UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PABLO SOUTO MAIOR HARDUIN

A Caverna dos Prazeres

O problema do prazer no argumento da *República* de Platão

São Paulo

2018

PABLO SOUTO MAIOR HARDUIN

A Caverna dos Prazeres

O problema do prazer no argumento da *República* de Platão.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Profº. Drº. Marco Antônio de Àvila Zingano.

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Hc Harduin, Pablo Souto Maior
 A Caverna dos Prazeres: o problema do prazer no
 argumento da República de Platão / Pablo Souto Maior
 Harduin ; orientador Marco Antônio de Ávila Zingano. –
 São Paulo, 2018.
 423 f.

 Dissertação (Mestrado)– Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
 concentração: Filosofia.

 1. Ética. 2. Hedonismo. 3. O problema do prazer.
 I. Zingano, Marco Antônio de Ávila, orient. II. Título.

HARDUIN, Pablo Souto Maior. **A Caverna dos Prazeres**: o problema do prazer no argumento da *República* de Platão. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pela bolsa de estudos que possibilitou a pesquisa de dois anos que resultou nesta dissertação.

À Universidade de São Paulo, como um todo, pois é a estrutura na qual me movimentei nesses três anos, e que me beneficiou enormemente. Dos bandejões aos serviços de ônibus. E, também, pela própria existência do *campus*, com suas amplas áreas verdes, formadas pelas árvores que mais amo em toda a cidade, e que me deram, em muitas circunstâncias, sombra e espaço para recuperar meu fôlego — aos invernos no *campus*! quando o espaço é mais amplo ainda e me consolo a observar a transformação decadente das árvores.

Às funcionárias do Departamento de Filosofia, na pessoa da Secretária Geral Mariê, e de suas auxiliares, Geni e Luciana: nesses três anos na USP, não houve um problema que não sabiam como resolver, uma pergunta que deixou de ser respondida, um horário sequer em que não pude ser atendido. Prova de dedicação real, de que todos nós, estudantes e professores, nos beneficiamos com gratidão.

À memória do Profº. Drº Mário Miranda Filho, que assumiu a orientação de minha pesquisa e quem eu gostaria que pudesse ter visto o que o projeto inicial veio a ser.

Aos professores da Faculdade de Filosofia, Profº. Drº Marco Antônio de Àvila Zingano e Profº. Drº. Roberto Bolzani Filho, que estiveram presentes em minha qualificação e cujos comentários e críticas, que me nortearam enormemente na redação deste texto, busquei absorver neste trabalho final.

Ao Profº. Drº. Fernando Décio Porto Muniz, pelos conselhos que sempre me iluminam e pela amizade, e quem esteve comigo desde o início, tendo sido a pessoa que me trouxe este tema há quatro anos atrás, quando eu ainda me encontrava na graduação e era orientado por ele na iniciação científica.

Algumas pessoas participaram desta minha jornada, do Rio de Janeiro para São Paulo. Meus agradecimentos vão para minha família, Valeska Souto Maior, Bruna Souto Maior, Adilma Cardoso, e aos amigos Erick Braga, Fabi Lima e Vinicius Coelho.

E aos amigos que aqui fiz, e em relação a quem tenho enorme afeição. Minhas cúmplices: Fernanda Birolli e Elizete Vaughan (café, cigarros e filosofia).

Por fim, a Michael Andrade: companheiro e amigo em todos os prazeres e dores desses últimos anos.

[...] devemos procurar saber quais são os melhores guardiães daquilo que entre eles é um lema, a saber, que a cada vez devem fazer o que julgam melhor para a cidade. E, já desde a infância, devemos observá-los ao propor-lhes tarefas em que muito facilmente se esqueceriam de tal lema e se deixariam enganar... e, tal qual fazem os que conduzem potros em direção de ruídos e tumultos, ver se são medrosos. Também devemos levá-los ainda crianças a situações em que temores e prazeres se alternem, submetendo-os a uma prova* mais rigorosa que a do fogo para o ouro, para ver se facilmente se deixam fascinar, ou sempre mantêm uma boa postura porque são bom guardiães de si mesmos e da música que aprenderam, mostrando em situações como essas que são dotados de ritmo e harmonia, e mais úteis para eles próprios e para a cidade.

(PLATÃO, *A República*, Livro III, 413 c-e)

* βάσανος (substantivo): pedra de toque na qual se testa a autenticidade do ouro; βασανίζω (verbo): testar ou provar a autenticidade de algo.

RESUMO

HARDUIN, Pablo Souto Maior. **A Caverna dos Prazeres**: o problema do prazer no argumento da *República* de Platão. 2018. 423 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

O principal objetivo desta dissertação é investigar a função argumentativa que as demonstrações hedônicas ao final do Livro IX (580d-583a; 583b-588a), formuladas por Sócrates como provas de que a vida justa é melhor que a injusta, desempenham no escopo filosófico geral do diálogo. Como estratégia argumentativa para suportar a tese de que desempenham papel fundamental em sua doutrina ética, proponho que há em *A República* a formulação de um problema relativo ao prazer irracional. Este problema diz respeito às implicações psicológicas, epistemológicas e ontológicas inerentes à experiência hedônica irracional, e que concernem não apenas as doutrinas da alma, do conhecimento e da realidade formuladas no diálogo, mas, mais basicamente, sua doutrina ética. Ao final, argumento que, em virtude deste problema, as demonstrações hedônicas se fazem valer como partes fundamentais da doutrina ética de *A República*, e que não seria possível uma compreensão adequada de seu sentido total caso a questão do prazer fosse desconsiderada: as demonstrações, especialmente a última, estipulam um argumento que toca no âmago do problema concernente ao valor da injustiça, sendo capaz de provar, por meio da proposição de uma forma depurada de hedonismo, que chamo aqui hedonismo racional ou filosófico, que a crença fundamental de que a injustiça é valiosa pois prazerosa é falsa.

Palavras-chave: ética; hedonismo; o problema do prazer.

ABSTRACT

HARDUIN, Pablo Souto Maior. **The Cave of Pleasures:** the problem of pleasure in the argument of Plato's *Republic*. 2018. 423 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

The main purpose of this thesis is to investigate the argumentative function that the hedonic demonstrations at the end of Book IX (580d-583a, 583b-588a), formulated by Socrates as proofs that a just life is better than an unjust one, perform in the general philosophical scope of the dialogue. As an argumentative strategy to support the thesis that they play a fundamental role in its ethical doctrine, I propose that there is in the *Republic* the formulation of a problem related to irrational pleasure. This problem concerns the psychological, epistemological, and ontological implications inherent in the irrational hedonic experience, which concern not only the doctrines of soul, knowledge, and reality formulated in the dialogue but, more fundamentally, its ethical doctrine. In the end, I argue that by virtue of this problem, the hedonic demonstrations assert themselves as fundamental parts of the *Republic's* ethical doctrine, and that a proper understanding of its full meaning would not be possible if the question of pleasure were disregarded: the demonstrations, especially the latter, stipulate an argument that touches the heart of the problem concerning the value of injustice, and is able to prove, by proposing a refined form of hedonism, which I call here of rational or philosophical hedonism, that the fundamental belief that injustice is valuable because pleasurable is false.

Keywords: ethics; hedonism; the problem of pleasure.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
PARTE I O PROBLEMA	17
1.1 UM PROBLEMA INTERPRETATIVO	17
1.2 PRIMEIRO ASPECTO DO PROBLEMA: PROBLEMÁTICA QUANTO À ESTRUTURA DE <i>A REPÚBLICA</i>	26
1.3 SEGUNDO ASPECTO DO PROBLEMA: UMA INCOMPATIBILIDADE ENTRE OS CONTEÚDOS	32
1.4 UM CORPO COM MUITAS PARTES: PRINCÍPIOS DE LEITURA E INTERPRETAÇÃO	39
PARTE II O ARGUMENTO GERAL DE <i>A REPÚBLICA</i>: BUSCANDO A VISÃO DO TODO	48
2.1 <i>KALLÍPOLIS</i> , A UTOPIA: O PAPEL DA DOUTRINA POLÍTICA DE <i>A REPÚBLICA</i>	48
2.2 O PROBLEMA FILOSÓFICO DE <i>A REPÚBLICA</i> I: QUAL O MELHOR MODO DE VIDA PARA UM SER HUMANO?	72
2.3 O PROBLEMA FILOSÓFICO DE <i>A REPÚBLICA</i> II: A NATUREZA HUMANA, A <i>PLEONEXÍA</i> E O BEM	96
2.4 A RESPOSTA DE SÓCRATES: A INFRAESTRUTURA DO ARGUMENTO GERAL DE <i>A REPÚBLICA</i>	113
PARTE III RECONSTITUINDO O PROBLEMA DO PRAZER EM A REPÚBLICA	148
3.1 UMA NOVA VISÃO DA NATUREZA HUMANA: A DOUTRINA DA ALMA E O PAPEL PROBLEMÁTICO DO PRAZER IRRACIONAL E APETITIVO	148
3.2 ENTRANDO NA CAVERNA: O DESPOTISMO DOS PRAZERES APETITIVOS	172
3.3 A CAVERNA: O PRAZER IRRACIONAL E A DEFORMAÇÃO DA PERSPECTIVA HUMANA	208
3.4 DENTRO DA CAVERNA: A DEGENERAÇÃO DO CARÁTER E OS PRAZERES DA INJUSTIÇA	272
3.5 AQUELE QUE PODE VER A LUZ DO SOL: O FILÓSOFO, AMANTE DO PRAZER DA ALMA	305
3.6 SAINDO DA CAVERNA: A PERSPECTIVA DO MUNDO QUANDO O BEM NÃO É O PRAZER	324
PARTE IV A DEFESA DA VIDA JUSTA, RACIONAL E FILOSÓFICA	349
4.1 A DEMONSTRAÇÃO PARA O ARISTOCRATA: O PAPEL DE GLÁUCON NA TRAMA DE <i>A REPÚBLICA</i>	349
4.2 AS DEMONSTRAÇÕES	356
4.2.1 PRIMEIRA DEMONSTRAÇÃO (366D-580C): A PROVA DE QUE A VIDA IRRACIONAL É INFELIZ	359
4.2.2 SEGUNDA DEMONSTRAÇÃO (580D-583A): A INCOMENSURABILIDADE ENTRE AS PERSPECTIVAS E A DISPUTA SOBRE A VIDA MAIS APRAZÍVEL	368

4.2.3 TERCEIRA DEMONSTRAÇÃO (583B-588D): HEDONISMO FILOSÓFICO OU POR QUE O HEDONISMO APETITIVO NÃO TEM VALOR ALGUM PARA A VIDA HUMANA	378
4.3 O PRINCÍPIO DE REALIDADE: A <i>PLEONEXÍA</i> COMO TRANSGRESSÃO DA NATUREZA	392
4.4 O RETORNO DO FILÓSOFO À CAVERNA: A POSSIBILIDADE DE DESTRUIÇÃO DA ESTRUTURA DE ILUSÃO IRRACIONAL E APETITIVA	398
 CONCLUSÃO	 413
REFERÊNCIAS	418

INTRODUÇÃO

O objeto desta dissertação são as três demonstrações formuladas por Sócrates ao final do Livro IX de *A República* para provar que a vida justa é o melhor modo de vida para um ser humano. O objetivo que nos orienta, é descobrir a função argumentativa que desempenham no escopo filosófico geral do diálogo, pelo qual Sócrates segue o desafio de formular um argumento definitivo que prove o valor absoluto da justiça. Das três demonstrações, nossa atenção recai especialmente sobre as duas últimas, porque provas sobre a apazibilidade da vida justa que põem um problema interpretativo pertinente no âmago da doutrina ética do diálogo, e que, caso não endereçado e não resolvido, deixa nossa compreensão de seu sentido total incompleta. O tema sobre *o problema do prazer* surge em minha tentativa de formular uma resposta para este problema interpretativo, o que inevitavelmente toma conta da maior parte da dissertação, e acaba configurando uma reflexão abrangente sobre o papel que *o prazer* desempenha na doutrina ética deste diálogo.

A dissertação está dividida em quatro partes. Na primeira, concentro-me em formular o problema interpretativo sobre a função das demonstrações hedônicas, mostrando o estado do problema nos últimos oitenta anos, e onexo de ideias que o estruturam. Neste capítulo, ofereço também uma discussão sobre o método hermenêutico pelo qual me foi possível não apenas estipular uma estratégia para resolver este problema, mas foi, também, o método que segui em minha própria leitura de *A República*. O modo como estruturo esta dissertação e as informações nela contidas está diretamente ligado a este método. Uma palavra breve sobre ele: sempre busco compreender uma parte do diálogo tanto em si mesma quanto relacionando-a ao jogo de todas as outras coisas ditas no decorrer do diálogo, o que gera um jogo de espelhamento, em que uma dada passagem analisada, se de início parece banal e sem profundidade filosófica, revela gradualmente tocar em problemas filosóficos profundos. Com este método desvala-se as conexões internas do diálogo, e somos capazes de apreciar melhor o alcance das doutrinas filosóficas nele desenvolvidas. Vencemos o jogo de aparência de sua superfície, onde reina a multiplicidade das partes, e aos poucos vamos caminhando para a unidade inteligível, que é a informação filosófica fruto da síntese, e que muitas vezes está escondida pelo jogo da multiplicidade das partes.

Na segunda parte, concentro-me em elaborar uma visão panorâmica da estrutura do diálogo, pela qual nos é possível compreender como seu argumento filosófico central está disposto pelos livros que o compõem. Este é um modo de tentar vencer a complexidade de *A República*, e que, se o leitor for paciente, mostrar-se-á útil como visualização de como as

distintas doutrinas do diálogo se unem para formar um todo unitário. Meu principal objetivo nesta parte é buscar resolver em parte o problema interpretativo que é nosso objeto principal, argumentando que as demonstrações hedônicas formam parte natural e orgânica do todo do texto, e uma interpretação adequada de seu sentido total não pode senão levá-las em consideração.

Na terceira parte, elaboro o problema do prazer, como meio de suportar minha visão sobre a função das demonstrações hedônicas no escopo argumentativo do diálogo. Esta é a maior parte do texto e invoco a paciência do leitor. Teve de ser a maior por tratar-se dos aspectos psicológicos, epistemológicos e ontológicos do problema do prazer, tocando, então, nas doutrinas da alma, do conhecimento e da realidade, que, o leitor de *A República* sabe, constituem as seções mais complexas de seu *corpus*. Vendo as funções que o prazer desempenha dessas três perspectivas, sairemos dessa parte ricos em informação, e com uma visão articulada das razões para que Platão conceba o prazer como um elemento problemático.

Na quarta e última parte, passo diretamente às demonstrações, elaborando minha leitura de sua função argumentativa no diálogo. Apenas nesta parte o prazer vai se revelar pelo que verdadeiramente é, pois somente com a terceira demonstração Sócrates propõe a doutrina que explica sua natureza, de modo que, se o leitor fica com dúvidas sobre o que, afinal, é a reflexão de Platão neste diálogo sobre o prazer, apenas nesta parte encontrará a resposta desenvolvida.

Todo texto complexo é como um corpo vivo: só entendemos que um corpo é um corpo dado ser ao mesmo tempo uma só entidade e ser também composto de partes; é pela contemplação do modo como as partes formam um todo que entendemos tratar-se de um corpo quando vemos um. O texto, para vincular uma informação inteligível, pois consistente e articulada, deve ser escrito de modo que suas partes estejam em relação harmoniosa umas com as outras, bem integradas entre si, a fim de vincular uma informação completa a que o leitor possa ter acesso. À guisa de introdução, meu texto pode ser metaforicamente descrito nos seguintes termos. A primeira parte é a visão aparente do corpo, quando visto de certa distância, o que permite que se contemple seus aspectos superficiais, seus contornos, suas qualidades visíveis, sua forma. Quando entrarmos nos domínios da segunda parte, é como se tocássemos o corpo propriamente dito, mas começamos pelos pés e pernas, pois a segunda parte lhe são como os pés e as pernas: é a parte que dará a este corpo uma base na qual pode se firmar. A terceira parte, que lhe é a mais densa e complexa, é como o tronco, onde localiza-se a coluna vertebral: é a parte da dissertação onde encontram-se as nervuras essenciais que regem as funções do estar vivo, o sistema nervoso adjunto da coluna que o sustenta, também

os órgãos internos. Esta parte permitirá que o corpo tenha consistência, e possa não apenas se firmar no chão, mas ficar realmente de pé, ganhando estatura.

A quarta parte é a cabeça. Parte que, sustentada nas outras, pode erguer-se e alçar sua visão acima do chão, o que é o sinal de que é capaz de perspectiva abrangente e ampla.

Juntas, as quatro partes formam um corpo complexo, e que desejei que fosse harmônico, bem integrado, e congruente em relação a si mesmo.

A tradução de *A República* que utilizo para todas as citações é a da Prof^a Dr^a Anna Lia Amaral de Almeida Prado, revisada pelo Prof^o Dr^o Roberto Bolzani Filho. Quando, nas citações, algum termo aparece em colchetes, é porque a tradução foi modificada por mim. As modificações nunca são essenciais. Não mexo em sua sintaxe. Faço apenas que a tradução dos termos em grego correspondam com aquela que, em toda a dissertação, eu mesmo emprego, e que nem sempre são aquelas que a tradutora adotou para todas as circunstâncias em que são empregadas no diálogo. A tradução do *Górgias* é de Daniel R. N. Lopes; a do *Fédon* e do *Fedro*, de Carlos Alberto Nunes. Para os termos gregos que emprego fora das traduções, minha referência foi o Liddell & Scott Greek-English Lexicon, sem exceções, e também sem nenhuma modificação de minha parte.

PARTE I

O PROBLEMA

Todo texto quer que alguém o ajude a funcionar.
(Umberto Eco, 1988)

1.1 Um problema interpretativo.

Na leitura e interpretação de todo texto complexo deparamo-nos com o problema hermenêutico sobre o modo como as partes compõem o todo, e, no caso de existir partes discrepantes, sobre como essas discrepâncias podem ser resolvidas a fim de que seja possível formular uma interpretação holística do texto. A interpretação holística do texto depende do reconhecimento da estrutura inteligível subjacente às suas partes, isto é, a rede de conexões internas ao texto que articulam as partes para formar um todo unitário. Disso depende também se há compatibilidade ou incompatibilidade entre as partes. Diante da incompatibilidade entre as partes, o leitor-intérprete, dentre as alternativas imagináveis, pode tanto optar por uma leitura que assimile a discrepância tornando-a compatível com o todo, como pode optar por corrigir o fluxo do texto, organizando-o de modo a diminuir a relevância das partes anômalas a fim de preservar seu sentido total — como se salvasse seu sentido das falhas de composição cometidas pelo autor. No caso de *A República*, encontramos inúmeros problemas quanto a compatibilidade entre suas partes. Este diálogo é composto por um complexo encadeamento de temas e seções de argumentação, de modo que sua leitura deve ser realizada com atenção ao modo como cada novo elo descoberto encaixa-se na estrutura total do texto, para assim ser possível apreender o sentido do todo. Entretanto, é o caso que, em *A República*, há elos que simplesmente não parecem encaixar no encadeamento geral do texto. Dentre esses elos que não encaixam, há um caso de desarticulação textual e argumentativa particularmente agudo. Este problema interpretativo é o principal objeto desta dissertação. Nesta seção me dedicarei a formulá-lo.

O *corpus* de *A República* é desenvolvido a partir de um tema que lhe é fundamental: o problema ético a respeito do valor da justiça e da vida justa. Nos Livros I-II o problema é formulado e no IX parece que encontramos os argumentos que o resolvem. Embora os argumentos desenvolvidos no Livro IX dependem rigorosamente do processo argumentativo mais amplo e complexo desenvolvido nos livros anteriores, é ao final do Livro IX que Sócrates desenvolve as três *apodêixeis* responsáveis por responder a este problema ético.

Uma *apódeixis* é uma *deîxis* de um tipo específico. Uma *deîxis* é uma exibição ou modo de mostrar alguma coisa, de fazer ver; a preposição *apó-*, em um de seus usos, indica a origem ou causa de alguma coisa. Uma *apó-deîxis* nomeia a exibição de algo a partir da explicação sobre o que é a coisa mostrada, como é e porquê é. Essa modalidade do exhibir requer o emprego de operações da inteligência, tais como inferências e deduções, e, por conseguinte, o uso de argumentos, de modo que a exibição apodítica é essencialmente o processo probatório através do qual é possível assegurar a verdade daquilo que se diz, daquilo que se exhibe. Com efeito, o verbo *apodeîknyimi* indica o ato de ‘mostrar por argumentos’, ‘provar’, ‘demonstrar’; o substantivo *apódeixis* nomeia a prova, a demonstração.

Com a primeira *apódeixis* ou demonstração, ao final do Livro IX (578d-580c), Sócrates prova que o agente perfeitamente justo, que a esta altura do diálogo mostrou-se ser o rei filósofo, vive a vida mais feliz (*eudaimonéstaton*), enquanto o agente perfeitamente injusto, o tirano, vive a vida mais desgraçada (*athliótaton*). Com as outras duas *apodêixeis*, Sócrates analisa o grau de aprazibilidade das vidas sob julgamento, e prova que apenas a vida justa é genuinamente aprazível. A segunda demonstração (580d-583a) prova que somente o filósofo satisfaz os critérios requeridos para o correto juízo do modo mais prazeroso de vida, enquanto as demais pessoas, naturalmente incapazes de satisfazer os critérios, estão necessariamente condicionadas ao permanente equívoco quanto ao juízo que fazem sobre a aprazibilidade de suas próprias vidas. A terceira *apódeixis*, por sua vez, (583b-588b), prova que a natureza do prazer associado à injustiça e a experiência hedônica gerada por ele são inerentemente deficientes: os desejos apetitivos responsáveis por animar a injustiça produzem uma experiência hedônica epistemologicamente falsa, pois o tipo de prazer produzido por eles é ontologicamente deficiente; na linguagem de Sócrates: a experiência hedônica produzida pela injustiça é impura, e o prazer que a gera é menos real e verdadeiro. A terceira *apódeixis* também é a demonstração da positividade do prazer associado à justiça: os desejos racionais que a animam (os desejos que animam a vida do rei filósofo) produzem uma experiência hedônica epistemologicamente autêntica e o tipo de prazer produzido por eles é ontologicamente genuíno; na linguagem de Sócrates: a experiência hedônica do rei filósofo é pura, seu prazer é mais real e mais verdadeiro.

Metaforicamente, as três *apodêixeis* ou demonstrações são produzidas para resolver o julgamento (361d: *krísis*) sobre qual das vidas, se a do justo ou a do injusto, é a melhor. O julgamento requer a vitória de um dos proponentes apenas ao pódio da melhor vida. A imagem da vitória é dilatada em 583b, onde Sócrates, evocando o imaginário da luta corporal, caracteriza a terceira demonstração como a terceira de três *quedas* (*ptôma*). Era próprio nas

modalidades de luta entre os gregos que o adversário fosse vencido por meio de três quedas¹. O emprego do vocabulário da disputa corporal, ao evocar do imaginário da luta, não somente produz a atmosfera necessária para demarcar o antagonismo entre as vidas justa e injusta, dilatando o sentido do julgamento ou da competição entre elas, mas a imagem das três quedas também parece demarcar a função de cada uma das demonstrações. Parecer haver uma hierarquia entre elas, ao passo que não é a primeira nem a segunda quedas, mas a terceira a responsável por encerrar a disputa, decretar o julgamento, e decidir a que parte cabe a vitória.

Eis duas demonstrações sucessivas, duas vitórias do justo sobre o injusto. Mas a terceira, como nos jogos olímpicos, dediquemos a Zeus Salvador e Olímpio. Observa que, exceto o prazer do homem inteligente, o dos outros não é real nem puro, mas apenas algo que reproduz com sombras os contornos do prazer como que, ao que me parece, ouvi de um sábio. Mesmo assim, esta seria para ele a maior e mais decisiva derrota (*mégistón te kai kuriótaton ton ptomáton*).

Aqui a palavra derrota é a tradução do substantivo *ptōma*, marcando o sentido mais abrangente da queda como derrota. A imagem das quedas parece não deixar dúvidas: embora todas as três demonstrações cumprem a função de provar que a vida justa é a mais feliz, há algo na terceira de mais decisivo ou relevante para a decisão da disputa — a terceira constitui o clímax da luta, o momento decisivo do julgamento. Dessa perspectiva, a doutrina do prazer nela formulada assume uma importância fundamental. Parece não haver distinção entre a valorização do prazer gerado pela justiça e a valorização integral do modo de vida justo; ambas as coisas, moralidade e prazer, convergem. Assim, a doutrina ética de *A República* terminaria justificada por uma forma de hedonismo ético, por não haver dissociação entre a busca do prazer e a manutenção do agir bem, ou seja, do modo correto pelo qual devemos viver. O agente justo, dessa perspectiva, seria um hedonista e a moralidade o campo em que ele busca satisfazer os seus desejos.

Entretanto, há problemas quanto essa leitura da superfície desse momento específico do texto. Nos últimos oitenta anos, consolidou-se como ponto de concordância entre intérpretes do platonismo de língua inglesa que há algo de anômalo quanto ao papel decisório da terceira *apódeixis*, dado haver razões no próprio escopo de *A República* que impõem resistência à leitura hedonista de sua doutrina ética. Sócrates a apresenta como sendo decisiva, mas há

¹ Adam (1963, VI. II): “The point manifestly is, that as in wrestling the third throw decided the contest between two athletes...so here the δίκαιος wins after he has thrice defeated the ἄδικος (cf. also Euthyd. 277 C). I think Ὀλυμπικῶς is intended to suggest that the contest between justice and injustice is the greatest of all moral, as the Olympic was of all physical”.

incompatibilidade entre seu caráter decisório e a função desempenhada por outras partes do diálogo, que também parecem ser decisórias e que não suportam essa valorização do prazer. Basicamente, a valorização do prazer implicada na terceira *apódeixis* não parece ser instantaneamente compatível com o papel desempenhado pela doutrina da alma, tampouco parece compatível com a doutrina do bem. Quanto a essa última, Sócrates explicitamente insiste em 509a que o bem não é o prazer. Essa dupla incompatibilidade será adequadamente explicada nas próximas seções, mas, de um modo geral, o problema interpretativo em questão diz respeito ao modo como a terceira *apódeixis*, quando vista da perspectiva de outras partes do diálogo, não parece ser o argumento responsável por decidir a disputa entre o justo e o injusto, contradizendo a ênfase de Sócrates sobre seu caráter decisório. No trânsito entre as partes do texto e entre as partes e o todo, a existência da terceira *apódeixis* é a existência de um problema de composição no âmago de *A República*, uma espécie de obstrução textual impedindo que *todas* as partes se encaixem em um todo unitário.

Em 1937, J. D. Mabbott, em um *paper* que exerceu notável influência nas leituras posteriores sobre a doutrina ética de *A República*, escreve:

[Plato] takes himself by the end of Book IV to have accomplished the first and greater part of his task, and that, as I urged, the pleasure arguments of Book IX could have disappeared entirely, without shaking the central ethical position of the *Republic* at all” (1937, p. 473).

A reação de Mabbott é uma reação negativa à leitura corrente ao final dos anos trinta segundo a qual a ética desenvolvida em *A República* compartilharia com as teorias *consequencialistas* da justiça a característica de justificar o valor da ação moral por meio da satisfação individual do agente². Tal como no *utilitarismo*, em que determinadas ações morais são recomendadas em detrimento de outras *caso* sejam acompanhadas de consequências mais benéficas que as ações descartadas, a justiça ou a moralidade, segundo a

² Segundo a Stanford Encyclopedia of Philosophy, no verbete *Consequentialism* (2015), o tipo consequencialista de doutrina ética pode ser definido nos seguintes termos: “[...]he most prominent example is consequentialism about the moral rightness of acts, which holds that whether an act is morally right depends only on the consequences of that act or of something related to that act, such as the motive behind the act or a general rule requiring acts of the same kind. [...] The paradigm case of consequentialism is utilitarianism, whose classic proponents were Jeremy Bentham (1789), John Stuart Mill (1861), and Henry Sidgwick (1907). (For predecessors, see Schneewind 1990.) Classic utilitarians held hedonistic act consequentialism. *Act consequentialism* is the claim that an act is morally right if and only if that act maximizes the good, that is, if and only if the total amount of good for all minus the total amount of bad for all is greater than this net amount for any incompatible act available to the agent on that occasion. (Cf. Moore 1912, chs. 1–2.) Hedonism then claims that pleasure is the only intrinsic good and that pain is the only intrinsic bad.”.

doutrina ética de *A República*, seria preferida à injustiça por ser a causa da felicidade e da apazibilidade da vida justa. Segundo essa leitura, escreve Mabbott (1937, p. 472),

[...] if the whole ethical theory of the *Republic* is to depend on any argument that the consequences of justice are good, since the only arguments refer to pleasure as the consequence, Plato on this view is not merely a utilitarian but an egoistic hedonist.

Para contornar esse indesejável resultado, Mabbott reorganiza o texto do diálogo a fim de mostrar que, ao contrário, sua doutrina ética, quando adequadamente interpretada, não envolveria nenhuma consideração a satisfação individual do agente. Em sua interpretação, o foco central de *A República* concerne o modo como a justiça inspira o rei filósofo a praticar a ação virtuosa em total desconsideração a seu benefício individual, pelo que retorna à caverna mesmo sabendo que com isso estaria privado de deleitar-se com os prazeres da filosofia. Na visão de Mabbott, Platão, de adepto de uma forma antiga de utilitarismo e do tipo consenquencialista de doutrina ética, torna-se uma espécie de filósofo proto-kantiano³, adepto de uma forma antiga de doutrina ética *deontológica*⁴ (sendo a ética kantiana aquela que defende o valor absoluto da ação moral a despeito das preferências e satisfações do agente e o tipo *deontológico* de doutrina ética aquele que argumenta para a prioridade do dever frente às satisfações particulares). Escreve Mabbott (1937, pp. 473-474):

I do not believe that it was Plato's view that the philosopher pursued the truth or that the just man descended into the cave to take his turn of government, because only in this way could he get 729 times as much pleasure as he might by tyranny [...] [Because] the ultimate reason for a just act does not lie in its consequences. Why do the philosophers leave their thinking and descend into the cave? Because some one must rule the city. But why should they do it and no one else? Because only so will the city be well ruled. But why should such considerations weigh with them when they are so happy in the outer world? Because

³ Mabbott é posteriormente criticado nesses termos. Foster (1938, p. 228): "Plato's doctrine is not Utilitarian, but neither is it Kantian"

⁴ Segundo a Stanford Encyclopedia of Philosophy, no verbete *Deontological Ethics* (2016), o tipo deontológico de doutrina ética pode ser definido nos seguintes termos: "In contrast to consequentialist theories, deontological theories judge the morality of choices by criteria different from the states of affairs those choices bring about. The most familiar forms of deontology, and also the forms presenting the greatest contrast to consequentialism, hold that some choices cannot be justified by their effects—that no matter how morally good their consequences, some choices are morally forbidden. On such familiar deontological accounts of morality, agents cannot make certain wrongful choices even if by doing so the number of those exact kinds of wrongful choices will be minimized (because other agents will be prevented from engaging in similar wrongful choices). For such deontologists, what makes a choice right is its conformity with a moral norm. Such norms are to be simply obeyed by each moral agent; such norm-keepings are not to be maximized by each agent. In this sense, for such deontologists, the Right is said to have priority over the Good. If an act is not in accord with the Right, it may not be undertaken, no matter the Good that it might produce (including even a Good consisting of acts in accordance with the Right)".

they are just men. [...] We are not looking for additional incentives for being just.

A menção ao cálculo hedônico, estipulado por Sócrates ao final da terceira demonstração, em 587d, pelo que o rei filósofo teria em números, 729 vezes mais prazer que o tirano, sua vida seria a melhor. Mabbott discorda do texto: não é a magnetude de sua apazibilidade o que deveria ser levada em consideração, mas o modo como a concepção platônica de justiça impele, por si mesma e em virtude de si mesma, o rei filósofo a levar esse tipo de vida, e a agir em conformidade com o valor que o norteia — como se a concepção platônica de justiça fosse uma forma antiga de imperativo categórico, quero dizer, como se o propósito de Platão seria mostrá-la válida mesmo em detrimento da satisfação do agente, como a noção do dever absolutamente justificado em todas as circunstâncias, mesmo aquelas em que o agente saísse com menor benefício que a pessoa que não praticou o dever. Por que não há necessidade de incentivos para se ser justo: “Book IX could have disappeared” (1937, p. 472). A imagem do desaparecimento total, empregada dramaticamente por Mabbott, faz dilatar o grau de irrelevância da terceira demonstração — a doutrina ética de *A República* seria definitivamente melhor compreendida sem ela.

Expurgar *A República* de um de seus livros é certamente uma atitude hermenêutica radical e obviamente nociva ao trabalho rigoroso da interpretação. No entanto, é surpreendente constatar a repetição em várias modalidades dessa mesma atitude nas leituras de *A República* que se seguiram ao *paper* de Mabbott. Em debate com Mabbott, M. B. Foster (1938, p. 231), de um modo menos dramático que seu interlocutor, confessa estar embaraçado diante da terceira demonstração, não sabendo como dar razões para sua presença no texto:

The next two arguments (580c-583a and 583b-588a) are devoted to proving the superior pleasure of the just, and I confess myself unable to account for the disproportionate space allotted to this topic, and in particular for the claim with which the third argument is introduced, that this is to be ‘*mégiston te kaí kyriótaton tón ptomaton*’. Perhaps Plato did lapse, for the space of eight pages, into the mistake of thinking that Socrates’ task was to prove the greater pleasantness of the justice life.

A perplexidade diante do caráter anômalo da terceira demonstração, antes expressa pela imagem do *desaparecimento total*, agora é expressa pela ideia do *lapso*. A terceira demonstração seria tão anormalmente incompatível com o contexto filosófico geral do diálogo que Platão só poderia ter sofrido de uma espécie de desconcertante lapso, como quem dorme sobre as páginas — por oito páginas — sem perceber o que está escrevendo e como as

informações adicionadas estabelecem uma descontinuidade com tudo o que, por nove livros, estava sendo coerentemente articulado no plano teórico. Por oito páginas Platão teria perdido de vista o traçado lógico de sua argumentação. Como todo lapso argumentativo deve ser descartado a fim de restabelecer a ordem da argumentação, a terceira demonstração não poderia desempenhar nenhum papel relevante no encadeamento argumentativo geral. Ela é um desvio, uma rasura a ser desconsiderada.

No início dos anos cinquenta, N. R. Murphy (1951, p. 207), segue a sugestão de Mabbott de que há uma descontinuidade entre as demonstrações hedônicas e a tese de que a justiça é em si mesmo boa, o que contradiz, também, a informação dada na doutrina do bem de que é verdadeiramente benéfico não é estabelecido como tal por ser prazeroso. Com isso, renova a rejeição da ideia de que a doutrina ética de *A República* é do tipo *consequencialista*, argumentando ser do tipo *deontológico*:

There is therefore no suggestion in the passage that the *ultimate* standard of judgement is to be narrowed down from what is profitable on the whole, or good, to pleasure in particular; on the general ground the victory has already been won (580c and c) and Thrasymachus forced to admit that justice is better than injustice in every relevant sense. His defeat is now to be turned into rout by the contention that even on the special issue of pleasure, where some might think that the Sophist's case is strongest the life of the philosophical and just is to be preferred. But the arguments adduced, particularly in the first two passages (which professes to be an 'appeal to experience'), are not easy to defend, and it will be admitted that some of them cannot be reconciled with other (and sounder) doctrines in the *Republic* itself.

Murphy está se referindo à doutrina do bem e à rejeição em 509a de que se identifica com o prazer. A ideia é que a forma do bem determina por si mesma como a justiça psíquica é intrinsecamente boa para a pessoa que a possui em sua alma, de modo que considerações adicionais sobre a aprazibilidade não se conformam a esta doutrina mais fundamental. Além disso, Murphy argumenta que apenas a primeira demonstração (a que termina em 580d) seria relevante para a defesa da justiça, pois compatível com a doutrina do bem e o modo como fornece uma justificativa absoluta sobre o valor da racionalidade e do bem do todo da alma e também o de Kallípolis. As demonstrações hedônicas, por outro lado, são adições anômalas, que ferem a consistência do raciocínio que até a primeira demonstração estava sendo desenvolvido.

Nos anos setenta⁵, W. K. C. Guthrie (1975) renovando a perplexidade expressa por Mabbott e Foster, escreve:

These last arguments show a surprising, unnecessary and surely unfortunate development. [...] And it is all totally unnecessary because, by this insistence on comparing the different lives in terms of pleasure, Socrates is answering a question he was never asked. [...] I do not know why Plato chose to take this line, omitting all reference to his favorite concepts of the good, the beneficial, happiness (p. 560).

As afirmações de Guthrie dilatam não apenas o caráter irrelevante das demonstrações hedônicas como sua inexplicável aparição no texto. No encadeamento das partes, não haveria nada que indicasse a necessidade de se demonstrar a apazibilidade superior da vida justa. Coerentemente, para Guthrie, assim como para Mabbott, a ética de *A República* não consistiria na defesa de uma forma de egoísmo, mas de altruísmo ético. Essa leitura deriva do complexo nexo de ideias que reúne a doutrina da alma e a doutrina do bem como partes de um único argumento cujo objetivo é resolver o problema filosófico formulado nos primeiros livros do diálogo. É em razão dessa leitura que Guthrie confessa sua total perplexidade diante das demonstrações hedônicas, pois, de fato, não há espaço positivo reservado à satisfação individual do agente em sua versão da ética de *A República*.

Ao final dos anos setenta, a perplexidade desdobra-se em desconsideração absoluta. T. Irwin (1977, nota 62, p. 338), rejeita categoricamente que a função das demonstrações hedônicas seja a de compor o argumento filosófico geral do diálogo. Em sua interpretação, as demonstrações hedônicas não desempenhariam papel algum. Dessa vez, não há nenhuma afirmação dramática que ateste a anomalia textual que essas demonstrações representariam: sequer são mencionadas por Irwin no corpo de seu texto. Simplesmente não são consideradas como partes relevantes em sua interpretação holística do diálogo. Em nota de rodapé, Irwin escreve:

I have not discussed in detail the argument at 580d-588a to show that the just man and philosopher has the pleasant life. Plato *rightly says* that they are not the main proof of his claim in the *Republic* (the first *apodeixis* is said to be over at 580c9) (grifo meu).

⁵ Na década anterior, os *papers* de D. Sachs (1963) e C. Kirwan (1965) contribuem para combater essa leitura negativa, argumentando que as demonstrações hedônicas formam parte natural do escopo filosófico do diálogo. C. Kirwan, por exemplo, afirma (1965, p. 172): “Without doubt Socrates does undertake to show that justice makes men happy in this ‘formal cause’ sense, and does profess to show it by the arguments of Book IX”. Entretanto, ambos se concentram mais em explicar a relação da justiça com a felicidade, e não fornecem uma interpretação desenvolvida que as demonstrações hedônicas desempenhariam nessa questão.

O encadeamento de reações negativas não para nos anos setenta: essa leitura negativa das demonstrações hedônicas mostra-se surpreendentemente resistente. No início dos anos noventa, R. Kraut (1992, p. 313-314) renova essa visão negativa das demonstrações hedônicas, argumentando que o argumento decisivo responsável por demonstrar o valor da justiça não requer de modo algum a consideração do hedonismo formulado com a doutrina do prazer; o argumento decisivo é formulado anteriormente à terceira *apódeixis*:

As I read the *Republic*, its fundamental argument in defense of justice is the one that comes to a close in Book IX *before* anything is said about how the just and unjust lives compare in terms of pleasure. This is the argument that Plato develops at greatest length, and if it is correct it makes a decisive case in favor of the just life. It shows precisely what it is about justice that makes it so worthwhile. By contrast, the two arguments that connect justice and pleasure [...] are not by themselves sufficient to show that justice is to be chosen over injustice, as is the lengthier argument that precedes them. [...] So, in order to accomplish the task Plato assigns himself in the *Republic* it is both necessary and sufficient that he show why justice is so much more advantageous than injustice. But he never says or implies that if he can show that justice brings greater pleasures, then that by itself will be a sufficient or a necessary defense of justice.

É certo que, dada a complexidade de *A República*, as demonstrações hedônicas não poderiam, por si mesmas, provar o valor da vida justa — penso também que o papel que desempenham está associado a outros pontos filosóficos do diálogo. Entretanto, dada a declaração de Sócrates de que a terceira demonstração é decisiva, a afirmação de que não são suficientes não basta para torná-la irrelevante. Poderia, ainda, ser decisória mesmo com o auxílio de outras partes do diálogo. Mas a afirmação de Kraut é bastante clara: não fazem parte do argumento mais amplo que demonstra o valor absoluto da vida justa.

Mesmo os intérpretes que defendem uma visão mais positiva do lugar que o prazer ocupa na ética de *A República* concordam em não atribuir à terceira demonstração uma função decisória na argumentação geral do diálogo. N. White (1979, p. 27), por exemplo, atesta o movimento abrupto do contexto da felicidade das vidas para o contexto de sua apazibilidade, chamando atenção, mais uma vez, para o modo como as demonstrações hedônicas sinalizam a existência de uma descontinuidade inexplicável no encadeamento dos argumentos:

It is noteworthy that these arguments, unlike the first, explicitly employ the notion of pleasure, though the transition to this notion is made without warning or explanation, and one does not know for certain what Plato's reason was for making it.

J. Annas (1981, p. 306), cuja leitura das demonstrações hedônicas é significativamente positiva, concorda sobre a descontinuidade argumentativa que elas representam: “The arguments try to prove what Socrates was never even asked to show, namely that the just person’s life is more pleasant than the alternatives”. Ainda nos anos oitenta, Reeve (1988, p. 154), cuja leitura das demonstrações hedônicas desempenha um papel muito positivo no modo como interpreta o diálogo holisticamente, também concorda que a terceira não desempenha um papel verdadeiramente decisório. Ela é relevante pois o prazer é o conteúdo da vida justa, mas ainda assim, a *apódeixis* principal é aquela relativa à positividade da estrutura da vida justa, a primeira, encerrada em 580d:

Although appeals to content (pleasure) yield "the greatest and most decisive overthrow" (583 b6-7) of the tyrant by the philosopher-king, Plato thinks that it is possible to establish that the latter is happiest, the former most wretched, *simply* by appealing to the form or structure of their psyches and lives (580b) (grifo meu).

A partir dessa visão panorâmica das posições assumidas pelos intérpretes nos últimos oitenta anos, é claramente perceptível que o incômodo geral está no modo como as demonstrações hedônicas são formuladas para compor o argumento ético do diálogo ao mesmo tempo em que este argumento parece funcionar muito bem sem elas. Mas, toda a perplexidade dos intérpretes está ainda na ênfase de Sócrates sobre o caráter decisório da terceira demonstração. Se não fosse essa ênfase, seria mais fácil concluir que as demonstrações hedônicas são excessos extirpáveis, pois acréscimos desnecessários ao quadro argumentativo geral do diálogo. No entanto, Platão não poderia ser menos claro: a terceira *apódeixis* concede à injustiça a derrota decisiva, aquela responsável por encerrar a disputa entre o justo e o injusto e decidir o julgamento sobre qual vida é a melhor. Ainda assim, talvez justamente em razão dessa insistência, os elos do argumento não encaixam. A fim de mostrar mais adequadamente as dificuldades envolvidas nesse desencaixe, me concentrarei nas duas próximas seções em reconstituir, em linhas gerais, o principal nexos de ideias subjacente a esses comentários.

1.2. Primeiro aspecto do problema: problemática quanto à estrutura de *A República*.

Gláucon e Adimanto são os interlocutores responsáveis por formular o problema ético do diálogo, propondo as exigências formais a que o argumento formulado para resolvê-lo deve

se conformar. Em seus discursos, os irmãos insistem para que Sócrates observe o cumprimento de três exigências formais. Primeiro: embora a justiça seja um bem desejável tanto por si mesmo quanto por aquilo que dele advém (357c: “*tôn ap’ autoû gignoménon*”), Sócrates deve defender a justiça considerando exclusivamente o que a justiça é em si mesma (“*autò kath’ hautò enkomiazómenon akoûsai*”, afirma Gláucon em 358b; 358d, 363a, 367c), sem recorrer a nenhum dos benefícios dela advindos (361c, 367b-d). Segundo: Sócrates deve demonstrar que potência (*dýnamis*) tanto a justiça quanto a injustiça exercem por si mesmas na alma de quem a possui, ou literalmente o que cada uma delas *faz* (367b: “*poiûsa*”; 358b, 361d); e que se demonstre a partir disso que a justiça é um bem e a injustiça um mal (367b, 367e). Terceiro: a vida do agente justo deve ser comparada com a do agente injusto, considerando-os em suas personificações paradigmáticas, a fim de que se decida qual deles é o mais feliz (361d: “*eudaimonésteros*”). O primeiro aspecto do problema interpretativo em questão diz respeito à estrutura do argumento geral do diálogo: para que as demonstrações possam adequadamente compor o argumento, elas devem ser compatíveis às exigências formais propostas pelos irmãos; contudo, não é instantaneamente claro como seriam compatíveis às exigências.

Primeiramente, não parece consistente a exigência para que se defendesse a justiça extirpando-a de tudo quanto advém dela e ainda assim defendê-la a partir de sua capacidade de gerar felicidade e prazer⁶. O cerne do problema está na ambiguidade presente nas exigências para que Sócrates demonstre qual é a *potência, poder* ou *capacidade* (todas traduções para o termo *dýnamis*) a justiça exerce na alma (358b: “*tína échei dýnamin*”) ou o que ela *faz* (366e: “*têi hautoû dynámei tí drâi*”; 367b: “*tí poiôûsa hekatéra tôn échonta*”).

Há três possibilidades básicas de interpretação. Primeiro, é possível supor que felicidade e prazer são efeitos da justiça, e por isso devem ser desconsiderados como parte do argumento de defesa, com se essas exigências indicassem a desconsideração de qualquer tipo de efeito, indicando que Sócrates considerasse exclusivamente o que a justiça é na sua forma pura, isto é, o que a justiça faz por ser o que ela é, sem gerar nada de si mesma. Dessa perspectiva, as

⁶ O problema é identificado primeiramente por Foster (1937), seguindo-se de uma série de reações, como em Mabbott (1937), Sachs (1963), Kirwan (1965), White (1984). Sachs (1963, p. 145) formula o problema nos seguintes termos: “Plato’s use of the expressions which I have conventionally rendered by the phrase ‘valued for their own sake’ has perplexed readers about the main argument and aroused controversy. The difficulty to which it has given rise is this: on the one hand, Socrates states to Glaucon that justice is to be valued for its own sake as well as for its effects, and Glaucon and Adeimantus stress in their speeches that they want Socrates to praise justice in itself; on the other hand, throughout the *Republic*, Socrates confines himself to an attempt to show that being just eventuates in happiness and pleasure for the just man; that is, he praises justice solely for what he alleges are its effects”.

três demonstrações em conjunto não desempenhariam nenhum papel relevante no argumento ético geral⁷.

Em segundo lugar, é possível supor que as demonstrações são desenvolvidas a fim de cumprir a exigência para que Sócrates demonstre o que a justiça é capaz de fazer à almas de quem a possui; dessa perspectiva, felicidade e prazer, mesmo como efeitos da justiça, são efeitos inextirpáveis do que a justiça é em si mesma, como uma espécie de efeitos naturais⁸. É possível que essas exigências indiquem uma distinção entre tipos de consequências ou efeitos associados à justiça: os efeitos próprios da justiça — uma espécie de efeitos *naturais*, decorrentes do que a justiça é em si mesma — devem ser levados em consideração para que Sócrates produza sua resposta a Gláucon; enquanto os efeitos que a justiça produz em associação a fatores contingenciais devem ser desconsiderados, pois tais efeitos não são efeitos próprios da justiça, mas uma espécie de efeitos ou consequências *artificiais*⁹.

Há ainda uma terceira alternativa: é possível que felicidade e prazer não sejam efeitos, mas sejam indissociáveis do que a justiça é em si mesma¹⁰, isto é, formam partes intrínsecas do que a justiça é, se puramente considerada. O problema subjacente a essas três alternativas, e que uma vez resolvido nos permitiria optar entre elas, diz respeito ao modo como justiça, felicidade e prazer estão articulados entre si, de modo que as demonstrações da felicidade e da

⁷ Esta é a tese interpretativa de Mabbott (1937, p. 471): “For the task of Socrates, on my theory, is to show that justice is in ‘the best class’ good in itself and good for its consequences. In proving the first half of this thesis, *all* consequences must be eliminated [...]. I maintain, therefore, that the programme sketched for Socrates in the two long opening speeches is not utilitarian. His main task is to show that justice is good in itself, though he is to show also that it has good consequences”.

⁸ A sugestão é feita por Foster (1937, p. 387): “The issue which is really argued in the *Republic* is [...] whether happiness is a natural consequence of justice, and unhappiness of injustice, as Socrates maintains; [...] If the former is true, a knowledge of the nature of justice, and of its consequences, will be sufficient to induce a man to be just.”

⁹ Sobre o contraste entre efeitos naturais e efeitos artificiais, Kirwan (1965, p. 49-50): “If praising justice in terms of itself is, then, to include praising it for the consequence that it makes men happy, Glaucon and Adeimantus must imply a distinction between different kinds of consequence [...]. Foster found that there is one such distinction in the text. The consequences which Glaucon and Adeimantus want ignored have two characteristics. (a) They are artificial, not natural: that is, they do not follow the possession of justice without human intervention [...]; (b) The consequences to be ignored are such as follow from the appearance, [...] what is a natural consequence of an action or character will never be the consequence of its counterfeit and artificial consequences will always follow successful pretence.” Annas (1981, p. 66): “[Glaucon and Adeimantus] demand exclusion of the ‘rewards and reputations’ (doxai) of justice, and make it clear why - they can go to the person who seems to be just but is not. I shall call these (following the terminology of an article by M. B. Foster) the artificial consequences of justice. They are artificial because they depend on the existence of human practices and conventions, and would not accrue to the possession of justice in the absence of these.”

¹⁰ Kirwan (1965, p. 59) sugere: “‘makes men happy’ need not be taken to mean ‘has agreeable natural consequences’, i.e. as expressing an efficient-causal-relation, although happiness is properly spoken of as a consequence; it can perfectly well express a formal-causal relation.” Irwin (1977, p. 188): “justice [is] a component of happiness; for its instrumental benefits are ruled out of the argument. It must be the supreme component of happiness, so that anyone who is just is thereby happier than anyone who is not” White (1984) e Reeve (1988) seguem tais sugestões.

aprazibilidade da vida justa sejam concebidas como compatíveis à demonstração do valor da justiça considerando-a em si e por si mesma¹¹.

Decidir entre as três alternativas requer trabalho interpretativo e isto requer visão holística do escopo filosófico de *A República*, especialmente, pois, anteriormente ao Livro IX, encontramos um momento em que Gláucon mostra-se explicitamente satisfeito com o que parece ser a defesa da justiça em seu estado essencial.

Ao final do Livro IV, Sócrates parece estar muito próximo de desenvolver o argumento de defesa nos termos exigidos pelos irmãos; e neste momento não há menção ao modo como a justiça produz felicidade e prazer. Em 443b-444a, Sócrates conclui uma das doutrinas fundamentais da ética desenvolvida em *A República*. A justiça e a injustiça não são propriedades de ações, mas propriedades psíquicas, relativas à dinâmica dos elementos psíquicos que compõem a alma humana. A justiça é o arranjo psíquico em que as três elementos psíquicos desempenham sua função própria sem interferir nas função das demais; a racionalidade, por ser capaz de conhecer a si mesma e as demais naturezas, é a força conciliadora capaz de produzir um todo psíquico harmonioso, enquanto cabe às outras duas naturezas, dado sua natureza irracional, seguir a orientação da razão — a natureza irascível põe as emoções à serviço da racionalidade, e o apetite busca a satisfação dos desejos apetitivos (fome, sede, apetite sexual) somente dentro da medida ordenada pela racionalidade. A justiça é esse arranjo hierárquico formando quando os três elementos psíquicos desempenham sua função específica e natural. A injustiça, por sua vez, é o arranjo produzido quando os elementos psíquicos não desempenham sua função própria, mas interferem na função dos outros. Enquanto a racionalidade é uma força conciliadora, os outros elementos, quando não estão submetidos a ela, provocam *stasis*, isto é, conflito, discórdia; dado seu caráter irracional, os elementos irracionais invariavelmente submetem uns aos outros para garantir sua própria satisfação, formando, assim, não um conjunto hierárquico, mas um campo de forças psíquicas discordantes.

Partindo da doutrina da alma, Sócrates parece desenvolver uma resposta capaz de satisfazer as exigências formais dos irmãos. Similarmente ao corpo, em que a saúde é efeito da unidade de suas partes constitutivas e a doença efeito da dissociação entre as partes, na alma, a justiça é uma espécie de saúde psíquica, a injustiça de doença (444d). A partir da analogia entre a saúde física e a saúde psíquica, Sócrates não apenas mostraria o que são a justiça e a

¹¹ Encontramos a proposição de cada uma dessas alternativas em: (i) Mabbott (1937, 1971); (ii) Foster (1937), Sachs (1963), Annas (1981); (iii) Kirwan (1965), Irwin (1977), White (1984), Reeve (1988). Das três alternativas, explorei a terceira na segunda parte da dissertação.

injustiça em termos psíquicos — tal como Gláucon e Adimanto haviam repetidamente insistido: mostre o que a justiça é na psique de quem a possui — como também mostraria o modo pelo qual a primeira é um bem e a segunda um mal — mostra o que cada uma delas faz a alma quando exercem suas potências respectivas.

Coerentemente, no Livro II, Gláucon põe a saúde entre os bens paradigmáticos que caracterizam a segunda categoria de sua classificação tripartite de bens: como a justiça, desejamos a saúde tanto por ser boa em si mesma quanto pelos benefícios que a acompanham (357c). É condição para a obtenção dos benefícios da saúde que nosso corpo esteja em boas condições, de modo que os prazeres da alimentação, por exemplo, já não são benéficos quando o corpo está adoecido. Embora esses benefícios sejam desejáveis, mais desejável ainda é a saúde física, por ser um estado intrinsecamente benéfico; é possível desejar a saúde à parte dos benefícios adicionais que a acompanham. O mesmo parece válido para a saúde psíquica. Por ser a virtude responsável pela plena dinâmica das partes constitutivas da alma, ela é um bem em si mesma, e por isso seria possível desejá-la a parte de seus efeitos benéficos.

Dessa perspectiva, a ambiguidade notada nas exigências dos irmãos poderia ser resolvida: Sócrates cumpriu as exigências dos irmãos — sua resposta é explicitamente aprovada por Gláucon (445a-b) — sem que para isso fosse necessário menção a quaisquer de seus benefícios adicionais — felicidade ou prazer. O Livro IV, parece, então, conter o argumento exigido pelos irmãos: a doutrina da alma mostraria que a justiça é boa em si mesma mesmo à parte dos seus efeitos benéficos¹².

Organizando o texto de Platão desse modo, que função cumpririam as demonstrações, especialmente as hedônicas? Em razão do protagonismo do argumento formulado no Livro IV, o papel desempenhado pelas demonstrações parece secundário. Restaria a elas reforçar o

¹² Encontramos essa leitura em Mabbott (1937, 1977), Guthrie (1975), Irwin (1977), Annas (1981), Kraut (1992). Mabbott (1977, p. 62), por exemplo: “Justice is the correct relationship between the parts of the soul. It is the good condition of the soul. The analogy with health not only makes the point clear, but it also seems to me evidence that Socrates had not forgotten his promise in 357 to show that justice is in the best class, the class of things both good in themselves and good for their consequences. For health is one of the examples of this class given in 357.” Ainda Mabbott (1937, p. 474): “as soon as it is clear that justice is the state of the soul described in Book IV the abttille is over” Guthrie (1975, p. 475): “As health results from a harmonious relation between the various constituents of the body, the right ones being in control, so a right relationship between our psychological elements is the condition of justice. The quest is ended, and a final answer given to Polemarchus, thrasymachus and his brothers-sophists alike [Glaucon and Adeimantus] [...] given that virtue is a kind of psychological health or sanity, and vice disease, deformity or weakness (444c), the further question of which pays better fades into irrelevance, for no one (says Glaucon) would willingly sacrifice health for some external end like wealth and power.” Os três últimos intérpretes mencionados diferenciam-se por insistir no caráter incompleto do argumento desenvolvido no Livro IV. Contudo, eles concordam com Mabbott e Guthrie que o argumento é essencialmente ali.

que parece já ter sido garantido, isto é, que a justiça, como um arranjo psíquico, é desejável em si mesma.

Das três demonstrações, a primeira satisfaria facilmente a função de reafirmar a conclusão da doutrina da alma. No Livro IX descobrimos que a felicidade (*eudaimonía*) diz respeito ao próprio arranjo psíquico produzido pela justiça. O rei filósofo, o paradigma da vida justa, goza do mais feliz modo de vida por ser o único capaz de gozar da verdadeira estabilidade psíquica: por ser senhor ou rei de si mesmo, sua vida é feliz; por outro lado, o tirano, o paradigma da vida injusta, é um autêntico escravo, pois “sem ter poder sobre si mesmo” (579c): por isso sua vida é a mais desgraçada de todas. A linguagem médica retorna no momento da primeira demonstração. O tirano é “doente e sem poder sobresi mesmo, não se contentando em viver uma vida aprticular...passa a vida em competições e lutas corporais com outros” (579c-d); Gláucon imediatamente concorda: “De todos os pontos de vista aponta semelhanças muito verdadeiras, Sócrates”. Dessa perspectiva, a primeira pareceria muito compatível com a defesa da justiça ao final do livro IV, e assim, também compatível com as exigências de Gláucon e Adimanto. Logo, ela pode poderia ser considerada parte integrante do argumento ético de *A República*.

Quanto às outras demonstrações, há um problema. O problema é instaurado pela própria natureza de seu conteúdo: por serem demonstrações da aprazibilidade das vidas. Em primeiro lugar, Gláucon não havia exigido de Sócrates uma demonstração da aprazibilidade dos modos de vida, mas sim de sua *eudaimonia*. Na medida em que a primeira demonstração cumpre essa função, o movimento de Sócrates em exhibir mais duas novas demonstrações com o objetivo de provar uma tese em nenhum momento anterior exigida, não parece instantaneamente inteligível. Além disso, e em segundo lugar, haveria o problema da descontinuidade não apenas conceitual, mas argumentativa entre a primeira e as outras duas demonstrações: o objetivo tanto da defesa da justiça formulada no Livro IV quanto da primeira demonstração é garantir a tese de que a justiça é desejável em si mesma, pois ela seria a razão do florescimento psíquico do agente, e assim, a razão de sua *eudaimonia*; as outras duas demonstrações, diferentemente, consistem em uma valorização da aprazibilidade da vida justa, o que parece ser uma valorização hedonista da justiça.

Sócrates está, ao que parece, se movimentando entre duas tarefas distintas, pois demonstrar que a justiça é boa em si mesma e aquele que a possui é feliz é diferente e não necessariamente compatível a demonstrar que o prazer produzido por este arranjo psíquico é superior ao prazer produzido pelos outros tipos de arranjo psíquico. O que explicaria este movimento? Antes da formulação das demonstrações hedônicas o argumento responsável por

responder a Gláucon já estaria formulado e o julgamento entre as vidas já decidido. Organizando o texto *desse modo* específico, as demonstrações hedônicas tornam-se, de fato, uma espécie de anomalia textual e argumentativa, especialmente a terceira, em 583b, pois já não seria possível compreender a razão para que Sócrates a introduzisse com tamanha ênfase.

Teria Platão realmente incorrido em um lapso ao adicionar essas demonstrações?

1.3. Segundo aspecto do problema: uma incompatibilidade entre os conteúdos.

Da perspectiva de Gláucon, a doutrina da alma até poderia cumprir o objetivo de demonstrar o valor da justiça (445a-b) — a razão pela qual a justiça é desejável em si mesma. Da perspectiva de Sócrates, resta à doutrina um importante complemento. O método da analogia entre a cidade e a alma não produz uma resposta precisa quanto à causa do valor da justiça, embora faça ver a natureza de seu valor - “Mas fica sabendo, Glaucon...com o método que estamos usando jamais chegaremos a um resultado rigoroso — o caminho que leva a ele é mais longo e complexo” (435d). No Livro VI, Sócrates retoma o ponto, referindo-se à doutrina da alma como um “esboço” (504d), insistindo na necessidade em se considerar a totalidade da questão sobre o valor da justiça. A rota deste caminho mais longo e mais complexo é a que passa pelos símiles do sol, da linha dividida e da caverna, e seu objetivo é oferecer uma caracterização imagética do bem. O bem é a causa da utilidade e do benefício de todas as coisas. A justiça, por conseguinte, é valiosa em razão do bem. Entretanto, é isto precisamente o que resta: saber o que é o bem (505a). Da perspectiva socrática, a conclusão de que a justiça é valiosa está rebaixada ao status de crença caso ela não esteja fundamentada no conhecimento do bem, como se fosse uma crença cega — “...ou para ti [Gláucon] há alguma diferença entre cegos que percorrem seu caminho no sentido correto e os que têm uma opinião verdadeira embora não tenham inteligência?” (506c).

A necessidade por uma explicação mais completa sobre o valor da justiça não anula os resultados positivos da doutrina da alma — a necessidade é por uma explicação totalizante, não por uma explicação distinta. Rigorosamente, apreender o valor da justiça depende primeiramente da apreensão daquilo que é a causa do seu valor — “o estudo mais importante é a ideia do bem e que é através dela que as ações justas e as outras ações se tornam úteis e proveitosas” (505a). Dessa perspectiva, este caminho mais longo e completo é continuação daquele outro traçado no Livro IV, de modo que este elo entre psicologia e ontologia, justiça e bem, demonstra-se o meio pelo qual Sócrates pretende garantir — dessa vez de uma perspectiva ontológica e epistêmica — o valor objetivo da justiça.

Dessa perspectiva, da justificativa absoluta estipulada pela forma do bem para o valor da justiça, qual seria o papel desempenhado pelas demonstrações? A primeira demonstração forma com a doutrina da alma e do bem um só argumento, pois nesses três momentos do texto Sócrates está argumentando a favor da mesma tese: a ordem, estabilidade e uniformidade psíquica e política proporcionadas pela justiça é um bem desejável por si mesmo.

Quanto às demonstrações hedônicas, encontramos um problema. O bem é tanto a causa da utilidade e benefício das coisas, quanto é aquilo para o qual todas as ações humanas tendem, pois o que justifica o modo de vida pelo qual nós vivemos é a busca pelo que é realmente benéfico e vantajoso — o bem é “aquilo que toda alma busca e é objeto de todas as suas ações” (505e). Mas Sócrates por mais de uma vez (505b-d, 509a) afirma que o bem não é o prazer. Se o bem não é o prazer, logo, o valor das coisas não deve ser medido de uma perspectiva hedonista, ou seja, para obter o que é benéfico nossas vidas não deveriam ser guiadas por uma forma de hedonismo. Dessa perspectiva, como as demonstrações hedônicas poderiam ser demonstrações do valor da justiça? Ainda: como a terceira poderia funcionar como a decisiva demonstração do seu valor? Mais uma vez o lugar das demonstrações hedônicas na doutrina ética do diálogo demonstra-se problemático — representariam de fato uma descontinuidade, uma inexplicável anomalia argumentativa, um desconcertante lapso na cadeia argumentativa do texto?

Por que o bem não é o prazer? Em linhas gerais, a razão é a seguinte. Dois são os candidatos geralmente eleitos para disputar o papel do bem, segundo Sócrates. A maioria das pessoas, de um lado, julga que o bem é o prazer, enquanto para os indivíduos mais sofisticados, o bem é o conhecimento (*phrónesis*) (505b). Ambos os candidatos demonstram-se inadequados para desempenhar o papel do bem.

A começar pelo segundo candidato. Todo conhecimento é conhecimento de alguma coisa, de modo que conhecer algo significa ter uma compreensão articulada e precisa de um determinado objeto. Os indivíduos sofisticados, entretanto, quando questionados a respeito do objeto que caracteriza o conhecimento por eles valorizado, respondem circularmente que é o conhecimento do bem; entretanto, é justamente isto o que falta à sentença, pois não é óbvio o que é o bem — Sócrates insiste, como “se estivéssemos entendendo o que estão dizendo, uma vez que pronúciam a palavra bem” (505c). Além disso, o conhecimento de algo não se confunde com o objeto conhecido, de modo que o conhecimento do bem não poderia ser o bem — é “causa do [conhecimento] e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, embora o [conhecimento] e a verdade sejam belos, pensarás com acerto se pensares que a ideia do bem não se confunde com elas e as supera em beleza” (508e).

Quanto ao primeiro candidato, há uma característica em sua natureza que o impede de ser identificado com o bem: o prazer pode tanto ser bom quanto ser mau (505c). Por essa razão, não seria possível àquilo que tanto pode ser bom quanto mau ser o bem. O conhecimento é rejeitado como candidato por ser demasiado impreciso; o segundo é rejeitado por demonstrar uma disposição antagônica àquela naturalmente associada ao que é bom.

Diante disso, Gláucon pede que Sócrates se posicione e diga sua própria opinião sobre essa controvérsia — “Mas tu, Sócrates, afirmas que o bem é o [conhecimento] ou prazer ou algo outro” (506b). Para Sócrates, conhecer é uma operação cognitiva que não pode ser confundida com o objeto com o qual ela se ocupa, de modo que o conhecimento do bem não pode ser identificado com o que o bem é em si mesmo. No entanto, isso não significa dizer que não há uma relação estreita entre eles.

A doutrina do bem é coextensiva à doutrina das formas tal como ela é formulada em *A República*. O Bem é uma entidade inteligível e sua apreensão é indissociável do processo de conhecer. Na divisão das quatro operações cognitivas relativas aos quatro graus ontológicos estipulados no símile da linha dividida, a *nóesis*, o conhecimento propriamente dito, é a única operação cognitiva cujo objeto é o bem. Este é um momento bastante complexo da doutrina das formas, mas a razão para essa estreita relação entre o conhecer e o bem, em linhas gerais, é esta: o Bem é a estrutura que concede inteligibilidade aos objetos para os quais a *nóesis*, como operação cognitiva, está naturalmente direcionada, as formas; similarmente ao modo como a visão capta o conteúdo de uma coisa captando ao mesmo tempo, ainda que parcialmente, sua forma, a *nóesis* não pode funcionar sem que, apreendendo as formas, ela apreenda, ainda que parcialmente, a matriz subjacente a elas; de um modo geral, apreender cada uma das formas é já compreendê-las em um quadro teleológico, em que cada uma delas é descoberta ao mesmo tempo em que sua relação com as demais é descoberta, e isso produz uma rede ampla de conexões cujo fim é a composição de um quadro totalizante no qual é possível contemplar o real, o verdadeiro; este quadro geral ou matriz, é o bem¹³. Os indivíduos sofisticados não estão inteiramente equivocados, portanto.

Quanto ao prazer, parece haver uma profunda distância entre ele e o bem. A maioria está equivocada ao identificar o bem com o prazer, pois enquanto conhecer (o conhecimento propriamente concebido) é necessariamente conhecer o bem, a aprazibilidade de algo não é necessariamente boa. Mas, há ainda outra razão para que a maioria esteja equivocada. No decorrer do símile do sol, Gláucon, perplexo diante da descrição de Sócrates da função

¹³ Articula essa interpretação da forma do bem na terceira parte, na seção 3.5.

desempenhada pelo bem, intervém: “ A beleza de que falas é extraordinária [...] E tu não deves estar falando que...é o prazer”, Sócrates enfaticamente redargue, “*Euphémei!*” (509a). O verbo *eupheméo* é próprio do vocabulário do culto, é empregado na linguagem religiosa. Em um de seus usos, é empregado para evocar palavras de boa sorte, ou ainda prevenir que se pronunciem palavras de má sorte. Nesse sentido derivado, indica um pedido de silêncio decoroso, a fim de prevenir o uso de quaisquer atitudes verbais inadequadas à sacralidade do rito. O modo imperativo do verbo, *euphémei*, é uma ordem por silêncio, em sinal de reprovação pela blasfêmia proferida. Dessa perspectiva, diante do que é revelado pelo símile do sol, a mera menção à ideia de que o bem é o prazer constitui uma espécie de blasfêmia. Platão faz uso das vantagens da forma dramática do diálogo para insistir, dessa vez com mais ênfase, em rejeitar a mera possibilidade de identificação entre bem e prazer¹⁴.

Isto posto, haveria uma descontinuidade estridente no fluxo do argumento ético de *A República*: em 509a Sócrates religiosamente repreende a identificação entre o bem e o prazer, mas, em 583b (talvez porque Platão sofreu de uma espécie de lapso) Sócrates enfaticamente declara que a terceira e decisiva *apódeixis* do valor da justiça consiste na valorização de sua apazibilidade.

É verdade que valorizar a apazibilidade da vida justa é diferente de se valorizar a apazibilidade da vida injusta. Além disso, sua rejeição da identificação entre o bem e o prazer não implica necessariamente na rejeição completa do prazer, uma vez que há prazeres bons. Com efeito, Sócrates formula com a terceira *apódeixis* uma teoria do prazer capaz de desclassificar os prazeres maus, aqueles originados pelas naturezas irracionais da alma, e valorizar os prazeres bons, aqueles originados pela racionalidade. Logo, há uma espécie de prazer compatível com o bem. Entretanto, ainda assim, o problema interpretativo permanece: o prazer não pode ser a justificativa do modo de vida pelo qual vivemos, a natureza útil e benéfica das coisas não pode ser medida de uma perspectiva hedonista. Assim, o papel atribuído por Sócrates à terceira *apódeixis* parece estar fora do contexto. Além disso, após a doutrina do bem já ter sido formulada, e então, a questão sobre o valor da justiça já ter sido respondida, o que restaria a ser dito? Além de ser um estridente erro de congruência argumentativa, a terceira *apódeixis* parece ser uma adição totalmente desnecessária.

A primeira *apódeixis*, ao contrário, é perfeitamente compatível com a doutrina do bem. Se compreendida a partir da doutrina da alma e da doutrina do bem, a primeira *apódeixis*

¹⁴ Mabbott (1937, p. 474), rejeitando a leitura hedonista de *A República*, escreve: “I believe if this view were put before Plato as an account of his argument he would reply (as indeed he does) with a scandalised *Euphémei!* (509a)”

constitui a conclusão do único argumento responsável por operar como o fundamento no qual toda a ética de *A República* está articulada. É *bom* ser justo, e *bom* viver uma vida racionalmente organizada, pois a uniformidade e estabilidade proporcionadas por este arranjo ou ordem é uma instanciiação do bem¹⁵. O agente perfeitamente justo, o rei filósofo, deseja o bem, pois seu desejo é pela uniformidade e estabilidade constitutivas da estrutura inteligível do real. Mais que isso, ele deseja que o bem seja instanciado no mundo; ele deseja instanciar no mundo essa uniformidade, essa estabilidade. Para isso, e primeiramente, ele tem sua alma organizada, tornando-se justo, uno e harmonioso (443d-e), processo pelo qual o bem é instanciado nele mesmo. Depois que sua alma está organizada desse modo, e somente cumprindo essa condição, ele age, debruçando-se sobre a organização da cidade, a fim de que o bem seja instanciado, não apenas em si mesmo, mas no mundo. É esta uniformidade para consigo mesmo que permite ao agente justo tornar-se, não apenas amigo (444e) mas rei de si mesmo, vivendo, assim, do modo mais feliz possível a um ser humano (580b).

Dessa perspectiva, o rei filósofo não parece hedonista. Ele escolhe a justiça em si e por si mesma; seu desejo pelo bem parece dispensar a consideração de quaisquer motivos adicionais para que ele seja justo. Nada disso impede, é claro, que a vida filosófica seja de fato muito aprazível. Há muitos indícios no decorrer de *A República* de que a vida filosófica é prazerosa. O filósofo é definido nos termos de seu desejo pela sabedoria (475b) e no modo como ele valoriza a satisfação desse desejo — aquele “que prontamente se dispõe a degustar todas as ciências e se apraz em buscar aprender sem sentir-se saciado, dele afirmaremos com justiça que é filósofo” (475c). Ele é o verdadeiro amante (*erastés*) daquilo que é (*óntos*) e da verdade (*alétheia*). A satisfação do seu desejo pode ser comparada ao gozo prometido aos heróis épicos no pós-morte, pois é como se ele estivesse, já em vida, gozando da plena satisfação daqueles que habitam a Ilha dos Bem-Aventurados (519c: “*makáron nésois*”). Sua vida, de fato, é a única genuinamente aprazível — o prazer da atividade filosófica é mais puro e mais verdadeiro que o prazer das outras atividades e modos de vida (580d-588a). Entretanto,

¹⁵ Irwin (1977), p. 225: “This account of the Good not only fits the remarks in Book VI, but also explains the claim that justice is both a good in itself, sufficient to make the just man happier than anyone else, and benefits the just man by its contribution to the final good”. Também White (1979), p. 39-40: “Plato views the unity and stability of his city as the basis of its goodness and desirability as a political institution... the same ideas applied to the city are also applied to the individual human being. The desirability of an individual’s being one or unified has two aspects. One has to do with plato’s Principle of the Natural Division of Labor. The idea here is that a person with a single task is better at it, and in general better off, than a person who divides his time among many activities (423d, 367e, 394e). The other aspect is connected with Plato’s theory of the parts of the soul: the man whose soul is harmoniously bound into a unity is regarded as better and happier than one whose soul is full of dissension and conflict, and this claim is the nerve of Plato’s first argument in Book IX for the superiority of the just life to the unjust life (580a-c).”

isso não significa que o filósofo é um hedonista. Embora sua vida seja muito aprazível, não é uma implicação necessária que o prazer desempenhe um papel fundamental na constituição do seu modo de vida. Pelo contrário, o interesse do filósofo não seria, da perspectiva da doutrina do bem, pelo prazer obtido em sua atividade, mas na obtenção do objeto para o qual ela está direcionada — o mais importante objeto a ser conhecido (501a: “*mégiston máthema*”): o bem, e o bem não é o prazer.

Essa leitura não-hedonista do modo de vida do rei filósofo pode ser sustentada em razão de outro aspecto fundamental da relação entre a justiça e o bem. Embora Gláucon, em uma de suas exigências formais, desafie Sócrates a provar que a vida justa é feliz, o argumento de Sócrates parece permitir uma ocasião extraordinária em que o agente justo deve ser justo a despeito de seu bem individual, e assim, a despeito de considerações sobre sua felicidade. O filósofo deve retornar à *caverna*; ele deve optar por deixar a Ilha dos Bem-Aventurados, onde ele é livre para gozar do prazer verdadeiro gerado pela atividade filosófica, e se envolver com a atividade política, o que é, dentre todas as atividades, aquela que ele menos valoriza — “Conheces, portanto, outro modo de viver que despreza os cargos públicos sem que seja o da verdadeira filosofia?” (521b). O fundamento geral da convergência entre filosofia e política está na doutrina do bem: o filósofo é o único capaz de apreender o bem, e como a obtenção de tudo aquilo que é útil e benéfico depende do conhecimento do bem, a felicidade geral de Kallípolis depende do retorno do filósofo.

Sócrates: A tarefa que cabe a nós, fundadores que somos, é obrigar que as melhores naturezas cheguem ao aprendizado que, no que falávamos há pouco, dávamos como o melhor de todos, isto é, ver o bem e fazer aquela caminhada para o alto, e depois que a fizerem e já tiverem contemplado suficientemente o bem, não devemos permitir-lhes o que hoje permitimos [...] Que permaneçam lá e não queiram descer outra vez para junto daqueles prisioneiros, nem partilhar com eles das labutas e das honras, sejam elas de pouco ou muito valor.

Gláucon: [...] Iremos contra os direitos deles e os faremos ter uma vida pior, quando poderiam tê-la melhor? (519c-e).

O filósofo possui duas escolhas básicas, ao que parece: ou ele garante sua felicidade individual e a aprazibilidade de sua vida, ou deve garantir a felicidade dos demais, instanciando no mundo a ordem cósmica do real. Este é um tópico intensamente discutido na literatura sobre *A República*, dado a enorme tensão envolvida na indagação de Gláucon—cometeremos uma injustiça ao filósofo? O ponto importante para nossa questão é o seguinte: o filósofo deve, de todo o modo (se voluntariamente ou não), retornar à *caverna*. Isso significa

que o modo de vida produzido pela justiça, personificado com perfeição na vida do rei filósofo, requer a persecução da instanciação do Bem¹⁶ em detrimento da persecução do prazer; isto é, não somente o bem não é o prazer, como a atividade engendrada pelo conhecimento do bem parece implicar no sacrifício da apazibilidade particular daquele modo de vida que mais adequadamente instancia em si mesmo o bem — a vida filosófica / a vida perfeitamente justa.

É verdade que isto põe problemas não somente para a leitura hedônica como também para a leitura eudemônica do juízo sobre o melhor modo de vida, mas o caráter problemático de ambas as leituras é inteiramente distinto um do outro. Ainda que a função do rei filósofo seja garantir a felicidade geral de Kallípolis e não exclusivamente sua felicidade, sua felicidade está sendo considerada. Se a alma é feliz unicamente pela hierarquia que possui entre seus elementos constitutivos, a *eudaimonia* está intimamente associada ao arranjo psíquico que anima a vida filosófica e ao modo como esse arranjo instancia a ordem cósmica do bem. Ainda que, na tarefa do governo, o rei filósofo se dedique a instanciar a ordem cósmica do bem em toda a cidade, e deixe de lado suas preferências individuais (420b-c; 519e-520a), sua felicidade também está sendo considerada. Não haveria, portanto, decréscimo na felicidade do rei filósofo quando descende à caverna. Mas, ainda assim, a felicidade do rei filósofo ocupa papel secundário, enquanto a doutrina do bem, por sua vez, demonstra a razão soberana responsável por impelir o filósofo à justiça: devemos ser justos porque a justiça instancia o bem e não por que, primordialmente, ela nos faz felizes. Logo, a *eudaimonia* parece subordinada à justiça e ao bem — ela não é a razão primordial que anima a vida filosófica, mas é, certamente, uma das razões¹⁷.

Quanto às demonstrações hedônicas a problemática é diferente: o prazer não está entre as razões principais que impelem o agente perfeitamente justo à justiça. O filósofo deseja o bem, ele deseja o florescimento de sua própria natureza e também o dos demais indivíduos,

¹⁶ White (1979, p. 49): “Plato does not give a full explanation of how the apprehension of the Good motivates. [...] I am inclined to believe, in fact, that Plato thought that the mere apprehension of the Good could move a person to action without *any* other further step of *any* kind, and that, for him, to apprehend the Good fully along with a situation in which it might be exemplified *simply is* to have a desire overwhelming all others to see that instantiation take place”

¹⁷ Por essa razão, Irwin (1977, p. 240): “[The just man] will decide which actions are worth while by deciding which contributes to what he regards as the best life for him. But he will not necessarily be moved by a desire for happiness in each of his actions. He may decide that it is worth while to do certain actions for themselves, without considering whether they contribute to his happiness. The desire for happiness is a second-order motive, deciding what first-order motives to act on; and it need not imply that the only first-order motive will be the desire for happiness. Plato's virtuous man will decide that actions which express his conception of virtue are worth while for their own sake, that the best life will include actions done for this reason; and then he will do these actions for their own sake without concern for his happiness.”

mas em nada disso o vemos ansiando pela obtenção do prazer. A exigência de que o filósofo seja rei é bastante desconcertante, nesse sentido. Por um lado, a afirmação da necessidade de que os filósofos sejam reis pode ser interpretada como uma valorização do sacrifício do bem individual em função do bem coletivo, implicando na valorização de uma forma de altruísmo¹⁸; enquanto, por outro lado, a ênfase na valorização do prazer como demonstração do valor da justiça pode ser interpretada como uma forma de egoísmo ético¹⁹. É imediatamente perceptível a incompatibilidade entre essas duas teses — a admissão equivalente de ambas faria ruir a consistência da doutrina ética de *A República*. De duas, uma: a convergência entre filosofia e política está fundamentada no bem, isto é, na medida em que a cidade instancia a ordem cósmica do bem, tornando-se verdadeiramente *boa*, de modo que o retorno do filósofo à caverna como rei é necessariamente o curso de ação verdadeiramente útil e benéfico; porém, em nenhum momento Sócrates supõe que o filósofo deve retornar à caverna para experimentar o genuíno prazer da filosofia. Assim sendo, os intérpretes optam por insistir na positividade da primeira demonstração e rejeitam a positividade das demonstrações hedônicas. Dessa perspectiva, o comprometimento integral com a justiça envolveria inevitavelmente o sacrifício da apazibilidade que ela mesma produz; em algum momento, ser justo e bom envolverá muito mais que gozar do prazer da justiça, de modo que viver a justiça de modo perfeito inevitavelmente requererá a capacidade de, no momento necessário, deixar a Ilha dos Bem-Aventurados para trás.

1.4. Um corpo com muitas partes: princípios de leitura e interpretação.

No *Fedro*, diálogo em que Platão faz seu herói, Sócrates, discorrer longamente sobre a natureza da escrita e da verdadeira arte da persuasão, encontramos uma imagem da qual podemos extrair um princípio hermenêutico a fim de compreendermos a natureza do texto platônico. Em 264b-c, momento em que Sócrates conversa com o jovem Fedro criticando o

¹⁸ Por isso, Guthrie (1975, p. 520): “[...] the best and most peaceful state is one in which there are no struggles for power because the destined rulers, knowing a better life, have no desire to govern, but do so purely from a sense of duty, combining knowledge of the second government with an indifference to politics and its rewards.” Ainda (p. 560): “Plato’s city [...] is an ideal of a special sort, an ideal which takes account of the fact that human nature is a compound of reason with potentially noble but dangerous passions, capable therefore of supreme self-sacrifice in an honourable cause, but also, if seduced by its third component, lust and greed, of the most bestial cruelty” Também White (1979, p. 49): “The upshot is that the good of the city is the more unqualified good than one’s own. But because the former good can be maintained only by the maintenance of the justice of the city the claim of justice takes precedence over the philosopher-ruler’s self-interest”

¹⁹ Mabbot, 1937, p. 472.

discurso retórico que este havia o mostrado, e que foi o objeto que gerou toda a conversa entre eles, afirma sua crítica nos seguintes termos:

Sócrates: Não há dúvida, o autor está longe de haver feito o que procuramos: começou pelo fim e tenta subir a corrente do discurso nadando de costas. Por isso, principiou por onde terminaria o amante que se dirigisse ao seu amado. Ou não terá sentido o que eu disse, Fedro, querida cabeça?

Fedro: Realmente, Sócrates, ele começa o discurso pelo fim.

Sócrates: E o resto? Não temos a impressão de que ele nos jogou as outras partes do discurso numa grande emburilhada? Como te parece? O que vem em segundo lugar teria forçosamente de estar aí mesmo e não qualquer outra parte de tudo o que ele falou? Eu, pelo menos, na minha ignorância, quer parecer-me que o autor foi escrevendo com destemor quanto lhe vinha à cabeça. Poderias aponter alguma necessidade de ordem estilística que o levasse a dispor as ideias precisamente naquela sequência?

Fedro: É excesso de bondade julgares-me capaz de penetrar nos segredos de um escritor de tal magnitude.

Sócrates: Porém uma coisa, quero crer, terás de admitir: que todo discurso precisa ser construído como um organismo vivo, com um corpo que lhe seja próprio, de forma que não se apresente sem cabeça nem pés, porém com uma apte mediana e extremidades bem relacionadas entre si e com o todo.

Fedro: Não poderia ser de outra maneira.

A regra logográfica, que estipula que as partes do texto devem, para formar uma informação coerente, estar adequadamente relacionadas e estruturadas entre si, concerne o que conhecemos na hermenêutica moderna como o *axioma crítico-literário de interpretação do todo*, cuja formulação mais antiga, e que é a que sobreviveu até nós, encontramos no *Fedro* de Platão²⁰. Este axioma estipula o princípio básico de leitura e também de interpretação textual de que todos os componentes do texto contribuem para a formação de seu sentido total, e que,

²⁰ Heath (1989, p. 12): “The earliest surviving discussion of unity in Greek criticism is to be found in Plato’s *Phaedrus*”. Sobre o axioma crítico-literário de interpretação do todo, R. Blondell (2002, p. 5) adverte: “Neither Plato nor other ancient authors translated the principle of organic composition into an interpretive principle”. Mas complementa, afirmando que nem por isso deixa de ser útil para que possamos lidar com a diversidade do texto platônico (idem): “If one’s aim is to gain a better understanding of the Platonic texts in themselves, or to use them as evidence for “Plato’s philosophy” as expressed through those texts, then the “literary” principle of organic unity, which is presupposed by this approach, must stand.”.

sem a consideração do modo como as partes formam um todo, não se é possível compreender o que o texto está realmente propondo no nível da informação. Além de postular a necessidade de que o leitor-intérprete esteja atento ao todo, este axioma tem como implicação o seguinte princípio hermenêutico: para que as partes formem um todo consistente e unitário requer que estejam articuladas entre si pela necessidade da ordem e da organização interna ao texto, que é, em última instância, a matriz subjacente capaz de guiar o leitor na formação de seu sentido. Se todas as partes estivessem em um mesmo patamar de importância, o texto seria um amontoado de informações — uma lista de tópicos é um amontoado de informações, nesse sentido — e, ou seria dispensável esforço para compreendê-lo, já que postularia com evidência cada coisa que diz, sem dar espaço para que estipulasse conexões recíprocas entre seus elementos, ou acabaria não dizendo nada precisamente por ter dito muitas coisas sem fazer distinções. Um texto complexo, por outro lado, deve sua complexidade não apenas ao número de partes que possui, mas à organização interna dessas partes, e que, só da perspectiva do todo, revelam o sentido subjacente a cada uma delas — como que se revelasse a razão de ser de cada parte, por que estão posicionadas onde estão e por que, afinal, formam parte do texto.

Como vemos na passagem do *Fedro*, Sócrates, para criticar a informação que o discurso de Lísias formula, critica logo o modo como está organizado: se estivesse organizado de outra maneira, vincularia uma informação diferente. O sentido da informação vinculada em um texto depende do modo como está organizado. Aqui a imagem para a regra logográfica é o próprio corpo orgânico, ou seja, o corpo de um ser vivo. Caso vissemos as partes mutiladas do corpo de um animal, talvez não entenderíamos instantaneamente tratar-se do corpo de um animal. A ideia é que, as partes, fora da ordem que lhes permite formar uma visão do todo, sequer seriam inteligíveis. Quando bem integradas entre si, pelo contrário, podemos captar precisamente que se trata de um corpo, e um corpo de um animal específico, podemos, então, fazer sentido com a mensagem que os sentidos captam. O exemplo da inteligibilidade do corpo orgânico é bastante interessante, dada as camadas de organização que Sócrates considera. Primeiro, diz que o texto, para ser inteligível e então capaz de vincular eficientemente sua mensagem, deve ter pés e cabeça, ou seja, início e fim bem definidos; textualmente, o leitor precisa saber onde o texto começa, onde termina, quais os limites de sua extensão. Este aspecto da imagem é o mais óbvio, mas relevante, pois, caso não fôssemos capazes de captar os limites de um texto, não poderíamos compreendê-lo, ou o trabalho da interpretação não terminaria nunca. Além disso, o texto, assim como o animal vivo, precisa que suas partes internas estejam bem integradas, assim como órgãos, músculos, tecidos e ossos estão bem

integrados para que o animal possa ter vida e movimento. A imagem orgânica da regra logográfica, ao enfatizar a relação entre as diferentes partes do corpo (as extremidades e também a parte mediana) pode ser considerada uma imagem da matriz que todo texto deve possuir para que suas partes estejam bem encadeadas. Essa matriz articuladora, sendo no animal os ossos, músculos e tecidos, o que permite que a parte das extremidades e a mediana formem um corpo único, é no texto a rede de conexões internas que, embora não estejam dadas pela palavra, descritas na superfície do texto, estão mesmo assim presentes. É a parte inteligível do texto, que escapa ao domínio da descrição, mas que, estando presente, é o que o leitor-intérprete capta e que o permite fazer sentido das informações parciais vinculadas. Sem um olhar nos órgãos internos do texto, ou seja, sem que o leitor-intérprete tenha um olhar dissecador, capaz de compreender o corpo que tem diante de si em suas camadas invisíveis e profundas, o trabalho de leitura, compreensão e interpretação tornam-se consideravelmente limitados.

Isto tudo se aplica muito perfeitamente ao texto platônico. O exemplo é a própria *República*. É um diálogo enorme, com dez livros, e uma rica variedade de temas, e de artifícios para desenvolvê-los — tanto procedimentos de ordem cognitiva, como argumentos, e suas operações próprias, deduções e inferências, por exemplo, quanto por procedimentos de ordem dramática, como imagens, metáforas, e também as ações dramáticas das personagens. Nesse corpo muito rico, diversificado e colorido, singular por sua natureza, não bastaria ao leitor-intérprete acompanhar o drama de sua vida e de seus movimentos do *frame* um ao dez: sairia com uma descrição do drama, como quem assiste a um filme mas nada mais pode dizer senão a narrativa do que viu, ou seja, da sucessão das partes. O corpo orgânico do drama platônico, no caso de *A República*, só poderia tornar-se inteligível caso o leitor aplicasse aquele olhar de dissecador, e fosse capaz de transcender a superfície de suas partes, direcionando-se para o interior, onde os ossos, as nervuras, os músculos e tecidos se encontram, e que, uma vez encontrados, revelam o substrato real de que o texto é feito, e então sua informação verdadeira. Não que na superfície não haja nenhuma informação pertinente, como se o texto platônico dissimulasse, mas, o caso é que dada ser composto de muitas partes, apenas a apreensão da estrutura inteligível do texto possibilitaria, não a narrativa sequencial de acontecimentos, mas a decodificação do sentido do todo²¹.

²¹ C. Rowe (2015, p. 9-10), por exemplo, critica o modo como muitos intérpretes dos Diálogos concentram seu trabalho em partes específicas mas nunca endereçam a informação contida no todo, advertindo que, com isso, perde-se o que o filósofo realmente tem a dizer: “with both the Neoplatonist and the analytical approach is that their choice of contexts and issues, and indeed of dialogues, to privilege over others is too obviously dictated by

Um caso exemplar de como isso funcionaria é o das demonstrações e relação que estabelecem com as outras partes do diálogo. Platão encadeia uma após a outra, pela imagem do julgamento dos modos de vida e das três quedas. Entretanto, isto que encontramos na superfície não explica as perguntas filosóficas mais pertinentes que este encadeamento levanta, como vimos nas duas seções passadas. Não explicam o que é mais importante: qual a função que as demonstrações hedônicas desempenham em uma doutrina que explicitamente rejeita ao prazer um papel ético relevante. Como seria possível contornar este problema? Seria o texto de Platão incoerente, e ele, incompetente em sua técnica como escritor e como filósofo com o propósito de estabelecer suas premissas?

Definitivamente este não é o caso, pois nada é arbitrário no texto de Platão. As discrepâncias que encontramos na superfície são mera aparência, um jogo de perspectiva produzido por ele — acredito que propositalmente — para forçar seu leitor a fazer o trabalho filosófico relevante: exercitar o elemento racional de sua alma, e transcender o âmbito da particularidade das partes para a compreensão unificada do sentido do todo, que só pelo trabalho laborioso da mente é possível se captar. Possibilitar, de fato, o trabalho que Sócrates propõe no *Fedro* mas diz que a escrita é incapaz de cumprir: Sócrates diz em 275d-e que uma informação, quando escrita e fixa em palavras, tem a utilidade única de lembrar àqueles que já sabem, mas não pode ensinar a ninguém, “falam as coisas como se estivessem vivas, mas, se alguém os interroga, no intuito de obter um esclarecimento, limitam-se a repetir sempre a mesma coisa”. O único tipo de discurso que poderia ensinar é o discurso falado, pois conta com a presença de quem o concebeu, e que pode defendê-lo caso necessário, a informação escrita, pelo contrário, torna-se obsoleta, imóvel e nada instrutiva, dada a imobilidade das palavras. Essa crítica à escrita está formulada no texto platônico, mas o autor desse texto, me parece, teve por objetivo fazer com que suas obras fossem capazes de romper com essa imobilidade essencial ao texto escrito. Para isso, trabalhou com recursos que de fato não são próprios para um tratado de filosofia, mas que possibilitam o movimento sempre renovável

their own preoccupations. (...) As for analytical interpreters, their interest remains centered disproportionately on the Theaetetus and (parts of) the Sophist, as most easily assimilated to modernity; older and increasingly scholastic treatments of items like the notorious “Third Man” argument in the Parmenides, or the alleged fallacy in the central argument of the Republic, have by now come to a natural end, but have quickly been replaced by discussions of newly fashionable topics: knowledge and opinion in the *Republic*, or the “parts” of the soul, or “the Socratic elenchus” (itself a modern invention), and so on. What is missing in both types of interpretation is a sense of what patently drives the Platonic project : a desire—rooted in a vision of how things are and what they are—to change the way in which people think and live their lives. The dialogues are not just conversations but more often than not confrontations, framed in different ways, between one viewpoint—that of “Socrates”—that remains recognizably the same, and a whole variety of others, whether broadly conventional or matching Socrates’ own for radicalness. Taken together, these confrontations amount to a passionate critique of existing attitudes and modes of behavior and a rejection of these in favor of a different way of thinking and living”.

das informações nele contidas, e que podem despertar e instruir o leitor-interprete, ao tocá-lo pelo agulhão da incompletude e inconsistência aparente²². Por isso a *regra logográfica*, estipulada no *Fedro*: o leitor deve ser capaz de dizer exatamente a relação entre as partes, como se dissesse sobre a integridade do corpo de um ser vivo, que os olhos podem muito bem captar como uma só e única coisa, embora complexa em sua constituição.

Dessa perspectiva, proponho que, para se desvelar a função que as demonstrações hedônicas desempenham na doutrina ética de *A República*, seja necessário ao leitor-intérprete este olhar dissecador, capaz de penetrar nas camadas fundas do texto e buscar lá as razões que justificam sua presença nele. Pressuponho, naturalmente, que essas razões estão lá, e que Platão não cometeu lapso algum ao determinar que com a terceira demonstração derrotaria daria à injustiça a mais definitiva derrota²³.

O trabalho de interpretação, visto dessa perspectiva, tem por meta revelar a estrutura inteligível, mas sinalizada na superfície do texto, como modo de preencher as lacunas e as informações que não são ditas mas que operam quando tentamos conceber o texto em sua totalidade. Caso ficássemos no plano da sequência temporal dos acontecimentos dentro do drama platônico, não seríamos capazes de eliminar as inconsistências aparentes, pois não poderíamos preencher as lacunas no fluxo do texto. Acabariamos como os intérpretes citados na primeira seção, resignando-se a afirmar que Platão falhou ao pôr em seu texto informações irrelevantes.

Este trabalho de dissecar o texto até suas camadas mais profundas é, de fato, o trabalho de interpretação por excelência. No caso da obra de Platão, é impossível ter acesso a ela sem ao mesmo tempo lutar com os problemas interpretativos que surgem, pois seu autor não só

²² C. Griswold sobre o modo como o leitor dos Diálogos deve sempre buscar nas camadas profundas do texto, e não atribuir a Platão, logo de início, um erro de composição (p. 12): “When we reach the first problem area in the text, we should, I am arguing, give Plato the benefit of the doubt and treat the problem as Plato’s challenge to the reader to look deeper. If we are unable to find reasonable interpretation of a passage or text, then we are justified in concluding that for now, at least, it seems to us that Plato nodded there. Should we fail to implement this sort of hermeneutic strategy, we risk denying ourselves the opportunity of learning everything an author wants to teach us”.

²³ C. Griswold (1986, p. 11), ao propósito de se determinar, *a priori*, que um texto é coerente, mesmo quando na superfície não o parece, escreve: “Roughly put, the main assumption supporting the hypothesis that a text is coherent is that the author knows precisely what he is doing and so he means to write both what and how he does write. The assumption is not intended to be of the sort that can be verified or falsified on the basis of a biographical study of the author. The point concerns not the causal factors (if any) that may surround the author’s psyche, the author’s motives, or what was going through his mind as he work but the logical precondition of the thesis that a text is coherent and possesses a unified meaning. The assumption is warranted at the very least on heuristic grounds, that is, relative to the reader’s desire to be instructed. To deny the assumption is to begin study of the text with the prejudice that from a philosophical standpoint it is not worth the most serious study. Differently put, it is essential to begin serious study of a philosophical text by granting the claim, definitive of philosophers, that the text articulates the truth and does so in the most precise manner allowed by the subject matter and by the level of the readers to whom the author wishes to address himself”.

escreveu filosofia em um modo singular de gênero literário, como não deixou um manual para decodificá-lo. Isto não significa, é claro, que não está nos dizendo nada. Deixou, propositalmente, os sinais que permitem com que as camadas profundas do texto sejam abertas. Mas isto quem faz é o leitor-intérprete. A filosofia de Platão não está dada na superfície de seus textos, e se assim fosse, não encontraríamos tantas zonas de interpretação problemática²⁴.

Todo texto requer do leitor trabalho interpretativo, pois um texto não pode dizer tudo o que seria necessário para que ele fosse rigorosamente lido. Na metáfora de Eco (1994, p. 9) “todo texto é uma máquina preguiçosa pedindo ao leitor que faça uma parte do seu trabalho. Que problema seria se o texto tivesse de dizer tudo que o receptor deve compreender — não terminaria nunca”, vemos a pertinência da estratégia hermenêutica que aqui derivamos da regra logográfica estipulada no *Fedro*. A teoria hermenêutica de Eco é conhecida por enfatizar o papel do leitor no processo de formação do sentido de todo texto — os literários, mas também os não literários. A ideia, é que o leitor deve auxiliar o texto funcionar, provendo, a partir dos sinais contidos no próprio texto, o preenchimento de suas lacunas e informações faltantes, a fim de se produzir uma informação completa. No caso do texto platônico, sua natureza literária, definida pelo gênero do diálogo, permite a Platão mostrar elementos sem que para isso seja necessário desenvolver uma explicação do motivo pelo qual ele movimenta o texto do modo como ele o movimenta. O caso do encadameio sucessivo das demonstrações é exemplar disso. A explicação para a ação do autor-filósofo caberia então ao leitor — certamente, este é um dos sentidos da frequente afirmação dos platonistas de que Platão deseja do seu leitor que ele pense por si mesmo. No caso de *A República*, estamos diante de um corpo-texto ou também máquina-texto bastante complexo, que exige do leitor um rigoroso trabalho na manutenção de seus órgãos ou engrenagens internas, que, sozinhos, não parecem operar facilmente. A metáfora de Eco é cabível aqui pois também enfatiza a configuração parte/todo de que todo texto é constituído — com efeito, tanto corpos quanto máquinas são entidades complexas, cujas partes devem funcionar em uníssono para que o todo opere plenamente.

Seria a incompatibilidade entre as partes de *A República* um erro de composição, e assim, Platão seria o responsável pelo defeito de seu texto de modo que caberia ao leitor

²⁴ C. Rowe (2015, p. 2): “Given these conditions, and absent any guide to reading from the author himself, it is no surprise that he should have been read in very different ways from the moment of his death: there was hardly more agreement between his immediate successors, in and outside his Academy, about how to interpret him than there is now, between his modern interpreters”.

simplesmente fazer o melhor possível com uma texto em si mesmo deficiente? Estou persuadido de que estamos diante de um problema interpretativo, e não um problema de composição. Há duas razões básicas para isso.

A primeira e a mais importante delas: embora haja muitas razões para que a terceira demonstração seja incompatível com a doutrina ética do diálogo, a ênfase de Sócrates sobre ela é a estrutura textual responsável pela resistência à validade de qualquer interpretação que a desconecte do argumento ético do diálogo. Expandindo a metáfora de Eco: há uma etiqueta escrita pelo autor sobre uma das engrenagens, e por mais incompatível que ela pareça ao sistema central, o leitor deve pensar duas vezes antes de simplesmente arrancá-la de seu lugar, com o risco da máquina se desarticular completamente. Expandindo a metáfora do corpo: e se a terceira demonstração for um de seus nervos constitutivos, e extirpar-lo deixará seu sistema nervoso deficiente e inutilizável? A menos que Platão tenha empregado inadequadamente os artifícios dramáticos característicos de sua escrita, a ênfase de Sócrates no papel decisório da terceira demonstração permanece como uma interrogação. Caso não houvesse nenhum sinal da relevância fundamental das demonstrações hedônicas, seria fácil descartá-las como excrescências argumentativas. Porém, Platão armou um artifício resistente ao mero descarte. É possível argumentar que esse artifício é uma marca de consciência deixada pelo autor, uma solicitação para que o leitor busque mais profundamente e não se deixe enganar pela incompatibilidade instaurada na superfície do texto²⁵. Como todo texto complexo, *A República* é composta por estratégias de composição, sinais responsáveis por guiar o leitor no trânsito hermenêutico que conecta a apreensão das partes à adequada apreensão do sentido do todo. Nesse sentido, Platão não apenas sinaliza que as demonstrações hedônicas estão de algum modo conectadas ao argumento ético como solicita do leitor atenção ao que nela há de crucial.

Nas próximas partes dessa dissertação, argumentarei da seguinte maneira. Primeiro, vou abordar a questão de como podemos formar uma visão do todo da problemática filosófica fundamental de *A República*, e mostrar como as demonstrações hedônicas formam parte integral e inextirpável dessa problemática — não ocupam um papel secundário, mas se encontram no ponto em que esperaríamos caso aceitássemos que desempenham uma função decisória. Segundo, como penso que recorrer à estrutura do texto não é suficiente para decidir

²⁵ Empregando os princípios da teoria hermenêutica de Eco (2006), essas sinais de consciência constituem a estratégia de organização essencial do texto: o autor-modelo. O autor-modelo “é uma voz que nos fala afetuosamente (ou imperiosamente, ou dissimuladamente), que nos quer a seu lado. Essa voz se manifesta como uma estratégia narrativa, um conjunto de instruções que nos são dadas passo a passo e que devemos seguir quando decidimos agir como o leitor-modelo” (2006, p. 21).

questões de natureza filosófica, farei uma reconstituição do problema que julgo ser a razão de ser dessas demonstrações, o problema do prazer irracional. Esta reconstituição nos levará às camadas profundas da filosofia de *A República*, e sairemos dessa parte com muito mais informações do que entramos, pois para isso teremos que lidar com as doutrinas fundamentais da alma, do conhecimento e da realidade. Como veremos, o prazer desempenha um papel fundamental nessas doutrinas, que explicará o porquê Sócrates estipula as provas do prazer, e não se contenta com a primeira somente. Na quarta parte, abordarei as três demonstrações por vez, e mostrarei como as que concernem o prazer consistem em uma reação natural e consistente à problemática sobre o prazer, e como isto é pertinente no escopo da doutrina ética do diálogo. Com isso, espero que, ao final, tenha sido capaz de mostrar que as demonstrações sobre o prazer desempenhar uma função muito pertinente, e explicitar o sentido da Ênfase de Sócrates na terceira, aquela que responsável por determinar a derrota da injustiça a favor da justiça, ou da alma injusta a favor da justa.

PARTE II

O ARGUMENTO GERAL DE A *REPÚBLICA*: BUSCANDO A VISÃO DO TODO.

Any topic of real importance to the interpretation of the *Republic* belongs in a web of connections with any other; a single leading thread can touch on the pattern of the whole. (Ferrari, 2003, p. 9)

E essa é a maior prova de que uma natureza é ou não apta para a dialética. Quem é capaz de visão de conjunto está apto para a dialética, e quem não é capaz não está (Sócrates, *A República*, Livro VIII, 537c).

2.1 *Kallípolis*, a utopia: o papel da doutrina política de *A República*.

No livro II (368b-369a), Sócrates propõe a seguinte estratégia argumentativa, em vistas de cumprir as exigências formais impostas por Gláucon e Adimanto: como seria mais fácil ler letras pequenas a distância caso existisse uma versão das mesmas letras em tamanho maior e inscritas em uma superfície mais ampla, seria mais fácil descobrir primeiramente em uma cidade de palavras a natureza da justiça e da injustiça para então compreendê-las em um indivíduo. A proposta está na boca de Sócrates mas quem está verdadeiramente por detrás dela é Platão e sua criatividade filosófica, que, como é comum nos Diálogos, é geradora de um modo singular de fazer filosofia, quase sempre representando uma novidade para sua audiência imediata — a audiência fictícia de seu protagonista não está menos no escuro que nós sobre como este procedimento argumentativo poderia ser executado; Adimanto, por exemplo, não compreende a proposta: “e que semelhança você vê com a investigação?” (368d). O filósofo precisa então justificar a novidade: tanto indivíduos quanto cidades podem ser justos ou injustos, de modo que, se o compartilhamento dessas atribuições não for meramente artificial, caso fosse produto do uso convencional das palavras, mas realmente existisse uma relação de semelhança (ὁμοιότης) entre ambos, isto seria como um presente divino — a palavra é *érmaion*, literalmente, um presente de Hermes, patrono da hermenêutica — pois a manifestação na cidade da justiça e injustiça (a macro-instância, onde aparecem de forma ampla e explícita) serviria como paradigma para a tradução de sua manifestação no indivíduo (a micro-instância)²⁶.

²⁶ A passagem da cidade para o indivíduo vê-se nas seguintes partes: cf. 434d-e e sua continuação em 442d-e; 435d-436a; 544d, que deve ser lida junto de 435d-436a.

A analogia entre cidade e indivíduo, calcada na relação de semelhança entre eles, introduz na esfera discursiva do diálogo o tema político pelo qual *A República* se faz reconhecer como contribuição à filosofia política²⁷. É em virtude dos desenvolvimentos posteriores deste tema que Sócrates argumentará, no Livro V (473c-474a), que a felicidade individual e coletiva dependem da coalescência entre a filosofia e o poder político: ou os governantes devem se tornar filósofos ou os filósofos devem tornar-se reis. Pelos desdobramentos da analogia Platão propõe, a partir da figura do aristocrata filósofo, dois ideais mutuamente correspondentes: conjuga na figura do filósofo e de sua aptidão para o governo o ideal da política perfeita (*he kallípolis*, 527c), capaz de estabelecer a comunidade ideal onde coabitam harmoniosamente os divergentes modos de vida entre seres humanos, e o ideal do melhor caráter humano (*ho kállistos ánthropos*, 472d). A proposição desses ideais acontece a partir da fundação teórica — pois feita com palavras (369c: *lógos*) — de Kallípolis, a cidade ideal ou utopia de *A República* — como seria possível negar sua presença inequívoca no foco discursivo do diálogo? Muitos leitores, frente à presença inequívoca do ideal político representado pela construção da cidade tomam o tema político como sendo o tema principal do diálogo.

Entretanto, há uma questão bastante simples com a qual o leitor-intérprete depara-se: as discussões dos Livros V-VII, embora sejam indubitavelmente desdobramentos da discussão geral sobre a justiça, representam uma longa digressão, um desvio necessário do problema filosófico que, ao menos da perspectiva dos Livros I-II, parecia constituir o tema central do diálogo, o problema sobre o valor da vida justa. Se Sócrates propõe a analogia entre a cidade e o indivíduo tendo por objetivo descobrir a natureza da justiça e da injustiça a fim de julgar a partir delas qual dos modos de vida seria o melhor para a *eudaimonia*, então, ao lado da ideia dos reis filósofos o leitor-intérprete deveria situar a questão sobre o valor do modo justo de viver. O diálogo seria assim formado por duas dimensões: a discussão ou argumento sobre ética e a discussão ou argumento sobre política. O reconhecimento da existência desses dois aspectos estabelece a questão sobre qual deles caracterizaria mais fundamentalmente o projeto

²⁷ Com efeito, a ideia de que *A República* é um diálogo político até mesmo influencia o modo como os exemplares do diálogo são tratados. J. Annas (1999, nota 2, p. 72), porque tem a pretensão de argumentar que o principal tema do diálogo é ético e não político, escreve a esse propósito: “This assumption has gone so deep for so long that it has become embodied in the Library of Congress cataloging system. Translation and studies of the *Republic* are shelved neither with Plato texts under PA, nor with history of philosophy under B; they are under JC, with texts in political thought. Thus the very way we have access to the books predisposes us to read the *Republic* in the context of works such as Hobbes’s *Leviathan* rather than in the context of other dialogues by Plato whose theme is officially ‘moral’ rather than ‘political’”. Quanto a tradução brasileira que presentemente uso, a da Profª. Drª. Anna Lia Amaral de Almeida Prado, publicada pela Martins Fontes, vejo na capa da edição de 2014 estar escrito: “*A República* [Ou Sobre a Justiça, Diálogo Político]”. Isto sem sombra de dúvidas norteia a visão do leitor. Mas, o conteúdo do diálogo permitira classificação tão categorizada?

filosófico de Platão em *A República*, pois cada um dos temas parece essencial ao projeto da obra em seus próprios contextos, mas juntos tornam difícil a compreensão sobre o sentido do todo²⁸. No platonismo de língua inglesa, a interpretação tradicional do modo como Platão propõe a interseção desses aspectos consiste basicamente na afirmação de que a questão ética é respondida em termos políticos. Suponho que esta seja a imagem genérica do diálogo: sua tese geral seria a de que viver de modo justo é valoroso, mas que, para isso, seria necessário a instanciação de Kallípolis, onde a felicidade particular e pública estaria garantida, preservada pela vigilância dos guardiões filósofos. Neste modo de interpretar o diálogo, o objetivo primordial de Platão seria propor uma teoria política capaz de resolver, de um modo idealista e, para a sensibilidade contemporânea, dificilmente diferente de uma forma antiga de totalitarismo ou estrutura de poder opressora, os males da humanidade. Mas o drama platônico está sujeito a caricaturas: sua estrutura aparentemente aberta, o aspecto aparentemente estável de sua superfície, e a aparente postura dogmática do Sócrates que este diálogo em particular *parece* nos oferecer, podem fazer perder a noção de que seus diálogos, para serem adequadamente lidos, devem ser pensados como unidades orgânicas de sentido, assim como o corpo orgânico de um ser vivo é uma unidade composta de partes.

Qual é o estatuto da filosofia ou teoria política encontrada em *A República*? Esta é uma questão enormemente complexa que não tenho a pretensão de responder. Ainda assim, é fundamental considerá-la, pois a resposta tem relação com o sentido da importância da função textual do objeto de nossa dissertação: conforme o aspecto político predomina de modo a suprimir o ético, a compreensão do valor e função das demonstrações no Livro IX no projeto total do diálogo sofreria alterações, como um valor altera-se se transplantado de seu próprio sistema para outro alheio a ele. Em uma leitura na qual o tema político assume a posição de destaque, as três demonstrações de uma modo geral, mas mais especialmente as duas últimas

²⁸ Tornam difícil a visão do todo apenas da *minha* perspectiva, e também a de J. Annas (1999), cujo texto sobre essa problemática é minha principal fonte de influência para escrever essa seção. Annas diz, a esse propósito, como na maioria das interpretações do platonismo anglófono, intérpretes tomam esses dois temas como mutuamente dependentes (p. 80): “We might think that this is the case because of the importance to plato of the soul-state analogy. It is sometimes thought that the structural analogy between the soul of the individual and the organization of the state implies that neither can be properly studied in independence, and thus that neither can have interpretative primacy; is is taken to imply a politicized ethics and an ethicized politics. Nothing overtly in the dialogue justifies so strong an interpretation, however. What is actually said is that the sate is brought in to illuminate the soul, because justice in the state is supposedly easier to discern (368d-369a); once we have read the answer there, we can go on to apply it to the individual. Of course, illumination and explanation can go both ways, and sometimes Plato says that individual and state are mutually illuminating (434d-435a). But there are passages which make it clear that it is of no importance whether the ideal state can exist or not, since its function is to enable the individual to get an idea of morality which he or she can internalize and live by (472b-d, 592a-b)”.

sobre a apazibilidade da vida filosófica, recebem pouca ou nenhuma atenção²⁹. Naturalmente, as leituras que destacam o tema ético do diálogo procuram avaliar mais positivamente o estatuto das demonstrações, embora não necessariamente equiparando-as em importância aos aspectos políticos. Apesar da dificuldade em encontrar um modo de afinar os aspectos ético e político com precisão, e principalmente em um trabalho que não é exatamente sobre *este* problema interpretativo, acredito que o leitor-intérprete de *A República* não tem outra opção senão formular o problema e buscar no diálogo um modo, mesmo que provisório, de respondê-lo. Pois ele corre o risco de a leitura parcial do texto provoque uma distorção no sentido e no valor das partes, comprometendo a apreensão do todo. Embora não possa lidar plenamente com a questão sobre o estatuto do tema político aqui, há alguns pontos importantes que desejo estabelecer a fim de remover do caminho alguns obstáculos de natureza hermenêutica que me permitirão explicar com maior integridade minha visão sobre o estatuto das demonstrações hedônicas.

Qual é o sentido da afirmação da tese de que os filósofos devem ser reis? Para o leitor adepto de uma leitura essencialmente política do diálogo a pergunta parecerá estranha, como que indagando o que já estaria estabelecido pela letra do texto. Ainda assim, cabe insistir nela. Seria o caso que com essa premissa Platão propõe uma teoria política da justiça similarmente ao modo como, digamos, o filósofo e professor da Universidade de Harvard John Rawls argumenta em seu tratado *Uma Teoria da Justiça*? A resposta a esta questão consiste por si mesma em uma *qualificação* do argumento platônico; a resposta poderia ser tanto afirmativa, qualificando-se o argumento como um tipo antigo de teoria da justiça, como também seria possível uma leitura alternativa do sentido dessa discussão sobre a melhor

²⁹ Citarei dos exemplos de interpretações que, pela ênfase que dão ao tema político, enfraquecem os aspectos éticos do diálogo. O primeiro é do comentário de L. Strauss (1964) que, embora não seja obra de um platonista, é um exemplo de como o tema político pode ser exarcebado. Quando chega ao momento de comentar as demonstrações, resume-se a dizer (p. 133): “After Socrates has brought to light the entirely unjust regime and entirely unjust man with that of the perfectly just man, it becomes entirely beyond the shadow of a doubt that justice is preferable to injustice. Nevertheless the conversation continues. Socrates suddenly returns to the subject of poetry [...]” — pelo que passa das demonstrações para a discussão sobre a poesia no Livro X. Outro exemplo, este mais adequado, é o de R. C. Cross e A. D. Woosley (1965, p. 97) que afirmam: “It is a striking change of emphasis that, having originally conceived the notion of constructing a city at all, in order to solve a problem about justice which had throughout Book I been thought of as a moral problem, concerning the relationship between individuals as men, Plato becomes more and more engrossed in political philosophy. The city, from being a large-scale model for helping us to solve a problem about the smaller-scale man, is becoming the thing which matters”. Também temos o exemplo da interpretação de C. W. Guthrie (1975). Embora afirme que “The search is less for a city than for personal righteousness” (p. 486), termina na conclusão dizendo: “Plato’s city — purged of most of its ‘inflammation’ though not of the evil of war is a ideal of a special sort. [...] It is an ideal that could never be realised on earth, but Plato sincerely believed that legislators will do better if they keep its principles — the ‘truth’ — in mind rather than keep looking to the ‘imitation’ constitutions of Sparta, Athens or Crete. [...] the *Republic* contains political lessons appropriate to any age” — ou seja, o aspecto ético do diálogo, no decorrer do comentário, foi subsumido pelo político.

comunidade humana. Argumentarei contra a resposta positiva e explicitarei o modo como compreendo a alternativa. Se Platão está defendendo uma teoria da justiça, isto conduzirá o intérprete a pressupor que o propósito de Platão era fornecer arcabouço teórico para que algum indivíduo a quem ocorresse de ter assumido algum cargo relevante de poder e que possuísse as capacidades naturais pelas quais ele poderia se engajar na complexa prática da filosofia pudesse ser então sensibilizado a estabelecer o regime de Kallipolis. Contudo, este modo de ler o argumento político precisaria se conformar com uma série de outras passagens onde Platão anima seus personagens a qualificar as teses que compõem o argumento político; de minha perspectiva ao menos, Platão dá sinais de que é preciso qualificar toda a discussão sobre o tema político. Digo Platão e não seus personagens, pois é sempre preciso lembrar a nós mesmos que o diálogo é um ambiente virtual determinado pelo desejo de seu autor e que suas personagens dizem aquilo que foi projetado por ele para se encaixar na trama mais complexa que somente o leitor enquanto leitor pode acompanhar, e em relação a qual os personagens estão inconscientes — afinal, os personagens não sabem que estão dentro de um drama. Nada é dito por acaso no drama platônico. Suas personagens não possuem vontade própria. Elas fazem ou deixam de fazer precisamente aquilo que seu criador pretende, permite e deseja. Seria preciso considerar, então, o complexo jogo de sinais pelo qual Platão produz o contexto em que a tese política surge, pois ele forma a matriz de conexões onde encontramos as condições e diretrizes textuais responsáveis por nortear o leitor em sua busca pela compreensão, não dos eventos isolados, mas da mensagem decodificada que é o sentido do todo. Há uma série de passagens que, em conjunto, penso que sinalizam a necessidade por uma *qualificação* da tese política.

A qualificação do tema político está fundamentalmente conectada à possibilidade da instanciação de Kallipolis, isto é, de sua realização prática; começamos perceber os sinais da qualificação da tese dos reis filósofos quando percebemos que sua fundação dá-se paralelamente à consciência de obstáculos significativos à sua possibilidade. Após a cidade já ter sido fundada no percurso dos Livros II-IV, o Livro V inaugura uma nova seção na conversa: Sócrates narra que Adimanto, após uma fala de Polemarco dirigida a ele (em *off*), lembra que uma premissa feita no Livro IV, em 423e³⁰, sobre o modo de vida compartilhado dos guardiões, em que as esposas e as crianças deveriam ser compartilhados, ficou para trás

³⁰ Cito a passagem do Livro IV: “É que, se forem bem educados, virão a ser homens moderados, e ser-lhes-á fácil ter discernimento diante desses problemas e de tudo o mais que ora estamos deixando de lado, posse de mulheres, casamentos, geração de filhos, porque, segundo o provérbio, todas essas coisas devem, tanto quanto possível, ser consideradas comuns entre amigos”.

sem ser explicada — “Mas isso que está correto, como todo o resto, exige uma explicação”, protesta Adimanto, “Como seria essa comunhão?” (449c-d); Gláucon e, surpreendentemente, também o agressivo Trasímaco, somam vozes em expectativa pela explicação. É importante considerar este tópico da discussão, explica Adimanto, pois o compartilhamento de esposas e crianças, dependendo do que significa e de como é feito, é uma proposta que faz toda a diferença no modo como a constituição da cidade pode ser julgada correta ou incorreta (449c-d). Sócrates hesita: considerar a questão pode gerar incredulidade nos ouvintes sobre se tais instituições políticas são possíveis, e se possíveis, desejáveis (450c-d). Sua hesitação é vencida pela insistência dos irmãos de Platão, e Sócrates enfrenta o que ele chama de as ondas de paradoxo que esta parte da discussão suscitará³¹. São três ondas³². A última e maior delas é exatamente sobre a exequibilidade da cidade e sobre a tese da coalescência entre filosofia e política como proposta para torná-la possível. Antes de ter chegado o momento de sobreviver à terceira onda, há um considerável espaço de tempo em que Sócrates pospõe a questão sobre a exequibilidade das instituições políticas que estruturam o modo de vida da classe política de Kallipolis — sendo: a participação das mulheres na atividade do governo e o compartilhamento entre esposas e crianças, que na verdade desdobra-se na dissolução de toda propriedade privada e todos os laços pessoais que poderiam consolidar relações privadas, de modo que apenas o corpo de cada guardião e auxiliar é o que impede a radicalização dessa forma de comunitarismo (464d) — para se concentrar somente na questão sobre se tais instituições são benéficas ou não, se contra a natureza ou não. Esta posposição é na verdade o sinal da hesitação de Sócrates em lidar com o cerne da questão. No ínterim, sobra tempo, em que ele considera até mesmo as relações de guerra entre os gregos entre si, como nação, e os gregos contra os bárbaros (469b-471b) — o que não deixa de ser parte do que Sócrates tem para nos dizer, mas é também um modo de Platão imbuir a situação de suspense, fazendo seu herói hesitar diante de uma questão paradoxical a que apenas uma afirmação radical poderia responder. Chega o momento em que a terceira onda surge no horizonte e é Gláucon quem a traz consigo. Como sempre no diálogo o personagem responsável por pressionar Sócrates na direção das questões mais importantes e difíceis, ele assertivamente indaga:

Já que admito que haveria todas essas vantagens e mil outras, se a constituição fosse essa, não fales mais a respeito dela! Ao contrário,

³¹ Livro V, 453d: “Mas é assim que acontece... Se alguém cai numa piscina pequena ou no meio do maior dos mares, não pode deixar por menos e tem de nadar... [...] Então, também nós temos de nadar e tentar sair são e salvos dessa argumentação ou depositar nossas esperanças num delfim que nos venha carregar ou na vinda de um socorro improvável”.

³² A primeira é sobre se as mulheres podem ou não ser também guardiãs (451d-456c); a segunda, é sobre a comunhão de esposas e filhos (457c-464d); a terceira é sobre a tese dos reis filósofos (a partir de 473c).

tentemos já convencer-nos a nós mesmos de que isso será possível e como o será, dizendo adeus a tudo o mais... (471e).

Platão, antes de fazer seu protagonista proferir a tese política dos reis filósofos, preocupa-se antes em qualificá-la — se a ansiedade de Gláucon faz refletir também a ansiedade do leitor ou ouvinte ideais, o que Sócrates diz na sequência da intervenção de Gláucon funciona como um modo de Platão operar uma correção geral na compreensão daqueles que acompanham o diálogo. Em primeiro lugar, Platão lembra ao leitor que o objetivo da investigação de que o diálogo trata não era demonstrar a exequibilidade da cidade, mas sim formular um *paradigma* (472c: *paradéigma*) do indivíduo perfeitamente justo e perfeitamente injusto, a fim de que fosse possível compará-los em matéria de felicidade, para que então a *nós* (*hemós*) — diz Sócrates referindo-se aos participantes do diálogo mas não seria inapropriado afirmar que isto é endereçado a todo possível leitor — pudessemos concordar que “quem for muito semelhante a eles terá a sorte mais semelhante a deles” (472d). Este é um lembrete de que o aspecto ético da discussão precede o político. (Mas, é realmente isto o que Sócrates está dizendo? Uma objeção a essa afirmação que fiz poderia ser a seguinte: isto não é um lembrete da precedência do aspecto ético sobre o político, pois na realidade, Platão está apenas garantindo a estrutura de seu texto, impedindo que o elo entre as discussões se perca; isto é, ele está apenas preparando o leitor para a tese dos reis filósofos, que é, ainda, seu objetivo principal, mas sem deixar a questão ética desaparecer. Como ainda estamos no processo de mostrar que há razões para duvidarmos da centralidade do tema político, considero aqui que minha afirmação de que nesta passagem encontramos um lembrete da precedência do aspecto ético sobre o político está ainda vulnerável — é preciso fortalecê-la).

Em segundo lugar, Platão adverte que a busca pelo paradigma, a que a analogia entre cidade e indivíduo tinha desde o início a função de encontrar, não é a busca por sua existência concreta na esfera de realidade sensível. Como Kallípolis, a instanciação do paradigma do melhor caráter humano ainda não existe no mundo prático (498d: “...não é nenhuma maravilha que a maioria das pessoas se deixe persuadir pelo que falamos... Elas jamais viram acontecendo o que agora estamos dizendo...”), assim não o encontramos na cena de *A República*; somente Sócrates aproxima-se deste ideal, mas quase como sinal de que ele foi tocado pelo divino (496c). Não apenas o paradigma da melhor cidade ainda não existe, como talvez nunca existirá completamente. Qual a razão disso? Platão oferece um simples argumento: as palavras instanciam mais facilmente a verdade que as ações humanas; o

discurso, a *léxis*, é mais perfeito que a ação, a *práxis* (473a) — “Não me pressiones!”, protesta o filósofo,

Meu dever seria provar que isso na realidade existe e é absolutamente tal qual expusemos em nossa fala? Ao contrário... Se formos capazes de descobrir como uma cidade seria administrada da forma que mais se aproximasse do que falamos, deveria afirmar que descobrimos como virá a ser possível o que exigis. Ou não te contentarás de conseguires isso? Eu me contentaria...

Gláucon: E eu também...

Em razão da imperfeição do mundo da *práxis*, como Kallipolis poderia vir a ser? Kallipolis só poderia vir a ser a partir de uma cidade que já existe, somente a partir da situação atual, isto é, da situação não-ideal das coisas. Apenas em uma cidade que já existe, caso os soberanos se tornarem filósofos ou os filósofos reis, os males humanos terão fim. Na sequência da afirmação dessa tese clássica encontramos a primeira distinção entre os verdadeiros filósofos e aqueles que apenas se assemelham a eles, os amantes de imagens, sons e espetáculos teatrais (474c-480a). A estratégia de Sócrates para argumentar a favor dessa tese consiste em definir o perfil do filósofo e demonstrar sua perfeita aptidão para a tarefa do governo; mais que isso: demonstrar que exclusivamente ele é apto. Mais tarde, na terceira parte, me ocuparei da caracterização do filósofo e o modo como Platão o concebe para funcionar como paradigma do caráter justo, e por extensão, paradigma do melhor caráter humano. Agora, pretendo olhar para outro momento do diálogo, pois esta qualificação da tese dos reis filósofos — de que a utopia só poderia vir a ser a partir da realidade contra a qual ela se estabelece, o plano de realidade imerso no sensível — possui reverberações silenciosas nunca explicitadas, mas sentidas nas entrelinhas da conversa de Sócrates com os jovens aristocratas.

Então, o paradigma político de Kallipolis não pode ser instanciado perfeitamente; sua existência depende fundamentalmente de uma cidade que já existe, e de uma cidade em que os filósofos sejam soberanos. Nesse sentido, a existência de Kallipolis depende da existência do filósofo. Mas, não somente do filósofo. Outro requisito para que a utopia venha a ser é o reconhecimento por parte da comunidade humana que viverá sob a vigilância filosófica dos guardiões — na teoria política de *A República*, a terceira classe, composta pelas diversas profissões relacionadas ao lucro e ao trabalho relacionados à satisfação das necessidades humanas básicas, como vestuário e alimentação — de que eles são os mais naturalmente aptos a governá-los, o que deve significar, da perspectiva desses cidadãos, que os filósofos devem ser reconhecidos como os mais capacitados a instituir a ordem de costumes e leis pelas quais

suas necessidades serão adequadamente satisfeitas. De fato, a missão política do filósofo seria conhecer a medida correta dessa satisfação, o modo pelo qual seria possível instanciar na comunidade humana o regime da própria natureza e fazer com que a cidade fosse genuinamente boa; a forma do Bem oferece a medida do bem da cidade: “Tendo visto o próprio bem, servindo-se dele como modelo, deverão manter em ordem a cidade, os que a habitam e a si mesmos” (540a).

O momento do diálogo em que Sócrates discorre sobre a excelência da *sophrosýne*³³, moderação ou temperança, na cidade explicita um aspecto pertinente da relação entre a noção de satisfação da terceira classe de cidadãos e a noção da medida correta para a satisfação verdadeira que apenas o filósofo conhece. Em Kallipolis, os desejos e prazeres da maioria devem estar em consonância com os desejos e prazeres da minoria que os governa, os reis filósofos (431c). Este aspecto define a excelência da moderação na cidade, onde os desejos melhores dos mais sábios serve como paradigma regulador dos desejos inferiores da maioria que, por si mesma, não possui um paradigma claro da medida correta de sua própria satisfação (484c-d); os reis filósofos fornecem tal paradigma não somente através das leis e costumes que promulgam, como também através do exemplo de excelência representado pela própria vida filosófica, o modelo perfeito de uma vida produzida pelos melhores desejos — “desejos simples e moderados, os que com inteligência e opinião correta são conduzidos pela razão, encontrarás em poucos, principalmente nesses dotados pela natureza e nos mais bem educados” (431c). Este aspecto é um tanto crítico à sensibilidade contemporânea, como o leitor pode imaginar, pois é duvidoso para nós que essa ideia poderia servir como um princípio político legítimo do florescimento da comunidade humana por parecer-nos estar a somente alguns passos de ser uma forma de subjugação e controle dessa comunidade, como se na ideia estivesse presente a raiz antiga de uma forma de totalitarismo³⁴. Não pretendo pressionar este aspecto da ideia ao ponto dela passar a refletir *nostros* receios e ansiedades com a história política de nosso tempo ou do passado mais próximo a nós, pois o argumento de Platão é que este acordo dos desejos inferiores com os desejos superiores dos sábios daria-se de bom grado, com o pleno reconhecimento por parte da terceira classe de que os filósofos detêm o conhecimento apropriado para que seus desejos sejam adequadamente satisfeitos. A

³³ Em nota da tradução em inglês de G. M. A. Grube, o revisor, C. D. C. Reeve, explica sobre o amplo significado deste termo: “The Greek term is *sophrosune*. It has a very wide meaning: self-control, good sense, reasonableness, temperance, and (in some contexts), chastity. Someone who keeps his head under pressure or temptation possesses *sophrosune*”.

³⁴ Em virtude da caricatura da doutrina política deste diálogo feita por K. Popper (1945), para quem Platão é o primeiro no ocidente a formular no nível teórico princípios políticos totalitários, me parece difícil abordar este aspecto sem que paralelamente se justifique que não consiste na defesa de uma forma de totalitarismo.

ideia por detrás da *sophrosýne* política é que seria melhor para aqueles que não podem ou não estão interessados em refletir e estudar profundamente a natureza do que é genuinamente benéfico participar de Kallípolis abraçando o ideal de vida que ela representa.

Falta aos indivíduos da terceira classe os requisitos naturais para a apreensão da equação pela qual suas vidas seriam organizadas por eles mesmos em função do que é verdadeiramente melhor, benéfico e vantajoso. Não apenas eles não possuem as habilidades necessárias para o estudo dessa equação como também não possuem a inclinação natural que os levaria a dedicar a este estudo. A terceira classe é composta por pessoas naturalmente inclinadas aos aspectos sensuais imediatos da experiência humana. Essas pessoas valorizam a satisfação das necessidades do corpo, sendo comer, beber e fazer sexo suas atividades preferidas. Esta é a razão que os faz valorizar também a atividade de lucrar, ganhar dinheiro, pois é dele que precisam para satisfazer essas necessidades apetitivas primordiais. A valorização dessa forma de satisfação é o elo que os mantêm conectados ao plano sensível. Isso significa que suas inteligências estão e estarão perpetuamente infectadas por essa forma de associação com o sensível, em razão dessa valorização dos componentes materiais que formam a esfera da sensibilidade. Não significa que são menos inteligentes³⁵: a parte racional da alma de uma pessoa da terceira classe trabalha para a satisfação dos desejos pelas coisas relacionadas ao corpo, ao sensório, à matéria. Estão por isso interessados em produzir as melhores roupas, os melhores calçados, a melhor alimentação, e não primordialmente interessados em descobrir a propriedade abstrata pela qual as coisas são boas, melhores e benéficas. Entretanto, o plano do sensível não é o plano no qual a racionalidade trabalha melhor. O sensível é para ela como um lugar de sombras, instabilidade e impermanência; nele, a parte da alma que calcula parece cega, pois carente do material apropriado que lhe forneceria a objetividade requerida para o êxito na deliberação. Essas pessoas, quando fora de Kallípolis — isto é, a maioria de nós — são *errantes* (*planómenoi*, 484b, 505c, 586a-b) dada

³⁵ R. Kraut (1973, p. 219; 213), explica que a pessoa apetitiva não é desestituída de racionalidade, e que, em Kallípolis, poderia beneficiar-se verdadeiramente do governo filosófico. Sua interpretação é a seguinte: “[...] a craft is something the artisan can love for its own sake and feel so devoted to that he could rather die than be kept from it. Could it be that love of one’s craft is the artisan’s analogue to the philosophe’s love of wisdom?”; “At one point he [Plato] claimed that the craftsman’s reason is by nature too weak to rule his appetites, and he is therefore better off if the philosopher instills in him a reason similar to his philosophical reason (590c-591a). The ideia is that since the craftsman does not have the intellectual capacity to develop a love for philosophy, he would, if left to himself, become an appetitive person. However, he does have enough intellectual ability to learn a skilled trade, and the philosopher of an ideal polis exploits this ability by making sure that as a child the craftsman receives the proper training and an environment in which his love for his special trade can develop. He thus fosters a rule in the craftsman’s soul similar to what rules his own soul; similar, because the craftsman’s love of his craft is a love for an activity that requires a substantial amount of intelligence”.

sua carência de um paradigma estável capaz de servir de guia em meio à variação constante do sensível.

O filósofo também está interessado em suprir uma necessidade básica da vida humana, que é a necessidade pelo que é verdadeiramente e não aparentemente bom. Mas isto requer habilidades intelectuais específicas e uma inclinação natural pela atividade intelectual, pois este objeto em particular, o bem, não está dado na experiência imediata com o mundo no mesmo sentido em que o material do sapateiro ou do costureiro está — o que é verdadeiramente bom está adstrito ao inteligível, não ao sensível.

A ideia de Platão me parece ser a de que, dentro de Kallípolis, justamente em razão do reconhecimento dessa divergência de interesses e inclinações, os membros da terceira classe aceitariam submeter-se à sabedoria dos reis filósofos. Um dos papéis importantes da terceira classe está no subsídio que ela provê ao modo de vida da aristocracia filosófica: provê a matéria necessária para que eles possam se alimentar e se vestir e ter uma moradia, sobrando-lhes tempo para que pudessem se dedicar à sua formação moral e ao desenvolvimento de suas capacidades intelectivas, vivendo uma vida apropriada à apreensão da equação do que é verdadeiramente benéfico e vantajoso, para que estivessem então aptos a instanciá-la na cidade. Em Kallípolis a possibilidade da errância seria suplantada pela existência do conhecimento sobre o bem, sendo esta a razão para que as pessoas da terceira classe concordassem em integrar a cidade, pois isto lhes seria vantajoso: com a correção da errância os amantes do dinheiro poderiam satisfazer seus desejos adequadamente. Com efeito, o argumento de *A República* é provar, contra Trasímaco, que a submissão dos governados não-filósofos aos governantes filósofos beneficia os primeiros, e não, como supôs o sofista, configura uma relação de exploração e subordinação pela qual esses governantes usariam os governados como ovelhas que servissem ao comércio e ao enriquecimento (isso Sócrates estabelece como conclusão do argumento geral do diálogo no Livro IX, em 590c-d³⁶). Em Kallípolis, a concordância entre as três classes sobre quem deve governar é uma instituição política fundamental (431e). A divergência sobre o modo de vida a ser instanciado na comunidade produz a degeneração da cidade (546d-547c), isto é, quando a cidade não é una, mas dividida internamente, ela decai em seu estado perfeito (462a). A fim de que a cidade

³⁶ Lemos nessa passagem: “Então, para que tal homem seja comandado por alguém semelhante ao que comanda o melhor entre todos, não afirmamos que ele deve ser escravo daquele que é o melhor e tem dentro de si um governante divino? Não cremos que ele deva ser governado para prejuízo do escravo, como pensava Trasímaco acerca dos governados, mas porque para qualquer um é melhor ser governado por um ser divino e sábio, principalmente quando o tem como algo seu. Caso contrário, que ele se imponha a partir do exterior para que, na medida do possível, governados pelo mesmo piloto, sejamos iguais e amigos”.

fosse uma em relação a si mesma as três classes devem se comportar, metaforicamente, como três tons constitutivos de um único acorde musical. A terceira classe, assim, não estaria grosseiramente subjugada aos reis filósofos, pois não há subjugação onde a subordinação do melhor ao pior é voluntária (431e-432a³⁷).

Mas, esta concordância seria possível? No plano ideal, há o otimismo da possibilidade dessa concórdia, dado que seria mais vantajoso para os não-filósofos errantes aceitar as determinações dos governantes sábios. Porém, este otimismo não parece valer para o plano de realidade concreta. Uma das ideias da filosofia política desenvolvida no diálogo consiste nas estratégias pedagógicas — o que Sócrates chama de *phármakon*, remédio ou droga, neste caso para a alma — pelos quais seria possível moldar a mentalidade de toda a população de Kallípolis sobre a natural hierarquia entre os indivíduos, em que os mais aptos à conhecer o bem assumem um posto superior àqueles sem habilidades requeridas para a tarefa. O mito das raças e dos metais em 414d-c no Livro III, o caso de uma mentira necessária e nobre, é um exemplo dessas estratégias; outra estratégia proposta por Sócrates consiste na instituição de uma seleção específica para a formação de casais com fins específicos da produção dos melhores seres humanos (em 459c ff, Livro V), sendo este também um caso de uma mentira necessária à unidade da cidade — embora este último caso aplique-se somente à classe dos guardiões, Sócrates insiste que a unidade dessa classe é um requisito importante para a unidade de toda a cidade (465b). Tais instituições auxiliariam na produção das condições culturais necessárias à concórdia entre os cidadãos. Porém, o problema é que essas condições existem somente no plano utópico de Kallípolis, não no plano de realidade concreta. Se Kallípolis não existe (592a), de que maneira a cidade viria a ser a partir de uma já existente, em que esta predisposição à concórdia também não existe, mas uma forma persistente de agonismo ético e político? Sabemos que isso seria possível se os filósofos governassem, “um só que haja, se tiver a confiança da cidade, bastará para que leve a termo o que hoje não merece fé... não será impossível que os cidadãos não queressem pôr [as leis] em prática” (502b). Mas, haveria confiança no filósofo por parte daqueles que não moram em Kallípolis e não são filósofos?

³⁷ Há um tom otimista na passagem, onde não encontramos a ideia da subjugação mas sim a da concórdia (ὁμόνοια) entre as pessoas: “[...] a *sophrosýne* se assemelha a uma harmonia? [...] não age como a coragem e a sabedoria... Estando cada uma instalada no interior de uma parte, aquela torna corajosa a cidade, e esta a torna sábia. Ela, ao contrário, está absolutamente a postos por toda a cidade e faz com que soem em uníssono completo as vozes dos mais fracos, dos mais fortes e dos medianos, quer pela inteligência, quer pela força, quer pelo número, quer por seus bens ou por outra razão qualquer como esses. Sendo assim, diríamos com muito acerto que essa concordância é a *sophrosýne*, uma consonância natural do pior e do melhor sobre qual dos dois deve governar na cidade e também no íntimo de cada um”.

No Livro VI *Adimanto* apresenta a Sócrates uma série de objeções, levantadas pela maioria, contra os filósofos, pelo que eles são considerados ora indivíduos moralmente degradados ora inúteis (487a-d). Isto, por si só, deveria ser considerado um enorme obstáculo à instanciação de Kallípolis a partir de uma cidade que já existe, embora Platão tenha a pretensão (acredito que podemos interpretar deste modo) de corrigir ou purificar a reputação maculada da filosofia como parte importante de seu projeto em mudar a perspectiva de sua audiência imediata em relação ao valor da filosofia e a pertinência da premissa dos reis filósofos (487e-489d; no Livro VI Sócrates desenvolve uma longa argumentação de distinção entre os verdadeiros filósofos, os filósofos chamados de inúteis pela maioria, e aqueles indivíduos moralmente degradados que praticam a filosofia inapropriadamente, aqueles que se confundem com os filósofos verdadeiros e são reconhecidos por sua carência de excelência). Com efeito, há vários sinais de que Platão supõe a resistência e mesmo a hostilidade contra seu ideal ético-político: não somente a maioria é sempre ilustrada como sendo composta de pessoas que não serão capazes de acompanhar os fundamentos mais abstratos de suas propostas (493e-494a), como também ele supõe que haverá escárnio generalizado por seus ideais, como uma espécie de violência simbólica — diz Gláucon em resposta à premissa dos reis filósofos: “estavas pensando que muitas pessoas...depois de jogarem fora seus mantos e...pegarem como arma qualquer coisa com que cada uma topasse, já nesse momento estivessem correndo com muito empenho como se fossem realizar uma proeza” (473e-474a).

Ainda assim, estas dificuldades não seriam suficientes como premissas da impossibilidade de instanciação do ideal, dado que as pessoas ainda poderiam ser persuadidas do contrário (499d-500a³⁸), pois o filósofo mesmo assim se considera capaz de vencer a violência da turba com o poder dos argumentos, do discurso. Sua consciência do quão problemática seria a instanciação do ideal é expressa em outro lugar do diálogo — este será o aspecto pelo qual pretendo argumentar que, no final das contas, Platão não está defendendo

³⁸ Sim, Platão considera a possibilidade de que a maioria seja persuadida por sua caracterização positiva do filósofo (embora, argumentarei a seguir, o maior obstáculo à instanciação de sua utopia encontre-se exatamente neste ponto, na possibilidade de que a pessoa não-filosófica mude sua perspectiva de mundo): “Meu caro amigo, não faças crítica tão pesada às pessoas do povo. Certamente elas vão mudar de opinião se, sem incitar querelas, mas, ao contrário, animando-as e desfazendo a calúnia contra o amor da sabedoria, indicares os filósofos de quem falas e defineres, como fizemos há pouco, a natureza e a profissão deles, para que não julguem que falas daqueles que elas têm como tais. Se os virem como são, por certo admitirás que mudarão de opinião e suas respostas serão outras. Ou penas que alguém se mostra irado com quem não é irascível ou inveja quem não é invejoso, já que é generoso e afável? Antecipando-me a ti, digo que julgo que uma natureza tão áspera se encontra em poucas pessoas, não na maioria”. Eu confesso que acho toda esta fala de Sócrates um tanto duvidosa. Parece que ele está sendo irônico, pois não é contra-intuitivo imaginar que é possível sim que um indivíduo de conduta moral duvidosa seja hostil contra uma pessoa que não mereça a agressão. O discurso de Trasímaco de elogio à vida injusto é baseado nessa possibilidade: o injusto sempre leva mais vantagem ao justo, e isto precisamente porque o justo é dócil, não reclama seus direitos com agressividade.

uma filosofia política similarmente a Rawls, e que tudo o que ele faz seu protagonista nos dizer sobre política é acompanhado de uma qualificação fundamental capaz de modular o sentido de suas propostas.

O rei filósofo é um artesão do caráter humano (*demiourgós*, 500d), tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos outros. Em razão de sua inclinação erótica pelo inteligível, ele emula (*mimēisthai*, 500c) as propriedades abstratas que, para Platão, estão diretamente conectadas à genuína excelência humana — estabilidade, imutabilidade e ordem racional (500b-c) — tornando-se ele mesmo “ordenado e divino até onde é possível para um homem” (500d). Por deter este saber — de fato, o paradigma divino (“*tô theíoi paradeígmati*”, 500e) capaz de fomentar uma vida também divina — ele também é apto para moldar o caráter dos outros indivíduos, até mesmo de toda uma população, na excelência humana. Se a maioria compreendesse o valor do saber filosófico para a excelência e a felicidade a possibilidade da concórdia certamente se instauraria entre as pessoas e a cidade viria a ser. Entretanto, a cidade só pode existir de uma que já existe, e habitam as cidades já existentes indivíduos já formados em um sistema de crenças e valores avesso a imagem do humano ordenado e divino refletida em Kallípolis. Por essa razão, a cidade existente da qual Kallípolis poderia imergir deverá passar por um processo de purificação (*katharós*, 501a), pelo qual o caráter de seus cidadãos será expurgado de seu antigo modo de vida a fim de que o filósofo governante possa começar seu trabalho de artesão na matéria prima pura, isenta dos traços brutos da educação cultural e social herdada e dos maus hábitos que lhes eram característicos. Vejamos a passagem em 501a-d:

Adimanto: As pessoas não se irritarão se entenderem. Mas como será o desenho de que estás falando?

Sócrates: [Os reis filósofos] Tomariam a cidade e os costumes dos homens e, como se fosse um quadro, começariam fazendo-a limpa (*kataràn poiéseian án*), tarefa não muito fácil... Sabes que, num ponto, logo se diferenciariam dos outros. Não quereriam ocupar-se com cada pessoa individualmente ou com a cidade, nem escrever leis (*nómous*) antes de recebê-la limpa ou eles mesmos a fazerem limpa. [...] E ora, creio, apagariam um traço, ora incluiriam outro, até conseguirem fazer que os caracteres humanos (*ἀνθρώπεια ἥθη*) fossem tanto quanto possível agradável aos deuses.

Qual é o sentido dessa afirmação? Estaria Platão propondo uma espécie de conversão agressiva da mente? Essa é uma das ideias mais estranhas encontradas no diálogo e certamente uma daquelas ideias que, se abordadas de modo inadequado, poderia gerar uma

caricatura de Platão, de onde os contornos de sua face totalitária começariam a ser desenhados. Mas, acredito, isto significa outra coisa daquilo que a superfície do texto parece sugerir³⁹.

Essa ideia aparece nos momentos de conclusão da argumentação, no Livro VI, pela qual Sócrates pretende distinguir os filósofos genuínos dos indivíduos viciosos que praticam a filosofia inapropriadamente, como modo de oferecer um argumento de persuasão a sua audiência de que a premissa dos reis filósofos é pertinente, pois há indivíduos aptos à tarefa a despeito de suas versões degeneradas. O objetivo de Sócrates é suavizar o temperamento da multidão, mostrando-os que eles teriam mais razões para dar assentimento à sua proposta que não. Mas, justamente neste momento, Platão põe na boca de seu protagonista a ideia da purificação dos cidadãos, que, por um lado, possui o aspecto positivo de atribuir ao filósofo a função de educador da cidade, sendo sua principal missão política moldar o caráter humano em matéria de excelência ou virtude, mas também o aspecto negativo em sugerir, em um argumento que era para dissuadir sua audiência imediata de seus preconceitos contra a filosofia, que seria necessário expurgar seu modo de vida atual de todas as crenças e hábitos a fim de que a cidade pudesse vir a ser. Essa purificação se daria através das leis, como vemos. O rei filósofo não aceitaria receber a cidade sem que ele pudesse purificar as leis a fim de purificar o caráter dos cidadãos. O que está em jogo é a necessidade de uma conversão, a necessidade por uma radical mudança na perspectiva de mundo da maioria, sem a qual o ideal não poderia ser instanciado. Mas, eis o ponto da questão: enquanto as leis podem ser modificadas de governo para governo, poderia o caráter das pessoas sofrer a mesma espécie de mudança, uma vez consolidado em um modo de viver? O quão plástica é a natureza humana? O filósofo não poderia estabelecer uma comunicação segura com a maioria e então convertê-la se ele é visto como inútil e se a maioria falha em compreender completamente os fundamentos metafísicos em que seu modo de vida está calcado; em última instância, não pode exercer essa conversão dado a maioria ser incapaz de compreender as razões pelas quais seria melhor para ela submeter-se à sabedoria de um soberano que fosse filósofo. A questão é pertinente, pois sem esta purificação, sem esta mudança na perspectiva dos cidadãos, o filósofo não aceitaria governar — e com razão, pois como seria possível governar sem a concórdia dos cidadãos? Logo, nada de Kallípolis.

³⁹ C. Rowe (1999, p. 268): “However low an opinion of Plato we may hold, we can scarcely suppose him to be deaf to the irony of the suggestion that the ‘quickest and easiest way of achieving a ‘happy’ city is to get rid of the majority of its original inhabitants”. Também penso que essa passagem requer do leitor que busque mais profundamente no todo do texto por uma qualificação capaz de abrir o sentido do que está escrito em sua superfície.

De início, este não parece um obstáculo definitivo, pois a legislação, uma vez instituída, faria o trabalho de purificação das crenças: “as medidas que expusemos a respeito da legislação”, diz Sócrates, “seriam as melhores quando postas em prática, e, se isso é difícil, não é impossível” (502c). Contudo, esta não é a história toda. No momento final do Livro VII, Sócrates, muito obliquamente, em uma passagem tão breve que poderia ser facilmente ignorada, complementa a descrição de sua ideia do que consistiria este processo de purificação do caráter humano. Cito a passagem, 540e-541a:

Todos quantos na cidade tenham ultrapassado os dez anos serão mandados para os campos e, [os reis filósofos] levando os filhos deles para longe dos hábitos (*ethôn*) de hoje que, aliás, são também os dos pais, eles os educarão segundo seus próprios costumes e princípios que são aqueles que expusemos acima. Assim, muito rápida e facilmente, a cidade e constituição de que falávamos serão inatadas e a cidade prosperará (*eudaimonésein*), e a população em que ela vier a existir terá os maiores ganhos.

Gláucon: Muitos ganhos. Parece-me, Sócrates, que em tua exposição disseste muito bem como isso viria a acontecer, se um dia viesse a acontecer.

Seria o caso de que encontramos nessa passagem uma espécie exemplar de argumento próprio de um tipo antigo de teoria política totalitária — uma ruína que ofender os anseios contemporâneos? Neste momento, Platão parece escrever com tom cômico — ou trágico, depende do tipo de sensibilidade diante desta peculiar ideia — pois isto não é, creio, uma proposta séria, quero dizer, não me parece ser uma defesa crua do que a letra do texto diz. Pelo contrário, a prospota, me parece, é deliberadamente construída para parecer absurda a fim de nos forçar a qualificar o que a letra do texto nos diz, pois nos forçaria a perceber que há um curto-circuito interno à teoria política que o diálogo parece formular. Caso tomássemos o que é dito nessa passagem literalmente como uma proposta política genuína, seríamos obrigados a aceitar que a teoria política do diálogo é no mínimo inconsistente, dado haver uma limitação explícita quanto à realização da proposta, e dado tal limitação ser suficiente para impossibilitar a instanciação de Kallípolis. O que Platão quer fazer ver é a tensão existente na questão sobre a exequibilidade de suas propostas políticas. Como seria possível persuadir uma população inteira a abandonar suas crianças, abandonando o conforto e segurança de suas casas para ir viver em meio à vida selvagem, em função de um ideal que depende de alguém insistentemente visto como inútil, e senão inútil, no mínimo lunático, pois fala sobre coisas que ninguém poderia verdadeiramente compreender? Talvez fosse possível,

mas claramente não desejável. Óbvio que este é um ponto em que fazer uma caricatura de Platão seria, para alguns, quase irresistível, mas quanto a mim, assumo que Platão não está propondo o que é proposto na letra do texto. Esta é a continuação da ideia da purificação do caráter humano. E, pelo que podemos ver, Platão nos mostra que a necessidade da mudança de perspectiva da maioria impõe um obstáculo à instanciação do ideal ético-político de Kallípolis, obstáculo muito difícil de ser transposto. E isto *justamente* em razão da imperfeição do mundo prático. Platão nos mostra que, em uma cidade já existente, isto é, em uma situação ético-política não ideal, seres humanos não foram educados em função do que é o melhor, mas sim em função do que parece ser mais prazeroso (505b), e onde até mesmo a política é influenciada pelos desejos irracionais da massa (493a-d); onde falta o modelo divino em relação ao qual as pessoas poderiam medir a si mesmas, avaliando-se em relação ao que verdadeiramente é bom e justo, o caráter humano degrada e fixa-se em uma imagem de ser humano que é avessa à persuasão da verdade e por isso incapaz da mudança de perspectiva necessária para que a instanciação do ideal acontecesse. O filósofo poderia mudar as leis, mas isso apenas se alcançasse o poder. Mas, como ele não alcançaria o poder sem que as pessoas estivessem abertas à concórdia que define as relações naturais entre governados e governantes em uma comunidade humana afinada com a realidade, e considerando ser extremamente difícil que esta conversão, embora possa ocorrer para alguns, ocorra para a maioria da população, a instanciação do ideal sofre de um comprometimento sério em suas fundações mais básicas: a própria natureza humana, em que encontra-se a raiz forte da resistência contra a apreensão do real verdadeiro. Além disso, se Platão considera a possibilidade de que a maioria seja persuadida quanto a utilidade do filósofo para toda a comunidade, então por que parte da população deveria deixar a cidade? Platão está considerando a força de resistência das crenças e valores constitutivos da vida não-filosófica, aquela que está fixamente conectada aos objetos e fatos pertencentes à esfera do sensível — esses pesos de chumbo que impedem a alma de acessar a verdade (519a-b). Uma coisa é imaginar os cidadãos formados pelas leis e costumes já em ação no ambiente virtual de Kallípolis, outra coisa bastante diferente é considerar como o caráter já embrutecido das pessoas, aquelas que não receberam uma educação adequada para a virtude, poderiam ser convertidas à visão filosófica de mundo e abraçar o ideal de uma comunidade regida por filósofos⁴⁰. Essas pessoas seriam expulsas da

⁴⁰ Minha afirmação faz sentido se considerarmos o que Sócrates diz em 492e-493a: que seria difícil mesmo para o potencial filósofo escapar à influência degradante da moral compartilhada pela maioria; na verdade, a menos que a pessoa virtuosa tenha sido tocada pelo divino e então *venha a ser* a despeito da moralidade da maioria, Sócrates afirma, essa pessoa não existe: “É que não se torna, nem jamais se tornou, nem mesmo se tornará outro, em relação à virtude, um caráter (*êthos*) formado à margem da educação propiciada por essas pessoas. Falo, meu

cidade justamente em razão da resistência de suas crenças e valores degenerados e do perigo de contaminação que eles oferecem àqueles que ainda estão em processo de formação⁴¹. A menos que alguém nessa situação fosse tocado pelo divino e mudasse de vida, parece que a observação geral de Platão é que essas pessoas não seriam facilmente convertidas; teriam mesmo que ser expulsas. A cidade ideal poderia passar a existir como consequência da eliminação desses dissidentes? Bem, não é plausível pensar que elas deixariam suas casas para ir morar nas florestas. Logo, é mais plausível concluir que Kallípolis não poderia ser verdadeiramente instanciada. O reconhecimento dessa dificuldade é parte da razão para o que Sócrates nos diz em 472e-473a, sobre o modo como o mundo da prática instancia menos a verdade que as palavras. Em suma: a radicalidade da proposta aponta muito mais para o caráter idealístico da utopia que para sua possibilidade de realização, que é, ao menos estou tentando argumentar a favor desta leitura, exatamente o que Sócrates tinha em mente quando disse para Gláucon não forçá-lo a demonstrar a praticabilidade do ideal, pois de fato isto não é a questão importante de que a conversa trata, embora, em sua superfície, tenha toda a aparência de sê-lo.

Há uma reverberação silenciosa neste momento final do Livro VII. Sócrates não diz “*e por fim, Gláucon, Kallípolis não é verdadeiramente possível*”, mas a fala de Gláucon, em contraste com a proposta absurda de Sócrates, denuncia a mensagem nas entrelinhas⁴², pois é como se o jovem aristocrata dissesse: “*sim, Sócrates, eu compreendo a razão pela qual a cidade não é verdadeiramente possível*”. A própria ideia de que este seria o modo mais fácil e rápido de instanciar Kallípolis é sinal de que Platão não está fazendo com que seu protagonista fale sério. Do contrário, estaríamos comprometendo Platão com uma ideia

amigo, de um caráter humano... Quanto ao caráter que é divino, segundo o provérbio, deixemos de mencioná-lo. Quando qualquer coisa se salva e vem a ser como deve em tal constituição (*politeiôn*), isso é preciso que saibas bem, não incorrerás em erro se disseses que essa salvação se deve a uma intervenção divina”. Diante disso, o que poderíamos pensar sobre as pessoas que estão inteiramente imersas na perspectiva de mundo da maioria, essas pessoas que irrefletidamente compõem a massa humana contra a qual Platão está se opondo? Se nem mesmo o potencial filósofo se salva, quanto mais se salvariam tais indivíduos. A observação de Platão é que há uma real dificuldade na mudança de perspectiva das pessoas, dificuldade esta que, sem uma educação especialmente planejada para lidar com o problema, apenas a providência do divino poderia resolver. Adam (1902) sobre essa passagem: “Plato has just declared that it would be the height of folly in a teacher even to attempt to make a young man run counter to public opinion. The present sentence explains why. There is not, never has been, and never will be produced a character different (from the Many) in respect of virtue, by having been educated on principles opposed to the education which the Many provide (the force of public sentiment, expressed in assemblies etc.). Consequently every attempt to produce such a character by means of education in the teeth of public opinion is foredoomed to failure”.

⁴¹ O caso da relação parental entre Céfalo e Polemarco é interessante. Polemarco, embora entusiasta da filosofia, demonstra-se corrompido pela educação tradicional herdada de seu pai, onde o código moral deriva da letra dos poetas, que é tão falível a ponto de ser compartilhado também por tiranos (336a).

⁴² É claro, como toda mensagem nas entrelinhas, sua existência depende de quem a capta. Muitos podem discordar dessas afirmações. De todo modo, minha tarefa nesta seção é argumentar a favor da existência dessa mensagem persistente nas entrelinhas da discussão sobre política no diálogo.

inteiramente contra-intuitiva, paradoxical ao máximo, e que de modo algum faz jus ao senso que ele demonstra ter de quais são as necessidades características dos seres humanos, de que podemos inferir das páginas dos Diálogos⁴³. É claro que disso poderíamos fazer a caricatura do Platão que é péssimo filósofo, ingênuo e ultrapassado, mas eu simplesmente não penso que isto faça justiça à inteligência que age nas páginas de *A República*.

Outro indício de que há uma mensagem nas entrelinhas neste momento conclusivo do Livro VII, este crucial para minha argumentação, é a relação entre a formação do caráter do filósofo e a inexistência de um programa pedagógico apropriado para formá-lo. Este é um problema consideravelmente sério que por si mesmo seria capaz de comprometer a consistência da pretensa teoria política atribuída a este diálogo. Pois, Kallípolis depende da concórdia entre os cidadãos sobre quem deve governar, mas depende fundamentalmente da existência de pessoas aptas à tarefa do governo. A natureza filosófica existe, ela não é um produto artificial da educação de Kallípolis; ela é o produto natural da união de uma série de qualidades — muito rara entre seres humanos, pois “as qualidades... que eles deviam ter poucas vezes coexistem num mesmo espaço e, na maioria das vezes, ficam dispersas” (503b; 503c; 491a) — pertinentes para a prática filosófica, a saber: boa memória, facilidade de aprender, generosidade, amabilidade, amizade pela verdade e pela excelência humana (487a). Contudo, tal natureza especial, na falta de um tipo de educação adequado para seu aperfeiçoamento, próprio para fazer com que o filósofo possa dar completa satisfação a seu desejo pelo inteligível (485a-c; 518c-519a), está sujeita a degenerar. Assim como uma espécie de planta de qualidades extraordinárias necessita de uma alimentação adequada sem a qual tais qualidades degeneram radicalmente em seu contrário, *precisamente* em razão de sua extraordinariedade, a natureza filosófica, se é semeada em solo inapropriado, ao lado de outras plantas de natureza ordinária, misturando-se a elas e ao que as alimenta, degenera e transforma-se em outra coisa (491d-492a). O efeito da falta de uma educação apropriada está na ideia de que a natureza filosófica, sendo a mais apta a apreender as propriedades abstratas necessárias à genuína excelência humana, pode perder sua conexão com o inteligível ao ser forçada a manter-se no nível do sensível e dos apetites e objetos a ele conectados — os apetites por comida, bebida e sexo, mas também o apetite desenfreado pela honra ou distinção

⁴³ Penso dessa maneira pois será mesmo que ele consideraria plausível que as pessoas deixassem suas casas e crianças de bom grado para ir viver em meio à vida selvagem? O ser humano deseja o que é benéfico e vantajoso, e mesmo quando deseja prazeres destrutivos é porque isto lhe parece benéfico e vantajoso. Isto é o que Platão insistentemente nos diz. Agora, o abandono dos filhos e da casa em função de uma vida que claramente não seria benéfica, sequer prazerosa, faz com que eu suponha que sendo o mesmo filósofo a fazer essas duas considerações, uma delas não é séria e há uma razão para que ela não o seja.

pública — tornando-se má, viciosa — “afirmaremos que também as almas mais bem dotadas, se lhes couber uma educação má, virão a ser excepcionalmente más?” (491d-e).

Logo, a inexistência deste programa especial de educação deixa o gênero humano à mercê dos males, e isto por duas razões: se apenas o filósofo poderia dar fim aos males humanos em razão de suas aptidões para estudar e conhecer o que é verdadeiramente benéfico e vantajoso, a falta dessa educação especial é a falta do programa que assegurará este tipo de estudo⁴⁴; e como o filósofo, mesmo sem treinamento, possui as melhores qualidades do gênero humano, e tais qualidades podem ser utilizadas para o mal e a injustiça, no caso da carência dessa educação apropriada para tais indivíduos a humanidade estaria ainda à mercê de indivíduos poderosos e fortes que podem utilizar de seus poderes inadequadamente, fazendo aumentar os sofrimentos humanos — “Ou pensas que as grandes injustiças e a maldade pura e simples vêm de uma natureza medíocre e não de uma natureza vigorosa mas corrompida pela educação?” (491e; 518e-519a).

A inexistência deste modelo de educação é um fator crítico para a leitura segundo a qual a teoria política de *A República* é a proposição de um programa político real. Sem um filósofo treinado não há conhecimento da forma do bem, e sem o conhecimento da forma do bem, nada de Kallípolis. Este ponto é pertinente. Quando indagado por Adimanto sobre se haveria alguma comunidade humana existente que fizesse jus ao caráter especial da natureza filosófica a opinião de Sócrates é negativa (497b-c):

Nenhuma, e essa é também minha queixa... Nenhuma das constituições atuais é digna de uma natureza filosófica e é por isso que ela se transforma e passa a ser outra. Como uma semente estrangeira que, semeada em outra terra, costuma chegar sem força ao novo solo, sendo dominada por ele, assim também agora essa natureza, em geral, não mantém sua força própria e passa a ter um caráter diferente. Se, porém, essa natureza assumir a melhor constituição, a que esteja à sua

⁴⁴ A Academia não seria esta tentativa de Platão fornecera educação necessária para futuros governantes? C. Rowe (1999, p. 15-6), em seu livro introdutório sobre Platão, escreve: “There are two other aspects of Plato’s life about which something needs to be said: his relationship to practical politics, and the foundation, in the 380s, of his ‘school’, the Academy. There has often been thought to be a close connection between the two topics, in so far as the Academy. Has been regarded as being (at least among other things) a training school for statesmen. The suggestion is by no means implausible, because of the very large number of ‘Academics’ (i.e. people who had some sort of connection with the Academy) who appear in politically influential positions all over the Greek world. The *Laws*, the longest and with the exception of some parts the least readable of Plato’s dialogues, in many ways looks not unlike a practical handbook for intending legislators. Yet the political prominence of Academics might in large part be an accident; the rich young men who came to visit Plato — like the rich young Athenian who talked to Socrates — were in any case the most likely to become involved in politics. [...] But there is no clear evidence anywhere of specifically Platonic doctrines being put into practice, and to that extent the view which attributes a direct and practical political function to the Academy must remain hypothetical. (The Academy as such certainly had no observable influence on the government of Athens itself)”.

altura, nesse momento deixará evidente que é realmente divina e todo o resto, caracteres e ocupações, era humano.

Diante disso, entendo que há uma mensagem nas entrelinhas do momento conclusivo do Livro VII. Gláucon compreende que a instanciamento do ideal, da utopia, não é a questão mais importante da discussão, pois há dificuldades e obstáculos significativos no caminho, tanto do lado do agente apto para a tarefa do governo quanto do lado daqueles que serão governados. Verdadeiramente, Gláucon não está dissimulando ao afirmar que Sócrates explicou muito bem como a cidade poderia vir a ser, se é que viria a ser, isto é, ele mostrou por que o ideal não é, em última instância, concretamente possível *a partir da situação atual*. Seria necessário, de fato, um acontecimento divino para que viesse a ser. Isto não compromete Sócrates com nenhum tipo de incoerência ou má fé no desenvolvimento do tema político, pois, como disse, a questão da exequibilidade de Kallípolis não é a questão central com que está preocupado, ele não está primordialmente interessado em propor ideias de cunho prático. Por isso, penso que não há em *A República* a proposição de uma teoria política similar a que encontramos em *Uma Teoria da Justiça* de Rawls. E não há má fé por parte de Sócrates em suas proposições políticas, pois é justamente seu esforço em demonstrar as condições para a exequibilidade do ideal político que faz Gláucon — e o leitor — ver que o ideal não é praticável. Nesse sentido, seria a própria teoria política de *A República* responsável por nos mostrar que a política feita nestes moldes não seria possível.

Então, qual é o sentido do tema político no diálogo? Esta pergunta está relacionada ao que até este momento venho chamando de uma necessidade por qualificar o tema político. Os problemas mencionados são a expressão do reconhecimento de Platão de que Kallípolis é uma utopia, um ideal, e que ele está plenamente ciente daquilo que separa o ideal da realidade não-ideal. Mais que isso: me parece que o propósito do filósofo-autor é desenvolver uma reflexão sobre a tensão entre o ideal e o concreto, o modo como as coisas poderiam e deveriam ser para que a vida humana estivesse realmente afinada com o que é genuinamente melhor, e o modo como as coisas são concretamente. Diante desse reconhecimento da pertinência dos problemas implicados na instanciamento da utopia, a premissa dos reis filósofos não pode ser literalmente afirmada. É claro que a caricatura é sempre possível: o leitor-intérprete poderia simplesmente ignorar a inconsistência — a meu ver deliberadamente construída para comunicar algo que não está imediatamente na letra do texto — entre as divergentes afirmações de Sócrates mencionadas nesta seção, a fim de ficar com o que seria a essência de suas propostas políticas, formando com isso a teoria política que tradicionalmente

é atribuída a este diálogo. Porém, como este tipo de leitura não consideraria as diferentes afirmações de Sócrates ao redor deste tema, concluo que esta não poderia ser considerada uma leitura do sentido do todo do diálogo, e que neste caso o leitor-intérprete perde o sentido daquilo que Platão realmente parece querer nos dizer (Não estou reclamando saber o que Platão quer verdadeiramente nos dizer, mas penso que a resposta a esta indagação deve seguir no caminho de considerar todas as afirmações de Sócrates, às vezes aparentemente antagônicas, para que seja possível a abertura do sentido do todo — se Platão, como autor, está em algum lugar no diálogo, é no *todo* do texto onde podemos ouvi-lo com mais clareza). Logo, o tema político precisa de uma qualificação: se Sócrates não está defendendo cruamente que os filósofos devem ser reis, o que ele está defendendo?

Essa é a questão enormemente complexa que não posso responder definitivamente⁴⁵. Uma coisa, entretanto, me parece bastante clara. O tema político enfatiza a pertinência de dois problemas fundamentais, que, em minha leitura, são os problemas básicos envolvidos na discussão política. O primeiro diz respeito à necessidade de uma educação apropriada para o filósofo: nos Livros II-III e VI-VII Sócrates descreve minuciosamente em que consistiria esta educação, quais as disciplinas que a compõem, qual a função de cada uma delas, como cada uma contribui para o pleno desenvolvimento de sua inclinação erótica pelo inteligível, e também para a consolidação de sua excelência. A ideia aqui é que Platão faz uso da fundação progressiva da cidade para mostrar e argumentar a favor de sua visão sobre o que é a filosofia, o que é a vida filosófica e como seria sua formação a partir de uma noção original da educação para a filosofia. Em segundo lugar, temos o problema relativo à perspectiva das pessoas e a necessidade de um argumento capaz de persuadi-las de que há um tipo melhor de vida humana e um tipo melhor de comunidade. Este problema é indissociável da necessidade pela mudança de perspectiva do indivíduo — tanto do filósofo em potencial quanto do que não é filósofo em potencial, pois ambos vivem fora de Kallípolis, em uma comunidade carente do paradigma divino. Sócrates vê-se diante da tarefa de persuadir sua audiência fictícia de que a justiça e o modo justo de viver são mais vantajosos que a injustiça e o modo

⁴⁵ Eu não penso que *A República* nos oferece uma sátira, em que a afirmação da possibilidade Kallípolis dissimularia a afirmação de seu contrário. A razão disso é que não acho que Platão esteja afirmando Kallípolis desse modo, pois seu interesse primordial está no aspecto ético da discussão, não na possibilidade do político. Mas isso também não significa que ele não esteja propondo ideias sobre política e que ele não esteja comprometido com o que Sócrates nos diz. Não seria sensato negar que a ideia dos reis filósofos, por exemplo, é algo com que Platão não se comprometeria. O que eu estou negando é que ele esteja defendendo essa ideia como um ideal político *stricto sensu*. Embora entenda que ele considere a possibilidade racional de Kallípolis, penso que, dado esta problemática que estou tentando explicar nesta seção, seu interesse com essa ideia sirva muito mais às suas preocupações com a fundação da cidade psíquica que com a instituição da cidade política, e que seu comprometimento com as ideias políticas sofre as qualificações que ele mesmo nos faz extrair de seu texto.

injusto de viver; mas, em outro plano, é Platão quem se põe diante da tarefa de persuadir seus leitores de que a vida filosófica é a melhor, e que mesmo os indivíduos não-filosóficos se beneficiariam da filosofia caso compreendessem sua verdadeira utilidade. Mas, a meu ver, seu objetivo primordial com a fundação da cidade é sobretudo persuadir o potencial filósofo, que poderia florescer incrivelmente caso recebesse uma educação adequada: o objetivo de Platão é persuadir essa pessoa, que é, também, de todos o leitor ou ouvinte para quem ele estaria diretamente se dirigindo (Glaúcon e Adimanto seriam os personagens cuja função está em oferecer uma ilustração do caráter do potencial filósofo), que a vida filosófica é a melhor, que uma vida virtuosa é o melhor para o florescimento de sua própria natureza, e que, em suma, é mais vantajoso para ele viver de modo racional, estável e ordenado que do modo oposto oferecido pela dieta de apetites e prazeres sempre disponíveis em uma comunidade humana degenerada. Isto não significa que Platão pretende convencê-lo a assumir o poder de uma cidade. Ao contrário, é parte fundamental de seu argumento de persuasão mostrá-lo que isto seria uma tarefa praticamente impossível. A razão disso é que este indivíduo é somente um, entre muitos poucos similares a ele, mas um entre uma maioria esmagadora voluntariamente serva dos apetites somáticos, voluntariamente cativa de uma vida que, o leitor de *A República* sabe, é vivida na escuridão da caverna. Esta maioria esmagadora sofre daquilo a que todo ser humano está naturalmente sujeito: a limitação da perspectiva e a deformação de sua compreensão do mundo. Mas, de todos, o potencial filósofo é o mais apto a furar o jogo de perspectiva, pois somente ele — este é seu traço definidor — possui um apetite dominante pelo inteligível e somente ele é capaz de apreender a realidade verdadeira. Por isso, o objetivo de Platão é persuadi-lo, argumentando sobre a importância da educação, a importância de uma dieta de apetites somáticos, exercícios físicos, música, e até mesmo uma dieta de imagens e espetáculos, a fim de que ele possa redirecionar a visão de sua alma do plano dos aspectos sensuais para o plano do que verdadeiramente é — embora para alcançar o plano inteligível propriamente dito ele ainda estaria na dependência de um programa de educação como o descrito em Kallípolis.

O ideal não existe concretamente, não está instanciado no plano de realidade imerso no sensível. Mas o paradigma é fundamental para que os filósofos em potencial sejam capazes de estabelecer alguma medida ou direção, em meios às sombras da caverna, à sua inclinação erótica pelo inteligível⁴⁶. Kallípolis é conscientemente proposta como um ideal dificilmente

⁴⁶ J. Annas (1999, p. 81): “The most he commits himself to is the position that the structure of the ideal state, as a model of rational control, is the stricture that the should-be virtuous person must internalize. That is, after all, the

realizável, mas, ainda assim válida como paradigma teórico que permite com que o estado ético e político não ideais possam ser repensados — da realidade humana atual para a visualização de como ela poderia ser a fim de que fosse melhor. O projeto de Platão é fundamentalmente fornecer, com argumentos, este paradigma, a fim de operar uma mudança de perspectiva na alma daqueles aptos a se engajar com a filosofia. Nesse sentido, seria muito mais adequado identificar o tema central do diálogo na esfera da ética que na esfera da política, em razão da preocupação pedagógica manifesta em suas páginas. A mudança de perspectiva está conectada à mudança do caráter, e isto evoca a responsabilidade primordial que o agente possui em relação a si mesmo. O fundamental é que o filósofo potencial possa organizar sua vida nos princípios racionais defendidos pelo filósofo mestre, Sócrates, como o melhor guia ético para seres humanos, de modo a manter-se afastado de tudo quanto possa prejudicar a qualidade da justiça que ele, de todos os seres humanos, é o mais apto a instanciar em sua própria alma⁴⁷.

Ao final do Livro IX, 592a-b, ao ouvir isto de Sócrates, Gláucon exclama: “Ah! Ele não quererá envolver-se nos negócios da cidade, se é que tem essa preocupação”, e em resposta Sócrates insiste que, em sua própria cidade, isto é, na *politeia* ou constituição de sua própria alma, ele deverá se engajar, cuidando desta forma mais sutil de política. “Entendo. Tu te referes à cidade de que falamos enquanto a fundávamos, uma cidade que só existe em nossas discussões, pois não creio que exista em lugar algum”, “talvez no céu haja um paradigma”, explica Sócrates, “para quem queira vê-la e, de acordo com o que vê, queira ele próprio fundá-la...porque ele só tratará do que é dessa cidade, e de nenhuma outra”. A referência é à cidade interna, e não creio que Platão esteja fazendo seu protagonista dissimular. O melhoramento da comunidade humana depende de uma abertura na perspectiva individual das pessoas que integram essa comunidade, de modo que o melhoramento da esfera comunitária não é possível sem que as pessoas estivessem geneuínamente inclinadas à

point of the soul-state analogy. And it is consistent with this that the development of the ideal state is so skimpy, since Plato develops it only as far as he needs to make this point”.

⁴⁷ Encontramos a mesma ideia em 496c-e (embora o contexto seja diferente): “E os que estão entre esses poucos [os filósofos] provaram como a posse desse bem [a filosofia] é doce e agradável e, em compensação, viram bastante bem o delírio do vulgo e o fato de que ninguém, por assim dizer, faz algo de sadio em relação aos assuntos da cidade e que não há aliado com quem alguém possa sair em socorro da justiça e salvar-se, mas sente-se como um homem que tivesse caído no meio das feras. Não quer ser cúmplice da injustiça, mas, sendo um só, não é capaz de resistir a todos os selvagens e morre antes de prestar serviço à cidade e aos amigos, tornando-se inútil a si próprio e aos outros. Levando em conta todos esses pontos, ele mantém a calma e ocupa-se de seus interesses, tal como alguém que, durante uma tempestade, busca abrigo atrás de um muro, caso um vento traga um turbilhão de pó e de chuva, e, mesmo vendo os outros cheios de injustiças, se dá por feliz, sabendo que aqui viverá sua vida isento de injustiça e de atos ímpios e daqui irá embora, sereno e benigno, levando consigo uma bela esperança”.

obtenção da real excelência humana: a vida racional e ordenada. Portanto, não penso que é inteiramente equivocada a premissa interpretativa de que o objetivo de Platão em *A República* é tratar primordialmente de um problema ético (pois sobre como fazer com que as pessoas escolham a vida racional e ordenada), e não *primordialmente* de um problema político (sobre como instanciar a comunidade racional e ordenada) — embora, é claro, este último esteja estreitamente conectado ao primeiro, na acepção que busquei esclarecer.

2.2. O problema filosófico de *A República* I: qual é o melhor modo de vida para um ser humano?

A questão sobre o modo pelo qual seres humanos escolhem viver suas vidas aparece logo nas primeiras páginas de *A República*. Sócrates, nos primeiros momentos de seu encontro com Céfalos, comenta para o leitor sobre sua aparência de velhice já avançada (328b). Diante desta imagem personificada da velhice, Platão faz seu herói formular a pergunta sobre a rota ou caminho (328e: *hodós*) da vida humana, sobre o que ela é (“*poía tís estin*”) e se é difícil (“*trakheîa kai kalepê*”) ou fácil e suave (“*rhadíā kai eúporos*”) atravessá-la. O ancião, tendo já vivido muitos anos, seria a melhor pessoa para dizer sobre as reais causas da dificuldade e facilidade envolvidas na vida humana. Sócrates demonstra-se interessado em sua visão de mundo como testemunho de alguém que já atravessou parte considerável deste caminho, e que, encontrando-se já em seus estágios finais, estaria na melhor posição para fornecer uma explicação satisfatória. A resposta do ancião agrada ao filósofo (329e). Embora Céfalos seja detentor de considerável fortuna material, fruto do sucesso de sua concentração nas atividades comerciais com as quais parece ter estado primordialmente envolvido durante a parte ativa de sua vida (Céfalos foi historicamente um estrangeiro bem-sucedido no comércio de escudos⁴⁸), ele não elege sua fortuna como principal fator responsável pela dificuldade ou facilidade experimentadas na travessia. A real causa das dificuldades experimentadas na vida, afirma Céfalos, consiste no modo como as pessoas vivem — “*ho trópos tôn anthrópon*” (329d). Este substantivo grego, *trópos*, designa a direção, o curso, o caminho tomado pela pessoa

⁴⁸ D. Nails (2002, p. 84) sobre os dados do Céfalos histórico, identificado como Céfalos II, já que tem o mesmo nome de seu avô, Céfalos I: “Cephalus II lived in Athens for thirty years, having established a successful shield factory that had over a hundred slaves by 404. In Plato, Cephalus II is represented as a man who worked hard to build up the family’s wealth after his father had diminished it. He estimated his holdings at about what his grandfather, Cephalus I, had established in Syracuse. But Cephalus II remained a metic and should not be confused with the aristocratic citizens of Athens with their inherited wealth or “old money” (pace Waterfield 1993: 470). Republic (562e) provides an instance in which metics (e.g. the sons of Cephalus II) are said to be inferior to Athenians (e.g., the sons of Ariston) while superior to foreigners (e.g., Thrasymachus).”

como rota; quando relativo às pessoas, designa o modo, o hábito, o costume de vida: em uma só palavra, o caráter. Assim, Céfalo afirma: uma pessoa, caso moderada ou bem-ordenada (329d: *kósmios*; 331a), experimentaria as dificuldades da vida moderadamente, de modo que as dificuldades lhe seriam suportáveis, especialmente no período da velhice, enquanto que, para o caso contrário da pessoa não-ordenada, lhe seriam insuportáveis tanto as dificuldades da juventude quanto as da velhice⁴⁹. Nesse sentido, o *trópos* humano definiria a qualidade ou o modo da travessia. No entanto, essa questão temática aparece apenas timidamente no diálogo entre Sócrates e Céfalo. Seu surgimento mais explícito, a partir do qual ela ganhará desdobramentos mais profundos e de real interesse filosófico, dá-se a partir do embate entre Trasímaco e Sócrates.

Há dois aspectos fundamentais pelos quais nos é possível apreciar o grau de relevância dessa questão temática, sua função textual e argumentativa, e seu sentido filosófico. O primeiro aspecto diz respeito à cadeia de passagens pelas qual Platão propõe, formula e fixa a questão na superfície discursiva do diálogo. A partir dessa cadeia de passagens e acontecimentos, o leitor pode apreciar a relevância da questão e a maneira pela qual o autor organiza as demais questões e temas filosóficos a seu redor. De fato, como veremos, a questão aparece e reaparece em inúmeros contextos dentro do diálogo, desde o Livro I ao momento em que Sócrates a declara definitivamente respondida no Livro IX. A reconstituição desse circuito é útil, pois através dele revela-se gradualmente como Platão, sendo o arquiteto da complexa trama filosófica do diálogo, auxilia o leitor a compreender a função dessa questão como ponto de articulação do texto e das seções argumentativas que o compõem, permitindo que as diversas partes se conectem para formar um todo consistente. O segundo aspecto da questão consiste na apreciação de seu sentido filosófico. Platão nos fornece uma explicação desenvolvida sobre o sentido da imagem do *trópos* do homem e sua relação com a discussão sobre a justiça e a injustiça. Veremos que a discussão sobre a natureza da justiça e da injustiça não é o tema abrangente em relação ao qual a questão sobre o modo de vida é apenas parte secundária, mas que a reflexão sobre a natureza da justiça e da injustiça é precisamente a reflexão de Platão sobre o modo correto e incorreto de viver para um ser humano.

Após o surgimento sutil da questão temática sobre o melhor modo de viver, Sócrates extrai das afirmações de Céfalo a questão, típica dos diálogos aporéticos, sobre o que é a

⁴⁹ Na terceira parte, em 3.2, teremos mais a dizer sobre este breve encontro entre Sócrates e Céfalo. A afirmação do ancião sobre a prioridade que o caráter ganha frente ao dinheiro, em vistas de se avaliar qual desses fatores seria o mais responsável por tornar a vida difícil ou fácil, parece repleto de ambiguidades: o retrato que Platão faz de Céfalo nos permite suspeitar que o ancião, na verdade, é muito mais dependente de suas posses materiais do que diz ser.

excelência, nesse caso, a justiça. Para Céfalo, o dinheiro, embora não seja o fator primordial responsável pela excelência do caráter, é útil ao possibilitar o exercício da justiça, servindo como meio apropriado para a performance de atos justos, como o pagamento de dívidas aos deuses e aos homens. Sócrates inicia o exame e rapidamente produz um contra-exemplo a fim de mostrar para Céfalo que a definição de justiça nesses termos não é consistente. O ato de devolução ou restituição do que se pegou de outra pessoa não é um caso absoluto e inequívoco de justiça: é possível que, em um determinado contexto, a ação da restituição prove-se má e injusta. Sócrates considera o caso possível de uma pessoa que foi encubida por um amigo à tarefa de guardar sua arma, e, vendo-se diante da reclamação do amigo por sua restituição, mas, o amigo, estando fora de si e demonstrando não estar em condições de fazer bom uso da arma, Sócrates conclui, e Céfalo concorda, que neste caso específico não seria justo devolvê-la, de modo que a definição de justiça (“*horos estîn dikaiosýnes*”), diz Sócrates, “não é dizer a verdade e devolver o que se recebeu” absolutamente (331d). Polemarco, herdeiro tanto da fortuna material de Céfalo⁵⁰ quanto de sua concepção de mundo (331e: é o herdeiro do argumento, “*ho toû lógou kleronómous*”), intervém na discussão. Defende, como seu pai, a validade da noção de justiça presente na poesia — Céfalo havia mencionado Píndaro (331a), Polemarco segue Simonides (331d). Céfalo, embora tenha declarado-se desejoso pelos prazeres da conversa (328d), esquiva-se de permanecer sob o escrutínio socrático e parte para dar prosseguimento ao rito sacrificial que, antes de Sócrates aparecer, ele estava performando. No diálogo que se desenvolve entre Sócrates e Polemarco, o tema sobre o modo de viver sai momentaneamente do foco da cena, dando lugar à questão sobre a definição da noção de justiça, reaparecendo explicitamente somente depois, em decorrência do clímax do conflito entre Trasímaco e Sócrates.

A razão para a violenta intervenção de Trasímaco no diálogo pode ser traçada à tese defendida por Sócrates de que a justiça não pode ser causa de males. Sócrates sustenta essa tese em contraposição à noção de justiça defendida por Polemarco de que é justo dar a amigos e a inimigos o que lhes é devido, aos amigos o bem e aos inimigos danos e prejuízos (335b). O argumento desenvolvido por Sócrates para dar suporte a sua tese e refutar a máxima moral extraída de Simonides é pertinente aqui. Provocar dano ou prejuízo (*bláptein*) a alguém ou alguma coisa faz com que o ente prejudicado torne-se pior em sua excelência (*areté*). O dano ou prejuízo provocado em um cavalo, por exemplo, seria a causa de um decréscimo em

⁵⁰ D. Nails (2002, p. 251): “They were an exceptionally wealthy family by any standard, but certainly the wealthiest metics in Attica. Polemarchus married and was the legal owner of the house in the Piraeus where the conversation of the Republic is set (R. 328b).”.

sua excelência. A *dikaíosýne*, a justiça, é a excelência humana (335c: τὴν ἀνθρωπεῖαν ἀρετὴν). Similarmente à cavalos, seres humanos sofrem um decréscimo em sua excelência quando são danificados ou prejudicados por alguém. O decréscimo da excelência equivale ao crescimento da não-excelência: no caso de seres humanos, danificá-los tornaria-os mais injustos. Entretanto, não seria possível tornar alguém injusto através da justiça. A justiça é como o bem, a injustiça como o mal (335c-d). Assim como o bem e o mal não são compatíveis e não são um causa do outro, a justiça não pode ser causa da injustiça e não pode ser causa do mal. Deste modo, não pode ser função (*érgon*) do homem justo danificar outra pessoa, pois, sendo ele justo e bom, não é sua função produzir o vício e o mal em outra pessoa (“*ouk toû dikaíou bláptein érgon*”). O mal e o dano são próprios da injustiça e do homem injusto (335d). Portanto, a noção de justiça não pode ser essa, em que produzir o mal a inimigos é justo (335e). Sócrates nega, inclusive, talvez apenas ironicamente, que o sentido da máxima de Simonides seja este. A ideia de que é justo produzir um mal a alguém Sócrates atribui a tiranos como Perdicas e Xerxes (elogiados ambos no *Górgias*, tanto por Polo quanto por Cálicles: 470d, 471a-d, 483d). Sócrates opõe-se veemente a essa noção de justiça, convidando Polemarco, metaforicamente, a batalhar (*mákhomai*) contra qualquer um que defendesse esta noção como verdadeira (335e). A sutil imagem da batalha aqui é bastante interessante: a partir dela Platão permite ao leitor acessar um desdobramento de seu sentido, porque tanto o nome Polemarco quanto Trasímaco são formados do substantivo *mákhé*, batalha. Polemarco significa *líder de batalha*; Trasímaco, *lutador destemido*. Nada é trivial e arbitrário no drama platônico, cada detalhe conta como elemento importante para a formação do sentido do todo. Não é sem razão que neste exato momento, em que esta precisa ideia é refutada e a batalha contra essa noção tirânica de justiça é declarada, Trasímaco, o lutador destemido, intervém na conversa, como uma fera, diz-nos Sócrates, pronta a dilacerar sua vítima (336b: *diapárdzo*).

Trasímaco intervém na discussão para desqualificar a tese socrática de que a justiça não pode ser causa do mal, e defender, fazendo voz a Polo e Cálicles no *Górgias*, o ideal tirânico de justiça segundo o qual tudo quanto for do desejo livre do indivíduo tirânico é justo. Da perspectiva do sofista, Sócrates age como um idiota (336c: *euthídzomai*) ao defender um ideal moral alheio à realidade humana; ainda, o mais idiota de todos (343d: *euéthéstate*, forma superlativa do adjetivo *euéthes*, idiota), pois ignora a verdade concreta dos fatos relativos à justiça e à injustiça. Segundo o sofista, a justiça não é nada mais que a vantagem do mais forte (338c: “*tò toû kreíttonos symphéron*”; 341a) e o mais forte é o governante, capaz de impor sua vontade através da instituição das leis e costumes (338d-e). Os governados são forçados a satisfazer as vontades e desejos daqueles que estão no poder, pois a obediência à lei e aos

costumes é o que é justo, enquanto são chamados de transgressores e injustos os que resistem a seu cumprimento (338e: “*paranomoûntá*”, “*adikoûnta*”). Os que são prejudicados em razão de seu comprometimento cego com a justiça são os indivíduos fracos, enquanto os que são capazes de exercer sua vontade imperiosamente sobre os outros são os verdadeiramente fortes. Sócrates seria um idiota por ignorar que a razão última das leis e costumes é a exploração e o prejuízo dos governados em função da satisfação e vantagem dos mais fortes: “a justiça e o justo”, afirma o sofista, “constituem realmente um bem alheio, a vantagem do mais forte e do governante, enquanto prejuízo (*blábe*) próprio tem aquele que obedece e serve” (343c).

Em razão desse argumento, Trasímaco desenvolve uma veemente defesa do valor da injustiça. Pois, se a justiça provoca necessariamente prejuízo à pessoa justa, pois a obediência às leis exploradoras, a injustiça, a desobediência à lei, resulta em vantagem à pessoa injusta em todos os cenários relevantes (343c-e: em contratos, nas relações privadas e públicas na cidade, na ocupação de cargos públicos). A injustiça não é, nesse sentido, a realização de um bem alheio, mas a realização do bem pessoal: o lucro e a vantagem da pessoa injusta (344c). Isto instaura uma disparidade entre a pessoa justa e a injusta, também uma disparidade quanto ao valor das práticas do correto e do incorreto, pois radicalmente antagônicas entre si. A prática de respeito às leis, própria da pessoa justa, tem como resultado seu prejuízo e dano, tornando-a representante de uma vida que, aos olhos do sofista, é inteiramente indigna de ser vivida, enquanto que, em relação à pessoa injusta e às suas práticas de desobediência e transgressão, o sofista enxerga um ideal, no qual a obtenção da vantagem máxima, imprópria aos indivíduos mais fracos, é o pote de ouro ao final da rota, a ser alcançado e garantido. A máxima de Trasímaco para descrever a disparidade em vantagem entre a pessoa justa e a injusta consiste no seguinte: a pessoa justa ganha sempre menos que a pessoa injusta (343d: “*pantoû élatton ékhei*”), enquanto a pessoa injusta sempre ganha mais (343d: “*pléon ékhonta*”). Por essa razão, a pessoa injusta é alguém de grande poder, cuja capacidade fundamental é garantir sempre sua vantagem sobre os outros em todo e qualquer cenário, buscando sempre para si a obtenção da maior vantagem (344a: “*tòn megála dynámenon pleonekteîn*”). E qual seria a vantagem máxima? Para Trasímaco, a vantagem máxima é a εὐδαιμονία, a felicidade humana. A fim de argumentar contra Sócrates que a justiça não possui nenhum valor positivo para a vida humana, Trasímaco argumenta que a injustiça faz do indivíduo perfeitamente injusto, aquele capaz de perpetrar a mais completa injustiça (344a: “*tèn teleotáton adikían*”), o mais feliz dos seres humanos (344a: “*eudaimonéstaton*”).

A injustiça completa consiste na tirania. Quando um cidadão, por meio da injustiça, alcança o poder, depõe o governante e assume o controle das leis e costumes, torna-se capaz

de impor aos outros sua vontade, obrigando-os a satisfazê-la. Tornando-se tirano, este indivíduo é capaz de desapropriar, de uma só vez, todos os bens alheios, particulares e públicos, sagrados e profanos, tomando-os para si mesmo. Através deste grande crime, ele é capaz também de escravizar os governados, e, em vez de ser maldito entre eles, é tido por feliz e bem-aventurado (344b: *eudaímon*, *makários*) — tal ideal de poder, embuído por exemplo em uma figura como Xerxes, exercia grande fascínio e admiração em que valorizava as satisfações que somente este tipo de vida poderia garantir, como, digamos, a satisfação em assassinar brutalmente um inimigo a seu bel-prazer (basta considerarmos o caso do fascínio que Polo, no *Górgias*, expressa por figuras como Perdicas e Xerxes⁵¹). O tirano está na melhor posição para satisfazer seus mais atrozes desejos e intentos, e por isso é bem visto pelos outros, que, se pudessem, se estivessem em posse de tamanho poder, não exitariam em realizar suas mais atrozes inclinações também. A razão dada por Trasímaco para o fascínio que a figura do tirano exerce sobre os outros consiste na ideia de que as pessoas em geral possuem desejo de praticar injustiças, abstendo-se dela simplesmente por medo de sofrê-la como retaliação (344c). Com este elogio à imoralidade, Trasímaco defende a injustiça como valorosa para a vida humana, embora não para todos, em geral. Somente os mais fortes, aqueles que conseguissem alcançar a tirania, poderiam gozar da genuína felicidade para um ser humano.

O sofista desafia a pretensa estabilidade dos valores, na qual ações criminosas não seriam normalmente associadas à felicidade, subvertendo também a lógica valorativa imbuída na tese socrática segundo a qual apenas as pessoas boas e virtuosas são felizes (*Górgias*, 470e). Na lógica valorativa imbuída na teoria sócio-política de Trasímaco, o valor positivo

⁵¹ O entusiasmo de Polo com a potência da injustiça e da tirania é bastante interessante, pois, embora as ações louvadas por ele sejam escandalosamente criminosas, Platão aproveita do caráter juvenil e impulsivo do personagem para fazê-lo elogiar a injustiça sem sinal de pudor — até, é claro, o momento em que vê-se refutado. Vejamos algumas passagens selecionadas a fim de ilustração: i) 468e-469a: “como tu, Sócrates, poderias preferir ser impossível a ser possível fazer na cidade o que te parece, e não invejarias alguém quando o visses matando quem lhe parecesse ou roubando-lhe dinheiro ou encarcerando-o!” Sócrates: Dizes de forma justa ou injusta? Polo: Como quer que ele faça, em ambos os casos não é invejável? “Silêncio (*euphémei*), Polo!”; ii) 470c-d: “Mas, Sócrates, não é preciso te refutar com fatos arcaicos, pois os acontecimentos recentes são suficientes para te refutar e demonstrar como inúmeros homens, mesmo tendo cometido injustiça, são felizes... Decerto vês que Arquelaus, filho de Perdicas, domina a Macedônia... Então, ele te parece ser feliz ou infeliz?” Sócrates: “Não sei, Polo, pois ainda não me encontrei com esse homem.” “E então? Se tivesses encontrado com ele, tu saberias; de outro modo, não há como saberes de pronto se ele é feliz?... Dirás obviamente, Sócrates, que tampouco sabes se o Grande Rei é feliz”; iii) 473b-d: Sócrates: “...é impossível, pois a verdade jamais é refutada” “Como dizes? Se um homem for surpreendido conspirando injustamente em vista de uma tirania, e, quando surpreendido, for torturado, mutilado e tiver os olhos calcinados, e, depois de sofrer inúmeros e terríveis ultrajes de todo o gênero e ver a mulher e os filhos terem a mesma sorte, for enfim empalado ou untado para ser queimado, ele será mais feliz do que, escapando a isso, tornar-se tirano e, tendo o domínio da cidade, viver o resto da vida fazendo o que quiser, sendo invejado e considerado feliz por concidadãos e estrangeiros? É isso o que dizes ser impossível refutar?”.

atribuído à excelência e à justiça revela-se mera idiotice (348c: *euétheia*), enquanto a injustiça e o vício estão associados ao juízo prudente e são (348d: *eubolia*), à inteligência (348e: *phrónimos*) e à sabedoria (348e:s *ophía*). Isso faz sentido considerando que a pessoa injusta ideal, no modelo trasimaquiano, é sempre capaz de operar as artimanhas necessárias para que garanta para si mesmo a maior vantagem, escapando ao mesmo tempo da punição legal. O primeiro argumento desenvolvido por Sócrates a fim de refutar a tese trasimaquiana de que o governante legisla sempre em vistas de seu próprio benefício e não do governado, consiste na consideração da possibilidade de que o governante possa falhar em seus juízos sobre o que é melhor para si mesmo, comprometendo, com isso, a ideia de que as leis e costumes impostas por ele à população sempre alcançam o objetivo de satisfazê-lo verdadeiramente (339c-341a). O sofista, defendendo-se, argumenta que o governante ideal jamais falharia em suas artimanhas para subjugar a população e garantir para si a vantagem maior, pois, tal como um médico não pratica a técnica da medicina sem conhecimento, e quando falha já não pode ser considerado médico, o governante não poderia ser considerado governante quando falha. No plano ideal, o governante trasimaquiano é como o médico: ele pratica uma técnica quando governa, e por isso, é guiado por uma forma segura de conhecimento (340e: *epistème*), de modo que, se rigorosamente caracterizado, ele não erra em suas artimanhas criminosas, como se estivesse de posse de uma espécie de técnica do mal.

Em boa parte da discussão, Sócrates tenta refutar essa ideia, de que o conhecimento poderia ser utilizado para produzir dano e prejuízo a outra pessoa, uma vez que, uma de suas teses fundamentais — inúmeras vezes repetida nos diálogos aporéticos — consiste na afirmação de que a excelência humana possui relação com o conhecimento ou o saber, enquanto o vício está associado à ignorância ou ao não-saber. Nos diálogos aporéticos, uma pessoa é má não por desejo, mas por ignorância, pois todo ser humano possui uma inclinação fundamental pelo bem, não pelo que é mal (cf. *Mênon*, 77d-e). Platão deliberadamente põe Trasímaco em uma posição radicalmente antagônica a de Sócrates, pois seu ideal de imoralidade está também associado ao conhecimento, e mesmo frente às investidas de Sócrates a fim de refutá-lo, ele permanece inflexível quanto esta tese⁵². Da perspectiva de

⁵² C. D. C. Reeve (1988, p. 12-3): “Now, whatever we may think of this way of looking at crafts and craftsmen, Socrates is in no position to despise it. For Socrates, routinely assumes that a genuine virtue must be always good, fine, and beneficial to its possessor, guaranteeing him happiness, and that virtues are crafts. But this identification would clearly collapse if a craft could sometimes result in things that were not beneficial or advantageous to its practitioner. [...] Plato is presenting [Thrasymachus] as a Socratic figure, albeit an inverted one. Thrasymachus is flamboyant, cocky, and bluster. Socrates is moderate, undogmatic, and patient. Socrates thinks that justice is virtue (352d2-354a9). Thrasymachus argues that injustice is the genuine virtue, while justice

Sócrates, o sofista atribui à injustiça não somente conhecimento e sabedoria, mas também o bem e a felicidade — como, para Sócrates, a sabedoria não estaria relacionada ao bem? E, estando relacionada ao bem e à felicidade, a concepção de injustiça defendida por Trasímaco transforma-se em uma versão às avessas de sua própria noção de excelência, pois sua concepção de injustiça absorve os termos principais pelos quais o herói platônico caracteriza a excelência humana e busca fundamentar seu valor, absorvendo o modelo socrático a fim de propor a imoralidade como o ideal a ser almejado. “Essa, porém, é uma tese muito dura e não será fácil ter o que dizer!”, diz Sócrates (348e-349a),

É que, se afirmasses que a injustiça dá bons resultados e, apesar disso, como alguns outros, estivesses de acordo que é um vício ou algo vergonhoso, poderíamos dar-te uma resposta eexpressando a opinião geral. Na realidade, porém, é evidente que afirmarás que ela é bela e forte e que lhe darás todos os atributos que atribuíamos à justiça, já que ousaste tomá-la como virtude e sabedoria

Trasímaco: É bem verdadeira a tua conjectura.

Há entre Sócrates e Trasímaco uma profunda disparidade, suas concepções de mundo são criticamente irredutíveis. E tal disparidade não é simplesmente teórica. Platão não traz Trasímaco ao foco da cena simplesmente para defender um ponto de vista teórico que, submetido ao exame socrático, seria criticado e refutado, simplesmente. Trasímaco é mais primordialmente um símbolo ou personificação do modo de vida ilustrado em seu argumento de defesa do valor da injustiça, tal como Sócrates também é a personificação de tudo quanto nos diz e defende no plano discursivo.. Trasímaco não é um tirano, mas comporta-se como tal no discurso: a agressividade de suas intervenções, seu desejo de vencer e sobrepujar, sinaliza a reflexividade de sua teoria⁵³. Sócrates, ao contrário, representa o ideal de racionalidade, moderação, estabilidade e cooperação discursiva pelos quais a própria prática filosófica distingue-se da prática sofística. Assim, a rivalidade surge não somente no campo das ideias mas também no plano da vida, onde as crenças individuais de cada um mostram-se

is high-minded foolishness (348b8-349a2). However, Thrasymachus reaches his inverted Socratic conclusion by faithfully following a genuinely Socratic principle. And this exposes a weakness in the principle”.

⁵³ R. Blondell (2002, p. 181): “Thrasymachos also provides a concrete demonstration of the way in which a commitment to injustice undermines the will and ability to participate in dialectic. As one who glorifies the untrammled, godlike power of the successful tyrant, he has nothing but contempt for Sokrates and his collaborative style. Instead, he is overtly confrontational: he favors the method of opposed speeches, relies on intimidating outbursts of abuse, and views argument as a violent battle in which he asks no quarter. His didactic stance also befits the autocratic values that he applauds. His long speech exemplifies, in both form and tone, an authoritarian mode of pedagogy that posits a passive audience, as Sokrates implies by likening the speech to a flood of bathwater (344d; cf. 348a-b).”.

explicitamente influentes no modo como cada um escolhe viver, agir e se relacionar com os outros. Além da disparidade em suas concepções de mundo e modos de vida, Platão nos permite ver mais fundamentalmente o problema da incomensurabilidade entre suas perspectivas. Pois, os termos nos quais Sócrates formula sua posição teórica quanto ao valor da excelência humana e sua relação com a *eudaimonia* são absorvidos na concepção de mundo de Trasímaco a ponto de significar seu avesso: as pessoas boas e excelentes para Trasímaco são os tiranos, e isto não poderia estar mais radicalmente em oposição ao ideal socrático de rejeição do valor do poder político e da valorização da fortuna material com fins da satisfação das necessidades do corpo. Caso Sócrates cedesse ao sofista, ou Trasímaco cedesse a Sócrates, a relação de incomensurabilidade seria dissolvida. Mas, sabemos, isto está longe de ser o caso. O conflito entre eles acentua-se e a incomensurabilidade ou irredutibilidade entre suas posições e perspectivas ganha contornos mais explícitos, em razão da negação, por parte de ambos, dos termos da posição rival.

O reaparecimento na superfície do diálogo da questão temática sobre o modo como devemos viver dá-se precisamente no clímax do conflito entre essas duas concepções díspares. Em 344d-e, imediatamente após Trasímaco afirmar o valor da injustiça como meio para a *eudaimonia*, tentando abandonar a discussão na sequência do discurso, Sócrates redargue:

Ó divino Trasímaco, depois de nos fazer um discurso como esses, pretendes ir embora antes que tenhas demonstrado a contento ou aprendido se é assim ou não? Ou crês que se trata de definir assunto de pouca monta e não o percurso de nossa vida (*hólou bíou diagogén*), aquele que cada um de nós deve percorrer para viver uma vida muito profícua (*lysitelestáten dzoèn dzóie*)?

Trasímaco: E eu penso de outro modo?

Pelo teu jeito, em nada te preocupas conosco, nem te perguntas se viveremos melhor ou pior (*eíte kheîron eíte béltion beiosómetha*) por desconhecer algo do que afirmas saber.

A questão, como vemos pela passagem, diz respeito à completude da vida humana e sobre o melhor modo pelo qual vivê-la. Esta é a primeira de três passagens fundamentais (344e-345b, 347d-348b, 357a-b), que, encadeadas, formam a parte introdutória do circuito de acontecimentos internos ao diálogo pelo qual Platão estabelece a questão sobre o modo de vida como sua principal questão filosófica.

O reaparecimento da questão neste momento específico do diálogo não é arbitrário. Sócrates põe a questão sobre o melhor modo de vida neste momento por duas razões básicas: i)

a partir da proposição da questão ele *explicita* o modo como os argumentos de Trasímaco postulam, em última instância, um ideal ético de vida e ii) isto ele faz a fim de *rejeitá-lo* como ideal ético. Nesse sentido, a proposição da questão sobre o modo de vida, imediatamente após a argumentação de Trasímaco, põe o seguinte aspecto em evidência: Sócrates não pretende simplesmente refutar a teoria de Trasímaco, mas criticá-la como afirmação deste ideal de vida como o melhor.

Em razão da incomensurabilidade entre as perspectivas, a tarefa de Sócrates torna-se muito árdua e difícil. Pois, Trasímaco, muito embora envergonhado ao perceber-se encurralado pelos argumentos socráticos — enrubescer e ficar nervosamente, Sócrates nos diz (350d) — ele permanece, até o final do Livro I, inflexível, e se sofre alguma mudança durante o diálogo nós, os leitores, não ficamos sabendo — assim como ao final do *Górgias* não é possível saber com certeza se Cálicles foi verdadeiramente persuadido por Sócrates a mudar de vida. A razão para isto está no fato, reconhecido por Platão no texto dessa passagem, de que o sofista pensa que sua vida é a melhor. Embora um dos objetivos de Sócrates com o *élenkhos* seja o de produzir, entre o interlocutor e suas crenças, uma inconsistência por meio da qual seria possível engatilhar, no interlocutor, alguma mudança, e embora Trasímaco de fato mostre-se afetado emocionalmente pelos argumentos, ele permanece suficientemente afastado de sua teoria para preservar, de algum modo, a integridade de seu modo de vida. Em 349a-b, o sofista rompe com a condição de sinceridade por meio da qual o *élenkhos* poderia surtir seu efeito: “Que te importa se tenho uma opinião ou não? Não vais refutar meu discurso?”. Em outra passagem, 350e, o sofista reclama ao ser impedido de fazer longos discursos, propriamente uma performance, meio pelo qual diz que seria capaz de responder às críticas de Sócrates; prefere então simplesmente concordar, a fim de agradar a Sócrates; ainda em 352b, ele diz: “Regala-te sem medo com o teu discurso que eu não te farei frente. Não quero que estes aqui me odeiem...” — referindo-se aos presentes. Dessa perspectiva, vê-se que a teoria pode ser refutada, pois é possível por meio de argumentos demonstrar sua inconsistência ou mesmo sua falsidade, mas, tratando-se de desqualificar e argumentar contra o modo de vida de um ser humano, a tarefa refutativa torna-se muito mais complexa, pois, como seria possível convencer uma pessoa de que seu ideal de vida não é verdadeiramente o melhor?

A questão sobre o modo de vida surge neste momento do diálogo pois Trasímaco personifica um tipo do caráter humano que Sócrates deprecia e pretende desqualificar. Na continuação da passagem em 344d-e, agora em 345a-b, o filósofo nega as conclusões da argumentação do sofista:

De minha parte, eu vou deixar clara a minha posição. Não estou persuadido nem creio que a injustiça seja algo que traga maior lucro que a justiça, ainda que lhe deixemos aberto o caminho e não a impeçamos de fazer o que queira. Mas, admitamos, meu caro, que um homem seja injusto e capaz de cometer injustiça, quer sem que o vejam, quer numa luta aberta... Apesar disso, ele não me persuadirá de que isso é mais lucrativo que a justiça. Essa impressão deve ter sido também a de um outro de nós e não só a minha... Persuade-nos, portanto, mas a contento, de que não pensamos corretamente, ao dar maior valor à justiça que à injustiça.

Trasímaco: E como persuadir-te? Se não estás persuadido com o que há pouco dizia, o que posso fazer-te ainda? Pegar minha argumentação e enfiá-la dentro de tua alma?

A indignação de Trasímaco é um reflexo da distância que os separa e que faz com que a negativa de Sócrates lhe pareça absurda. Como no caso do conflito entre Cálicles e Sócrates, no *Górgias*, também em *A República* a negação de Sócrates de que a satisfação desenfreada dos desejos e inclinações para além da moderação e da ordem é a melhor via para a *eudaimonia* soa como um absurdo — na linguagem de Trasímaco, uma completa ingenuidade, uma total idiotice. Mas, diferentemente do caso do *Górgias*, em que Sócrates, sendo apenas um contra muitos (*Górgias*: 472b-c, 482c), vê-se sozinho como rival da tese de que a injustiça é valiosa, Platão fortalece a posição socrática em *A República* ao conferir ao filósofo o suporte de aliados que compartilham de seu desprezo pela imoralidade. A breve menção a este *outro*, que muito brevemente aparece na passagem, como um comentário oblíquo, é a pista textual que nos conduz à segunda passagem importante pela qual Platão avança o estabelecimento da questão sobre o modo correto de viver.

Em 347d-e, o aliado principal de Sócrates neste diálogo reaparece no foco da cena do Livro I: Gláucon, um dos filhos de Aríston, e irmão de Platão. A inserção de Gláucon como aliado de Sócrates na batalha contra o lutador destemido é um importante fator no estabelecimento da questão. Ao por Gláucon em cena, Platão faz suavizar a força que a singularidade do modo de vida de Sócrates exerce na produção da incomensurabilidade entre ele e Trasímaco. Ao introduzir um terceiro agente no conflito a favor de Sócrates — e um agente com tão importante função dentro deste diálogo, como veremos — Platão estabelece *uma terceira perspectiva* do conflito entre as concepções de mundo de Sócrates e de Trasímaco, abrindo uma nova rota para além do esgotamento discursivo que a aporia produzirá entre Sócrates e o sofista.

Quando Gláucon é convocado à cena nessa passagem, Sócrates está argumentando contra Trasímaco que o governante ideal não governaria em seu benefício próprio, mas em

benefício do governado. Em um momento posterior da discussão, Sócrates havia argumentado que cada técnica provê o melhor ao objeto em relação ao qual ela é uma técnica, e não o melhor para o indivíduo que executa a técnica. Assim, a medicina provê o que é melhor para os corpos enfermos, i.e., a saúde; a técnica da capitania marítima provê o melhor para os marinheiros, de quem depende a correta manutenção do navio e então a adequada execução da técnica da navegação. Do mesmo modo, o governante não governa em função de si mesmo, mas do governado, em relação a quem sua técnica é uma técnica (341b-342c). O argumento foi mau recebido por Trasímaco, funcionando como gatilho para que ele acusasse Sócrates, com maior veemência, de ser um completo idiota, por ignorar que, na verdade, assim como o interesse dos pastores de ovelhas está não no benefício das ovelhas mas no lucro que produzirão quando comercializadas, os governantes governam precisamente em benefício próprio, jamais dos governados (343b-c). Sócrates discorda: a busca do lucro deve-se à associação das técnicas à outra técnica específica, a *misthotiké*, a técnica relativa ao *misthós*, o salário, a recompensa material em dinheiro. O argumento consiste na ideia de que cada técnica, se considerada em si mesma, provê o benefício do objeto para o qual ela é uma técnica, não busca o lucro com este objeto (346c-d), mas, quando adicionada a *misthotiké*, passam a servir ao lucro. A conclusão do filósofo, então, é que não faria sentido a tese de que a justiça é a vantagem do mais forte, pois o mais forte é quem aplica a técnica, pois possui conhecimento frente a seu objeto, que, por sua vez, é desprovido de conhecimento sobre o que é melhor para si mesmo. O objeto da técnica é mais fraco, nesse sentido, que o agente da técnica. Assim, se o governante governa por que possui conhecimento e sabe como executar sua função, ele o faz em benefício dos mais fracos, não em benefício próprio (346b-347a). Após este argumento acompanhamos o seguinte corte na cena — vejamos a passagem, em 347d-348a:

Sócrates: Portanto, de modo algum concordo com Trasímaco, em que o justo é o vantajoso para o mais forte. Essa questão, porém, examinaremos ainda outra vez. Bem mais importante é (*meîdزون εἴναι*) o que Trasímaco está dizendo agora, quando afirma que a vida (*bíon*) do homem injusto é melhor (*εἴναι κρείττο*) que a do justo. Então, Gláucon, qual das duas afirmações tu preferes? Qual delas, na tua opinião, é a mais verdadeira (*alethestéros*)?

Gláucon: Para mim, a vida do homem justo é a que traz maiores resultados (*τοῦ δικάίου λυσιτελέστερον bíon εἴναι*).

Sócrates: Ouviste quantas coisas coisas da vida do homem injusto Trasímaco enumerou há pouco?

Gláucon: Ouvi, mas não estou convencido (*ou peíthomai*).

Sócrates: Então, queres que, se pudermos descobrir como, tentemos convencê-lo de que não está dizendo a verdade (*hos ouk alethê légei*)?

Gláucon: Como não!

Como vemos, quando Gláucon é convocado por Sócrates, a questão posta a ele não é sobre a consistência da teoria política exposta por Trasímaco, mas exclusivamente sobre a questão do melhor modo de vida. De fato, Sócrates parece subordinar a questão política à questão ética precisamente nesta passagem, o que penso ser um sinal relevante da proeminência desta última. Mas, de nossa presente perspectiva, o aspecto mais importante nessa passagem consiste no modo como a partir dela Gláucon torna-se uma espécie de árbitro, pois um terceiro observador envolvido no conflito produzido pela incomensurabilidade entre Sócrates e Trasímaco, e que poderá julgar (mesmo que, como veremos na quarta parte sobre o Livro IX, apenas simbolicamente, já que ele não possui a envergadura filosófica de Sócrates e não tem, ele mesmo, ideia de como consolidar a tese de que a justiça é mais vantajosa que a injustiça) qual delas é a melhor. E um terceiro observador receptivo aos ideais socráticos. Não há disparidade entre Sócrates e Gláucon: certamente eles são personagens diferentes, mas não há incomensurabilidade entre eles, pois ambos encontram-se em pé de igualdade quanto à valorização da excelência humana em detrimento da valorização do vício e da imoralidade. Inclusive, ao Gláucon declarar-se não convencido pela argumentação de Trasímaco, a incomensurabilidade ou irreducibilidade entre a perspectiva do herói platônico e a de Trasímaco, cujo efeito negativo está no modo como faz parecer que o modo de vida personificado e defendido por Sócrates é lunático, descabido para um ser humano, perde aos poucos sua força, já que, agora, outra pessoa une-se a ele em uma mesma empreitada contra os defensores do valor da injustiça. A passagem é bastante explícita quanto ao modo como a argumentação de Trasímaco parece em um primeiro momento bastante forte e quase irrefutável, considerando as benesses atribuídas por ele à injustiça (vemos Sócrates indagando a Gláucon, como se dissesse “*você vê o quão melhor ele diz ser a vida injusta?*”), mas, neste segundo momento, da perspectiva deste terceiro observador, essa tese revela-se repentinamente não tão potente. Isto, pois não é somente o maior idiota de todos, Sócrates, o indivíduo extremamente singular responsável por atrair para si a ira da cidade, que discorda de Trasímaco; agora, o jovem aristocrata, cuja família descende de uma longa linhagem de indivíduos ilustres, também não concorda. Isto contrapõe o papel negativo que a singularidade

da lógica valorativa de Sócrates poderia desempenhar em sua rejeição da tese de Trasímaco, pois visto simplesmente como um idiota e lunático. O apoio de Gláucon por meio de sua desqualificação da argumentação do sofista cumpre assim um papel importante no estabelecimento da questão sobre o melhor modo de vida.

Tão fundamental é o papel de Gláucon no estabelecimento da questão que ela apenas sobrevive ao Livro I, considerando o esgotamento discursivo produzido pela aporia declarada por Sócrates em seus momentos finais, pois ele demonstra-se insatisfeito com os argumentos tanto de Sócrates quanto de Trasímaco (358b: “Para mim, porém, de um e outro lado, a argumentação (ἡ ἀπόδειξις) não decorreu de acordo com a razão”), reformulando-a nas linhas de abertura do Livro II: “Sócrates, tu que pareça que nos persuadiste ou, de verdade, queres persuadir-nos (*alethôs peîsai*), de que é absolutamente melhor (*àmeinón*) ser justo que injusto (*díkaion eînai è àdikon*)?” (357a-b). Esta é a terceira passagem do circuito das que introduz e estabelece a questão ética na superfície discursiva do diálogo.

A formulação sintética da questão, como a vemos formulada por Gláucon, é bastante importante, pois nela Platão deliberadamente fixa a essência do problema, aquilo de que a questão verdadeiramente trata. Como vemos, a questão sobre a justiça desenvolve-se da questão mais simples sobre a definição da noção de justiça, introduzida no diálogo de Sócrates com Céfalos e depois com Polemarco, para a questão mais complexa e explicitamente de natureza ética, sobre o valor do *ser* (*eînai*) justo. Este aspecto do valor, por sua vez, é apenas meu modo de por em palavras o sentido da comparação presente na formulação da questão, designada pelo adjetivo comparativo de *agathós* (bom), *ameínon*, isto é, o *melhor*. Se uma coisa é melhor que a outra, logo ela possui mais valor. O aspecto comparativo é, nesse sentido, muito importante, pois através dele Platão endereça a questão sobre o valor de cada um desses tipos de vida, o justo e o injusto. Além disso, o aspecto comparativo da formulação é o meio pelo qual o filósofo-autor transforma a disparidade e a relação de incomensurabilidade antes dramatizada no conflito entre Sócrates e Trasímaco (Sócrates e Polo, Sócrates e Cálicles, no *Górgias*) em problema filosófico. Trasímaco, Polo e Cálicles, defendem a vida injusta como ideal de felicidade humana; Sócrates, e agora Gláucon, discordam: a vida justa é o modelo de felicidade humana. Se, entre duas alternativas, uma é melhor que a outra, logo, apenas *uma* pode ser a melhor — é bastante óbvio. Mas talvez não tão óbvio se considerarmos que o termo fundamental no qual a comparação está calcada é a *eudaimonía*, a felicidade: se um dos modos de vida é mais feliz que o outro, logo, apenas *um* deles é o melhor. Diante dessa ideia simples, caberia a indagação: mas, não seria o caso que

há diversos modos de viver a vida humana, diversos modos de se ser feliz? Bem, não para Platão.

Em *A República* o objetivo de Platão é formular o problema sobre a disparidade em valor da vida justa e injusta, e desenvolver um argumento capaz de resolvê-lo. A resolução dá-se por meio da postulação de apenas *um* dos modos de vida como *o melhor*. Para isso, Platão deve desqualificar a injustiça e o modo de vida produzido por ela, e oferecer um argumento capaz de demonstrar as razões que fazem da vida justa superior à injusta. É nesse ponto em que a questão sobre a *eudaimonía* e a questão sobre as preferências individuais que fazem com que o valor de cada modo de vida esteja justificado, surgem como partes essenciais dessa problemática maior sobre qual dos modos de vida é o melhor.

Até aqui me ocupei de mostrar o encadeamento das passagens em que Platão introduz a questão, agora é preciso nos ocuparmos com o aspecto sobre seu sentido filosófico, avançando em meu desenho do quadro geral de seu estabelecimento no diálogo.

Consideremos o sentido filosófico da questão em dois estágios: i) o que a questão significa para Gláucon e também para Adimanto; ii) o que a questão significa para Sócrates. Argumentarei que as concepções de ambos não divergem, mas expressam a afinidade e cumplicidade entre eles sobre a essência da questão — que ela diz respeito não aos atos justos e injustos (se bons, se maus; se vantajosos, se prejudiciais), mas às almas (se felizes, se não felizes; se funcionais, se desfuncionais) — fator que permitirá o desenvolvimento da questão.

Embora as concepções de Gláucon e Sócrates não sejam divergentes, é indispensável considerarmos a função da insatisfação de Gláucon. Ela é bastante importante como recurso de unificação entre o Livro I e II, pois sinaliza as insuficiências e faltas na concepção socrática que devem ser preenchidas a fim de que o argumento a favor do valor da vida justa seja completamente e satisfatoriamente desenvolvido. Este argumento, como veremos, nos conduzirá às demonstrações hedônicas ao final do Livro IX.

Para Gláucon, a questão sobre qual modo de vida é o melhor concerne a *dýnamis* que a justiça e a injustiça, consideradas em si mesmas e por si mesmas (358b: “*autò kath’ autò*”), exercem na alma de quem as possui. A questão consiste, assim, não em uma avaliação dos atos constitutivos das vidas, se vantajosos ou prejudiciais, mas do modo como a alma humana reage a elas, à justiça e à injustiça. O substantivo grego *dýnamis* designa a capacidade ou poder que determinada coisa possui e pelo qual ela exerce ação sobre outra, condicionando, moldando ou agindo sobre a coisa. No livro VI, em 477c, Sócrates oferece uma explicação

sobre o sentido filosófico do termo *dýnamis* — embora para propósitos bastante distintos⁵⁴, a explicação é útil a fim de explicitar o que está em jogo aqui. A *dýnamis* é o que nos permite fazer o que somos capazes de fazer. Sócrates utiliza como exemplos paradigmáticos a visão e a audição: esses sentidos são *dynámeis*, pois os poderes que nos permitem, o primeiro, captar objetos sensíveis, e o segundo, captar sons. Os dois não se confundem, pois são capacidades distintas. O critério de distinção consiste no objeto que essas capacidades captam — imagens e sons. Dada a diferença de objetos, os poderes ou capacidades não se confundem, são ambos capacidades que performam atividades distintas e estão direcionadas para instâncias distintas da realidade sensível. Neste sentido, tanto a visão como a audição são regidas por um princípio ativo — a atividade que elas performam — e outro passivo: podem sofrer afecções, mas ambos demonstrarão, se forçados um a realizar a atividade do outro ou a captar um o domínio de realidade do outro, sua natural resistência a performar o que tais capacidades ou poderes não podem realizar⁵⁵. Certamente Gláucon não está consciênte desta complexa acepção filosófica para o termo, mas a explicação filosófica não suprime o sentido ordinário, antes apenas o expande a fim de explicar.

Demonstrar a *dýnamis* que a justiça e a injustiça exerce na alma equivale a demonstrar seu princípio ativo, o que cada uma delas é capaz de fazer, e seu princípio passivo, aquilo em relação a que a coisa resiste, o que cada uma delas não pode fazer de modo algum por não ser de sua natureza fazê-lo. A ideia de que a questão trata do que cada uma delas é capaz de fazer por si mesmas e em si mesmas diz respeito à desconsideração de quaisquer elementos externos como fatores relevantes de avaliação do valor de cada uma. Assim, a fortuna material ou a reputação não podem ser consideradas fatores relevantes na decisão da questão. Tais fatores são ambíguos: não é possível saber as reais intenções de uma pessoa quando seu comprometimento moral é reduzido à valorização de recompensas materiais e dos prazeres da reputação. É possível que uma pessoa pareça ser justa mas não o seja, aproveitando-se da reputação para manter uma vida de injustiças em segredo. O mesmo é válido para a fortuna material: se uma pessoa for justa meramente em virtude da expectativa pelas benesses materiais que a justiça pode atrair, então, já não seria claro se ela é justa

⁵⁴ No Livro VI, a intenção de Sócrates é transcender a aplicação comum do termo *dýnamis*, para fazer referência às atividades sensórias, por exemplo, em direção a um uso mais abstrato, com implicações onto-epistêmicas, dado que o conhecer e o opinar tornam-se *dynámeis*, cada um com seus próprios objetos, cada um caracterizado por um tipo distintivo de atividade cognitiva. Não pretendo atribuir este sentido ultraespecializado aos discursos de Gláucon e Adimanto. Mas, por Sócrates dar por exemplo de *dynámeis* a visão e a audição, acredito que o sentido ultraespecializado não anula o sentido comum do termo, de modo que desses exemplos ordinários seja possível extrair uma noção generalizada do termo *dýnamis*.

⁵⁵ Muniz, p. 153-154.

exclusivamente por valorizá-la como boa em si mesma ou se exclusivamente em expectativa pelas benesses materiais. Por isso, Gláucon exige de Sócrates a desconsideração dos *misthós*, dos salários e recompensas materiais, e também das coisas geradas a partir da justiça (358b: *tá gignómena*) mas que não são a justiça em si mesma. A justiça e a injustiça são propriedades da alma humana, e como tais, devem ser avaliadas neste domínio.

Mas, o que a justiça e a injustiça devem ser capazes de fazer a fim de se saber qual dos modos de vida é o melhor? Para Gláucon, a *eudaimonía* é o critério absoluto da comparação e da escolha entre as vidas (361d). Para que a questão seja adequadamente respondida, ele estipula um jogo mais complexo pelo qual as vidas deverão ser comparadas e então a felicidade de cada uma testada. Ele propõe uma *krísis* entre elas (360e: “*tèn dè krísin autên toû bíou péri hô légomen...*”). O substantivo grego *krísis* designa o ato de separação ou distinção entre duas alternativas, designando o julgamento ou juízo de algo. Assim, Gláucon propõe um juízo sobre qual das vidas é a melhor, isto é, a mais feliz (361d: “*...krínontai autoîn eudaimonésteros*”). O juízo proposto por ele diz respeito às vidas tomadas em sua completude e perfeição: a pessoa perfeitamente justa (360e: *tón dikaiótaton*) deve ser comparada à pessoa perfeitamente injusta (360e: *tón adikótaton*).

Começemos por esta última. A pessoa perfeitamente injusta é essencialmente aquela capaz de sustentar a aparência de justiça a fim de manter uma vida de injustiça em segredo — em 361a, Gláucon diz para Sócrates: “a extrema injustiça é que se pareça justo, embora não seja”. A pessoa injusta deve ser genuinamente injusta, nenhum grau de sua injustiça pode ser subtraído a fim de que a *krísis* seja rigorosa. A pessoa injusta deve ser capaz de fazer tudo o quer for necessário para manter a aparência de que é justa. Gláucon a compara a um artesão, um *demiourgós*. Assim como o artesão age do melhor modo possível a fim de executar sua técnica com perfeição, a pessoa injusta deve ser capaz de praticar injustiças e permanecer despercebida como autor delas, escapando impune. Caso algum erro aconteça na execução de sua técnica, ela deve ser capaz de usar a força, violência e persuasão, até mesmo a influência e a fortuna de amigos, a fim de permanecer impune. A pessoa incapaz de sustentar uma reputação de justiça enquanto pratica injustiças em segredo e impunemente, deve ser considerada inapta e inautenticamente injusta — tal como um artesão seria desqualificado como tal caso não fosse capaz de exercer bem seu conhecimento tanto sobre como produzir seus artefatos quanto sobre como repará-los. Nesse sentido, a pessoa perfeitamente injusta de Gláucon é uma versão do técnico do mal de Trasímaco, o governante que, infalivelmente, é capaz de legislar sempre em vistas de seu benefício particular e às expensas dos governados.

A pessoa perfeitamente justa, por sua vez, contrapõe-se à injusta por não desejar primordialmente *parecer* ser justa, mas genuinamente *sê-lo* — tal é a máxima que a caracteriza (361b). Por essa razão, ela não deve valorizar a honra, reputação e recompensas advindas da justiça, dado que já não seria claro se ela o faz pela justiça em si mesma ou em virtude da valorização dessas benesses. Se no último caso, ela confundiria-se com a pessoa injusta, que sutenta uma fachada de justiça exclusivamente para captar tanto as benesses adquiridas com a prática de injustiças quanto as benesses por sua reputação de justiça. Por isso, a pessoa perfeitamente justa, a fim de que a *krísis* aconteça rigorosamente, deve ser extirpada do desejo por esses bens, e deve ser analisada a partir de sua valorização exclusiva da justiça em si e por si mesma — isto é, em virtude da *dýnamis* que a justiça exerce em sua alma. Admirado pela demonstração de vigor intelectual e filosófico de Gláucon, Sócrates exclama: “Ai! Ai!, meu caro Gláucon. Com que vigor, para submetê-los a esse [julgamento] (*tén krísin*) desbastas a figura dos dois homens, como se estivesse esculpindo estátuas!” (361d).

Esses dois modos diferentes de atribuir valor à excelência produzem dois modos incomensuráveis de vida. Gláucon absorve a ideia de Trasímaco (343b-344d) de que a pessoa perfeitamente injusta estaria em uma posição mais vantajosa que a pessoa perfeitamente justa em todos os cenários considerados relevantes na vida de um adulto ateniense. Em virtude de sua reputação de justiça, essa pessoa seria capaz de sair em vantagem nos contratos e associações estabelecidos na cidade, seria capaz de se casar com qualquer pessoa de qualquer família que desejasse, capaz de casar qualquer uma de suas filhas com quem bem entendesse, seria também capaz de vencer quaisquer competições, privadas ou públicas, e também capaz de subjugar seus inimigos, e, os subjugando (362c: “*pleonektoûnta*”) enriquecer e garantir o bem para seus amigos e aliados, e o mal aos seus inimigos; em uma frase: essa pessoa “exerce o governo em sua cidade, porque tido como um homem justo” (362b). A pessoa perfeitamente justa, por sua vez, vive uma vida radicalmente diferente: esse indivíduo será “açoitado, torturado, agrilhado, terá os olhos queimados e, por fim, depois de sofrer toda espécie de males, será empalado e reconhecerá que o preciso não é querer ser, mas parecer ser justo” (362a). “É assim Sócrates”, diz Gláucon em 362c, “que eles dizem que os deuses e os homens preparam para o injusto uma vida melhor (*tón bión àmeinon*) que para o justo”.

A função deste modelo de julgamento, por meio deste tipo específico de comparação, é testar o comprometimento moral da pessoa perfeitamente justa (361c: “*bebasanisménon eis dikaiosýnen*”), e avaliar, ao mesmo tempo, o quão boa a vida injusta verdadeiramente é. Por este meio, tal é a estratégia de Gláucon, será possível decidir qual deles é o mais feliz. Se a

justiça é melhor que a injustiça, ela deve mostra-se como tal exclusivamente por seu poder inato, por sua capacidade natural e interna. A *eudaimonía*, nesse sentido, não pode ser produzida por um fator externo, como através da posse de bens materiais ou das honras conseguidas através da reputação. Na concepção de Gláucon, a *eudaimonía* depende do poder interno e inato da justiça, e que vem a ser no próprio agente, pois concerne sua alma e o modo como justiça e injustiça exercem seus poderes específicos nela. Ao submeter em imaginação a pessoa perfeitamente justa a tamanhos sofrimentos e males, Gláucon pretende testar, como a autenticidade do ouro é testada na *básanos* — a pedra de toque — o quão a pessoa justa é verdadeiramente beneficiada pela justiça, testando, também, o quão a pessoa injusta é beneficiada pela injustiça quando esta é deixada livre para dar completa indulgência a suas inclinações criminosas. Como é possível perceber, o teste é árduo. Caso Sócrates não for capaz de argumentar sobre que maneira, em função de sua *dýnamis* específica, a justiça é mais valiosa, vantajosa e benéfica que a injustiça, então o filósofo não terá convencido o jovem aristocrata verdadeiramente.

Gláucon é seguido por seu irmão, Adimanto, que complementa a formulação da questão. Para Adimanto, justiça e injustiça são, também, propriedades primordialmente relativas à alma, e não à ações ou instituições como as leis e os costumes. Em 366e, o irmão de Gláucon insiste para que Sócrates demonstre o que a justiça e a injustiça são capazes de fazer (“*dýnámei tí drâi*”; também em 367b: “*tí poioûsa ekatéra*”) na alma de quem as possui, meio pelo qual ele deseja que Sócrates demonstre como a primeira é o maior bem (“*mégiston agáthos*”) para a alma e a segunda o maior dos males (“*mégiston kakôn*”). Em outra formulação, em 367d, ele pede para que Sócrates demonstre como a justiça e a injustiça, em virtude de si suas naturezas específicas, podem, a primeira, beneficiar a alma (“*tòn ékhonta onínesin*”) e, a segunda, danificá-la (“*adikía bláptei*”). Como Gláucon, Adimanto insiste para que fatores como a honra e as recompensas materiais atribuídas à justiça sejam desconsideradas no processo de resposta à questão. O único elemento que conta é o que cada uma delas é capaz de fazer na alma. O discurso de Adimanto é enfático neste ponto, pois, pelo menos por quatro vezes (366e, 367b, 367d, 367e), em um espaço de duas páginas na edição Stephanus, ele repete a mesma formulação. Pela quarta e última vez em que o jovem aristocrata insiste nela, diz para Sócrates:

Com teu discurso, portanto, não nos mostres apenas que a justiça vale mais que a injustiça, mas também o que cada uma, por si própria, produz (*tí poioûsa ekatéra*) em quem as possui, quer os homens ou deuses percebam ou não que aquela é um bem e esta um mal (367e).

Há uma profunda afinidade entre as concepções dos jovens aristocrats e a concepção de Sócrates sobre o sentido filosófico da questão. Para Céfalos, Polemarco e Trasímaco, a questão sobre a justiça está associada às ações e atos, reflexo da observância da concepção de moralidade imbuída nas leis e costumes. A concepção de Céfalos e Polemarco sobre a justiça, como vimos, é extraída dos ensinamentos contidos na tradição poética, segundo a qual é justo pagar as dívidas e dizer a verdade incondicionalmente, e justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. Para Céfalos, ainda, a justiça está relacionada à vantagem garantida pela fortuna material e ao modo como o dinheiro serve de instrumento para a adequada manutenção da excelência (331). Para Trasímaco, por sua vez, a justiça está associada ao cumprimento das leis e costumes instituídos pelos governantes, enquanto a injustiça está associada à desobediência e transgressão das leis. Em sua concepção, o valor ou desvalor de tais ações está associado ao lucro material ou à perda do lucro material, em razão de que a justiça é um prejuízo para quem a pratica, pois faz perder o lucro material em razão da exploração que a obediência às leis implica, enquanto a injustiça é vantajosa, pois preserva, em razão da rejeição do agente à se submeter à exploração, a capacidade do agente em obter para si mesmo o lucro das benesses materiais. Para Sócrates, Gláucon e Adimanto, ao contrário, justiça e injustiça não concernem primordialmente às ações e seus respectivos valores não dependem da posse ou não posse de bens materiais. Justiça e injustiça dizem respeito à alma humana. Uma pessoa pode ser muito rica e ser considerada feliz publicamente, em razão de sua aparência de justiça, mas, se for injusta, nesse caso em segredo, sua alma estaria ainda vulnerável ao mal e ao dano, a despeito da fortuna e reputação possuída por ela. A pessoa genuinamente justa, por sua vez, embora materialmente pobre, e vulnerável à lógica social responsável por explorá-la e subjugar-la, estaria, mesmo assim, em melhor posição que a injusta, pois a justiça, por si mesma, agindo em sua alma, seria-lhe mesmo assim causa de benefício e vantagem.

No livro I, há dois argumentos desenvolvidos por Sócrates pertinentes a fim de compreendermos qual é precisamente a concepção do herói platônico sobre o sentido da questão que estamos tratando aqui. Após Trasímaco sustentar a tese de que a injustiça está associada à sabedoria, sendo por isso a verdadeira excelência, enquanto a justiça está associada à ingenuidade e idiotice, Sócrates contra-argumenta a fim de subverter essa tese e garantir que a injustiça esteja associada à ignorância e somente a justiça à sabedoria (349b-350d). Na sequência, Sócrates desenvolve mais dois argumentos, sendo estes de nossa interesse. Com o primeiro (350d-352a), Sócrates contrapõe a tese do sofista de que a injustiça

é mais poderosa (351a: “*dynatóteron kai iskhyróteron*”) que a justiça; com o segundo (352d-354a), busca refutar a tese de que a vida do injusto é melhor que a do justo por ser a mais feliz. Estes dois últimos argumentos estão relacionados entre si, e como pretendo abordar a concepção de Sócrates sobre o sentido da questão sobre o melhor modo de viver, abordarei os dois argumentos juntos.

Em primeiro lugar, a injustiça não poderia ser mais poderosa que a justiça, pois ela produz ódio, e com o ódio a separação entre as pessoas. Quando as pessoas odeiam umas as outras e se separam, não lhes é possível agir cooperativamente em grupo a fim de, somando forças, realizar com mais potência um propósito compartilhado. Por essa razão, até mesmo uma cidade injusta, ao subjugar outra e fazê-la escrava, ou uma quadrilha de bandidos, necessitaria de algum grau de justiça entre seus membros a fim de que seus intentos criminosos fossem realizados em conjunto. Caso os indivíduos desses grupos fossem injustos uns contra os outros, o ódio se instalaria, seguindo-se a separação, e então o enfraquecimento por meio do qual não lhes seria possível alcançar nada em conjunto.” É que, de certa forma Trasímaco”, diz Sócrates, “a injustiça propicia rebeliões, ódios e lutas de uns contra os outros, mas a justiça, a concórdia e amizade” (351d). Deste modo, mesmo a relação entre duas pessoas seria negativamente afetada pela injustiça (351e), e mesmo a relação da pessoa injusta para consigo mesma sofreria efeitos negativos. Como? A injustiça produz conflito em todo o lugar onde se instala. Na linguagem metafórica de Sócrates, ela produz um conflito interno ao grupo, à relação entre duas pessoas e mesmo na relação do indivíduo para consigo mesmo, como se fosse uma guerra-civil (352a: *stasiádzein*). A potência para o conflito e a discórdia interna entre as partes constitutivas de uma unidade complexa (como um grupo ou o próprio ente humano) é a *dýnamis* da injustiça:

Então, me parece que [a injustiça] tem uma capacidade (*tén dýnamin*) tal que, se vem a existir, seja numa cidade, seja numa estirpe, seja num exército seja em outro grupo social qualquer, em primeiro lugar, faz com que ela seja incapaz de agir de acordo consigo mesmo, por causa das discórdias e divergências e, ainda, ser hostil a si mesmo e a todo adversário, e também ao homem justo [...] E, axistindo no íntimo de uma única pessoa, creio, produzirá tudo o que, por sua natureza, produz. Fará, em primeiro lugar, que ela seja incapaz de agir, por estar em rebelião e discordância consigo mesmo, e depois hostil a si mesma e aos homens justos (351e-352a).

O argumento de Sócrates a favor da tese de que apenas a vida justa é feliz está intimamente relacionado com esta premissa, de que a injustiça é capaz de produzir um dano

na própria alma. Em 352d, Sócrates repõe a questão sobre o modo de vida e dessa vez desenvolve um argumento a fim de mostrar que somente a pessoa justa é feliz, embora o argumento anterior tenha, a seu modo, exposto parte da razão para tal, isto é, para que a pessoa injusta seja vista como uma pessoa miserável, não como uma pessoa *eudaímon*, feliz. Este ponto do argumento é bastante pertinente, pois explicita o modo como Sócrates entende a dinâmica interna do modo de vida injusto e por que ele não pode ser o mais feliz dos modos de viver a vida. Na passagem abaixo, Sócrates estabelece a relação entre os dois argumentos e emprega um vocabulário que, o leitor pode ver, justifica meu uso da terminologia *modo de vida*, em razão do emprego do termo grego *trópos*, utilizado por Platão no início do diálogo para fazer Céfalo se referir ao caráter das pessoas, e agora para Sócrates fazer menção explícita ao modo de viver das pessoas, empregando o termo novamente nas últimas páginas do Livro I — de fato, nada é arbitrário no texto platônico.

Agora devemos examinar se os justos vivem melhor (*àmeinon dzôsin*) e são mais felizes (*eudaimonésteroi*) que os injustos... Ora, ao que me parece, a partir do que já foi dito por nós, está evidente que são. Em todo caso, devemos examinar melhor, pois não discutimos um assunto qualquer, mas qual deve ser nosso modo de vida (*tropón dzên*) (352d).

O argumento desenvolvido por Sócrates para mostrar que somente a pessoa justa é *eudaímon* é de extrema importância em minha leitura do diálogo. Ele funciona como um esboço mais simples da relação entre as noções de *areté* e *eudaimonía*, virtude e felicidade, por meio de que Sócrates produzirá o grande argumento em resposta à questão sobre qual modo de vida é o melhor, servindo por essa razão de guia útil no caminho de leitura até o Livro IX⁵⁶. Platão faz seu protagonista desenvolver este argumento ao final do Livro I não para abandoná-lo, após a superação do estilo aporético desta parte da *República*, mas, penso, justamente para servir como introdução para o leitor ao argumento muito mais complexo que será desenvolvido nos livros II-IX.

Para cada coisa há um *érgon*, uma função. O *érgon* da coisa designa aquilo que somente ela é capaz de fazer ou realizar e que nada mais pode fazer ou realizar senão ela mesma (353a). Designa, assim, a função específica e singular da coisa, pela qual a coisa

⁵⁶ C. Kahn (1993, p. 139), aponta este argument como um dos elementos prolépticos do Livro I, isto é, aqueles que adiantam as teses filosóficas importantes na discussão dos Livros II-IX: “The final argument in Book 1, that justice is more profitable than injustice, depends upon the principle that each thing has its own proper function (ergon) (352d9ff.). As Adam points out, this will become the principle of specialization (2.369e2ff.), 'one of the cardinal principles of the Ideal State'”. Penso que a função deste argumento é mais ampla: é, com efeito, a versão esquemática do argumento mais complexo pelo qual Sócrates provará que a vida justa é a mais feliz das vidas.

ganha distinção e pode ser reconhecida em sua identidade. Ver e ouvir, por exemplo, são as funções específicas da visão e da audição. Outro exemplo utilizado por Sócrates é a faca ou foice apropriada para colher os ramos da videira. Qualquer objeto cortante poderia ser utilizado para realizar tal trabalho, mas o trabalho seria melhor executado com um utensílio especificamente designado a realizar tal tarefa. Isto é, com um utensílio cujo *érgon* fosse o de especificamente realizar a tarefa de cortar os ramos de uma videira. Para o *érgon* da coisa há sua *areté*, sua excelência (353b). A *areté* é o que permite à coisa performar excelentemente seu *érgon*. Os olhos, por exemplo, tem por função natural e específica ver, mas, se carentes de sua excelência adequada, eles adoecem e a visão fica prejudicada (353c). Assim, os olhos são executam bem seu *érgon* quando sua *areté* específica se faz presente; quando a *kakía*, o vício ou mal dos olhos, se faz presente, ao contrário, os olhos adoecem a doença da cegueira toma conta dos órgãos visuais. Deste modo, para cada *érgon* há uma *areté* correspondente sem a qual a coisa não perfoma sua função bem.

A alma humana possui um *érgon*. Sua função específica é superintender (“*tó epimeleîsthai*”), governar (“*arkhein*”), deliberar (“*bouleúesthai*”), e, mais fundamentalmente, viver (“*dzên*”) (353d). Em suma, fomentar as mais básicas operações pelas quais um ser humano vive. A *dikaíosýne*, a justiça, é a *areté* da alma humana; a *adikía*, a injustiça, sua *kakía*, seu vício. Deste modo, a alma humana só desempenha bem sua função (a função básica de viver uma vida humana) através da justiça, enquanto a injustiça impede que a alma perfome sua função excelentemente. (Este argumento é uma versão mais desenvolvida do argumento utilizado contra Polemarco, pelo qual Sócrates tentava explicar para o jovem que o *érgon* da justiça não é prejudicar ou causar mal. Ela é, na verdade, a excelência humana, a razão pela qual o *érgon* humano é excelentemente performado. Como prejudicar ou danificar alguém produz um decréscimo na excelência humana, a justiça, que é a excelência, não poderia ser utilizada para produzir este decréscimo, mas somente seu oposto, o vício, a injustiça).

Deste argumento Sócrates conclui que a pessoa justa vive bem (353e: “*ho díkaios anèr eû biósetai*”), pois a justiça é aquilo que permite à alma desempenhar bem sua função específica: viver. A pessoa injusta, por outro lado, vive mal, pois lhe falta aquilo por meio do qual sua alma desempenharia bem sua função específica. Como, deste modo, a pessoa justa vive bem, ela é genuinamente feliz e abençoada (“*makárious te kai eudaimon*”), enquanto a pessoa injusta, porque não vive bem, não é feliz, mas desgraçada (“*ádikos áthilos*”). Portanto, a vida justa é melhor que a injusta, e a justiça é superior à injustiça, pois “ser infeliz não traz

vantagem (*ou lysiteleî*), ser feliz traz...” (354a). Isto é o que Sócrates chama, em 348a, de o deleite da vida justa (“*éde dikastôn*”).

Além do modo simplificado e útil como este argumento relaciona as noções de virtude e felicidade, outro aspecto fundamental é o estabelecimento da diferença entre as almas justa e injusta. Mais uma vez, Platão estabelece uma relação de irreducibilidade ou incomensurabilidade entre os modelos. E a diferença entre elas Sócrates localiza na função mais básica da alma: na própria função humana do viver. A alma justa, nesse sentido, é um modelo de funcionalidade psíquica, enquanto a injusta um modelo de disfunção. Através deste argumento Platão aprofunda seu reconhecimento da existência de uma diferença profunda entre os modos de vida justo e injusto, oferecendo uma explicação filosófica da disparidade. E a disparidade é, na verdade, uma relação de incomensurabilidade, pois corresponde a dois modos inteiramente opostos do funcionamento mais básico da alma humana: um funciona corretamente, o outro incorretamente — como veremos com a teoria da alma do Livro IV, a justiça é como a saúde para a alma, a injustiça como uma doença psíquica. A oposição entre justo e injusto torna-se assim o reconhecimento de uma relação mais básica de incomensurabilidade entre seres humanos, dado que a natureza da alma é uma em todo ente humano, mas há a possibilidade de dois tipos básicos da dinâmica anímica: o funcional e o disfuncional, pois com excelência e sem excelência, com a função sendo performada excelentemente e com sua função não sendo performada excelentemente. Nesse sentido, Platão dilata a diferença em razão da qual estabeleceu-se entre Sócrates e seus rivais (Polo, Cálicles, Trasímaco) o conflito quase intransponível da incomensurabilidade, pois os caracteres em oposição são na verdade dois modos distintos e irreducíveis de operação da natureza psíquica do homem. Mas, através deste argumento, Platão afirma também a *comensurabilidade*: o modo incorreto de funcionamento da alma deve ser convertido ao modo correto de funcionamento, pois de fato não é vantajoso para ninguém viver disfuncionalmente. A felicidade, dessa perspectiva, não é algo que depende da subjetividade das pessoas, de modo que para cada modo de vida distinto haveria uma noção de felicidade distinta e sempre válida. A felicidade é assim caracterizada de uma única e exclusiva maneira, dado que o modo correto de funcionamento da alma é apenas um. Este argumento é sem sombra de dúvidas crucial para a adequada compreensão da teoria ética de *A República*, crucial também em razão de seus desdobramentos posteriores no diálogo. E parte fundamental de sua relevância está no modo como ele consiste tanto no reconhecimento da diferença entre diferentes modos de operação da alma humana mas a postulação de somente uma forma correta e genuinamente funcional, o que é, no final das contas, a essência da teoria ética deste diálogo, de que há

somente um modo de vida genuinamente bom para o ser humano — o justo e o racional (mesmo considerando haver diferentes tipos de caráter e arquétipos humanos, como veremos)⁵⁷.

Como é possível perceber, a concepção de Gláucon e Adimanto sobre o sentido filosófico da questão sobre o melhor modo de vida é bastante afim à concepção de Sócrates. Dessa perspectiva, por que motivo Gláucon retoma a questão, demonstrando-se insatisfeito com o argumento de Sócrates a favor da tese de que somente a pessoa justa é feliz, se, como vemos, suas concepções são bastante afins? O argumento de Sócrates é bastante esquemático. Ele não nos diz exatamente por que e como a justiça é a excelência por meio da qual a alma é capaz de fazer o que ela é capaz de fazer, isto é, viver funcionamente. Também não nos diz em que consiste este viver bem, isto é, em que consiste para a alma humana viver bem. Mas, uma informação muito importante ele nos diz: a *eudaimonía*, de todo modo, está relacionada à função da alma e ao modo como ela pode performar sua função excelentemente. Por faltar essas duas explicações mais abrangentes e também mais complexas, sobre o porquê e o como a justiça é a excelência da alma e o que isto tem a ver com o viver bem, é que Gláucon retoma a questão, exigindo de Sócrates uma explicação mais desenvolvida. De todo modo, como vemos, a reposição da questão pelos jovens aristocratas é uma extensão deste argumento de Sócrates ao final do Livro I. Deste modo, os irmãos cumprem o papel importante de insitir no aspecto da questão em que consiste o âmago de sua conversa com Sócrates nos Livros II-IX. A conversa parte desta insistência fundamental para que a investigação sobre o melhor modo de vida leve em consideração exclusivamente o que a justiça e a injustiça são capazes de fazer na alma de quem as possui, funcionando, assim, como diretriz central do argumento de resposta a ser desenvolvido por Sócrates no decorrer dos livros mencionados.

2.3 O problema filosófico de *A República* II: a natureza humana, a *pleonexía* e o bem.

Gláucon domina as primeiras páginas do Livro II. Platão põe a personagem de seu irmão nesta posição para estabelecer uma nova fase na conversa: Gláucon repõe o problema

⁵⁷ A posição de Platão quanto à *eudaimonía* pode ser classificada como objetivista. R. Kraut (1979, p. 180), a propósito da noção de eudaimonía aristotélica, define a postura objetivista nos seguintes termos: “We can define ‘objectivism’ as the view that people should not be considered happy unless they are coming reasonably close to living the best life they are capable of. According to the objectivist, each person has certain capacities and talents which can be fully developed under ideal condition. And if someone is very distant from his full development, he is not and should not be considered happy, even if he meets the standards he imposes on his life. For he could have been leading a much better life, as determined by some ideal standard. The objectivist thinks that it is not up to you to determine where your happiness lies; it is fixed by your nature, and your job is to discover it”.

filosófico sobre o melhor modo de vida e estabelece as condições com as quais Sócrates deverá trabalhar a fim de desenvolver uma resposta. Mas, a função do discurso de Gláucon é complexa porque serve a vários propósitos. O leitor deve entender já pelas primeiras linhas do Livro II que a pergunta sobre o melhor modo de vida é apenas continuação da discussão sobre o mesmo tópico no livro anterior (347d-348a). Continuação necessária, da perspectiva de Gláucon, dado sua insatisfação tanto com os argumentos de Sócrates quanto com os de Trasímaco. Embora Gláucon não nos diga em linhas diretas qual a razão da insatisfação, supomos do contexto que uma explicação plausível deve-se ao esquematismo do argumento de Sócrates em 352d-354a; quanto a Trasímaco, pois o sofista não explicita o fundamento sobre o qual sua defesa da injustiça está calcado,: afinal, por que seria melhor buscar e obter satisfação maximizada e ilimitada, como um tirano? A pergunta parece banal, pois a resposta parece óbvia. Mas, se fosse realmente óbvia, a trama de *A República* teria se encerrado ao final do Livro I e não haveria necessidade de em cena haver um personagem incisivamente determinado em recuperá-la. Platão põe a exposição de Gláucon imediatamente no início do Livro II como marca da nova etapa em que a conversa entra, mas também porque nela está a exata imagem da perspectiva de mundo e do modo de vida produzido por ela que Platão tem como objetivo principal refutar.

Em primeiro lugar, Platão faz com que Gláucon estabeleça de imediato uma distinção esquemática entre dois partidos: o partido composto por Sócrates e os jovens aristocratas, tendo por base comparativa seu sistema particular de valoração e o modo de vida resultante dele, e o partido da maioria das pessoas, a que Trasímaco serve, na arena intelectual, como figura representante. A classificação tripartite de bens estipulada por Gláucon (357b-358a) é o artifício por meio do qual Platão explicita a característica disparidade entre a perspectiva de seus protagonistas e a perspectiva da maioria das pessoas. Gláucon estipula três grupos de bens. O primeiro grupo integra os bens que receberíamos por si mesmos (“*autoû éneka aspadzóménōi...*”, 357b) e não por desejar benefícios derivados deles (no grego “*tôn apobainónton*”, as coisas derivadas desses bens); assim desejamos de bom grado a o estado de alegria ou satisfação (“*tó khaírein*”) e os prazeres inofensivos (“*hai hedonai hosai ablabeis*”), bens de que não derivam nenhum benefício suplementar que pudesse ser desejado como meta para além deles mesmos, sendo, deste modo, em si mesmos benéficos, em si mesmos valorosos. O segundo grupo é composto pelo tipo de graça (357c: *khárin*) que estimamos tanto por si mesma (“*autoû te autoû khárin agapômen...*”) quanto pelas coisas geradas a partir dela (“*tôn ap’ autoû gignoménon...*”); assim desejamos e prezamos o pensar (“*tó phroneîn*”), o ver (“*tó horân*”) e o estar saudável (“*tó hygiaineîn*”). Por fim o terceiro

grupo é composto por bens que não receberíamos (“*ouk án dexaímetha ékhein...*”, 358c) por si mesmos, mas exclusivamente pelos benefícios que derivam deles (“*tôn állon hosa gígnetai ap’ autôn*”). A razão para isso é que tais bens são dolorosos em si mesmos (*epíponos*), e embora benéficos (*ophelēin*) sua parte agradável está naquilo que deles derivam e não neles em si mesmos. As formas de bem paradigmáticas deste grupo são o condicionamento físico (“*tó gymnázesthai*”), o tratamento médico ao doente (“*tó kámnonta iatreúesthai*”), a própria medicina (“*iátreusís*”) e as práticas voltadas para o lucro financeiro, quero dizer, as diferentes práticas cuja meta é ganhar dinheiro (“*ho állos khremastismós*”).

Entre tantas funções discursivo-argumentativas que um intérprete de olhar aguçado seria capaz de encontrar nesta breve peça de classificação filosófica, penso que duas funções mais explicitamente se destacam do texto. Após estipular essas três espécies de bem, Gláucon pede a Sócrates que diga em qual dos três a justiça deve ser classificada. A resposta do filósofo é direta e objetiva: “Creio que na mais bela espécie, naquela que, por ela mesma e também pelo que dela decorre, quem pretende ser feliz (*makaríoi ésesthai*) deve amar” (358a). Tal afirmação frente a tripartição possibilita que Sócrates possa ser associado imediatamente com uma noção particular sobre a justiça pela qual ela é valorizada como o pensar, o ver e o estar saudável são valorizados: tanto por serem benéficos em si mesmos quanto por serem benéficas o que se geram a partir deles. A maioria das pessoas (*toís polloís*, 358a) não compartilha de opinião semelhante, alerta Gláucon. Segundo a maioria, a justiça pertenceria a terceira espécie de coisas benéficas, sendo portanto estimada não por si mesma mas pelos benefícios gerados a partir dela. Assim, na lógica da valoração da maioria, pratica-se a justiça e é-se justo exclusivamente em função das formas de recompensa material (*misthós*) e a boa reputação (*eudokímesis*) adquiridas pela aparência em se ser justo. Da perspectiva da tripartição Platão estabelece dois partidos com duas concepções inteiramente distintas sobre o valor da justiça. Embora haja uma controvérsia interpretativa sobre se Gláucon e Adimanto são adeptos da categorização da justiça como um bem do segundo grupo⁵⁸, penso que eles compõem o mesmo partido em que Platão põe Sócrates, onde a justiça é considerada boa em si mesma e os benefícios derivados, mesmo muito embora não formem condição para a

⁵⁸ Cf. M. B. Foster (1937). A questão que ele aponta é a seguinte: Gláucon e Adimanto pediriam que Sócrates defendesse a justiça apenas por si mesma, desconsiderando suas consequências, mas Sócrates considera que a justiça é boa tanto por si mesma quanto por suas consequências, e dá uma resposta que contempla ambos os lados. O desafio de Gláucon e Adimanto não seria, então, espelhado em tudo o que Sócrates diz nos Livros II-IX, mas apenas na parte que diz respeito à justiça em si mesma. Este problema hermenêutico, na verdade, é falso, e foi muito bem resolvido por C. Kirwan (1965), que mostra que não mostrar que a justiça é benéfica em si mesma é já mostrar como faz a alma feliz e sua vida aprazível, de modo que não há inconsistência entre o desafio proposto e a resposta formulada.

valorização da justiça em si mesma, são vistos como benefícios que devem ser recebidos de bom grado pela pessoa perfeitamente justa. O partido de Sócrates e dos jovens aristocratas contrapõe-se ao partido formado por Trasímaco e pela maioria das pessoas — Céfalos, Polemarco e Clítofon, o defensor de Trasímaco do Livro I, são todos adeptos desta visão de mundo, seja em um grau a mais ou a menos, aproximando-se mais ou menos do ideal exposto pelo sofista, também de forma mais explícita, como no caso de Clítofon, ou menos explícita e ambígua, até mesmo não consciente, como no caso de Céfalos e Polemarco.

Ao desempenhar a função de distinguir entre visões diferentes sobre o valor da justiça, a tripartição também serve ao propósito de estabelecer os termos da diferença. Aqui, o caráter não-hedônico dos bens do terceiro grupo mostra-se o fator crucial da distinção. A justiça é desvalorizada como um bem em si mesma pois é ordinariamente considerada como *dolorosa e difícil*. Os adjetivos *epíponos* e *khalepós* são pertinentes neste modo de caracterização do valor da justiça. O adjetivo *epíponos* atribui a algo a qualidade de ser doloroso no sentido de que provoca sofrimento pois envolve labor e dificuldade. O adjetivo *khalepós* reafirma esta concepção não-hedônica da justiça, pois designa a qualidade que algo possui ao ser ou tornar-se desagradável ou problemático de se lidar, por isso dificultoso. Isto é o que a maioria pensa sobre a justiça. Os jovens aristocratas, em contrapartida, exibem uma noção profundamente distinta sobre a justiça que tem a ver com o modo como as ações e atividades integrantes do modo de vida aristocrático são valorizadas. Para percebermos a diferença nesses modos de valoração basta darmos atenção aos exemplos paradigmáticos dos dois últimos grupos de bens nos quais o partido filosófico e aristocrático e o partido da maioria ordinária têm suas opiniões divididas.

Os exemplos do terceiro grupo de bens parecem projetados por Platão para enfatizar a subordinação bruta dos meios aos fins, lógica na qual o valor ou nobreza da atividade cede à valorização exclusiva dos efeitos benéficos derivados da atividade. A atividade, nesse sentido, torna-se instrumento para uma meta mais primordial. Não possui nobreza nem valor em si mesma, pois, é possível supor, caso houvesse atividade capaz de contornar o que há de incomôdo e dispensável na atividade, essa coisa suplantaria seu papel como uma rota simplificada em direção aos efeitos benéficos que derivam dessa atividade. Assim, se o objetivo do sujeito do condicionamento físico é, imaginemos, apenas estético, a dor implicada nos exercícios físicos seria um instrumento dispensável; a medicina, por outro lado, é certamente dolorosa para o doente e se houvesse outro meio de obter a cura sem os procedimentos restritivos e reparadores da ação médica é possível que o doente preferisse encurtar seu caminho, rejeitando a rota difícil da medicina por qualquer outra capaz de

restaurar sua saúde sem que ele fizesse nenhum esforço em direção a um modo de vida mais saudável. O exemplo paradigmático do ganho do dinheiro é ainda mais relevante — o *krematismós*, a atividade de ganhar dinheiro, é repetidamente invocada no diálogo, em outros contextos, como veremos. A pessoa cujo propósito principal é instrumentalizar seu tempo e suas ações para lucrar financeiramente, e que, assim, valoriza o dinheiro como o bem último para o qual sua vida tende, o objeto muito desejado responsável por completar a intenção de suas ações e das atividades com as quais se engaja, não poderia senão se descomprazer com as atividades em si mesmas, mantendo o olhar fixo nas recompensas prometidas ao fim do percurso doloroso. Não produz pela valorização do ideal segundo o qual o processo de trabalho em si mesmo pode ser valoroso simplesmente por produzir transformações no âmbito pessoal da pessoa por meio do desenvolvimento das potencialidades humanas gerais, em uma frase, como o exercício da capacidade humana. O engajamento do *khrematistés*, o agente da atividade de lucrar, é caracterizado meramente pela busca e posse do dinheiro e das múltiplas possibilidades de satisfação nele implicadas — desde satisfações apetitivas, como as voltadas para a comida, a bebida e o sexo, como também aquelas relacionadas ao poder social e político que a fortuna material garante em uma cidade degenerada.

A classe de bens valorizadas pelos aristocratas, entretanto, marcam atividades desejadas em si mesmas, em razão de seu valor intrínseco. O uso que Platão faz dos verbos no modo infinitivo (*tó phroneîn*, *tó horân*, *tó hygaínein*), substantivados pelo artigo indefinido *tó*, é um detalhe pertinente na composição da segunda classe. A ênfase que a substantivação da forma infinitiva do verbo põe sobre seu sentido nomeia uma *atividade continuada*. Em oposição ao *kremastistés* cuja ambição primordial é meramente ganhar o dinheiro prometido mediante a execução do trabalho, o aristocrata ateniense valoriza não a obtenção do objeto de satisfação prometido ao final da atividade mas antes o processo da ação ou da atividade em si mesma, pois seu interesse está no exercício laborioso da atividade que permite o florescimento de suas potencialidades humanas⁵⁹. Assim, não valoriza a obtenção da saúde como finalidade, que, uma vez realizada, serviria como instrumento para outros fins e então sendo transformada mais uma vez em meio para outra finalidade. No caso do *khrematistés*, a saúde não é um bem desejado em si mesmo, mas serviria meramente para fazer continuar sua busca por dinheiro. O aristocrata, pelo contrário, valoriza antes o estado da saúde: o

⁵⁹ Segundo G. R. F. Ferrari (2005, p. 18) sobre os bens paradigmáticos do segundo grupo da tripartição: “It is a cultured aristocrat’s classification of goods. Thinking, seeing, being healthy, the condition of a human being in the fullness of his powers—this we can welcome for its own sake, independently of our regard for the benefits those powers can bring”.

prolongamento da saúde por meio de atividades que permitam seu florescimento físico e psíquico (porque de sua alma). Então, valoriza não a saúde como estado benéfico do organismo como *meio* para novos fins, mas a valoriza a saúde em si mesma. O aristocrata goza do tempo e da estabilidade necessários que o permitem valorizar não os fins ordinários desejados pela maioria das pessoas — o ganho do dinheiro para a satisfação com objetos particulares, como a comida e a bebida, também o sexo — mas as atividades em si mesmas — o ver, o pensar, o estar saudável, também o ser justo — performadas em uma temporalidade que não está condicionada pelas necessidades brutas voltadas aos objetos externos ao organismo. Por exemplo: não valoriza o ver porque com a visão pode contemplar belos corpos ou ainda a suculência de um banquete, mas valoriza o ver como potencialidade natural e benéfica de seu próprio organismo (lembro que a cena de *A República* se passa na ocasião de um jantar que nunca verdadeiramente acontece, sendo substituído pelo banquete de palavras e ideias). Valoriza, assim, as atividades que fazem florescer sua própria existência⁶⁰.

A tripartição de bens, entendida dessa perspectiva, revela um grau de profundidade a mais na natureza das exigências postas pelos aristocratas a Sócrates. Como vimos na seção anterior, tanto Gláucon quanto Adimanto insistem para que Sócrates ofereça um argumento de defesa a favor da justiça que leve em consideração exclusivamente o que ela é capaz de fazer em razão de sua própria natureza na alma de quem a possui. Sócrates deve buscar pela *dýnamis* da justiça e da injustiça e demonstrar como a primeira é o bem da alma e a segunda o mal (Adimanto, em especial, insiste nessa exigência: 367b, 367d, 367e). Essa concepção da natureza da justiça expressa nas exigências dos irmãos é compatível com a própria concepção de Sócrates, como vemos ao final do Livro I. Para Sócrates a justiça é relativa à alma e diz respeito a seu pleno florescimento, à performance excelente de suas funções, entre as quais está a função primordial de animar e suportar o próprio processo de *viver* (353d). Dessa perspectiva, a categorização da justiça entre os bens do segundo grupo não é um acontecimento arbitrário dentro do diálogo. Os jovens aristocratas, Gláucon e Adimanto, valorizam a justiça pelo que ela é em si mesma e em razão de seus poderes próprios. Sócrates, embora não aristocrata, mas certamente a personagem que mais se aproxima do ideal do aristocrata filósofo ou rei filósofo que o próprio imagina, cria e propõe como melhor ideal do

⁶⁰ G. R. F. Ferrari (2005, p. 19) comenta: “The gentleman does not take physical exercise for the sake of his health... He takes his exercise as an expression of cultivated leisure (compare *Protagoras* 312b). He may also, indeed, bring glory on himself and on his city by engaging in athletic competition. But this does not, or should not, turn physical exercise into a means directed at an end. Athletic competition remained even under democracy a redoubt of aristocratic excellence. One competed not for financial reward, at least not primarily, but for the glory symbolized by a simples wreath of laurel. The glory of victory crowned one’s pre-existing worth”.

ser humano (Livro V, 472d), também valoriza a justiça por si mesma e pelos poderes intrínsecos que ela exerce na alma humana. Há uma notável afinidade entre Sócrates e os irmãos de Platão. Entendemos melhor o que está acontecendo neste momento do diálogo se pensarmos na mão providente de Platão que é, de fato, o agente responsável pela convergência entre essas personagens e suas perspectivas de mundo. A tripartição é aristocrática por exhibir a preferência de Gláucon à valorização de atividades plenas e fundamentais para a vida humana em detrimento de metas ou objetivos desejados meramente em função de sua utilidade provisória e de seu caráter instrumental, pois uma vez alcançados sempre abrem uma nova cadeia de busca em direção a um novo objeto de desejo. É coerente que Platão ponha a tripartição na boca de Gláucon e não na de seu herói, pois é seu irmão quem representa em *A República* o caráter do jovem excelente mas ainda não plenamente formado que serviria de modelo à encarnação do ideal ético do rei filósofo. Gláucon possui as qualidades e disposições necessárias para a prática da verdadeira filosofia, a dialética — descrita no Livro VII em detalhes. Não somente possui a educação cultural necessária e as habilidades intelectuais (de raciocínio e também discursivas) como também o caráter que o distingue como indivíduo superior: foi herói de guerra (como Sócrates diz em 368a), defende a justiça com vigor intelectual e moral ao demonstrar-se capaz de excelente compreensão do argumento defendido pelo modo de vida adversário e mesmo assim permanecer inabalável em sua crença de que a moralidade é melhor que a imoralidade. Ao estipular a tripartição, os valores éticos que operam nas camadas subjacentes às ações discursivas da personagem de Gláucon emergem à tona e a tripartição torna-se repleta de um significado mais profundo que não pode ser reduzido à análise lógica da classificação de bens (tal como muitos intérpretes optam como método de trabalho preocupando-se quase que exclusivamente em compreender a importante questão sobre *o que é* uma coisa boa em si mesma e como uma coisa é boa apenas em razão de suas consequências).

Na seção seguinte eu retornarei aos aspectos formais da tripartição, pois nela encontramos uma chave de interpretação indispensável para compreendermos o argumento de *A República* como um todo. Aqui, marco simplesmente um aspecto da tripartição: o modo como a partir dela Platão permite a distinção esquemática entre as diferentes perspectivas e modos de vida). Igualmente importante, e penso que isto Platão está nos mostrando enfaticamente nesta passagem do texto, é o modo como a tripartição revela os valores que operam nas camadas subjacentes dos sistemas de crenças e de valoração de cada uma das personagens envolvidas na decisão de qual dos grupos de bem a justiça se enquadraria. Quando Sócrates escolhe o segundo grupo para classificar a justiça é estabelecido entre ele e

os irmãos uma espécie de associação triangular. No momento da escolha o leitor pode não perceber isto, mas os discursos subsequentes de Gláucon e Adimanto, se lidos junto do argumento desenvolvido por Sócrates para provar que a pessoa justa é feliz, ao final do Livro I, revelam a relação triangular entre eles. É literalmente Platão apresentando ao leitor uma mesma ideia a partir de três personagens distintos, e por isso apresenta a ideia de três formas distintas, dado que o modo de falar dessas três personagens são característicos. Mas, todos os três concebem a justiça como um bem valorizado pelo que é em si mesmo, pois em razão dos benefícios que executa na alma — talvez, dos três, Sócrates seja menos radical, pois considera ainda que a justiça é também digna de valor em função dos benefícios gerados a partir dela, enquanto os irmãos, os aristocratas, insistem para que os benefícios derivados, como reputação e recompensas materiais sejam desconsideradas da defesa. Quanto a Trasímaco, é verdade que Platão nega sua voz neste momento de escolha, pois não está presente e é Gláucon quem fala em seu nome. Mas, sua ausência é compreensível: no momento inicial do Livro II o sofista já passou por momentos de enorme tensão e embaraçamento no livro anterior, e nada mais pode fazer senão permanecer nos bastidores desta nova etapa da conversa — imagine se o embate entre ele e Sócrates se prolongasse: teríamos o *Górgias* e não *A República*. Mas, mesmo assim, Trasímaco está representado nas escolhas possibilitadas pela tripartição. Após Gláucon pedir de Sócrates que escolha em que grupo classificaria a justiça, o aristocrata alerta que a maioria das pessoas discordaria de sua escolha:

Gláucon: Mas não é essa a opinião da maioria das pessoas... Elas a incluem entre os bens penosos de que se deve ocupar por causa dos salários e do bom nome, tendo em vista a opinião dos outros, mas que, por eles mesmos, devem ser evitados, porque, segundo essas pessoas, eles são difíceis de alcançar.

Sócrates: Sei que é essa a opinião da maioria, e já há algum tempo Trasímaco vem censurando a justiça, por ser ela difícil de alcançar, e elogiando a injustiça. Pelo jeito, porém, sou um pouco cabeça-dura... (358a).

O sofista aparece agora associado ao personagem genérico da *maioria* e sua argumentação de elogio à injustiça como ideologia compartilhada pela sociedade majoritária.

Então, com a tripartição de bens Platão opera a distinção entre o trio filosófico e aristocrático composto por Sócrates, Gláucon e Adimanto, e o grupo genérico da *maioria*, onde Trasímaco, e como já mencionei, Céfalos, Polemarco e Clítofon participam em graus de maior ou menor adesão. Platão nos oferece um retrato do caráter e modo de vida de Sócrates, Gláucon e Adimanto, através de seus discursos, oferecendo, com isso, uma representação

dramática sobre o modo de vida por detrás da classificação da justiça como um bem do segundo grupo. O modo de vida da *maioria*, por sua vez, é dramatizado de maneiras distintas, fazendo jus a seu grau de generalidade. Tanto Céfaló, Polemarco quanto Trasímaco devem ser considerados dramatizações possíveis do modo de vida produzido pela perspectiva de mundo ou sistema de crenças compartilhado por esta *maioria*. Considerando a disparidade dessas representações, Platão nos oferece uma exposição explicativa e sintética das crenças fundamentais motivadoras deste modo de vida. O discurso de Gláucon pode servir a muitos propósitos, mas sem sombra de dúvidas serve ao propósito de consolidar em termos genéricos a perspectiva de mundo ou sistema de crenças no qual estão calcadas a valorização da injustiça (como Trasímaco defende em seu discurso) ou a valorização parcial ou ambígua da justiça (pois válida em razão de sua própria ambiguidade a prática de injustiças, como vemos a partir das concepções confusas sobre a justiça exibidas por Céfaló e Polemarco).

Ao reconstituir o argumento de Trasímaco Gláucon revela a crença basilar compartilhada pela *maioria* na qual estão calcadas a valorização da injustiça e concomitante desvalorização da justiça. Para acessarmos a reformulação que Gláucon faz do argumento de Trasímaco podemos partir da seguinte pergunta: por que a maioria pensa que a justiça é em si mesma dolorosa e difícil? A pergunta é pertinente pois é precisamente em razão desta crença que a *maioria* não atribui valor intrínseco à justiça. Responder a esta pergunta nos permitirá compreender o modo de vida da maioria como também compreender as crenças e disposições de caráter associadas a maioria que Platão está criticando. Isto nos permitirá, ao mesmo tempo, compreender o âmago do projeto ético-filosófico de *A República*, ao vir a tona o modelo ético contra o qual Platão está se opondo e o modelo ético proposto por ele como substituto.

Platão divide a reformulação do argumento de Trasímaco em três etapas. Gláucon começa explicando qual é a noção de justiça compartilhada pela maioria (358e-359b) e em segundo lugar o porquê das pessoas praticarem a justiça exclusivamente como uma coisa necessária, mas não como um bem (358c: “...*hos anankaíon all’ ouk hos agathón*...”; 359b-360b). Por último, propõe-se a explicar por que é natural que pensem deste modo (360b-d): “Muito melhor ado que a vida do homem justo”, diz Gláucon, “é a do injusto, dizem eles...” (358c). A exposição de Gláucon fornece explicação para duas noções fundamentais à filosofia ética que Platão propõe neste diálogo: ele nos explica qual a concepção de bem da maioria e que noção do humano opera em associação a esta concepção do bem. Na interseção destas noções Gláucon explicará como a injustiça está associada à *pleonexía* — a inclinação de caráter por satisfação desenfreada. O objetivo principal desta explicação consiste em fornecer a Sócrates o modelo ou paradigma rival contra o qual sua defesa da justiça deverá se opor.

Diz Gláucon em 358d: “eu me esforçarei por fazer elogio da vida e do homem injusto (τὸν ádikon bión) e, fazendo-o, mostrarei de que maneira (*trópos*), de meu lado, quero ouvir-te censurar a injustiça e elogiar a justiça”.

A explicação de Gláucon fornece assim o *trópos*, a maneira o modo particular pelo qual Sócrates deverá defender a justiça e rejeitar a tese a favor da injustiça. O argumento dos livros II-IX não é iniciado em um vácuo discursivo. Por isso, as noções ou conceitos empregados nesta nova formulação da tese trasimaquiana de ganham enorme importância, pois serão as mesmas noções e conceitos que Sócrates terá como tarefa analisar e subverter a fim de refutar Trasímaco e a maioria. Ele não oferecerá, assim, uma defesa da justiça a partir de noções diferentes deste modelo, mas irá ressignificar estas noções ou conceitos, absorvendo-os em sua visão positiva sobre a justiça. O ataque de Sócrates dar-se-á no campo do inimigo, a partir das próprias noções utilizadas por ele. A defesa da justiça de Sócrates não se constrói como um discurso paralelo ao de Trasímaco e ao da maioria, mas antes partirá deles para demonstrar sua falsidade. Com isso, o herói platônico demonstrará que as noções de natureza humana e bem tal como entendidas pela maioria estão erradas e que a adequada investigação sobre essas noções demonstrará que apenas a justiça, definitivamente não a injustiça, é verdadeiramente benéfica para a vida humana e seu florescimento.

Qual a noção de justiça compartilhada pela *maioria*? Cometer injustiças é um bem (358e: “τὸ ádikeîn agathón”), sofrê-las um mal (358e: “τὸ δὲ ádikeîsthai kakón”). O bem e o mal assumem aqui grau superlativo: cometê-las é *o melhor* (359a: “τοῦ ἀρίστου ὄντος”) para a pessoa que a pratica, sofrê-las *o pior* (359a: “τοῦ κακίστου”). A justiça surge como um ponto intermediário entre o maior bem e o maior mal e se origina a partir da necessidade das pessoas que não são capazes (358e: “τοῖς μὲν δυνάμενοις”) de ao mesmo tempo praticar injustiças com impunidade e prevenir-se contra as injustiças perpetradas por outras pessoas contra si. Incapazes de sobreviver comodamente dentro desta espécie de estado de natureza em que a lei da injustiça é como lei natural que vigora em todos e para todos, este grupo de pessoas estabelece um acordo entre si, estipulando leis e convenções (*nómos*, *synthéke*) a fim de garantir sua proteção contra as injustiças perpetradas pelos outros. A este corpo de leis cujo objetivo primordial é restringir as ações alheias a fim de garantir que uma pessoa não sofra injustiças de outra, este grupo de pessoas qualifica como legal e justo (359a). O estabelecimento da lei põe fim a essa espécie de estado de natureza. A partir dela, impõe-se uma restrição sobre todos e não é mais possível a prática livre e irrestrita de injustiças. Contudo, isto não apaga a marca profunda do estado de natureza enraizada em cada uma das pessoas. Pois, aquele que ainda fosse capaz (359b: “τὸν δυνάμενον”) de cometer injustiças,

permanecendo na posse de seu próprio poder ou *dýnamis*, e “fosse verdadeiramente um homem”, adiciona Gláucon, “nem mesmo com uma única pessoa estabeleceria uma convenção que o proibisse de cometer injustiças” (359b). A ideia de que ninguém em sã consciência preferiria se refrear diante de um ato injusto, sendo este ato o meio pelo qual o agente garantiria seu próprio benefício e vantagem, encontramos anteriormente na argumentação de Trasímaco. Contudo, falta a resposta à pergunta sobre o por que a injustiça seria tão irresistível, por que seria loucura deixar de buscar benefício individual através da prática de injustiça contra outras pessoas. A segunda parte da reformulação do argumento de Trasímaco é crucial para compreendermos este ponto e também crucial para compreendermos exatamente a razão para que a injustiça seja considerada, antes da consolidação das restrições impostas pela legalidade, um bem supremo.

Para explicar o porquê da injustiça ser um bem supremo para a maioria e qual a razão mais profunda que faz da subordinação e obediência à lei uma loucura inaceitável, Gláucon convida a Sócrates (e assim Platão ao leitor) a imaginar o seguinte experimento mental: o que aconteceria se o justo e o injusto fossem deixados livres, sem nada para restringi-los em sua conduta no mundo, para buscar a satisfação de sua *epithymía*, isto é, de seu *desejo*? O propósito de Gláucon é mostrar que nem mesmo o justo, a pessoa que aparentemente prefere à lei por considerá-la boa, parecendo ele mesmo um indivíduo virtuoso, se refrearia frente à injustiça. A razão disso está na relação profunda entre a natureza humana e a *pleonexía*, a disposição de caráter que designa a busca irrestrita e maximizada por satisfação dos desejos, as *epithymíai*. Vejamos esta passagem da exposição de Gláucon, em 359b-c:

Perceberíamos melhor que quem pratica a justiça só a pratica de má vontade, por incapacidade de cometer injustiça, se imaginássemos algo como isso... Deixaríamos que aos dois, ao justo e ao injusto, fosse permitido fazer o que quisessem; depois iríamos atrás deles observando para onde a paixão (*he epithymía*) conduziria cada um. leva a cada um. Em flagrante apanharíamos o homem justo a buscar o mesmo alvo que o injusto, por causa da [*pleonexía*], que toda natureza (*phýsis*) busca como um bem (*hos agathón*) e da qual, à força, a lei a desvia para levá-la ao respeito da equidade.

Esta passagem é fundamental para compreendermos o projeto filosófico de Platão em *A República*. Ela oferece o modelo paradigmático da visão de mundo rival que Platão deseja combater, refutar e substituir. Neste modelo, encontramos a precisa relação entre noções de importância capital para a ampla discussão sobre a natureza humana e as forças psíquicas

envolvidas na dinâmica da alma. A passagem também elucida a precisa relação entre esta noção ordinária da natureza humana e a crença de que a injustiça é naturalmente boa.

Primeiro de tudo, consideremos o início da formulação: Gláucon convida Sócrates a imaginar o que aconteceria ao justo e ao injusto se a eles fosse concedido o poder de fazerem livremente e sem restrições tudo quanto. O substantivo *exousía* é pertinente aqui. Designa não somente o poder de fazer algo, mas o aspecto autoritativo de se fazer algo, isto é, aquilo que se faz com total autoridade; tem a ver, por isso, com a liberdade de se fazer algo. O substantivo pode ser traduzido, por essa razão, tanto simplesmente como poder, autoridade ou mesmo liberdade. Dito isso, a força propulsora da *exousía*, dessa liberdade autoritativa em se fazer algo, é a *epithymía*, o desejo⁶¹.

Um terceiro ponto se encaixa nesta cadeia de raciocínio: o homem justo e o injusto serão pegos no mesmo caminho, comportando-se da mesma maneira, em razão da *phýsis*, da natureza, e sua relação intrínseca com a *pleonexía*. Aqui encontramos a ideia de que é inato a todos nós o desejo de buscar a satisfação de nossos desejos de forma irrestrita e maximizada. O radical do substantivo *pleonexía*, *pleon-*, quando sozinho pode ser traduzido por *mais*. Por isso, a *pleonexía* é a disposição de caráter que denomina a inclinação por *mais*: sempre mais satisfação dos desejos. Nesse sentido, o desejo propulsor dessa conduta praticada pelo justo e pelo injusto no experimento de Gláucon aparece como parte fundamental da natureza humana. Parte fundamental, pois, acompanhando a ideia do experimento, todo ser humano, se deixado livre para satisfazer seus desejos incorreria necessariamente em ações *pleonéticas*, isto é, ações cuja característica fundamental encontra-se no propósito ou meta de fazer prolongar e se perpetuar a satisfação do desejo em uma escala de crescimento exponencial: são ações que não buscam a satisfação moderada ou equilibrada da *epithymía*, muito menos, é óbvio, sua satisfação em um grau mínimo, apenas necessário, mas, ao contrário, sua satisfação em ritmo crescente, tendendo sempre para a maximização das experiências de satisfação. Daí a importância da *exousía* ou liberdade autoritativa no experimento. Uma vez livres das restrições, os seres humanos demonstrariam novamente sua marca primordial derivada da época preexistente à legalidade, em que todos estavam imersos na lógica de satisfação irrestrita prevalente no estado de natureza, e, assim, justos e injustos assemelhavam-se

⁶¹ Nos livros seguintes do diálogo este termo aparecerá associado especificamente a uma das três naturezas psíquicas constitutivas da alma, a natureza apetitiva, e passará a designar mais especificamente os desejos apetitivos desta natureza, naturalmente voltados para comida, bebida e sexo (embora em outros contextos o termo apareça também associado ao desejo por conhecimento, pois, no final das contas, Platão não o transforma em uma noção técnica). Aqui também, veremos, Gláucon faz da *epithymía* propulsora da liberdade irrestrita do justo e do injusto inclinações primordiais por comida, bebida e sexo — mais uma prova de que nada é arbitrário no texto de Platão.

fundamentalmente por esta mesma marca: a marca da inclinação inata pelo excesso e perpetuação ilimitada das experiências de satisfação dos desejos.

Um quarto e importantíssimo termo encaideia-se neste raciocínio: não apenas a satisfação irrestrita da *epithymía* é inata à natureza humana, como também é o que todos buscam como o *agathós*, como o bem. No Livro VI, a despeito da noção específica de bem proposta por Sócrates, aprendemos que pelo bem entende-se aquilo para o qual todas as ações humanas tendem, sendo deste modo aquilo que funciona para a ação como sua razão de ser. No *Górgias*, Platão emprega a mesma noção: em sua conversa com Polo em 468a-b Sócrates explica que, considerando a distinção entre ações que servem como meio ou ponto intermédio entre o desejo e a coisa desejada, não buscamos o bem em função das ações intermediárias mas as ações intermediárias em função da obtenção do bem; “quando caminhos”, explica Sócrates, “caminhos no encalço do bem, julgando ser melhor caminhar, e, ao contrário quando nos firmamos, firmamo-nos em vista da mesma coisa, do bem”. O bem é aquilo para o qual todas as ações se direcionam, como finalidade última do desejo, e como aquilo que, uma vez obtido, dá sentido à ação, preenchendo-a de valor. No caso do sistema de valoração da maioria, a obtenção do bem é a obtenção da satisfação pleonética dos desejos. É em razão deste argumento que Gláucon imagina o momento anterior ao estabelecimento da lei como um mundo em que a injustiça era valorizada livremente como o maior dos bens. Em consequência, a justiça, como restrição geral à satisfação da *epithymía*, é interpretada como o maior dos males. Tal é a razão profunda para que a justiça seja considerada como uma coisa intrinsecamente indesejável: valorizar a justiça é valorizar as restrições que ela implica e que resultam na impossibilidade da realização do bem do agente, o que também explica a razão pela qual é concebida ordinariamente como coisa dolorosa e difícil. Assim, a justiça só poderia ser avaliada como coisa sem valor, porque, em última instância, impossibilita a realização e florescimento da própria natureza humana.

Para continuar o experimento mental onde o justo e o injusto são encontrados ambos a praticar injustiças, Gláucon oferece como caso exemplar a história de Gíges, o pastor da Lídia. Gláucon conta o seguinte: Gíges, na ocasião de estar pastoreando no campo, presencia um terremoto e encontra, em uma fenda aberta no chão onde revelam-se escondidos diversas maravilhas, um anel de ouro com o poder peculiar de tornar seu portador invisível. Consciente deste poder, o pastor encontra um meio de ser enviado ao rei como mensageiro, e, chegado à sede do poder, “seduziu a mulher do rei e junto com ela tacou-o e, depois de matá-lo, assumiu o governo” (360a-b). Com essa história, ele aprofunda o experimento e mostra a íntima relação entre a *epithymía*, a *pleonexía* e a injustiça. Isso revela a face sinistra do

sistema de crenças e valoração da maioria, o âmago de sua crença no valor da injustiça: se a satisfação pleonética dos desejos é o bem humano, logo a natureza humana deve ser concebida como possuidora de uma tendência inata à injustiça, de modo que somente a realização dessa tendência faria florescer a natureza humana. No platonismo de língua inglesa, muitos intérpretes de *A República* não enfatizam este ponto da explicação de Gláucon: ele está apresentando de forma esquemática o modo de vida da maioria e da relação que ele estabelece entre a *pleonexía* e o bem opera como o argumento que justifica esse modo de vida, que o justifica. Com o caso de Gíges, Gláucon pretende dar suporte à ideia que todo ser humano, se munido com o poder deste anel simbólico, ou munido com o poder da ἐξουσία, não refrearia diante da prática de injustiças, pois sua natureza pleonética o motiva a buscar a satisfação irrestrita dos desejos como um bem. O caso exemplar de Gíges expressa esta ideia explicitamente através da narrativa *exousía* e das aventuras de excesso perpetradas por ele: de pastor aparentemente simplório a cuidar de suas ovelhas a agente ganancioso pelo poder político, capaz de cometer adultério, assassinato e mesmo traição política a fim de satisfazer seus desejos. O poder de invisibilidade do anel deve ser entendido como equivalente à *exousía*, a liberdade autoritativa, que, uma vez exercida, faz com que o justo e o injusto pratiquem injustiças. A narrativa da história permite a Platão dramatizar a associação entre *pleonexía* e injustiça, mostrando na narrativa a força apelativa do argumento. E a história nos faz ver o forte elo entre a natureza humana pleonética e a injustiça, porque, como vemos claramente na história, a inclinação inata à *pleonexía* conduz o agente à injustiça em razão do excesso implicado na maximização e necessidade de perpetuação ou prolongamento das satisfações dos desejos.

Além disso, Platão compõe por meio da história de Gíges uma imagem do humano. Ele está nos dizendo que o poder do anel não serviria meramente para a satisfação de desejos moderados, como se o humano fosse primordialmente dócil e tendesse naturalmente à moderação ou equilíbrio da satisfação de suas necessidades profundas, mas sim que o poder do anel conduziria todos a retornar ao estado de natureza e então praticar os atos inescrupulosos que, na vida da legalidade compartilhada, todos reprimem, mas para os quais a natureza em todos nós está naturalmente, e mais ansiosamente, inclinada a desejar satisfazer como nosso bem. Assim, o resultado da libertação das *epithymíai* reprimidas pela lei, e então a manifestação plena da *pleonexía* e a posse do bem faz a ação desembocar naturalmente na imoralidade porque os excessos da satisfação pleonética conduzem o agente a invariavelmente ultrapassar os limites de sua individualidade e inclinar-se aos bens alheios e às pessoas com o propósito da subjugação e uso — não sem razão, um dos sentidos do verbo *pleonekteó*,

palavra prima do substantivo *pleonexía*, designa a ação de subjugar outras pessoas com o objetivo de ganhar mais vantagem ou benefício. Assim, em 360b-d, lemos:

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo olocasse em seu dedo, e o outro o injusto, não haveria ninguém tão pertinaz que perseverasse na justiça e tão resistente que se mantivesse longe dos bens alheios e neles não tocsse, estando livre para, sem nada temer, tomar o que quisesse no mercado, entrar nas casas e aí conviver com quem quisesse, matar e livrar dos grilhões quem quisesse e fazer tudo o mais, já que, entre os homens, seria igual a um deus. [...] isso é indício de que ninguém é justo de bom grado, mas sob coerção, já que para ele pessoalmente isso não é um bem, já que cada um, quando crê que será capaz de cometer injustiça, comete. [...] É que se alguém, de posse dessa permissão (*exousías*), não quisesse jamais cometer um ato injusto nem tocar nos bens alheios, os que disso se apercebessem o teriam como muito infeliz e insensato, mas o elogiariam diante dos outros, enganando-se mutuamente por medo de sofrer injustiça. É assim que acontece.

Aqui encontramos novamente uma diferença fundamental entre o partido dos filósofos aristocratas e o da maioria: enquanto para Sócrates a pessoa justa é *eudaímon*, feliz, na lógica de mundo da é considerada não apenas *áthlios*, adjetivo para denotar a qualidade de infelicidade ou miséria do espírito, mas é designada pelo grau superlativo do adjetivo, *athliótatos*, isto é, *desgraçada*. O mundo da maioria é um mundo em que os valores defendidos por Sócrates encontram-se absorvidos em um sistema de crenças tal de modo a serem avaliados no oposto. São perspectivas incomensuráveis do mundo. Espelham-se no negativo, como mundos que não poderiam se confrontar sem parecerem invertidos um da perspectiva do outro.

Dessa vez, Platão não apenas nos permite ver a irredutibilidade das perspectivas, como no caso do conflito entre Sócrates e Trasímaco, mas formula o fundamento profundo de tal disparidade: a crença ética no valor da satisfação pleonética dos desejos. Essa crença opera de duas formas básicas no contexto da explicação de Gláucon. Explicita a perspectiva de mundo da maioria, dramatizando-a através da história de Gíges e da super valorização dos excessos resultantes da liberação dos desejos. Mas também funciona como o argumento responsável por justificar a desvalorização da justiça e sua classificação como bem do terceiro tipo — por que é dolorosa e difícil em si mesma e assim valorizada exclusivamente em função dos benefícios contingenciais derivados a partir dela. De acordo com esse sistema de crenças, todos desejam primordialmente cometer injustiças, pois todos desejam a satisfação irrestrita e inescrupulosa de seus próprios desejos. Quem puder cometer injustiças

impunemente deve cometê-las, e quem não possui capacidade de garantir-se impune torna-se passivo e aceita refrear-se de praticar injustiças, mas mantém em si o desejo por cometê-las.

Este é o sentido por detrás da caracterização que Gláucon faz da perfeita pessoa injusta, como vimos na sessão anterior. O injusto perfeito usa sua inteligência, sua arte e sua força para manobrar todos ao seu redor a fim de conseguir sempre para si a maior vantagem e o maior benefício, e faz isso em segredo, para permanecer impune. Ao mesmo tempo, parece justo para os outros, pois usa a justiça como fachada para sua injustiça. De fato, valoriza a justiça como um bem do terceiro tipo: ela não é boa em si mesma, mas é necessária, assim como o exercício físico, sendo doloroso, não é bom em si mesmo mas necessário, seja para a saúde do corpo ou para a beleza estética do praticante. A classificação da justiça no terceiro tipo de bens pela *maioria* fictícia faz refletir este modo de viver, em que a moralidade de um indivíduo é apenas aparente mas sua inclinação primordial é pela satisfação inescrupulosa, dos desejos. É por essa razão também que Gláucon e Adimanto pedem insistentemente para que Sócrates desconsidere a reputação e os benefícios materiais adquiridos a partir dela como parte fundamental do argumento a favor da justiça. A valorização da reputação e os benefícios materiais é ambígua. Metaforicamente, o poder de invisibilidade representado pelo anel de Gíges é a expressão dessa ambiguidade: a reputação é justamente o ponto de ilusão que o agente injusto explora para alcançar seus objetivos maléficos, e as recompensas materiais são meramente um bônus para o gozo da pessoa injusta, pois pode aproveitar dos benefícios tanto da injustiça quanto da justiça. O comprometimento moral de uma pessoa não pode depender de sua valorização da reputação e das recompensas adquiridas com a justiça. Embora os prazeres implicados no reconhecimento público e nas recompensas materiais não sejam inteiramente rejeitados, como vemos pela fala de Sócrates em 358a, os aristocratas insistem para que a defesa concentre-se no valor da justiça por si mesma, o valor dos poderes que ela por si mesma exerce na alma, ecoando a ideia de Sócrates de que a justiça diz respeito ao florescimento da alma e não das condições materiais do indivíduo. Os fatores produtores da ambiguidade devem ser extirpados da defesa, a fim de que o rigor da comparação entre o justo e o injusto seja preservado. No final, devem ser comparadas apenas a justiça pura contra a injustiça pura, a pessoa perfeitamente justa contra a perfeitamente injusta, a alma justa contra a injusta.

A concepção de que a *pleonexía* possui um laço profundo com a imoralidade humana é crucial na trama filosófica do diálogo. No Livro VIII, por exemplo, os crimes cometidos por Gíges surgem como ações paradigmáticas em cada um dos quatro graus de degeneração do caráter estipulados por Sócrates. Especialmente os crimes mencionados na

passagem citada acima: a cobiça por riqueza material, o adultério, o desejo por livre satisfação sexual, a inclinação por excessiva satisfação apetitiva (com comida e bebida). O timocrata e o oligarca são caracterizados por sua inclinação por mais riqueza material que era permitido pelas leis e normas que regiam Kallípolis. O democrata é caracterizado por sua oscilação entre todos os tipos de desejo em todos os graus possíveis, podendo variar entre a satisfação pleonética e a satisfação moderada dos desejos (561c). O indivíduo de caráter tirânico representa o modo de vida em que a ação desenfreada da *pleonexía* assumiu seu estágio máximo. Nele encontramos o excesso tanto das satisfações apetitivas (573d: “Creio que depois disso haverá solenidades, festas, banquetes, cortesãs e tudo o que combina com isso...”)) e dos desejos que motivam os crimes contra a propriedade alheia (473e-474a: “Quando não restar mais nada, não acontecerá necessariamente que os desejos aninhados dentro dele, um grupo cerrado e violento, gritem, e os outros...entrem em fúria e procurem ver quem tenha algo que possam roubar com enganos ou violência?”).

Importante para o tema desta dissertação é a relação entre as *epithymiai* e a injustiça. Veremos mais tarde que as *epithymiai* possuem íntima relação com o prazer, que, por sua vez, é considerado uma poderosa força de motivação à injustiça. Aqui, o prazer ainda não surgiu como problema, mas, como estamos vendo, os desejos surgem desde já como parte fundamental do quadro geral do problema sobre o melhor modo de vida. Como diz Gláucon ao final da passagem em 360b-d, é natural para a maioria avaliar a vida injusta como a melhor porque a consideram como uma vida de satisfação plena. Sua superioridade frente a justiça deriva inteiramente desta crença, de que a *pleonexía* pode satisfazer os desejos e então gerar a maior quantidade de experiências de satisfação. Como a satisfação dos desejos é o fator justificador do valor da vida injusta, podemos dizer que a vida injusta é avaliada como bom por ser também considerada muito prazerosa. Da perspectiva da *maioria*, a justiça, ao contrário, é sentida como dolorosa e por isso indesejável. Serve apenas como meio para o bem, não é em si mesma um bem. Essa leitura corresponde à afirmação de Sócrates no Livro VI de que o bem para maioria é o prazer. Em 505b lemos: “...para a maioria (*toîs polloîs*) é o prazer que se identifica com o bem”. Essa tese deve ser explicada, pois, veremos, este prazer aqui mencionado é de uma espécie determinada, aquele que, associado aos desejos do corpo, estão intimamente relacionados à injustiça. Como este passo do argumento é bastante complexo, deixemos essa questão para o capítulo seguinte. O importante aqui é notarmos a relação fundamental entre as *epithymía*, a *pleonexía* e a injustiça, e o papel futuro que Sócrates atribuirá ao prazer como energia propulsora do encadeamento entre essas noções.

Deste modo, através da reformulação da tese de Trasímaco Platão estabelece o modelo ético que pretende combater e, como já mencionado, fornece o esquema de conceitos com os quais Sócrates trabalhará para fornecer o modelo ético alternativo — que de todo modo seria dificilmente aceito pela maioria das pessoas; talvez, de fato, apenas mandando os indivíduos maduros para as florestas e começando uma nova educação com as crianças de tenra idade, construindo um mundo novo e um novo modo de viver do zero, o modelo alternativo de viver proposto pelo filósofo seria visto como um projeto desejável para a vida humana. Sendo assim, o argumento a favor do valor da injustiça desempenha importante papel no processo de compreensão da trama filosófica do diálogo. É por meio dele que compreendemos o ponto de vista antagônico que Platão tem por objetivo refutar, e, ao mesmo tempo, a estrutura de noções ou conceitos que serve como ponto de partida para a produção da defesa da justiça nos livros II-IX.

2.4 A resposta de Sócrates: a infraestrutura do argumento de *A República*.

Chegamos ao momento de abordarmos a questão posta no Parte I sobre como encontramos na complexa trama filosófica de *A República* o fio condutor pelo qual podemos acessar *o sentido do todo*. Almejar a compreensão do sentido do todo de um diálogo platônico é uma tarefa interpretativa bastante complexa, em razão da multiplicidade de interpretações possíveis resultantes da composição do quebra-cabeças de suas diversas partes. Por isso, não proponho oferecer uma resposta capaz de esgotar o sentido holístico do diálogo, como já seria de se esperar pela própria natureza do objeto tratado.

Todo texto possui em si mesmo as condições necessárias para que seja compreendido adequadamente, pois presente em todo texto está a marca de inteligibilidade deixada pelo trabalho laborioso de composição do autor. Cada texto possui suas próprias regras internas, o jogo previamente fixado pelo autor com o qual o leitor-intérprete deve se engajar a fim de decodificar seu sentido geral. Ao identificar a infraestrutura do texto o leitor-intérprete acessa sua camada mais fundamental, encontra-se assim a base na qual é possível desenvolver a tarefa hermenêutica mais difícil de formular uma imagem do sentido do todo. Apesar da dificuldade inerente a essa tarefa interpretativa, jogar o jogo do autor é uma necessidade indispensável: sem a visualização, mesmo que apenas esquemática, do todo, o trabalho de compreensão fica incompleto. No caso do drama platônico, em especial, nada é arbitrário: cada uma de suas partes é projetada pelo filósofo-autor a fim de expressar uma mensagem coerente, consistente e completa. O drama platônico não é um gênero tão aberto

como às vezes parece: não é por que seu autor não aparece como personagem e, nesse sentido, não nos diz nada em primeira pessoa, que não está nos dizendo nada. Tudo o que acontece nos Diálogos é resultado da deliberação da mente criadora de Platão. Ele está em controle de tudo. Por isso, se analisados cuidadosamente, seus textos sempre exibem um sistema de passagens que auxiliam o leitor a organizar a informação e assim almejar à contemplação do sentido de seu todo, por mais implícito e sutil que este sistema possa ser. No caso de *A República*, encontramos um sistema de passagens que serve ao leitor como esquema geral que explicita o modo como as diferentes partes do texto estão encadeadas: revela ao leitor as conexões internas que cada uma estabelece em relação às outras, nos permitindo ver que partes ganham proeminência e quais partes estão subordinadas à finalidade mais ampla e geral do diálogo. Esse sistema de passagens compõe a infraestrutura textual do texto platônico. O que é a infraestrutura de algo senão aquilo que lhe confere unidade, e, nesse sentido, um começo, meio e fim? Além disso, compreende-se a partir da identificação da infraestrutura de um texto sua dinâmica interna, as leis e regras de que dependem sua inteligibilidade; em suma, aquilo que faz do texto não um corpo mutilado, mas uma entidade reunida e consistente — uma unidade *orgânica* plena. Desse modo, não se trata apenas da tarefa em se descobrir o encaixe entre as partes, por mais prazer que se possa experimentar com a montagem de um complexo quebra-cabeças. A tarefa hermenêutica almeja mais primordialmente desvelar a imagem subjacente velada pelo jogo das múltiplas partes e que apenas a reconstituição de seus elos de encaixe pode revelar. No caso de *A República*, a imagem buscada a partir da reconstituição de sua infraestrutura é o argumento filosófico nela inscrito. Isto é: o que Platão pretende defender no diálogo, o que ele tem para nos dizer e que encontra-se codificado no emaranhado das vozes de suas personagens e na costura dos momentos particulares da conversa entre eles. Nesse sentido, compreender a integridade do *corpus* de *A República* consiste ao mesmo tempo em identificar o argumento filosófico nele inscrito, a ideia filosófica fundamental que Platão pretende comunicar.

Até agora, abordei três aspectos que julgo fundamentais no processo de reconstituição do sentido do todo de *A República*. Vimos primeiro a questão sobre a predominância do tema ético no diálogo e a necessidade por uma qualificação adequada de sua doutrina política. Em um segundo momento, meu objetivo foi o de mostrar, no texto do diálogo, o modo como Platão faz o problema ético surgir em sua trama filosófica e como o fixa como sendo sua problemática fundamental, de onde todas as outras partem — inclusive a problemática política. Na sequência, insisti na importância dos discursos de Gláucon e Adimanto, por duas razões: Gláucon, mais especialmente, reformula o problema ético,

estabelecendo a versão oficial que persistirá por todo o diálogo como a visão de mundo antagônica que deve ser rejeitada e refutada; a outra razão é que nos discursos os irmãos formulam as condições ou exigências com as quais Sócrates deverá trabalhar a fim de produzir um argumento consistente capaz de demonstrar o valor da justiça e do modo de vida justo. Tendo lidado com este último ponto, abre-se agora diante de nós o mundo complexo dos livros II-IX, onde Sócrates passa à tarefa solitária de desenvolver o argumento da defesa. Adentrar neste mundo sem um mapa não é uma alternativa aconselhável ao leitor do diálogo. As partes da conversa são tantas, os desvios tão profundos, que é simplesmente muito fácil perder de vista a questão motivadora desta longa e complexa conversa entre Sócrates e os aristocratas. Mas, aqui vemos que Platão também está no controle da complexidade viva de seu texto: não é sem razão que constrói a problemática do diálogo nos primeiros livros gradualmente, a partir de muitos detalhes, e, depois, não satisfeito, permite que as personagens de seus irmãos dominem o foco da cena, criando oportunidade para explicar e fixar de uma vez definitiva o problema, do que verdadeiramente se trata e o que Sócrates deverá fazer a fim de resolvê-lo. O filósofo-autor nos oferece com isso o mapa cujo objetivo principal é nos guiar através dos momentos de maravilhamento e mesmo tensão que se seguirão em seu drama.

Mas, como se dá essa relação de espelhamento entre as exigências de Gláucon e Adimanto e a discussão liderada por Sócrates até o Livro IX? O manual de um jogo demonstra-se sempre diferente do jogo em si mesmo. O jogo em si mesmo é sempre mais complexo, pois envolve as tensões e exceções, interrupções e continuidades próprias do desenvolvimento de um processo entre diferentes agentes. Se compararmos os Livros I e II com o manual e a conversa de Sócrates com os aristocratas com o jogo em si mesmo, veremos que a comparação se faz útil. Como vimos na Parte I, a compreensão adequada sobre como Sócrates responde ao desafio imposto por Gláucon, considerando suas exigências e o modo como ele põe o problema a ser resolvido, configurou-se como objeto de intensa disputa interpretativa. Embora tenhamos o manual, há dúvidas em como lê-lo adequadamente. Além disso, há também dúvidas sobre o quanto Sócrates respeita as regras do jogo ao partir efetivamente à tarefa de jogá-lo.

Basicamente, o problema interpretativo em questão consiste no seguinte. As exigências dos irmãos eram para que Sócrates desconsiderasse do argumento de defesa a reputação e a honra derivadas da conduta pública reconhecida pelos outros como justa, e as recompensas materiais dela derivadas (cf. 358b, 366e); Adimanto é incisivo quanto a este ponto em 367b: “Deixa de lado, porém, como Gláucon trecomendou, a reputação (*tàs dè*

doxas aphairei)”. O verbo *aphaireo* é pertinente aqui: designa a ação de separação ou exclusão de algo, empregado aqui no modo imperativo, “*aphairei*”, consiste claramente em uma exigência para que Sócrates desconsidere em sua avaliação os fatores mencionados. Qual é então o objeto da avaliação? Gláucon deseja de Sócrates uma demonstração do valor intrínseco da justiça, sendo necessário que se considere exclusivamente o que ela é em si mesma, pela *dýnamis*, o poder, que ela exerce por si mesma na alma de quem a possui. Adimanto segue as exigências de seu irmão: Sócrates deve demonstrar o que justiça e injustiça são capazes de fazer na alma (366e: “...*dýnamei tí drâi*...”; 367b: “*poioûsa ekaterá*”) e em razão de que uma é o maior bem e a outra o maior mal (366e). Cabe agora por a questão sobre como Sócrates efetivamente as aplica em sua argumentação.

Vimos em detalhes na Parte I a problemática relativa à ambiguidade das formulações de Gláucon e Adimanto. Qual é de fato o desafio que Sócrates deve cumprir? Os irmãos pedem para Sócrates defender a justiça recorrendo à sua capacidade de exercer seus poderes benéficos na alma e pedem que ela seja considerada em si e por si mesma. Isso não significaria que Sócrates foi incumbido, na verdade, de dois desafios? Demonstrar que a justiça é boa em si e por si mesma e mostrar quais são os efeitos que a justiça exerce na alma? Vimos nas seções anteriores que não há ambiguidade quanto ao sentido dessas exigências: considerar justiça e injustiça em si mesmas é ao mesmo tempo levar em consideração seus poderes intrínsecos, suas *dýnameis* respectivas. Vimos no Parte I que o *corpus* do diálogo suscita três interpretações possíveis: a) no Livro IV Sócrates parece desenvolver o argumento que demonstra a justiça como coisa intrinsecamente benéfica, sem que para isso fosse necessário que se recorresse à felicidade e apazibilidade da vida justa; b) por outro lado, a discussão sobre a felicidade e o prazer que as três demonstrações no Livro IX desenvolvem poderiam ser consideradas partes secundárias mas integrantes do argumento desenvolvido no Livro IV, como se compusessem simplesmente uma adição de benefícios complementares que reforçam a tese de que a justiça é intrinsecamente valorosa, mas que, por serem efeitos derivados dela, e não o que ela é em si mesma, devem ser interpretados como partes subordinadas ao argumento do Livro IV; c) há ainda a possibilidade de que felicidade e prazer sejam concebidos como partes essenciais do que a justiça é em si mesma.

Vou argumentar para a terceira dessas alternativas. Vimos nas seções anteriores que, quando adequadamente interpretadas, as exigências dos irmãos para que Sócrates demonstrasse os poderes benéficos intrínsecos da justiça não estabelece conflito com a exigência para que Sócrates considerasse a justiça em si e por si mesma. Considerar as *dýnameis* da justiça é já considerar o que ela é em si mesma: a justiça é uma propriedade da

alma, e tanto a felicidade quanto o prazer gerado pela justiça seriam efeitos essenciais de sua própria natureza, de modo que, ao contrário dos benefícios materiais e da boa reputação e honras adquiridas pela aparência pública, benefícios que são derivados da justiça contingencialmente e em associação a fatores externos à alma, não formam parte secundária da explicação mais geral sobre sua natureza. Não haveria assim necessidade de dividir o desafio em duas partes. Considerar o que a justiça é capaz de fazer na alma é já considerar sua natureza e o que ela capaz de fazer por si mesma. Deste modo, as demonstrações no Livro IX compõem parte essencial da resposta a Gláucon, e por isso não podem ser extirpadas do argumento central do diálogo. Ainda assim, a questão sobre o estatuto da relação entre a justiça, a felicidade e o prazer pede uma resposta mais consistente, pois acredita-se que Platão não tenha trabalhado em fornecer uma explicação consistente da conexão entre esses elementos⁶²: encadeia as discussões sobre a justiça, a felicidade e o prazer mas não nos fornece uma explicação desenvolvida de como funcionam juntas. Vimos na Parte I que isto forma parte crucial deste problema interpretativo, essa ausência de uma explicação explícita sobre a relação entre esses termos, sendo minha proposta a de retrazar a linha de costura entre essas discussões e prover a explicação que, como mencionei na ocasião, acredito encontrar inscrita na infraestrutura do texto.

Considerando as diretrizes postas pelos aristocratas no Livro II, é possível dividir a estrutura textual de *A República* em dois blocos. Começemos pelo segundo. No Livro X, Sócrates retoma o tópico sobre os benefícios da reputação e das recompensas materiais adquiridas a partir da justiça. Os aristocratas insistiram para que ele desconsiderasse esse tópico como parte fundamental de seu argumento, mas, devemos lembrar que, no Livro II, Sócrates classifica a justiça como um bem do segundo grupo, desejada por si mesma e pelas coisas geradas a partir dela. Embora atenda às exigências dos aristocratas, uma vez que se fazem necessárias para que haja rigor no julgamento sobre o melhor modo de vida, o filósofo faz questão de retornar ao tópico antes que o evento da conversa se encerre. Em 612a-d encontramos o seguinte importante texto:

Sócrates: Em nosso discurso, não resolvemos as dificuldades sem fazer menção nem às recompensas nem à reputação (*toùs misthoùs, tàs doxas*) que decorrem da justiça como fizeram hesíodo e Homero [...] Ao contrário, descobrimos que, para a própria alma, a justiça é o que há de melhor e que é preciso que ela pratique ações justas, quer

⁶² N. White (1979, p. 226): “What the interrelationships among these issues are he does not say, and in particular he does not say how the question which life is the most pleasant bears on the question which life is best or finest”.

tenha o anel de Gíges, quer não e, além dele, o elmo de Hades [...] Então, Gláucon, não mereceremos censura se, além daqueles bens, restituirmos à justiça e às outras virtudes, sejam elas quantas e quais forem, as recompensas de que, da parte dos homens e dos deuses, a alma tem à sua disposição enquanto o homem vive e também depois de morto? [...] Eu vos concedi que o justo pode ser tido como injusto e o injusto como justo. É que vós julgáveis que, ainda que não fosse possível que isso passasse despercebido dos deuses e também dos homens, mesmo assim devíamos fazer essa concessão no interesse de nossa discussão, para que justiça em si e injustiça em si pudessem ser discernidas (*autè dikaiosýne pròs adikían auttèn kritheìe*). Ou não estás lembrado?

Gláucon: Estaria em falta se não estivesse.

Sócrates: Pois bem! Uma vez que elas já estão discernidas, de novo vos peço que, a respeito da justiça, penseis assim para que ela receba também os prêmios que, por sua reputação, recebe e concede aos que a possuem, pois que ficou evidente que concede bens que vêm do ser e não engana os que, na realidade, a acolhem em si.

Os benefícios adicionados por Sócrates à equação do valor da justiça consistem simplesmente naqueles derivados pelo apreço que a justiça de uma pessoa inspira nos deuses e nos outros homens. Anteriormente a este ponto da argumentação, a condição era que o comprometimento moral da pessoa justa permanecesse anônimo a fim de que a autenticidade de seu comprometimento fosse testada, demonstrando-se válida não em razão da expectativa pelos benefícios prometidos pelas divindades ou pelas formas de recompensa social, mas exclusivamente em função dos benefícios que ela por si mesma seria capaz de exercer na alma da pessoa justa. Encaminhando-se para o encerramento da conversa, Sócrates deseja que esses benefícios sejam reintegrados à defesa. Os benefícios secundários readicionados à equação são compatíveis com os valores de Sócrates: não envolvem a valorização dos bens materiais, de modo que não é como se Sócrates estivesse buscando salvar uma porção do valor da justiça tal como a maioria, ou Trasímaco, a valorizaria. Para Sócrates, tanto a pessoa justa quanto a injusta não passam despercebidas aos deuses, e os deuses amam o que é justo e odeiam o que é injusto. Assim, a pessoa injusta está sujeita à desvantagem de ser odiada pelos deuses, enquanto o justo goza de sua proteção, mesmo quando a situação material de sua vida parece desvantajosa:

(...) deve-se supor respeito do homem justo, quer ele viva na pobreza, quer sofra doenças ou esteja afetado de algo que se considere maléfico, tudo isso para ele, enquanto vivo e também depois de morto, acabará por tornar-se um bem. È que jamais os deuses deixarão de cuidar de

quem, com boa vontade, quer tornar-se na medida do possível para um homem, quer igualar-se à divindade (613a-b).

Quanto às recompensas derivadas do reconhecimento público de sua conduta, o homem justo passa a gozar de tudo aquilo que nos Livros I e II Trasímaco e Gláucon haviam afirmado do injusto: “quando se tornam mais velhos, atingem na sua cidade os postos que quiserem, casam com quem quiserem, e dão os filhos em casamento a quem quiserem. E tudo quanto afirmaste acerca dos homens injustos, eu o direi agora dos justos” (613d). A adição desses benefícios aos justos é ao mesmo tempo a usurpação dos mesmos benefícios antes atribuídos aos injustos. Estes, por sua vez, além de serem odiados pelos deuses, sofrem enorme desgraça na vida pública, do mesmo modo como, no mundo social ilustrado por Gláucon, o justo sofreria:

(...) ainda que na juventude passem despercebidos, quando surpreendidos no final da carreira são motivo de riso e, já velhos, veem sua reputação enlameada pelos estrangeiros e concidadãos, são chicoteados e sofrem as ações que qualificaste como selvagens, e com razão [ainda são torturados e queimados] (613d-e).

Este seria, então, o segundo bloco da discussão em que Sócrates reatribuiria ao justo as recompensas desconsideradas no primeiro bloco, permanecendo fiel neste momento final do diálogo a sua concepção da justiça como um bem desejável tanto por si mesmo quanto pelos benefícios gerados a partir dele. Passemos a primeiro e mais importante bloco da estrutura do diálogo. Neste momento do Livro X, em 612-613, Sócrates declara já ter demonstrado que a justiça é por si mesma a melhor coisa para a alma. Isso significa que sua resposta ao desafio de Gláucon, e, também, o cumprimento das exigências impostas por ele e seu irmão, encontram-se no denso bloco formado pelos livros antecedentes: é nos livros de II a IX onde devemos encontrar o argumento pelo qual Sócrates prova que a justiça é boa para a alma por si mesma, em virtude de seus poderes intrínsecos. O problema interpretativo sobre a estrutura do argumento geral do diálogo retorna exatamente neste ponto: onde, exatamente, nos Livros de II-IX, encontramos esse argumento? Na densidade do jogo filosófico dramatizado nesses livros encontramos pelo menos duas possibilidades evidentes, ambas já mencionadas neste trabalho: por um lado, o Livro IV parece oferecer um argumento capaz de suportar a tese que a justiça é desejável por si mesma, como um sendo intrinsecamente benéfica; por outro lado, temos as três demonstrações no Livro IX, as demonstrações sobre a felicidade e a apazibilidade da vida justa. Em qual desses livros encontramos o argumento essencial capaz de responder a problemática proposta por Gláucon? Poderíamos, é claro,

afirmar que há continuidade entre os dois livros, de modo que o IV e o IX fornecem, ambos, o complexo argumento de defesa. Entretanto, aqui encontramos mais uma vez o problema interpretativo sobre o estatuto da relação entre a justiça a felicidade e o prazer. Seriam felicidade e prazer efeitos secundários da justiça, formando, portanto, parte secundária do argumento de defesa, ou compõem legitimamente o argumento geral? Se formam parte legítima do argumento, abre-se a questão sobre como equacionar a discussão sobre os prazeres, como argumento sobre o valor da vida justa, com a negativa de Sócrates, em 509a, de que o bem não é o prazer?

Para resolver esse problema interpretativo é necessário partir da estrutural textual que o texto nos oferece. Acompanhamos no Livro II a proposição oficial do problema com o qual Sócrates deverá lidar; no Livro X, em 612a-c, ele nos diz já ter resolvido o problema. Quero dizer com isso o seguinte. É necessário ao leitor-intérprete encontrar a resposta ao ponto essencial do desafio (demonstrar que a justiça é boa em si mesma, e a injustiça um mal em si mesma) nos Livros II-IX. Como a discussão sobre a felicidade e o prazer são desenvolvidas na forma de demonstrações ou provas, elas *devem* compor parte do argumento. Se felicidade e prazer fossem simples benefícios derivados da justiça, teriam sido enumerados junto aos demais em 612a-c.

Como a resposta de Sócrates está estruturada nos Livros II-IX? No Livro II encontramos a formulação oficial da problemática a que Sócrates deve resolver e os requerimentos para que ele o faça. Vimos as exigências que condicionam a resposta de Sócrates (o que deve ser levado em consideração e o que não deve). Mas, o objetivo de Sócrates não se resume exclusivamente em aplicá-las. As exigências dos irmãos funcionam na verdade apenas como diretrizes esquemáticas que servem de orientação ao verdadeiro desafio. Em 360d-361 Gláucon propõe uma comparação entre a vida justa e injusta em seus estados perfeitos, a pessoa perfeitamente justa comparada a pessoa perfeitamente injusta, a fim de que fosse possível decidir quem dentre elas é a mais feliz (361c: “*eudaimonésteros*”). Nessa ocasião do diálogo, como vimos em seção anterior, Gláucon estabelece as imagens do justo e do injusto a serem comparadas. A característica essencial do caráter perfeitamente injusto é parecer ser justo sem o ser: a pessoa perfeitamente injusta pratica seus atos imorais com destreza e inteligência a fim de garantir que nunca seja desmascarada ou descoberta em suas intenções, de modo que é objeto de admiração pública por parecer imaculadamente justa, adquirindo com sua reputação diversos benefícios, sejam de suas relações particulares ou das alianças públicas que estabelece na cidade, e enquanto isso goza ainda dos benefícios que conquista para si através de sua injustiça. A pessoa perfeitamente justa, por outro lado, não

deseja parecer mas de fato ser justa. Por isso respeita as leis e normas que lhe são impostas pela sociedade injusta, e sofre com os danos adquiridos por sua obediência cega. É na verdade explorada de todos os lados, e sempre quando acaba competindo com uma pessoa injusta, perde: a pessoa injusta sempre ganha mais benefícios e vantagens que a pessoa justa. Por essa razão, acaba esmorecendo diante dos malefícios que seu comprometimento moral ingênuo atrai para ela: é castigada com o chicote, torturada, cegam seus olhos com fogo, e impalada. A ideia que subjacente à menção desses castigos é simples: a justiça não vale a pena, não é boa para a vida, sendo, pelo contrário, catastrófica, produtora de males terríveis temidos pelos homens. Além disso, a finalidade desses castigos, como elementos da comparação entre o justo e o injusto, servem como teste de caráter: embora sofra enormemente, a pessoa perfeitamente justa mantém-se justa até o fim de sua vida. Mas, mais importante que tudo, é a tese fundamental representada neste quadro, a tese que a vida injusta é mais feliz que a vida justa. Neste encontramos o coração do desafio proposto por Gláucon. O objetivo de Sócrates será precisamente o de demonstrar a tese inversa, isto é, demonstrar que mesmo neste quadro em que o injusto perfeito sempre ganha vantagem e maiores benefícios que o justo perfeito, a vida justa é a mais feliz das vidas — de fato, o melhor modo de vida para um ser humano. Com o discurso de Gláucon Platão consolida a meta do diálogo, que, desde o Livro I esteve presente nos argumentos formulados por Sócrates contra Trasímaco: provar que *somente* a vida justa é genuinamente feliz. A felicidade dos modos de vida funciona assim como critério da comparação.

De fato, a noção de *eudaimonía* desempenha papel importantíssimo na trama filosófica de *A República*. Ao figurar ao lado da noção de *δικαιοσύνη* como outra noção primordial ao objetivo do diálogo, ela funciona também como termo-chave: buscar nos Livros II-IX pela resposta de Sócrates, e então pela infraestrutura do argumento que ele desenvolve, é perguntar como e onde ele oferece o argumento sobre a *εὐδαιμονία* dos modos de vida. Com este termo-chave em mente, é possível ao leitor-intérprete atravessar todo o diálogo, de início ao fim, e com isso escavar com certa facilidade a estrutura geral do argumento eudemônico — o argumento central do diálogo. Isso não significa que este argumento é facilmente reconhecido, pois há basicamente dois lugares dentro do *corpus* do diálogo em que o leitor-intérprete pode julgar encontrá-lo: a teoria da alma, no Livro IV, e as demonstrações ao final do Livro IX. Qual dessas seções argumentativas oferecem o argumento de defesa da justiça?

Há uma controvérsia interpretativa sobre se a doutrina ética da *República* é proto-utilitária, sendo seu foco primordial postular o valor da justiça recorrendo aos benefícios prometidos nela, ou se é proto-deontológica, se atribui valor à justiça sem levar em

consideração quaisquer benefícios, apenas o valor que a justiça demonstraria ter em si mesma. Essa distinção já foi reconhecida como anacrônica, por razões óbvias: não é possível categorizar a ética antiga a partir de classificações que passam a existir somente na modernidade e se aplicam somente às teorias éticas influenciadas pelo contexto intelectual em que essas denominações foram cunhadas. A ética da *República* é claramente uma ética em que o benefício individual do agente é levado sempre em consideração. Por isso, a felicidade e o prazer são atribuições de valor muito seriamente consideradas por Platão. Adimanto, por exemplo, pede em uma de suas exigências para que Sócrates demonstre como a justiça beneficia o agente, e como a injustiça é causa de prejuízo para sua alma, em 367d: “...exalta na justiça o que ela tem de vantajoso (*onínesin*) por si mesma para quem a possui, e, na injustiça, o que ela tem de prejudicial (*bláptei*)...”. O próprio Sócrates faz referência ao desafio proposto pelos irmãos nesses termos, em 368c: “...mas que investigasse até o fim qual a natureza de cada uma delas e qual a verdade acerca das respectivas vantagens (*perì tês ophelías*)”. No Livro I, em 339b, o filósofo também explica acreditar que a justiça é um tipo de vantagem (*συμφέρον*). Logo, a classificação da ética da *República* como uma forma proto-deontológica de teoria moral não é adequada. Contudo, isso não significa que sua classificação como proto-utilitária seria então a mais adequada. É necessário, aqui, compreender o tipo de vantagem que a justiça produz. A resposta encontra-se na identificação da *eudaimonía* como um poder intrínseco que a justiça exerce na alma — o mesmo para a noção de prazer associada à justiça.

A exigência dos irmãos é para que Sócrates considere justiça e injustiça em si e por si mesmas e também as *dýnameis*, os poderes específicos que exercem na alma e pelos quais uma é um bem e a outra um mal para alma. Muitos intérpretes separam essas duas exigências como sendo distintas: uma coisa é demonstrar que a justiça é boa em si mesma, outra demonstrar que é boa em razão dos efeitos que exerce na alma. Isso põe em questão a interpretação da noção de *eudaimonía*. O que é a *eudaimonía*, afinal? Qual sua relação com a justiça? Se for considerada um efeito secundário da justiça, o argumento pelo qual Sócrates demonstraria a justiça como uma coisa boa em si mesma ganharia precedência frente ao argumento relativo a seus efeitos secundários. Acredita-se que a teoria da alma no Livro IV é a formulação desse argumento e que as demonstrações ao final do Livro IX desempenham um papel apenas secundário no escopo filosófico do diálogo. Isso faria com que o objetivo posto por Gláucon para que Sócrates julgasse a felicidade das vidas desempenhasse um papel meramente secundário no diálogo, sendo o objetivo primordial, então, demonstrar que a justiça é boa em si mesma. Entretanto, como já argumentei neste capítulo, não há necessidade

para essa distinção entre as exigências dos irmãos. Como vimos, a noção de *eudaimonía* empregada por Sócrates é compatível com as exigências para que Sócrates considerasse os poderes da justiça e da injustiça, isto é, seus poderes específicos. No Livro I, Sócrates identifica a *eudaimonía* com o estado excelente da alma, estado em que ela desempenha excelentemente suas funções específicas — deliberar, governar e viver. A justiça é a excelência humana, e, quando presente na alma, promove o florescimento de suas funções específicas. A alma justa, portanto, vive bem, em razão da presença de sua excelência específica, exerce plenamente suas funções, e, por essa razão, é *eudaímon*. Esse argumento, se interpretado como uma versão alternativa das exigências dos irmãos para que Sócrates considerasse os poderes da justiça e da injustiça a fim de demonstrar qual delas é o maior bem e qual o maior mal para a alma, faz da *eudaimonía* não um efeito secundário, derivado da justiça, mas faz parte intrínseca dos poderes que exerce na alma em virtude de sua própria natureza. Demonstrar então que a justiça é produtora de felicidade é demonstrar ao mesmo tempo que ela é boa em si mesma.

Segundo essa leitura, as demonstrações finais desempenham de fato o papel crucial de responder ao problema ético proposto como problema filosófico fundamental do diálogo. Contudo, encontramos ainda o problema com o papel desempenhado pela doutrina da alma no Livro IV, pois parece que com ela Sócrates formula um argumento em si mesmo suficiente para realizar a defesa da justiça. De fato, os resultados a que Sócrates chega com a doutrina da alma devem ser interpretados como se fossem já as primeiras críticas de Sócrates à tese ética defendida por Trasímaco. Segundo o sofista, como vimos, apenas a injustiça é vantajosa para o agente, a justiça, por outro lado, lhe é causa de prejuízo. A doutrina da alma, entretanto, permite que Sócrates pela primeira vez inverta as proposições dessa tese. A justiça funciona da seguinte maneira na alma: assim como a cidade é justa porque cada uma de suas classes desempenha sua função natural e específica, a alma é justa quando cada uma de suas naturezas desempenha sua função natural e própria (441d). Sócrates nos diz que a alma é a comunidade de três naturezas psíquicas distintas (442c). A natureza racional, responsável por deter o conhecimento do que é bom e vantajoso para si mesma e para cada uma das outras naturezas, e também o que é vantajoso para todo o conjunto. A natureza irascível, sede das emoções de indignação e honra, é responsável por se aliar à natureza racional no combate dos inimigos externos e internos à alma, sendo estes últimos os violentos apetites que residem na terceira e mais inferior das três naturezas. A natureza apetitiva, por sua vez, é a sede de todos os apetites conectados ao corpo, paradigmaticamente aqueles por comida, bebida e sexo, e sua função é basicamente satisfazê-los, o que faz sem levar em consideração o que é

verdadeiramente bom e vantajoso para toda a alma, mas apenas considerando a satisfação derivada dos desejos apetitivos. A alma é justa quando essas três naturezas desempenham suas funções naturais: a natureza racional cumpre o papel de governar o conjunto da alma, pois sabe de fato o que é bom para cada uma das naturezas e também para o todo do conjunto, enquanto às demais naturezas cabe a função de obedecer a natureza racional, não podem rivalizar contra ela pelo governo da alma, e assim, não podem ser agentes de conflito interno. Dessa doutrina, Sócrates extrai algumas conclusões que imeditamente parecem endereçadas a Trasímaco, e de fato, se interpretadas paralelamente a sua argumentação, funcionam como as primeiras críticas consistentes contra a ética defendida pelo sofista.

Em primeiro lugar, somente o agente justo pode gozar de verdadeira vantagem. Sócrates diz, em 442c: “É sábio, porém, graças àquela pequena parte que nele exerce o comando e lhe dá essas recomendações, e ainda tem dentro dele a ciência do que é útil para cada parte e para o todo que as três partes constituem em comum”. O agente injusto, por sua vez, alberga em si um princípio de desordem resultado do conflito entre suas naturezas psíquicas, pois nele a racionalidade não ocupa a função de governante absoluto, mas sim a natureza apetitiva. A natureza apetitiva é *alógiastos* (439d), isto é, irracional. Nela não operam os padrões de cálculo e medida pelos quais a racionalidade é capaz de julgar o que é verdadeiramente melhor para a alma, mas, pelo contrário, opera a força irracional dos apetites. Os apetites, por sua vez, tem por objetivo único garantir sua satisfação, mesmo que arbitrária, e não levam em consideração o cálculo do que é melhor para a alma tida como um todo. Dessa perspectiva, a pessoa justa distingue-se radicalmente da pessoa injusta, e, nessa distinção, revela a disparidade das vantagens que cada uma colhem uma vez que justiça e injustiça estão instaladas em suas almas. As práticas da pessoa justa, resultado da predominância do elemento racional em sua alma, não convergem em nada às práticas da pessoa injusta: enquanto o injusto trasimaquiano é elogiado em seus crimes, ao roubar bens alheios, agir baseado em enganações e mentiras, exercendo também violência contra outras pessoas a fim de subjugar-las para seu benefício individual, o justo imagino por Sócrates diferencia-se em todas essas práticas, pois o elemento racional da alma o impede sempre de cometer contra si mesmo o que seria, não uma vantagem, mas um prejuízo (442e-443a-b).

E qual a razão do prejuízo produzido pela injustiça? Esse ponto a doutrina da alma permite a Sócrates desferir um golpe severo contra a tese imoral de Trasímaco. O prejuízo produzido pela injustiça consiste no conflito psíquico que a natureza apetitiva produz na alma. Há uma ordem natural interna à alma que não pode ser trasgredida sem prejuízo para ela. Essa ordem natural é a justiça: o arranjo hierárquico possibilitado quando cada elemento psíquico

desempenha sua função específica. Nessa ordem, a racionalidade é o elemento que deve predominar, as demais, em virtude de sua própria natureza, devem sempre estar submetidas a ela. A submissão das naturezas irascível e apetitiva não produz prejuízo para a alma, pois elas se beneficiam mais quando guiadas pelo elemento responsável por conhecer o que é verdadeiramente melhor para a alma em seu conjunto. Quando agem por si mesmas, rivalizam contra a natureza racional que lhes é superior. O problema é que as naturezas irascível e apetitiva não possuem as habilidades requeridas para a avaliação consistente do que é melhor, nem para si mesmas nem para a comunidade das três partes. Por isso, quando as exigências apetitivas ganham liberdade e passam a predominar na alma acabam por produzir conflito interno, pois conflita com aquela parte responsável por conhecer as verdadeiras vantagens e benefícios para o todo. Logo, a injustiça deve ser naturalmente prejudicial ao agente, enquanto a justiça, exclusivamente, é o que é melhor para a alma considerada em seu todo. Assim, Sócrates diz em 444d, para concluir a doutrina, que a justiça é *katà phýsin*, isto é, a justiça é *de acordo com a natureza*, enquanto a injustiça é *parà phýsin*, isto é, contra a natureza. O que isso significa? Sócrates explica através de uma analogia:

Oragerar saúde é dispor o elementos do corpo de que que, de acordo com a natureza (*katà phýsin*) entre eles haja uma relação de domínio e sujeição, mas gerar doença é, contrariando a natureza (*parà phýsin*), um exercer o comando sobre outro e por ele ser comandado [...] Então gerar justiça também é dispor os elementos da alma de modo que, de acordo com a natureza, haja entre eles uma relação de domínio e sujeição, mas gerar injustiça é ir contra a natureza tanto quando um governa o outro como também quando um é governado pelo outro,w [...] A virtude, pelo que se vê, seria como saúde, beleza e boa disposição da alma, mas o vício, doença, feiúra e fraqueza (444d-e).

Em razão dessa analogia entre justiça e saúde e injustiça e doença, intérpretes já defenderam que este argumento por si só seria suficiente para demonstrar que a justiça é boa em si mesma. Nessa leitura, esse argumento seria uma resposta direta à classificação da justiça no segundo grupo de bens (aqueles desejados por si mesmos e pelas coisas a partir deles produzidas) e às demandas dos jovens aristocratas para que Sócrates desconsiderasse os benefícios derivados e defendesse a justiça considerando apenas o que ela, em virtude de sua natureza, seria capaz de fazer na alma de quem a possui, e em razão de que ela deveria demonstrar-se o maior bem para a alma. Ao final do Livro IV, portanto, encontraríamos este argumento. Essa leitura está ainda baseada na recepção que o próprio Gláucon faz desse argumento, pois também ele pensa que esse argumento por si mesmo demonstra o porquê a justiça é boa em si mesma. Vejamos o restante da passagem:

Sócrates: Resta-nos ainda, pelo que se vê, examinar se também é útil (*lysiteleî*) praticar atos justos, ocupar-se com o que é belo e ser justo, quer os outros tomem conhecimento disso, quer não, ou se é útil cometer injustiça e ser injusto...

Gláucon: Sócrates, parece que esse exame já está parecendo ridículo, se, quando a natureza do corpo está sendo destruída, na nossa opinião é impossível viver, mesmo com acesso a todos os alimentos e bebidas, a todas as riquezas e a todo o poder, mas quando a natureza do próprio princípio de onde nos vem a vida está sendo perturbada e destruída, ah!, nesse caso, sim, nossa vida será possível, se pudermos fazer o que quisermos, exceto aquilo de onde nos viria o afastamento do vício e da injustiça e teríamos a pose da justiça e a virtude, se é que ficou evidente que uma e outra são como expusemos (445a-b).

Gláucon não está errado. Quando analisamos os resultados da doutrina da alma ao lado da argumentação de Trasímaco percebemos instantaneamente que Sócrates está já o criticando, e essa concepção sobre o modo como a justiça opera na alma também não pode deixar dúvidas de que ela é mais benéfica e valorosa que a injustiça. Entretanto, Platão, o autor por detrás de todo esse jogo, imprime uma marca nesse momento do texto que impede o leitor a considerar este argumento como suficiente, pois seu herói não o considera suficiente. No restante da passagem, lemos:

Sócrates: Ridículo, sim! Apesar disso, porém, já que chegamos a este ponto em que podemos ver da maneira mais nítida possível (*saphéstata*) que é assim que é, não devemos desistir...

Gláucon: De forma alguma, por Zeus! Desistir nunca! (445b)

A palavra *saphéstata* é a forma superlativa do adjetivo *saphés*, que atribui a algo a qualidade de ser claro, simples, no sentido de algo que pode ser compreendido mais facilmente em razão de sua simplicidade ou do modo claro e direto com que é percebido. Embora este argumento sirva imediatamente como explicação sobre a natureza benéfica da justiça⁶³ a analogia não é por si mesma suficiente como demonstração de que a justiça é absolutamente boa. O objetivo de Sócrates é levar a discussão às suas últimas consequências,

⁶³ Gláucon aceita a conclusão a que chega a doutrina da alma como válida em virtude do modo como a analogia entre a justiça e a saúde faz primeira um bem evidentemente desejável. Como nota N. White (1979, p. 136): “The analogy between justice and health appeals to a theory, current at the time, according to which bodily health depends on a balance and harmony among various bodily constituents. Acceptance of that theory would naturally make someone tend to think of justice as a desirable characteristic, once it has been explained as Plato explains it. Because we no longer accept that theory, it has no probative force to us. But although Plato does believe that analogy is important, because it is revelatory of a uniformity holding in both bodily and psychical matters, he formulaically places little or none of the weight of his argument on it”.

a fim de extrair todas as suas implicações, e então compreender o caráter benéfico da justiça em completude, isto é, de maneira plenamente clara — por isso o adjetivo aparece em sua forma superlativa: Sócrates pretende entender a questão o mais claramente possível. E o que faltaria para essa compreensão plena do caráter benéfico da justiça? Uma resposta é que neste momento do diálogo não sabemos ainda o que significa exatamente qualificar uma coisa como benéfica e vantajosa, pois, a forma do que é benéfico e vantajoso ainda não foi discutida, a forma do bem. É por essa razão que, em 435c-d Sócrates, muito obliquamente, diz para Gláucon que a analogia entre cidade e alma não seria suficiente para atingir o objetivo da discussão, isto é, demonstrar que a justiça, tal como compreendida da perspectiva da doutrina da alma, é benéfica e vantajosa. Essa é a famosa rota mais longa cuja trajetória conduziria à contemplação da forma do bem. Apenas em 504b, Livro VI, Sócrates retorna a esse tópico da discussão, introduzindo a seção onde explica para Gláucon o que é o bem. É nessa seção, inclusive, onde vemos Sócrates rejeitando a tese de que o bem é o prazer. Muitos intérpretes entendem que Sócrates só não declara ao final do Livro IV já ter formulado o argumento de defesa da justiça porque esse argumento depende da discussão sobre a forma do bem. A ideia subjacente a essa leitura é que dada a explicação da forma do bem — o que não é uma explicação completa ou exaustiva, mas sim esquemática e através de imagens, como o leitor do diálogo sabe — o argumento ao final do Livro IV funcionaria perfeitamente, e provar-se-ia através dessa conexão entre essas discussões que a justiça é defendida na *República* não a partir dos benefícios que produz na alma, mas porque ela é em si mesma benéfica, como ordem psíquica responsável pelo florescimento natural da alma. Uma das interpretações possíveis da forma do bem é que ela é na verdade a forma de tudo. Ao contemplá-la, o filósofo seria capaz de conceber as relações constitutivas entre todas as coisas existentes, pois entre todas as formas existentes, e então seria capaz de explicar a realidade de modo holístico, em sua totalidade. O bem, nesse sentido, seria a ordem organizadora da realidade inteligível (a realidade propriamente compreendida), e o que por benéfico e vantajoso entenderíamos tudo aquilo que entra em conformidade com a natureza e não estabelece nenhuma ruptura em relação a ela, não a transgride nem lhe é contra. Ao retornarmos ao argumento ao final do Livro IV a conclusão vem imediatamente à tona: a analogia entre justiça e saúde demonstraria que a justiça é de fato o que é melhor e benéfico para a alma, pois designa justamente os processos de subordinação entre as partes e ordem do conjunto que Sócrates afirma ser uma

marca do modo como a justiça é de acordo com a natureza. E, como argumentarei na Parte III, esta estrutura psíquica hierárquica é a marca na alma da instanciação do bem⁶⁴.

Penso que esta leitura está correta. A conexão entre a doutrina da alma e a forma do bem é estabelecida pelo próprio texto, de modo que descartá-la seria transgredir o próprio trabalho de interpretação. Entretanto, acredito haver outra razão importante para que Sócrates não tenha declarado este argumento como definitivo. Para isso, vamos retornar ao Livro II e retomar a formulação do desafio proposto por Gláucon — ele nos dará a chave de que precisamos para compreender o lugar de cada uma das partes do texto. Embora a relação entre a ordem psíquica vigente na alma justa, que é benéfica para a alma, e a forma do bem sejam parte inequívocas da doutrina ética da *República*, não penso que essa relação por si só faz do argumento ao final do Livro IV o argumento de defesa da justiça. Subjacente às partes do diálogo há uma estrutura que parte da proposição do problema e então estende-se em progressão até sua resolução e então encerramento da discussão principal do diálogo. Este percurso vai do Livro II ao IX — sendo os Livros I e X partes importantes para a compreensão do eixo II-IX mas não integram a essência do argumento desenvolvido nesse eixo. Se dermos atenção a essa estrutura, veremos que a relação entre a doutrina da alma e a discussão sobre a forma do bem estão na verdade absorvidas em um processo muito mais amplo e abrangente dentro do diálogo. Ao retrazar essa estrutura subjacente, veremos o porquê o argumento ao final do Livro IV não é o argumento decisivo, pois, através da estrutura seremos capazes de ter uma visão panorâmica do texto e então visulizar exatamente como as partes do diálogo compõem um todo consistente, e onde, nesse todo, encontra-se o argumento o argumento de defesa.

Gláucon, ao terminar a composição das imagens dos caracteres perfeitamente justo e injusto, propõe a comparação em termos de julgamento. Em 361d lemos: “...depois de terem atingido ambos o extremo limite um da justiça, outro da injustiça, se julgue (*krínontai*) qual foi o mais feliz”. O verbo *kríno* designa a ação pela qual estabelecemos separação ou distinção entre elementos diferentes. O substantivo correlato, *krísis*, nomeia o julgamento em que a distinção da diferença é feita. Sócrates aceita a ideia do julgamento, pois na sequência dessa fala de Gláucon retruca, na mesma passagem: “...Com que vigor, para submetê-los ao

⁶⁴ Encontramos no *Fedro* uma interessante passagem onde Sócrates indaga para o jovem: “pode-se compreender a natureza da alma sem conhecer a natureza universal (*tês toû holou phýseos*)?” (270c). Este final também poderia ser traduzido assim: para conhecer a natureza da alma seria necessário conhecer “a natureza do todo”, como tradução do termo *holos*. Em *A República*, o bem é a forma do todo, de modo que esta ideia, mesmo no *Fedro*, nos ajuda a compreender por que Sócrates pospõe a conclusão de que a justiça é benéfica para depois, subordinando-a à rota mais longa e complexa que conduz à forma do todo.

[julgamento] (*tèn krísin*), desbastas a figura dos dois homens, como se estivesse esculpindo estátuas”. Sócrates amplifica a imagem do julgamento ao designar o justo e o injusto como estátuas. Torna-se então um julgamento entre imagens distintas da forma humana, evidenciando, através desta comparação simbólica, o tema da diferença profunda entre os modos de vida e a qualidade fundamental que as distingue. A beleza ou harmonia da forma, serviriam como critérios apropriados a estátuas enquanto meras estátuas. Para imagens paradigmáticas da vida humana, o critério de avaliação é a *eudaimonía*, a qualificação absoluta de que um determinado tipo de vida é digno de ser vivido. A felicidade é, nesse sentido, o estado máximo a que um ser humano pode aspirar, o critério de avaliação fundamental que permite a resolução do julgamento sobre qual das estátuas é mais belamente humana, genuinamente digna de ser imitada.

O julgamento sobre a *eudaimonía* das estátuas do justo e do injusto fornece a pista que nos leva aos Livros II-IX. A *krísis* proposta por Gláucon se estende por todo o diálogo e pelos lugares em que aparece vai compondo o roteiro que o leitor-intérprete deve seguir a fim de atravessar mais seguramente o denso campo de palavras dos Livros II-IX e alcançar a recompensa ao final do percurso: o argumento de resposta ao problema filosófico fundamental posto por Gláucon. O julgamento entre as estátuas não é simplesmente uma imagem. É na verdade um recurso útil na tarefa de se escavar pela infraestrutura do texto. Pois, no momento seguinte à proposição do desafio, Sócrates passa à tarefa árdua de desenvolver a resposta, e a questão sobre o melhor modo de vida, a questão sobre qual é o mais feliz, submerge na densidade filosófica da analogia entre a cidade e alma, especialmente em razão da construção da cidade, etapa em que Sócrates permanece ocupado por muitas páginas, de 369a-435d. A analogia é proposta por Sócrates como método a fim de descobrir a natureza da justiça e da injustiça na alma, sua dinâmica e seus poderes específicos. Naturalmente, compreender os processos anímicos envolvidos na moralidade e imoralidade humanas não é uma tarefa simples e sem dificuldades. Sócrates só pode responder ao desafio do irmão de Gláucon partindo de um lugar inteiramente original, criando meios através de argumentos para dar conta da complexidade da tarefa. Por isso, não inicia a resposta imediatamente ao desafio, e, dada a complexidade do método empregado, a questão central só pode senão submergir e dar espaço à tarefa de definir os meios para respondê-la.

Depois de 361d, a questão sobre a *eudaimonía* dos modos de vida só retorna explicitamente na superfície do texto no Livro IV, em 420b-d. Na parte anterior a 420b-c, podemos encontrar a questão sendo aludida na composição da primeira cidade, a cidade que Gláucon diz ser apropriada para porcos (Livro II, 372d). Embora Sócrates estime o modo de

vida de seus habitantes (372d: “E assim viverão em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus decendentes uma vida da mesma qualidade”), a objeção de Gláucon evidencia o aspecto duvidoso desse ideal de vida, pois não parece adequado a seres humanos, apenas a animais. Mas é na passagem em 420b-c que a questão reaparece mais enfaticamente, explicitamente rememorada na superfície do texto. A distância entre o aparecimento da questão no início do Livro II e agora neste momento mais avançado do Livro IV faz parte da estratégia de Platão na organização de seu próprio texto. Por mais que a conversa entre Sócrates e os aristocratas varie entre temas e necessidades argumentativas distintas, o reaparecimento da questão ética durante o diálogo vai compondo um roteiro e estabelecendo relações de subordinação entre as partes. Descobriremos, retrçando esse roteiro, a infraestrutura do argumento filosófico da *República*.

Começemos pela passagem em 420b-d. Nesse momento do diálogo, Adimanto faz uma objeção crítica contra a segunda cidade, a que Sócrates chama de cidade febril (372e: “*tryphôsan pólin*”). A cidade febril nasce da cidade de porcos, em razão do crescimento de suas necessidades internas, que, antes, encontravam-se controladas pela medida da necessidade, mas agora proliferam em abundância. É criada para satisfazer os apetites de Gláucon pelos prazeres sensuais do corpo e em resposta à sua objeção de que a primeira cidade não era própria para seres humanos, em razão do modo de vida excessivamente moderado de seus habitantes fictícios. Nessa cidade reformada, onde não a medida da necessidade mas da satisfação aprazível dos diversos desejos opera como regra, Sócrates estipula a existência de três classes: a classe dos trabalhadores ou artesãos, e as duas outras classes que compõem o governo, a classe dos auxiliares e dos guardiões, que, no futuro, tornar-se-a a classe dos reis filósofos. Do Livro II ao III, após constatar a necessidade de que exista um grupo na cidade responsável por administrá-la como um todo e não permitir seu esfacelamento em virtude da multiplicidade de profissões e desejos que proliferam nela, Sócrates dedica-se inteiramente a estipular o currículo de educação a que os integrantes desta nova classe deverão ser submetidos. Dedicase também a estipular os diversos processos pelos quais os integrantes dessa classe serão distinguidos e escolhidos em meio a multidão. Não posso mencionar todos os detalhes dessa parte do diálogo aqui, mas há elementos importantes a serem destacados sem os quais não poderemos apreciar o sentido completo da passagem em 420b-c. Em cumprimento do princípio no qual a cidade está estabelecida, o princípio de especialização, os integrantes da classe dos guardiões não podem ser ao mesmo tempo integrantes da classe dos trabalhadores-artesãos.: é preciso que deixem os demais ofícios e dediquem-se exclusivamente à tarefa de guardar e defender a cidade, dos inimigos externos

quando dos internos. A distinção entre as classes é tema de um dos principais artifícios empregados na cidade teórica a fim de estimular e garantir sua unidade interna: o mito dos metais ou mito das cinco raças. Neste mito, que Sócrates chama de mentira nobre (414), acompanhamos a narrativa de geração dos integrantes de toda a cidade. Nasceram todos da terra, pelo que são todos irmãos. Mas, são ao mesmo tempo diferentes uns dos outros: a divindade envolvida neste processo de geração misturou à alma de uns ouro, nas de outros prata, ainda nas de outros ferro e bronze. Os integrantes da cidade ficam assim marcados tanto pelo laço comum entre si, que é a terra, como pela marca particular de sua diferença, o metal misturado a sua alma. Deste modo, os cidadãos podem ser diferenciados e então encaminhados para as diversas atividades ou profissões adequadas a suas naturezas particulares. Os guardiões são os que possuem ouro na alma, os auxiliares são os que possuem prata e os demais são os que possuem ferro ou bronze, os trabalhadores-artesãos. Em razão dessas diferenças particulares entre os integrantes da cidade, Sócrates propõe um modo de vida (416d: “...*trópon dzên...*”) para os guardiões e auxiliares significativamente diferente do modo de vida dos trabalhadores. Embora compartilhem entre si os laços da terra, estão separados pelas marcas próprias de suas profissões. Os guardiões e auxiliares devem viver em um campo estratégico dentro da cidade, de onde possam governá-la e protegê-la da melhor maneira possível, sendo hábeis em conter qualquer perturbação ou conflito que se inicie externa ou internamente à cidade. Vivendo assim afastados dos outros e reunidos entre si, seu modo de vida corresponderia às seguintes normas: Sócrates propõe que eles não devem possuir nenhum tipo de bem privado, com exceção dos objetos valiosos úteis às necessidades de primeira ordem (vestimenta, alimentação, utensílios para o trabalho); o ambiente dividido por eles não é fechado, mas aberto a transação de todos; não terão dinheiro, apenas o salário anual recebido dos trabalhadores-artesãos, e com o qual deverão planejar a vida para o período do ano; por fim, suas refeições serão em comum, como soldados em campanha; não será permitido a eles possuir nem ouro nem prata, pois já possuem em suas almas e, por serem educados no mito dos metais desde a infância, já absorveram a crença de que a posse material do metal é capaz de corromper o metal puro que a divindade alocou em suas almas (416d-417b; 417a: “unicamente a eles”, diz Sócrates, “não é lícito manusear e tocar em ouro e prata, nem ir para debaixo do mesmo texto onde os haja, nem trazê-los consigo, nem beber por taças de prata ou de ouro; e assim se salvarão, a si e à cidade”). Diante dessa descrição do modo como a classe governante deverá viver na cidade, Adimanto interrompe Sócrates e levanta a seguinte objeção, em 419a:

Que dirias em tua defesa, Sócrates, se alguém afirmasse que não fazes muito felizes esses homens e que isso acontece por culpa deles próprios? E são eles realmente os donos da cidade, mas não desfrutam de nenhum bem da cidadem como os outros que possuem campos e constroem casas belas e espaçosas, compram mobiliário adequado a elas, oferecem aos deuses seus próprios sacrifícios, recebem hóspedes e possuem o que, conforme dizes, é o mais importante, ouro e prata, e tudo quanto se considera que os afortunados (*makaríois*) possuem?

Sócrates: Sim, e fazem isso só pelo que comem, sem que, como os outros, recebam um salário (*misthòn*) além da comida... Assim, por conta própria, não lhes será possível sair da cidade, se quiserem, nem dar presentes a cortesãs, nem gastar onde bem quiserem, como gastam os que são tidos como pessoas felizes. Estes itens e muitos outros semelhantes estás deixando de lado.

Sócrates responde a essa objeção na passagem seguinte, em 420b-421c:

Diremos que não seria nada de admirar se também nossos agurdiões fossem muito felizes (*eudaimonéstatoi*) já que ao fundar nossa cidade, nossa meta não era que uma única classe fosse muito feliz (*eudaímon*), mas que, na medida do possível, toda a cidade fosse feliz. É que oensávamos que, numa cidade como essa, encontraríamos a justiça e, em contrapartida, numa cidade cuja administração fosse muito má, injustiça e, depois de tê-las observado, veríamos claramente (*krînai àn*) o que havia muito buscávamos. Neste momento, estamos plasmando a cidade de modo que ela seja feliz, sem dar privilégios a poucos, porque nosso objetivo não é fazer com que alguns sejam felizes (*tèn eudaímona*), mas a cidade em seu todo. A seguir, examinaremos a cidade que se opõe a essa.

A cidade bem administrada é onde encontrar-se-ia mais facilmente a justiça, enquanto que na cidade mal administrada encontrar-se-ia a injustiça. Ambas as cidades seriam úteis a fim de que se julgasse a questão sobre o melhor modo de vida. Este é o sentido da frase onde o verbo κρίνω surge mais uma vez para fazer alusão ao julgamento, a *krísis* proposta por Gláucon anteriormente. Ao fazer essa menção ao julgamento sobre o melhor modo de vida, Platão deixa-nos também ver exatamente o papel que a formação teórica da cidade desempenha no processo do julgamento. Essa passagem mostra uma explicação sutil, mas que será reafirmada posteriormente, sobre a relação entre as dimensões ética e política do argumento filosófico do diálogo. Sócrates nos diz no Livro II em 368c-369b que, em razão da relação de semelhança entre a cidade justa e a alma justa, partir da macro-instância (a cidade) onde a justiça se manifesta facilitaria a compreensão de sua manifestação na micro-instância (a alma), de modo que o objetivo primordial da analogia entre a cidade e alma consiste

precisamente em facilitar o trabalho hermenêutico pelo qual seria possível revelar *na alma* a natureza da justiça e da injustiça. Após páginas em que a questão ética sobre o melhor modo de vida ficou em *off* e a construção da cidade assumiu o papel de protagonista da trama filosófica do diálogo, Platão faz reemergir na superfície do texto o problema ético com o qual iniciou sua obra. Além de fazer menção ao julgamento, nessa passagem vemos o modo como o problema ético (sobre o melhor modo de viver) se encaixa com o político (sobre o melhor modo de viver em sociedade). Aqui, a objeção de Adimanto cumpre um papel fundamental. Como a justiça poderia ter relação com a *εὐδαιμονία* diante do modo de vida estranho projetado por Sócrates para os próprios governantes da cidade perfeitamente justa? Não seriam eles mesmos felizes, em uma cidade que, sendo a mais perfeita, deveria ser também a mais feliz? A resposta de Sócrates não surpreende: faz ecoar mais uma vez nos Diálogos seu desprezo pelo valor atribuído aos bens materiais. Não é por que não podem carregar consigo dinheiro nem podem tocar em ouro e prata que os guardiões não são felizes. A ênfase na unidade do coletivo que vigora como norma dentro da cidade requer que as noções particulares de *eudaimonía* não entrem em conflito. A *eudaimonía* de uma classe deve ser vista como compatível a *eudaimonía* das outras. Por isso Sócrates insiste em falar sobre a natureza: cada classe participa da *eudaimonía* conforme sua natureza, e sua natureza, em Kallípolis, está intimamente associada à sua vocação profissional. Assim, uma pessoa deve ser feliz conforme é adequado tanto para sua profissão quanto para toda a comunidade, a fim de que o nível de conflito seja reduzido ao máximo. Assim como o justo e o injusto são estátuas, agora Kallípolis surge como uma estátua também. Aqui, o símbolo da estátua enfatiza a composição de um todo complexo a partir de partes que adequadamente se encaixam umas nas outras e se harmonizam entre si. As classes são as partes, Kallípolis é o todo da estátua. O reaparecimento da imagem da estátua é interessante, pois estabelece mais uma conexão com o julgamento sobre o melhor modo de vida. Não apenas a *eudaimonía* das vidas é objeto do julgamento, mas também a *eudaimonía* das cidades.

Como nos informa a passagem citada, a descoberta da justiça através da construção da cidade torna-se o meio primordial pelo qual Sócrates avança em seu julgamento sobre o melhor modo de vida. Ficam concetados, assim, os aspectos político e ético do diálogo. Este modo de interpretar o papel desempenhado pelo aspecto político é reafirmado pela passagem em 427d, onde acompanhos o exato momento em que termina a fundação da cidade e onde Sócrates mais uma vez faz referência ao julgamento tal como foi formulado no Livro II:

Já estaria fundada tua cidade, ó filho de Aríston. Busca em algum lugar uma boa luz e com ela examina-a tu mesmo! Hama teu irmão e também Polemarco e os outros para vermos onde afinal está a justiça e onde está a injustiça, no que elas são diferentes e qual das duas quem pretende ser feliz (*eudaímona eînai*), deverá possuir, escape isso ou não aos olhos de todos os deuses e homens....

Como vemos pela citação, o objetivo primordial da descoberta da justiça na cidade deve servir como suporte ao argumento pelo qual Sócrates pretende mostrar que a justiça possui relação profunda com a *eὐδαιμονία*. Embora a parte política do diálogo sirva a muitos propósitos, isto permanece como sendo seu objetivo primordial: servir de apoio ao argumento ético do diálogo, pois mostrar a justiça na cidade levaria a conclusão sobre se ela é ou não desejável, considerando se é produtora da felicidade ou da desgraça humana. Há ainda outra passagem em que Sócrates retorna ao julgamento do Livro II e oferece uma explicação mais desenvolvida sobre o papel que a construção da cidade desempenha no processo do julgamento ético.

No Livro V, Adimanto retorna ao foco da cena para apresentar as queixas de Polemarco por Sócrates ter negligenciado um dos tópicos relativos à fundação da cidade: o compartilhamento de mulheres e crianças e a ideia de que mulheres podem assumir a tarefa do governo. Por outro lado, a queixa de Adimanto é mais específica: tais tópicos devem ser explicados não apenas em virtude da completude da discussão, mas porque fazem diferença no modo como essa cidade é boa e correta ou, pelo contrário, não. A questão sobre esses tópicos torna-se profunda: transforma-se na questão sobre se a cidade é desejável ou não, e se é exequível como projeto político. Após páginas e páginas de discussão, em que Sócrates tenta explicar como o comunismo de esposas e crianças entre a classe dos guardiões e a dos auxiliares é uma instituição desejável para a boa manutenção da cidade, Gláucon o pressiona mais enfaticamente em 471c para que finalmente dê a resposta para a segunda questão, sobre se a cidade é ou não exequível. Não desejo aqui me concentrar neste aspecto específico, sobre a exequibilidade da cidade. Meu interesse é capturar outro aspecto presente na resposta de Sócrates: o modo como, ao relembrar a Gláucon do real e verdadeiro objetivo da discussão, ele tenta dissolver a importância da questão sobre a exequibilidade da cidade subordinando-a, ao mesmo tempo, à dimensão ética da discussão. Vejamos a resposta de Sócrates em 472b-c:

Gláucon: Quanto mais ficares falando coisas assim, menos liberdade te daremos de te negares a dizer como será possível que venha a existir essa constituição. Vamos! Fala e não percas tempo!

Sócrates: Então, em primeiro lugar, é preciso que nos lembremos do seguinte... Foi por estarmos procurando saber qual é a natureza da justiça e da injustiça que chegamos a este ponto.

Gláucon: É preciso... Mas por que essa observação?

Sócrates: Por nada... Mas, se descobrirmos qual é a natureza da justiça, será que exigiremos que também o homem justo em nada seja diferente dessa justiça, mas, de todos os pontos de vista, seja tal qual a justiça? Ou nos contentaremos se chegar muito perto disso, dela participando mais que os outros?

Gláucon: Sendo assim já ficaremos contentes.

Sócrates: Ah! Porque queríamos ter um [paradigma] (*paradeígmatos*) procurávamos o que é a própria justiça e o que seria o homem perfeitamente justo, se existisse, e, por outro lado, também o que é a injustiça e o homem muito injusto para que, olhando para eles, conforme a imagem que tivéssemos deles em relação à felicidade (*eudaimonías*) e o seu oposto, fôssemos obrigados a concordar, em relação a nós mesmos, que quem for muito semelhante a eles terá sorte mais semelhante à deles. Nossa intenção, porém, não era demonstrar que esses modelos possam existir.

Gláucon: É verdade o que falas.

Sócrates: Crês que teria menor valor um pintor que, embora pintasse o modelo de como seria o homem mais belo e passasse cabalmente para o desenho todos os traços, não pudesse demonstrar que um homem assim pode existir?

Gláucon: Por Zeus! Não creio.

Sócrates: E quanto a isso? Também nós, com o que dissemos, não criamos um [paradigma] (*paradéigma*) da cidade perfeita?

Gláucon: Exatamente.

Essa passagem forma uma conexão perfeita com as passagens citadas anteriormente. Aqui, vemos Sócrates explicando com mais detalhes o modo como a construção da cidade serve ao problema ético dos primeiros livros. Parece que Platão estava plenamente consciente de que o argumento de construção da cidade poderia fazer o leitor-ouvinte saltar do problema ético e buscar pela realização do ideal perfeito de comunidade humana representado por Callipolis. Assim, o filósofo-autor manipula suas personagens para antecipar a questão sobre a praticabilidade da cidade, e com a resposta de seu protagonista corrigir o fluxo do diálogo, que, neste ponto, muito facilmente poderia ter se tornado uma obra especificamente sobre

política. Sócrates nos diz então o que já havia dito de forma simplificada nas passagens anteriores, dessa vez, empregando o esclarecer termo παράδειγμα para se referir à cidade. O objetivo com a construção da cidade era o de fornecer um paradigma do que é a justiça e a injustiça e descobrir se este paradigma é aplicável também à alma humana. Sabemos que Sócrates pensa que o paradigma da justiça extraído da cidade é aplicável ao indivíduo (as três partes na cidade correspondem às três naturezas da alma). É nesse sentido que a cidade justa fornece o paradigma da justiça: a cidade é também uma imagem da justiça e como tal fornece também uma imagem para a justiça no indivíduo, fornecendo, em última instância, uma imagem da pessoa perfeitamente justa. O caráter de uma pessoa, quanto mais se aproxima da imagem que justiça e injustiça assumem na cidade, mais pode ser qualificado pelos graus de perfeição da justiça e da injustiça. Na passagem em 420b-d, Sócrates havia simbolicamente se comparado a um pintor de estátuas, ele mesmo estaria pintando a estátua da cidade, fazendo ecoar o julgamento entre as estátuas de forma humana em 361d. Na passagem citada acima, em 472b-c, a modalidade de artes que serve a Platão a fim de fazer a metáfora funcionar consiste no modelo da pintura. Agora Sócrates não é apenas um escultor como é também um pintor: pinta o ideal do melhor caráter humano ao estabelecer a correspondência entre a imagem da justiça que aparece na cidade e aquela que define o caráter perfeitamente justo. Além disso, a cidade justa é também feliz, como vimos. Assim sendo, a comparação da justiça individual com a justiça na cidade revelaria também os graus de felicidade compartilhados entre indivíduo e cidade. Não apenas quanto mais semelhante à cidade justa mais justo é o agente, como também quanto mais semelhante a ela mais feliz. Deste modo, embora o aspecto político ocupe realmente a maior parte das páginas do diálogo, vemos que ele permanece subordinado ao problema sobre o melhor modo de viver e ao julgamento sobre a felicidade. Nada é arbitrário no texto de Platão. Estamos vendo, com isso, seu esforço para manter a unidade de seu texto, a despeito da riqueza contida na multiplicidade ou diversidade das partes.

Até agora considerei apenas o modo como o aspecto político do diálogo, inaugurado a partir da analogia entre cidade e alma, encaixa-se ao aspecto ético, e, mais especialmente, como o aspecto político está subordinado ao ético. Como vemos pelas passagens citadas, mesmo após se engajar com a difícil tarefa de construir uma cidade com palavras, o problema ético dos primeiros livros permanece no horizonte do diálogo, sendo rememorado em pontos estratégicos do texto, a fim de manter sua unidade e consistência interna. Isto posto, cabe perguntar: onde encontramos o momento real do julgamento sobre a felicidade das vidas? Para responder a essa pergunta precisamos considerar o modo como Sócrates aprofunda as

imagens do justo e do injusto estipuladas por Gláucon no início do diálogo, pois não pode haver julgamento se as estátuas do justo e do injusto não estiverem presentes para ser comparadas.

Na resposta de Sócrates a pessoa perfeitamente justa torna-se o rei filósofo. Não é possível aqui reconstituir todos os passos da figura do rei filósofo — daria por si mesmo uma dissertação inteiramente dedicada a este tópico. Mas, precisamos mesmo assim levar alguns elementos em consideração. A composição da imagem do rei filósofo é dada por terminada ao final do Livro VII em 540c, onde, inclusive, a imagem do julgamento entre as estátuas reaparece, confirmando o que venho dizendo sobre a consistência do texto de Platão. Em 540c lemos, dessa vez pela boca de Gláucon: “Muito belos são os governantes que, como um escultor, talhaste”. Nessa altura, Sócrates terminou de propor e explicar o complexo currículo de formação ética e intelectual a que os guardiões de Kallípolis devem ser submetidos. Nos Livros II-III, o filósofo propõe uma série de reformas na poesia, na dieta de exercícios e alimentos, e também nos gêneros musicais que compõem a educação dos jovens guardiões. Estipula também as disposições e qualidades, tanto intelectuais quanto éticas, que tais reformas devem cultivar nos guardiões. Ao final do Livro V, após declarar a tese de coalescência entre a filosofia e a política, isto é, que os filósofos devem ser reis ou os reis devem se tornar filósofos, Sócrates começa o trabalho de definir o filósofo a partir de seus objetos de estudos, as formas. O objetivo é distinguir o verdadeiro filósofo do falso filósofo e então oferecer um argumento que mostre serem os filósofos hábeis a governar a cidade. Passando por todo o Livro VI e terminando apenas ao final do VII, Sócrates aprofunda a discussão sobre os objetos específicos do trabalho do filósofo, percorrendo longamente sobre o modo como o filósofo conhece o real como também a natureza específica do real, o plano de realidade composto pelas Formas. No Livro VII, essa explicação ganha um caráter mais técnico, pois Sócrates explica como as diversas disciplinas (astronomia, matemática, geometria, harmonia) compõem o currículo de educação do filósofo, amadurecendo-o e capacitando-o a dominar a nobre e abstrata arte da dialética, a filosofia propriamente compreendida, cujo objeto de estudo principal é a Forma do Bem. Apenas após fornecer todas essas explicações Platão permite que um de seus personagens declare por terminada a estátua do homem justo.

E quanto a estátua ou imagem paradigmática do injusto, onde a encontramos na trama do diálogo? Ao término do Livro IV, antes de Sócrates ser interrompido pelas queixas de Polemarco e precisar então operar um desvio na discussão principal a fim de dar conta delas, ele havia dito que há uma forma de justiça, imbuída paradigmaticamente no modelo de

Callipolis, mais quatro formas de injustiça, representadas paradigmaticamente por quatro tipos distintos de constituição política. Apenas depois de lidar com o desvio o filósofo informa quais os tipos que tem em mente: a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. Ao iniciar o Livro VIII, momento em que passa a considerar essas formas degeneradas de constituição, Platão assegura, mais uma vez, a consistência de sua obra, conectando essa parte da discussão ao problema filosófico fundamental sobre o melhor modo de viver. Vejamos os momentos iniciais do Livro VIII, em 543a-544a, momentos em que Platão faz com que seus personagens recapitulem as etapas anteriores da conversa:

Sócrates: Pois bem, Gláucon! Estamos de acordo nestes pontos, a saber, que numa cidade administrada com perfeição as mulheres e crianças são comuns a todos, as ocupações na guerra e na paz cabem a todos, mas são reis os que se mostraram os melhores (*arístous*) na filosofia e na guerra. [...] Como, porém, chegamos ao fim dessa questão, procremos lembrar-nos onde começamos o desvio que nos trouxe aqui, para que retomemos aquele mesmo caminho.

Gláucon: Isso não será difícil... Há pouco, quando acabaste de falar sobre a cidade, quase ias dizendo que considerarias boa uma cidade que fosse como a que tinhas descrito naquela ocasião e como bom e homem que fosse semelhante a ela, e isso, ao que parece, embora pudesses falar de uma cidade e de um homem anda mais belos. Mas se essa constituição é boa, afirmaste que, entre as outras formas de constituição, quatro mereceriam que as levássemos em conta examinando suas falhas e também os homens que a elas se assemelham, a fim de que, tendo-os examinado a todos e tendo chegado a um acordo sobre quem era o melhor e o pior homem (*tòn àriston ka`tòn kákiston àndra*), pudéssemos indagar se o melhor é o mais feliz (*ho áristos eudaimonéstatos*) e o pior o mais infeliz (*hp kákistos athliótatos*) [...].

Como vemos, mais uma vez o filósofo-autor provê os elos de conexão pelos quais garante a unidade e consistência de seu texto. Na altura do Livro VIII, depois das discussões sobre a constituição da cidade, a constituição da alma e também da importante discussão sobre a Forma do Bem, o julgamento da felicidade dos modos de vida ainda não foi decidido. Uma razão para isso é que o julgamento depende de que as imagens paradigmáticas do justo e do injusto estejam prontas a fim de que sejam comparadas. Ao final do Livro VII, apenas a imagem paradigmática do justo foi completada, mas o julgamento sobre a felicidade das vidas não pode ser decidido sem quem a estátua paradigmática do injusto esteja também terminada. Inclusive, notemos nessa passagem o emprego dos adjetivos superlativos de *ἀγαθός* e *κακός*: *ἄριστος* e *κάκιστος*, o melhor e o pior. Platão estabelece entre o justo e o

injusto não apenas uma relação comparativa, onde um é melhor ou pior que o outro, mas caracteriza as imagens do justo e do injusto como pólos radicalmente opostos da comparação, em que o justo é *o melhor* ideal de ser humano, enquanto o injusto é *o pior*. Este é um detalhe importante do julgamento. O rei filósofo é justamente essa estátua do melhor e mais belo ser humano (472d: *ho kállistos ánthropos*). Como tal, o rei filósofo torna-se o paradigma da perfeição humana tal como Platão a compreende, o tipo de caráter ideal que assemelharia os seres humanos aos deuses, ou, ao menos, permitira a participação da natureza que apenas a divindade poderia exhibir plenamente. Essa passagem explicita claramente a natureza do procedimento que Sócrates está adotando a fim de fornecer uma resposta à problemática sobre o melhor modo de viver. A estratégia com a proposição desse paradigma ético, composto por palavras e ainda não existente no plano da realidade sensível, é fazer justamente o que Gláucon havia pedido no Livro II. Como vimos, Sócrates reforça em 472b-d no Livro V que a função da construção da cidade é fornecer este paradigma do melhor e mais belo caráter humano e não provar a exequibilidade desse projeto político. Assim, a estratégia é fornecer o paradigma do melhor modo de vida para um ser humano e pela consolidação desse modelo permitir que a felicidade individual da pessoa possa ser medida em comparação ao paradigma e então possibilitar um meio para que a execução do julgamento sobre o valor da vida justa.

Essa leitura do julgamento entre as vidas é novamente reafirmada a apenas algumas passagens depois de Gláucon recapitular as etapas anteriores da discussão. Cito a passagem em 544e-545a, momento em que Sócrates inicia a tarefa de prover as imagens paradigmáticas da vida injusta, e como introdução dessa nova etapa na discussão repete precisamente a formulação do julgamento proposto por Gláucon no início do diálogo:

Sócrates: [...] Depois de identificar o homem mais injusto, nós o confrontaremos com o mais justo, para que levemos a termo a pesquisa com que buscamos saber qual é a relação entre a justiça pura e a injustiça pura (*he ákratos dikaiosýne pròs adikían tèn àkraton*), no tocante a felicidade (*eudaimonías*) ou infelicidade (*athiótatos*) de quem é justo ou injusto, a fim de que, deixando-nos persuadir por Trasímaco, busquemos a injustiça ou, rendendo-nos à evidência deste discurso, a justiça.

Tal como Gláucon havia solicitado em 360d-361d, onde diz que o justo e o injusto devem ser considerados em suas formas perfeitas, Sócrates, aqui, reafirma a exigência: a comparação entre os paradigmas é ao mesmo tempo o confronto entre a justiça e a injustiça consideradas em suas formas puras. Além disso, como vemos, a avaliação da

felicidade das vidas permanece como meta do julgamento. O eixo dos Livros II-IX é bastante complexo e denso, mas, como estamos vendo, não há descontinuidade entre o problema filosófico fundamental proposto no Livro II e as demonstrações ao final do Livro IX. Ao retrazar o roteiro do aparecimento e reaparecimento da problemática fundamental do diálogo retraçamos também a costura entre suas partes responsável por conectá-lo internamente, compondo uma unidade consistente. Tão importante é o julgamento sobre o melhor modo de vida, que permanece sendo invocado por todo o diálogo. Vejamos os passos seguintes da passagem citada, agora em 545b-c:

Sócrates: Então, será que, da mesma forma que começamos por examinar os costumes das cidades, antes de se tratar dos costumes dos indivíduos, por julgar que esse encaminhamento daria mais clareza ao nosso exame, assim também agora devemos examinar a constituição que privilegia as honras? [...] Depois dela, examinaremos o homem que tem a mesma qualificação que ela e, em seguida, a oligarquia e o homem oligárquico,. Voltaremos ainda os nossos olhos para a democracia e contemplar depois o homem democrático e, em quarto lugar, chegaremos a uma cidade sujeita à tirania e, depois de examiná-la, olhando de novo para a alma tirânica, tentaremos ser juízes (*kritai*) idôneos nas questões que nos propusimo.

Gláucon: Dessa forma...nosso exame e julgamento (*he krísis*) estariam de acordo com a razão.

Sócrates e os jovens aristocratas tornam-se assim os juízes da κρίσις. Com a descrição sucessiva das cidades injustas e dos indivíduos a elas semelhantes, Sócrates está buscando pela imagem paradigmática da pessoa perfeitamente injusta para dar cabo da questão e então resolver o julgamento. De todas as quatro formas de constituições injustas, a tirania desempenha o papel de paradigma máximo; de todos os quatro tipos de alma injusta, a alma tirânica é o paradigma ético da vida perfeitamente injusta. A tirania e o tirano são os últimos a serem analisados, como vemos pelo roteiro traçado por Sócrates na passagem citada acima. Uma vez a tirania e o tirano serem o paradigma político e ético da injustiça pura, o julgamento não poderia ser resolvido antes que essa forma de governo e vida fossem consideradas. Por isso, a resposta de Sócrates ao problema filosófico do diálogo não é declarada até o Livro IX, pois é nele onde é feita a análise profunda sobre a alma do tirano e do seu modo de vida — a análise do timocrata, do oligarca e do democrata não ficam assim subordinadas à análise do tirano, pois, de fato, sendo ele o paradigma ético da injustiça, a análise de sua felicidade cobre por si mesma a análise da felicidade dos demais, embora, é claro, todas as quatro formas sejam objeto do juízo final declarado pelas demonstrações no

Livro IX. As linhas de abertura do Livro IX, em 571a, confirmam essa organização hermenêutica do diálogo:

Sócrates: Ainda nos falta examinar o próprio homem tirânico. De que modo provém do democrático e, já como um oligárquico, quais são seus predicados, que vida leva (*trópon zdêi*)? Vida feliz ou infeliz (*áthion è makárion*)?

A resposta à análise do modo de vida do tirano vem exatamente no momento da primeira das três demonstrações ao final do Livro IX. Este não é o momento em que abordarei as demonstrações em seus detalhes particulares. O Quarto Capítulo desta dissertação é inteiramente dedicado a elas. Aqui, meu propósito é simplesmente o de marcar a continuidade entre as diversas partes do diálogo e mostrar para o leitor como é possível seguir do Livro II ao IX a partir de um só e mesmo roteiro, aberto pela questão do julgamento sobre a felicidade dos modos de vida. O *corpus* de *A República* bem pode parecer um emaranhado denso de partes, onde diversos temas e questões filosóficas entram em um jogo mútuo de afecção e correspondência, sendo, por essa razão, difícil compreender como a diversidade de seus elementos integrantes compõe um todo consistente. Mas, através deste roteiro, começa a ficar mais evidente o modo como as partes estão encadeadas entre si. Da proposição do problema sobre o melhor modo de vida até o Livro IX, Platão em nenhum momento se atrapalha ao prover a consistência de seu texto: rememora insistentemente a questão fundamental de seu diálogo, provendo ao leitor-intérprete um itinerário de passagens que serve de guia no momento de compreender como a diversidade temática do diálogo pode funcionar em uníssono. A longa discussão sobre a educação dos guardiões e auxiliares, que envolve desde reformas no estilo da poesia em que os jovens governantes são educados, e mesmo na teologia nela representada, envolvendo depois a complexa discussão sobre a natureza dos objetos específicos da vocação do filósofo, incluindo nisso a discussão sobre a Forma do Bem, tudo isso, todas essas partes específicas do diálogo, ricas em si mesmas e por si mesmas, servem, na verdade, de um modo mais geral à composição da imagem paradigmática da pessoa perfeitamente justa, que, por sua vez, deve sua razão de ser ao julgamento sobre o melhor modo de vida proposto no início do diálogo. A discussão sobre as formas degeneradas de constituição e alma, composta pelo relato fictício do processo de degeneração das cidades e das pessoas que nelas vivem, momento em que Platão exhibe o poder de sua criatividade imaginativa e filosófica, serve ao propósito mais geral de compor a imagem paradigmática da pessoa perfeitamente injusta, considerando os estágios processos de degeneração que levam à

sua geração e à formação de seu caráter corrupto e degenerado. Isto, por sua vez, deve também sua razão de ser ao julgamento sobre o melhor modo de vida, porque não pode ser adequadamente executado sem que os proponentes se façam presentes — o justo perfeito, o injusto perfeito. Assim sendo, da riqueza exibida na multiplicidade de partes compõe-se um só e único corpo, com suas partes multicoloridas e multiformes mas também delimitado por um contorno específico.

Após encontrar na figura do tirano o paradigma ético da injustiça, Platão passa imediatamente ao momento do julgamento. Em 576b-d, tendo encerrado a análise da alma tirânica, Sócrates faz a Gláucon a seguinte pergunta: “...sobre a felicidade e a desgraça, o teu juízo (κρίνεις) é semelhante ou diverso?”. A primeira demonstração (571a-580c) prova a tese de que somente a vida justa, a vida do rei filósofo, é genuinamente εὐδαιμόνιον. Em 580a Platão faz de Gláucon juiz do veredito final, sinalizando que finalmente é chegado o momento de formular a tão esperada resposta a seu desafio. Embora Gláucon seja o juiz, é Sócrates quem declara o veredito, de modo que tal atribuição a Gláucon funciona apenas como função simbólica, já que o desafio do julgamento foi formulado por ele. Acompanhamos em 580a a primeira parte do juízo sobre o melhor modo de vida:

Sócrates: Vamos! Agora mesmo como juiz na decisão final (*ho dià pánton kritès*) declara seu voto, declara tu também o teu! Quem, na tua opinião, é o primeiro em felicidade e quem é o segundo? [...]

Gláucon: Mas é fácil esse julgamento (*allà raidía he krísis*). Segundo a ordem em que, como coros, foram entrando em cena, eu os ordeno quanto à virtude e ao vício, quanto à felicidade e seu oposto.

Sócrates: Vamos, então, pagar um arauto, ou eu mesmo proclamarei que o filho de Aríston julgou que o melhor e mais justos é mais feliz (*tòn áristòn te kai diakaiótaton eudaimonéstaton*) e que esse homem é o que tem o máximo de realeza e reina sobre si mesmo, e que o pior e o mais injusto de todos é o mais infeliz (*tòn dè kákistón dè adikótaton athiótaton*), e este homem é justamente aquele que, por ser o mais tirânico, exerce tanto quanto pode a tirania sobre si mesmo e sobre a cidade?

Gláucon: Proclama!

Sócrates: Que seja assim. Essa seria uma das demonstrações (*he apódeixis*).

A primeira demonstração adequa-se perfeitamente às exigências do julgamento. Os paradigmas éticos da justiça pura e da injustiça pura estão prontos. Assim, com essa

demonstração Sócrates julga o melhor modo de vida contra o pior, e finalmente está em condições de declarar o juízo final de que o mais feliz modo de vida é o do homem mais justo, aquele que também é filósofo, enquanto o mais desgraçado modo de vida é o do homem mais injusto, aquele a quem acontece de exercer a função de tirano em uma cidade.

Nosso problema principal nessa dissertação é compreender que papel desempenham as duas demonstrações seguintes sobre o juízo da apazibilidade dos modos de vida. O Terceiro e Quarto Capítulos darão os detalhes da resposta. Mas, aqui, como estamos no momento de compreender a infraestrutura do argumento geral do diálogo, é possível já prever a exata posição que as demonstrações hedônicas devem ocupar. Para isso, não vou considerar nesse momento a pertinência do conteúdo dessas demonstrações. É claro que o conteúdo dessas demonstrações, se adequadamente considerado, revela também por que são importantes na doutrina ética do diálogo. Mas, aqui, deixarei este crucial aspecto para mais tarde. Acredito que, como forma de primeira aproximação da questão sobre o papel filosófico que desempenham no diálogo, recorrer simplesmente à infraestrutura do texto vai esclarecer o contexto no qual as demonstrações hedônicas são desenvolvidas e por isso vai revelar o encaixe preciso dessas demonstrações na estrutura geral do argumento ético do diálogo.

Após desenvolver as demonstrações hedônicas, Sócrates dá o desafio proposto por Gláucon por satisfeito, a resposta ao problema filosófico formulado por ele por resolvido, e então declara o final da trama filosófica iniciada nos primeiros livros. Em 588b encontramos a seguinte fala de Sócrates:

Sócrates: Bem! Já que chegamos a este ponto de nossa discussão, retomemos o que foi dito no início e nos forneceu o caminho para chegarmos até aqui. Falou-se que a injustiça era útil para quem é um perfeito injusto mas é tido como justo. Não foi isso que foi dito?

Gláucon: Foi isso.

Sócrates: Agora, discutamos com quem fez essa afirmação, já que estamos de acordo a respeito do que é capaz (*dýnamis*) de produzir a prática de injustiça e da justiça.

Nada é arbitrário no texto de Platão, tudo contribui para a compreensão do sentido do todo. Repito insistentemente essa frase por ser uma verdade absoluta sobre o drama platônico. Estamos, desde o início do capítulo, retrazando o problema filosófico primordial de *A República*. Retrazamos seus contornos iniciais, desde que aparece nas primeiras páginas do diálogo, no encontro entre Sócrates e Céfalos, acompanhamos a proposição do problema com o

conflito entre Trasímaco e Sócrates, e por fim a reformulação do argumento de Trasímaco por Gláucon, no Livro II, e a reproposição do problema segundo um quadro específico de exigências e demandas formais com as quais Sócrates deveria trabalhar a fim de endereçar uma resposta eficiente ao problema filosófico em questão. Aqui, na passagem citada, vemos o modo como Platão estabelece o último elo encadeador da resposta de Sócrates, o último elo da estrutura textual pela qual o leitor-intérprete deve seguir a fim de compreender a estrutura cíclica do argumento. Este personagem anônimo mencionada na passagem, essa pessoa que “fez essa afirmação” sobre o valor da injustiça, é, sabemos, Trasímaco. O problema foi formulado no início do diálogo e agora Sócrates retorna a ele a fim de declará-lo por encerrado. Nessa passagem Sócrates está retornando ao princípio, aos termos introdutórios do problema. Além disso, e, mais importante que tudo, declara aqui já ter respondido à questão sobre as δυνάμεις da justiça e da injustiça. Isto significa que nessa altura do diálogo o leitor deve tornar-se consciente de que o filósofo já desenvolveu sua resposta às exigências de Gláucon e Adimanto. Dessa perspectiva, as demonstrações hedônicas *devem necessariamente* compor o argumento geral do diálogo, pois formam parte de sua investigação sobre os poderes específicos da justiça e da injustiça. Não podem, por essa razão, formar parte anômalas do diálogo. Pelo contrário, se levarmos em consideração a maneira como o texto está organizado devemos concordar que as demonstrações hedônicas naturalmente desempenham o papel destinado a elas: não são partes discrepantes, mas formam parte orgânica da explicação de Sócrates sobre as δυνάμεις que justiça e injustiça exercem na alma.

O seguinte comentário de Gosling e Taylor (1982, p. 99) a esse propósito esclarece sobre o modo como as demonstrações estão encadeadas no argumento geral do diálogo. Como vimos no Primeiro Capítulo, a opinião geral dos intérpretes é que as demonstrações hedônicas formam parte anômala da doutrina ética de *A República*, pois, entre outras razões, ao provar a apazibilidade superior da vida justa Sócrates estaria modificando os termos do desafio proposto por Gláucon, segundo o qual era a felicidade e não o prazer das vidas o fator a ser julgado. As demonstrações sobre o prazer instaurariam por essa razão uma descontinuidade no argumento. Além disso, conflitam com a rejeição de Sócrates da identificação entre Bem e prazer. No final, figurariam no *corpus* do diálogo como partes anômalas, uma região do texto que parece ter sido integrada descuidadamente pelo autor, estabelecendo no final inconsistência e descontinuidade no âmago do argumento central do texto. Entretanto, compartilho da opinião de Gosling e Taylor quando buscam pela integridade das demonstrações através do contexto onde estão inseridas, isto é, em vistas da integridade da

estrutura do texto frente a proclamação da descontinuidade temática. Os intérpretes afirmam que:

In the context these should be second and third proofs that the best and most just person is the most *eudaimon*. There is no indication that it is a proof of a new conclusion, either that such a person also has the pleasantest life, or that that fact is an additional proof of some general superiority of the life of such a person over and above its *eudaimonia*. If Plato intended to separate his proofs of the greater *eudaimonia* of the just life, then he has certainly done his best to conceal that intention by his manner of introducing the second proof.

Se levarmos em consideração a estrutura do diálogo não há outra solução senão concordarmos com Gosling e Taylor quanto ao modo com que Platão teria se esforçado em vão para separar as demonstrações sobre o prazer da demonstração sobre a felicidade, e assim, mostrar para seu leitor que há uma descontinuidade entre as demonstrações hedônicas e o tema central do diálogo. Pelo contrário, as demonstrações devem compor parte do argumento pelo qual Sócrates mostra quais são os poderes da justiça e da injustiça, em razão dos quais uma é o maior bem e a outra um maior mal. Além disso, se compussem parte dos benefícios secundários produzidos pela justiça seria difícil compreender o porquê aparecem imediatamente após Sócrates oferecer a demonstração sobre a felicidade, que, por sua vez, mais obviamente responde ao objetivo primordial do diálogo. Pelo contexto em que aparecem as demonstrações hedônicas devem ser consideradas parte do julgamento sobre a felicidade dos modos de vida. Não compõem parte adicional, mas, pelo contrário, fazem com que o prazer forme parte da avaliação geral sobre a εὐδαιμονία. Recorrer à estrutura do argumento não dissolve a necessidade por uma resposta à questão sobre a congruência desses temas, isto é, sobre o exato modo como a felicidade está relacionada ao prazer. Contudo, essa resposta só poderei dar nos capítulos seguintes, pois trata-se de uma questão filosófica mais profunda que deve ser abordada por si mesma.

Como vemos, considerando a infraestrutura do argumento, as demonstrações *devem* formar parte da doutrina ética do diálogo. Mas, e quanto ao argumento ao final do Livro IV, e a discussão sobre a Forma do Bem, que papel desmepenham? Eis como entendo que o *argumento geral* do diálogo encontra-se organizado da perspectiva do prolongamento do julgamento sobre o melhor modo de vida e a busca pelo juízo sobre a felicidade das vidas. Sócrates deve responder ao desafio proposto por Gláucon, segundo determinadas exigências. Essas exigências compõem mais especificamente as diretrizes para que o julgamento possa ser executado. Mas, para executá-lo, Sócrates precisa ter claramente quais são as imagens

paradigmáticas do justo e do injusto. Para isso, ele precisa primeiramente descobrir a natureza da justiça e da injustiça. A fim de realizar essa primeira tarefa, ele propõe a analogia entre cidade e alma, encontrando assim, na estrutura da cidade, a imagem da justiça que em seguida transfere para a alma. Consolidada a doutrina que explica a natureza psíquica da justiça e da injustiça, o próximo passo consiste em descobrir exatamente o que é o Bem, a fim de consolidar sua noção particular sobre o que é genuinamente benéfico e vantajoso. Ao ter consolidado mais essa parte do argumento, o filósofo ainda não está em condições de declarar o juízo, pois lhe faltam ainda as imagens paradigmáticas. Com a discussão sobre as formas e a forma do bem, Sócrates cobre uma parte da caracterização do filósofo. Mas a composição de sua imagem paradigmática só é encerrada ao final do Livro VII, após Sócrates oferecer uma explicação detalhada da disciplina específica dedicada ao estudo do Bem, disciplina essa a que o filósofo maduro dedica-se integralmente — é de fato a prática filosófica propriamente compreendida. Ao final do Livro VII, Sócrates também não está em condições de declarar o juízo, pois lhe falta a imagem paradigmática da pessoa injusta. Isto o Livro VIII e parte do IX têm por objetivo suprir, desvelar quais são os tipos de alma injusta e quem é a mais injusta de todas. Ao terminar a caracterização do tirano e ao identificá-lo como o paradigma da injustiça, Sócrates está finalmente em condições de declarar o juízo. Mas, não faz isso de forma simples: estipula para isso três demonstrações, cujo objetivo é provar que a vida justa, exclusivamente, é genuinamente feliz, enquanto a injusta é necessariamente desgraçada. Durante o diálogo, conforme suas teses foram desenvolvidas e sua trama avançava, já era bastante claro para os participantes que a vida justa era de fato muito melhor que a injusta. Contudo, o julgamento só poderia ser resolvido com o confronto entre os dois modelos paradigmáticos do justo e do injusto. Quando chega o momento de fazê-lo, no Livro IX, todo o arcabouço teórico dos livros anteriores é utilizado para produzir as demonstrações, especificamente a doutrina da alma no Livro IV, a epistemologia e ontologia desenvolvidas nos Livros VI-VII. Agregando todas essas informações juntas, Sócrates está finalmente em condições de estabelecer as provas de que o justo goza do mais feliz modo de vida, enquanto o injusto necessariamente não pode gozar desse tipo de vida. As demonstrações não apagam a validade do argumento ao final do Livro IV nem da função que a Forma do Bem desempenha na doutrina ética do diálogo. O que Sócrates faz com as demonstrações é sintetizar a riqueza de detalhes das discussões anteriores e dizer, diretamente, as razões pelas quais a vida justa mostra-se melhor e superior à injusta. Isto posto, todo este percurso complexo deve ser compreendido como partes do argumento geral do diálogo. A diferença entre, por exemplo, as demonstrações e a analogia entre justiça e saúde ao final do

Livro IV e a discussão sobre a forma do bem, é que as demonstrações servem mais diretamente ao propósito de responder o desafio proposto por Gláucon, enquanto as outras partes, embora respondam também ao desafio, funcionam mais como o suporte fundamental das demonstrações que como respostas diretas a ele.

Sendo assim, cada parte fica no seu lugar e é possível ao leitor-intérprete visualizar o todo e então as relações de subordinação entre as partes, pelas quais umas ganham precedência frente às outras. Encerro aqui a descrição da estrutura geral do argumento do diálogo. O primeiro bloco do diálogo abrange todo esse percurso em que Sócrates tem por objetivo primordial promover o julgamento entre o justo perfeito e o injusto perfeito e estabelecer o juízo sobre qual desses modos de vida é o mais feliz. O segundo bloco desempenha um papel menos relevante, mas importante para compreendermos o quadro estrutural geral do argumento. Diz respeito à passagem inicialmente citada nesta seção, Livro X 612a-c, onde Sócrates restitui à vida justa os benefícios adquiridos em razão de sua boa reputação entre os deuses e os homens, incluindo os benefícios materiais derivados dela. Apesar da riqueza ou profundidade exibidas em cada parte particular, a correta compreensão do argumento filosófico do diálogo depende da visualização dessa estrutura e das funções específicas que cada uma das partes desempenha no diálogo tomado como um todo. Tendo essas duas partes esquemáticas em mente, acredito que o leitor-intérprete pode ter uma visão estrutural do modo como esse diálogo forma uma unidade consistente e como suas partes principais estão relacionadas entre si.

PARTE III

RECONSTITUINDO O PROBLEMA DO PRAZER EM A *REPÚBLICA*

Grande é a peleja, meu caro Gláucon, grande e não do porte que se espera, a peleja com que se busca ser bom ou mau (Sócrates, *A República*, Livro X, 608b).

Dize-me, Sócrates, devemos considerar que nesse momento falas com seriedade ou estás de brincadeira? Pois se falas sério e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer? (Cálicles, 481b-c, *Górgias*).

3.1 Uma nova visão da natureza humana: a doutrina da alma e o papel problemático do prazer apetitivo.

A doutrina que Sócrates desenvolve como resultado da analogia entre cidade e alma consiste em uma das seções argumentativas mais complexas do diálogo. Seria possível dedicar uma dissertação inteira a ela, tão complexa é. Meu propósito aqui, não é o de oferecer uma explicação exaustiva da doutrina, pois isso me faria desviar do objetivo de meu texto, mas, ao contrário, captar apenas *um* de seus vários aspectos, aquele que julgo ser o mais pertinente para nosso tema. Assim, reconstituirei basicamente os passos da doutrina a fim de destacar o ponto importante que penso indispensável para começarmos a compreender o papel do prazer no argumento geral do diálogo. Como veremos, é precisamente o elemento da alma naturalmente inclinado à satisfação dos apetites o agente responsável por produzir as condições nas quais a injustiça instala-se na alma. O prazer relacionado a esses apetites desempenha um papel fundamental neste processo: o prazer apetitivo a força propulsora da injustiça na alma, e, no plano da ação, o fator pelo qual a pessoa injusta é levada a cometer crimes. A doutrina da tripartição da alma é como se segue.

Sócrates não funda Kallípolis com o objetivo de estipular diretrizes políticas para nortear a instanciação do ideal da melhor comunidade humana por meio de ações concretas. A cidade é uma instância macroscópica da justiça e como tal seu objetivo era facilitar a compreensão e reconhecimento da forma da justiça na alma humana. Tal é o objetivo primordial estabelecido por Sócrates no momento em que oferece a Gláucon e Adimanto a proposta de construir uma cidade de palavras (368c-369b). Fundada a cidade, resta ao filósofo

compreender se na alma humana encontra-se estrutura similar àquela encontrada na cidade e que é a razão para que se tenha declarado que é perfeitamente justa. Assim, lemos em 434d-435a: “Mas agora, levemos a cabo esta investigação”, diz Sócrates, “da qual pensávamos que, se tentássemos contemplar a justiça num dos seus maiores possuidores...se tornaria mais fácil vê-la num indivíduo”, “Apontas um bom método, e é assim que deve fazer-se”, concorda Gláucon.

A justiça em Kallípolis toma forma na estrutura hierárquica que resulta da observância do Princípio da Divisão Natural do Trabalho, segundo o qual cada cidadão deveria ocupar-se exclusivamente em desempenhar a função específica determinada pelas habilidades e inclinações que lhe são inatas. A principal função desse princípio, no início da fundação de Kallípolis, era garantir um modo eficiente e mais natural de garantir a subsistência da cidade: se cada pessoa colocasse seus talentos naturais à disposição das necessidades compartilhadas pelos habitantes da cidade, todos se beneficiariam com os melhores produtos ou melhores serviços, pois feitos por quem é naturalmente hábil (369e-370a). De início esse princípio servia somente para que as necessidades da cidade fossem satisfeitas adequadamente. Apenas depois revela sua faceta genuína. Como a natureza de cada indivíduo está inclinada a interesses e objetos distintos, a observância desse princípio institui em Kallípolis, instantaneamente desde o princípio de sua fundação, uma estrutura tripartite de classes. Há aqueles que se dedicam primordialmente a ganhar dinheiro através do comércio de suas habilidades práticas e dos produtos úteis resultantes delas: esses são os trabalhadores manuais ou artífices; há aqueles que estão naturalmente inclinados a ocupar a função de guarda da cidade, ocupando-se primordialmente em protegê-la dos inimigos externos e internos, conforme a lei estabelecida pelos governantes ordena: esses são os auxiliares dos governantes; e, por fim, aqueles que governam, ocupando-se primordialmente em conhecer o que é verdadeiramente benéfico e vantajoso para cada uma das outras classes e para toda a cidade em conjunto: são esses os reis filósofos. A estrutura de tripartite de classes, calcada no princípio regulador dos processos sociais de satisfação das necessidades compartilhadas, mostra-se a forma que a justiça assume na cidade. Embora a justiça não se limite à estrutura social e política da cidade, da perspectiva política é certo dizer que a observância dos limites impostos pela estrutura, que mantém cada cidadão (sua vida e ações) nos confins de sua própria classe, é o princípio em relação ao qual as transações entre as pessoas podem ser classificadas como justas ou injustas. Se observam o Princípio da Divisão Natural do Trabalho e servem à estrutura geral da cidade, são justas; se transgridem o princípio de especialização e transgridem a estrutura geral da cidade, o que aconteceria se um dos cidadãos,

em razão de algum excesso em seu comportamento e ação, passasse de suas atribuições específicas à meter-se nos negócios alheios, tal transação e os atos que a acompanhassem seriam considerados injustos. Deste modo, a justiça consiste na estrutura estabelecida quando cada uma dessas classes desempenha sua tarefa específica, desconsiderando as demais: “se a classe dos negociantes, auxiliares e guardiões se ocupar de suas próprias tarefas, executando cada um deles o que lhe compete na cidade, não se verificaria....a existência da justiça, e isso... tornaria a cidade justa” (434c). A injustiça, é o contrário: consiste na “confusão e mudança destas três classes umas para as outras”, o que é “o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos” (434b-c).

Tendo Kallípolis fundada, Sócrates passa à tarefa de transposição da forma da justiça de seus domínios para os domínios da alma humana. O trabalho consiste em comparar, como se com atrito, o paradigma da justiça encontrado na cidade e aquele encontrado na alma humana: pelo atrito se descobriria a natureza psíquica da justiça pela luz da faísca que se acendesse (435a). A dificuldade da tarefa é compreender se a mesma forma que a justiça manifesta na cidade é também aquele que se manifesta na alma (434d). Se a faísca surgir do ato de comparação, “o homem justo, no que respeita à [forma] de justiça (τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος), nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela”. A comparação entre as instâncias macro e micro da justiça dá-se nos seguintes termos: concerne a questão de saber se a alma é constituída de partes assim como a cidade, e se a hierarquia descoberta na cidade equivale também para a alma (435c).

Que a alma humana deve ser capaz de exibir os traços semelhantes àqueles que caracterizam as classes em Kallípolis é coisa que Sócrates toma por dado evidente — ao final da observação Sócrates diz, 436a: “Estas coisas são assim, e não é nada difícil percebê-las”.. Para mostrar que assim é Sócrates estipula uma breve observação empírica sobre a manifestação dessas características nas pessoas em geral. As pessoas naturais da Trácia e da Cítia, por exemplo, exibem o temperamento irascível (435e: “τὸ θυμοειδὲς”) característico da classe dos auxiliares. O amor pelo aprendizado (435e: “τὸ φιλομαθές”), característico dos reis filósofos, é o traço pelo qual a própria da cidade de Atenasse destaca entre as demais. Os Fenícios e Egípcios exibem o amor pelo dinheiro (436a: “τὸ φιλοχρήματον”) atribuído como característica principal da classe dos artífices em Kallípolis. Essas características não são apenas características da cidade, mas são antes e mais basicamente características próprias da alma humana, porque estão presentes nas pessoas que a habitam. No Livro VIII, em 544d, Sócrates diz para Gláucon que as formas da constituição refletem as formas de vida e caráter das pessoas sob seu regime. Leis e normas, afinal de contas, não possuem vida própria, mas

ganham expressão na vida das pessoas, no modo como expressam seu caráter por meio de suas ações e comportamentos característicos. Logo, os traços distintivos da constituição social e política não se encontram nela por acaso, não nasceram arbitrariamente do “do carvalho e da rocha”, mas antes “dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado para que pendem”, diz Sócrates.

Mas, a observação empírica sobre as características imbuídas nas cidades não responde à questão sobre como a forma da justiça manifesta-se na alma. Não basta saber que as características da tripartição socio-política se encontram em seres humanos, é preciso saber exatamente se a mesma estrutura tripartite descrita na cidade se encontra na alma e como se encontra. A questão passa a ser a seguinte:

Sócrates: Mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Compreendemos graças a um; irritam-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da [comida, bebida e sexo] e quantos há gêmeos destes; ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira. Isto é que será difícil de determinar convenientemente (436a-b).

A questão passa a ser sobre se a alma humana é composta de partes, e se cada parte manifesta uma das três características citadas, ou se é composta apenas por uma parte que sozinha é capaz de manifestar essas três características. A resposta o leitor de *A República* já sabe: a tese filosófica que a doutrina psicológica tem por objetivo suportar é que a alma é composta de três elementos distintos, cada um com seus próprios desejos específicos e sendo cada um uma força de motivação distinta. As partes são: o elemento racional ou λογιστικός, o elemento irascível ou θυμοειδής e o elemento apetitivo ou ἐπιθυμητικός. Aqui, abordarei o processo argumentativo pelo qual Sócrates estabelece essa tripartição. Os argumentos que compõem essa doutrina desempenham um papel crucial na doutrina ética do diálogo. Mesmo as demonstrações hedônicas não podem ser compreendidas em sua integridade sem que os argumentos para a tripartição sejam considerados. Logo, é de importância capital para nosso trabalho acompanharmos os argumentos empregados por Sócrates para estabelecer a tripartição, mesmo que em uma visão panorâmica e sem considerar problemas interpretativos mais profundos. Além disso, meu objetivo é destacar o modo como a doutrina da alma ressignifica a visão da natureza humana que aparece nas falas de Gláucon e de Trasímaco: aquela visão em que a natureza humana é concebida como essencialmente pleonética. Em minha leitura, Platão não rompe com essa visão, e não nega, portanto, que a inclinação pleonética é de fato natural à alma humana. Entretanto, propõe um modelo mais complexo,

em que o elemento psíquico onde a inclinação pleonética se origina é apenas um dentre os três elementos fundamentais da alma, e — o que é o fator realmente importante da doutrina — aparece subordinado a uma hierarquia capaz de restringir a influência que exerce na alma. Como veremos, ao não rejeitar a visão pleontética da natureza humana mas absorvê-la em um modelo mais complexo, Platão permite que o problema ético do diálogo passe por um processo de redimensionamento. Este processo é fundamental para minha leitura. Por meio dele o filósofo estabelecerá os fundamentos do processo de julgamento pelo qual a alma do injusto se revelará em sua natureza precária, produtora de uma vida indigna ao ser humano que deseja gozar da plenitude de suas capacidades. A principal consequência da doutrina psicológica é que apenas a justiça pode configurar na alma seu estado pleno, de modo que apenas a alma justa floresce e é sustentáculo de uma vida digna de ser vivida. Veremos, passo-a-passo, a construção dessa doutrina.

Em primeiro lugar, Sócrates estabelece o princípio da distinção entre os diferentes elementos da alma, em 436b:

É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa. Por consequência, se descobrirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não havia um só elemento [na alma], mas mais.

Sócrates explica este princípio por meio de dois exemplos. O primeiro é mais simples e básico, o segundo mais complexo e abstrato. Consideremos o seguinte caso: como classificariamos o estado de movimento de uma pessoa que esteja parada mas ao mesmo tempo movimentando suas mãos e cabeça? Um corpo é um agregado de muitas partes e lhe é possível mover uma parte sem mover outra. Aqui, o princípio da tripartição psíquica é ilustrado nesta possibilidade de movimento parcial que a complexidade do corpo permite. Como não é possível que a mesma parte do corpo esteja em movimento e em inércia ao mesmo tempo, e considerando que o corpo humano possui partes distintas e não é por inteiro um organismo condensado em uma única estrutura uniforme e homogênea, não seria adequado dizer que a pessoa do exemplo está parada e se movendo ao mesmo tempo. O adequado seria então afirmar que uma de suas partes está em movimento, enquanto a outra permanece inerte na mesma posição (436c). Outro exemplo dado por Sócrates é o dos piões, este mais sofisticado que o primeiro (436d). Ao rodar pião no chão diríamos que está parado ou que está se movendo? A resposta depende do reconhecimento de quais são as partes do pião, e se possui partes. Este exemplo é mais abstrato: Sócrates aponta para a existência

abstrata de que há nele partes distintas, a despeito da aparência homogênea de sua estrutura material. Isto envolve considerações sobre a geometria do pião. O pião é composto de basicamente duas partes: todo círculo é composto de eixo (o ponto central de onde o diâmetro da circunferência se origina e pode ser medido) e circunferência (o segmento de linha composta pelos pontos que equidistam do eixo), assim o pião, cujo formato é fundamentalmente o de um círculo, possui também eixo e circunferência. A partir disso, a observação do pião oferece as seguintes informações: ao rodopiar no chão, o pião está imóvel em relação a seu eixo mas móvel em relação à sua circunferência — a menos que rodopie inclinando-se para frente e para trás, ou para um lado e depois a outro, pois, nesse caso, estaria móvel tanto em relação à sua circunferência quanto em relação a seu eixo. Este caso exemplar oferece mais uma vez a ilustração do princípio de distinção das partes. Mesmo o pião, objeto que aos olhos parece uniforme e homogêneo em relação a si mesmo, revela ser composto de partes distintas, o que o permite mover-se em relação a uma delas e não em relação a outra. Deste modo, Sócrates exemplifica o princípio: uma coisa não pode sofrer efeitos contrários (no caso dos exemplos, mover-se e estar parado ao mesmo tempo) na mesma de suas partes, e, em relação ao mesmo aspecto⁶⁵.

E quanto a alma humana, como o princípio opera a fim de identificar nela partes ou elementos distintos? Sócrates começa por considerar a existência na alma de pares de opostos tais como o querer e o não querer (437b). Os apetites como um todo (437c: “ὅλως τὰς ἐπιθυμίας”) são o que na alma exibem essas características mais evidentemente. A fome e a sede, por exemplo, como modelos paradigmáticos dos apetites (437d: “os mais evidentes dentre eles”), esclarecem o que Sócrates tem em mente com este movimento do querer: a alma, quando experimenta fome ou sede, inclina-se diretamente para o objeto que satisfaz suas necessidades, comida e bebida, como “sinal de assentimento, em resposta a si mesma...como se alguém a interrogasse, na sua procura de o obter” (437c). Fome e sede motivam a alma a buscar exclusivamente por comida e bebida, não outro objeto. Isto constitui o segundo princípio fundamental em que a tripartição está calcada. Um dado apetite é desejo exclusivo pelo objeto em relação ao qual ele é um apetite. A sede não é essencialmente desejo por bebida segundo determinada qualificação, por bebida gelada ou quente, por exemplo, ou

⁶⁵ É importante notar que a doutrina psicológica da tripartição é formulada em termos hipotéticos, pois a alma não pode ser visualizada como o corpo e o pião podem, de modo que as conclusões do argumento são aplicadas à alma, embora com o rigor da necessidade argumentativa, em caráter de hipótese. Notemos a passagem em 437a onde Sócrates diz para Gláucon: “Contudo, a fim de não sermos forçados a alargarmos-nos, percorrendo sucessivamente todas estas objeções e certificando-nos da sua falsidade, suponhamos que isto é assim e caminhemos para a frente, depois de termos assentado em que, se alguma vez se apresentar de modo diferente deste, ficarão anuladas todas as consequências”.

por muita ou pouca bebida. Tais qualificações surgem na medida em que o calor ou o frio ou a abundância ou escassez da necessidade associa-se à sede. Assim, quando quente, desejamos bebida gelada, quando frio desejamos bebida quente, quando muito necessitados desejamos muita bebida, quando pouco necessitados pouca. O apetite concebido em si mesmo é essencialmente pela coisa em relação ao qual ele é um apetite, desconsiderando-se todas as qualificações atribuídas ao objeto. Deste modo, Sócrates diz em 437e:

(...) o ter sede em si jamais será o desejo seja do que for, senão o da sua natureza, a mera bebida, e por sua vez, o ter fome é-o da comida. Assim, cada desejo em si é apenas o desejo de cada objeto em vista do qual se originou, e o desejo de uma coisa determinada depende desta ou daquela qualidade adicional.

Também em 439a:

Ora tal sede é relativa a tal bebida. Em todo o caso, a sede em si não é relativa à muita ou pouca bebida, boa ou má, numa palavra, a uma bebida determinada, mas a sede em si é, por natureza, relativa apenas à bebida em si. Logo, a alma do sequioso, na medida em que sente sede, não quer outra coisa que não seja beber, é essa a sua aspiração, esse o seu impulso

Para facilitar a construção do argumento, chamarei esses dois princípios até aqui formulados de Princípio do Conflito do Desejo e o Princípio da Relação Necessária entre o Desejo e seu Objeto. Consideremos o caso em que a alma inclina-se a obter o objeto de satisfação de um determinado apetite mas ao mesmo tempo impede-se de obtê-lo. Por um lado, dado o Princípio do Conflito do Desejo, um dado desejo não pode ser desejo por um determinado objeto e ao mesmo tempo não-desejo pelo mesmo objeto. Por outro lado, dado o Princípio de Relação Necessária entre o Desejo e seu Objeto, o que deseja, dado que se inclina para o determinado objeto que deseja, não pode ser ao mesmo tempo o que impede a obtenção do objeto. Os dois princípios convergem. Assim, a força restritiva ou impeditora agindo sobre a experiência de inclinação sobre um determinado objeto não pode se originar no mesmo elemento que origina tal inclinação. Juntos, os dois princípios estabelecem a conclusão de que, quando a alma se inclina para um objeto mas ao mesmo tempo impede-se de obtê-lo, é necessário haver um elemento que a motiva a se inclinar para o objeto e outro elemento exercendo a força impeditora. No caso exemplar de uma pessoa que esteja sequiosa mas ao mesmo tempo experimenta uma restrição interna quanto a obtenção da bebida, há de se reconhecer a existência de um segundo elemento que não o elemento de onde deriva a sede,

e que seja responsável pela interdição. Nesse momento do argumento Sócrates retorna ao exemplo da complexidade da integridade do corpo humano: se considerarmos um arqueiro não diremos que suas mãos “dele afastam e puxam o arco ao mesmo tempo, mas sim que uma das mãos afasta, e a outra puxa” (439b). Dado o exemplo, o que se dirá da pessoa sequiosa que experimenta conflito em relação ao mesmo objeto? Não se diria que “na alma delas não está presente o elemento que impele mas sim o que impede de beber, o qual é distinto do que impele e superintende nele?”.

A combinação dos princípios formulados determina a existência do conflito psíquico, e permite a Sócrates estabelecer a primeira distinção entre os elementos constitutivos da alma. Vejamos a passagem em 439c-d:

Sócrates: Porventura o elemento que impede tais actos não provém, quando existe, do raciocínio (λογισμοῦ), ao passo que o que impele e arrasta deriva de estados especiais e mórbidos? (...) Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ele raciocina, o elemento racional da alma (τὸ λογιστικόν), e aquele pelo qual [tem desejo sexual] (ἐρῶ), tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos (ἐπιθυμίας), o elemento irracional (ἄλογιστόν) e [apetitivo] (ἐπιθυμητικόν), companheiro de certas satisfações (πληρώσεών) e [prazeres] (ἡδονῶν).

Essa passagem é muito importante para minha leitura. No *Fédon* os apetites por comida, bebida e sexo são considerado por Sócrates como elementos característicos do corpo radicalmente distintos daqueles característicos da alma, o conhecimento e o raciocínio, mas aparecem aqui na *República* como elementos também característicos da alma humana. São agora impulsos internos ao homem, constitutivos de sua vida anímica profunda e primordial. O aspecto mais importante dessa passagem para minha leitura é esta oposição entre o elemento racional e o elemento apetitivo. Um é a negação do outro: enquanto o elemento racional raciocina (λογίζεται) e faz o calculo (λογισμός) por meio do qual é capaz de fazer distinção entre o que é bom e o que é mal, o que é vantajoso e desvantajoso para a alma como um todo, o elemento apetitivo é ἄλογιστόν. A vogal ἄ-, que marca a negação do radical λόγισ-, explicita o sentido do adjetivo como negação do λογιστικός, o elemento racional da alma. Logo, o elemento apetitivo é *irracional* e por isso essencialmente oposto ao elemento racional. A razão de ser de sua irracionalidade está na relação irrefletida que os apetites estabelecem com seus desejos de satisfação. Como nos diz o Princípio de Relação Necessária entre o Desejo e seu Objeto, cada apetite particular deseja essencialmente e sem qualificações satisfazer-se com seu objeto natural. A ausência da qualificação é importante aqui. O

elemento apetitivo não é o responsável na alma por distinguir os objetos de satisfação que lhe seriam os melhores e também melhores para toda a alma. O elemento apetitivo, por sua própria natureza, inclina-se para obter o objeto de sua satisfação sem dar atenção a qualificações, sejam elas morais, isto é, sobre se seria certo ou errado perseguir determinado objeto de satisfação, sejam elas relacionados à medida de suficiência da satisfação, isto é, o apetite não possui uma ideia clara da medida correta de sua própria satisfação, deseja simplesmente satisfazer-se, mesmo que para isso tenha que transgredir os limites do corpo e da alma⁶⁶. Deseja e faz urgência para que o agente obtenha o objeto para o qual está voltado, o que está inscrito nos apetites quase como se fosse seu gene. Por isso é ἀλόγιστόν, inclina-se sem raciocínio e sem cálculo para obter o que pode satisfazer suas necessidades. Entretanto, a ideia de que o elemento apetitivo pode concordar com o racional sobre o que este determina como bom para ele (442c), e também a ideia de que está voltado para a posse de dinheiro (442a; 581a) como instrumento para satisfazer seus desejos, indica que isto não significa que o elemento apetitivo esteja desistituído de qualquer atributo cognitivo: deve ser capaz de alguma forma de raciocínio que o permite identificar quais são os fins que deseja e os meios para atingi-los. Mas, é claro que não possui as mesmas habilidades cognitivas do elemento racional. Sua irracionalidade está no modo como é incapaz de raciocinar e calcular sobre a qualificação do objeto de desejo que persegue, embora seja capaz minimamente de raciocinar sobre como obter o objeto de seu desejo, mesmo que sem qualificá-lo⁶⁷.

⁶⁶ Como nota J. Annas (1982, p. 130): “Bodily desires are ‘clear’ examples of desires not because of their objects but because they display clearly the fact about desire which Plato takes to be the most important : desire is limited to its own fulfilment and has no motivational impact on the person’s wider concerns . The person can desire something, and in so far as he or she desires it, try to get it, regardless of their estimate of the rightness, or prudence, of such a course. This is true of the thirsty man who drinks regardless of whether this is wise or not, and equally true of the avaricious man who subordinates his sense of good and evil to the getting of money. Desire is blind to any considerations beyond those of getting what it wants . (It is meant to be parallel to the members of the productive class, who are blind to any higher considerations than those of getting what they want)”. Também C. D. C. Reeve (1988, p. 135): “Appetite is the locus of good-independent desires, the natural objects of which do not have the good of the psyche or any of its parts as components.”; T. Irwin (1995, p. 211): “If we have such desires, it is not surprising that they create conflicts with the desire for our overall good; for since they explain our actions without reference to our good, they do not automatically yield to beliefs about our good”.

⁶⁷ T. Irwin (1995, p. 211): “Animal action suggests how intentional action can be coordinated without being coordinated by the agent’s conception of an overall good. Action on appetite displays some degree of system and coordination in the agent’s conception of an overall good”. A relação do apetite com o bem geral da alma só é possível por meio do cálculo que a racionalidade faz. Apenas a racionalidade tem como desejo o bem geral da alma, porque apenas ela pode compreender sua natureza e a natureza dos demais elementos. O apetite, em si mesmo, não tem como desejo o bem da alma, de modo que não pode desempenhar o papel da racionalidade. Suas capacidades cognitivas lhe permitem a capacidade mínima de identificar exclusivamente o objeto de *seu* desejo e como satisfazê-lo. J. Annas (1982, p. 130), a esse propósito, nota que: “...this part is thought of as being able to reason out how to obtain its desires, and valuing means to this end . It is therefore capable of means-end reasoning, though not other kinds”.

Outro aspecto importante para nosso tema é que o elemento apetitivo é fundamentalmente constituído pelos apetites por comida, bebida e sexo, e pelas satisfações e prazeres associados a esses objetos. O substantivo πλήρωσις, traduzido aqui por satisfação, designa também o processo de *preenchimento* de uma falta. Na teoria do prazer do Livro IX, a πλήρωσις aparece como o processo de preenchimento de uma falta nos estados do corpo e da mente. A imagem da falta é aqui um modelo para o desejo. O apetite sendo uma falta, deve ser preenchido para gerar satisfação, e com a satisfação gera-se ἡδονή, prazer. Esses processos estão intimamente intercalados, o preenchimento e a geração de prazer. O elemento apetitivo deseja irracionalmente, pois sem fazer as operações de distinção entre a qualidade boa ou má dos objetos, a πλήρωσις das faltas apetitivas, isto é, a satisfação e prazer dos apetites da fome, da sede e do desejo sexual.

Esses são dois dos três elementos que constituem a alma. São necessários três elementos para que a forma da justiça tal como encontrada em Kallípolis possa corresponder à alma humana. Para estabelecer o terceiro, Sócrates considera o modo como a emoção da cólera (440a: τὴν ὀργήν) opera na alma. Sócrates considera o caso em que os apetites forçam o agente a perpetrar uma ação contra a qual o elemento racional se opõe. Sócrates conta o caso de Leôncio, filho de Agláion: estava a regressar ao Pireu caminhando por fora da muralha da cidade quando percebeu cadáveres recentemente executados aos pés do carrasco (439e). Ao percebê-los, sente um impulso interno para contemplá-los, mas imediatamente experimenta uma restrição interna que o leva a refrear a visão. Na sequência, é vencido pelo desejo e então corre para os cadáveres e dramaticamente exclama: “Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo!” (440a). O propósito de Sócrates com esse caso é mostrar que a emoção da cólera, aqui, surge como aliada da racionalidade: a alma irrita-se e indigna-se porque seus próprios apetites a forçam a exercer uma ação indesejada pela razão, que, por sua vez, justifica pela cálculo ser melhor para a alma refrear perante a inclinação apetitiva. Isto posto, a questão torna-se saber se o impulso que o restringiu era proveniente do elemento racional ou se era um terceiro impulso. Em crianças vê-se que o elemento racional mostra-se distinto do irascível, pois, explica Gláucon, nascem desde já repletas de irascibilidade mas só tardiamente desenvolvem as habilidades de raciocínio e cálculo que possibilitam com que deliberem independentemente. Há, então, um terceiro elemento constitutivo na alma, que diferencia-se do apetitivo e do racional. Entretanto, demonstra possuir mais afinidade com o elemento racional que com o apetite (440b: “mas não creio que digas que [a cólera] se associa aos desejos...tendo a razão determinado que não se devia proceder contra ela...”). Tal, então, é o elemento irascível (440e: θυμοειδής), uma das três

partes constitutivas da alma humana. O elemento irascível não é apenas a sede da emoção da cólera. Esta emoção é, na verdade, apenas um efeito de sua natureza fundamental. O elemento irascível é a sede cognitiva das reações emocionais que a alma experimenta em virtude de forças externas ou internas que se opõem ou transgridem à concepção que tem sobre seu próprio valor e integridade. Leôncio experimenta cólera em relação a si mesmo, ao sentir-se impelido a contemplar os cadáveres, porque tal ação instaura uma inconsistência interna sobre sua própria noção do que é decente e digno para ele mesmo. O elemento irascível está também envolvido com as reações emocionais que uma pessoa experimenta quando injustiçada, quando reage emocionalmente para reclamar o respeito ou senso de dignidade que pensa estar sendo transgredido por outrém. Este elemento psíquico é responsável, assim, pelo fluxo de emoções associadas à noção que a pessoa tem sobre si mesma e dos ideais pelos quais se reconhece, e que, se transgredidos por qualquer fator, ativa nela violentas reações emocionais, como forma de proteção ou preservação dessas noções que pensa estarem sendo ameaçadas⁶⁸.

A tripartição está pronta, e cabe agora identificar como a justiça manifesta-se na alma humana: a importante primeira meta que Sócrates deve cumprir para responder ao desafio de Gláucon, meta também da analogia entre cidade e alma que agora pode funcionar plenamente (441c: “Ora pois atravessámos a nado, com grande custo, este mar de dificuldades, e concordamos perfeitamente que há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes, e em número igual”). Como a justiça se manifesta na alma? Em Kallípolis, manifestou-se pela observância do Princípio de Divisão Natural do Trabalho, segundo o qual cada classe deve desempenhar sua função natural e específica. Na alma, a justiça tem de ser o mesmo, pois “o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa” (441d).

⁶⁸ J. Annas (1982, p. 128) nota que o elemento irascível está diretamente associado à noção que a própria pessoa tem de sua integridade e do ideal que busca instanciar em si mesma, não aceitando que seja transgredido sem que a reação emocional apareça: “Spirit is perhaps best characterized by means of two notions which Plato does not himself stress (and has no very appropriate terminology for): it involves some reference to the self, and some reference to ideals. It involves the self in so far as one particular desire (like Leontius' desire to look at corpses) may be rejected because the person as a whole does not, as we put it, identify with that desire. Leontius felt shame at giving in to a desire which, in modern jargon, did not fit his self-image; he did not want to be the kind of person capable of doing such a thing. Ideals come in because a particular desire like Leontius' desire is not rejected because it is inconvenient, or imprudent, but because it is felt to offend against what is accepted as right and good by the person.”. Considerando que os impulsos emocionais dessa ordem tem como objeto tanto a própria pessoa quanto outra que a tenha ofendido, T. Irwin (1995, p. 213) nota que: “The spirited part is not moved by the belief that it is bad to do what seems best on the whole. It is moved by the quite different belief that it is bad to be humiliated or to let an offence go unpunished. (...) The well-trained spirited part is marked by willingness to accept punishment for its own faults (441c1-5); the spirited part endorses the just punishment and restrains the appetitive part from revolting against the painful but just treatment we receive. In this case the spirited part expresses itself primarily in pride, shame, and a sense of justice; the connexion with anger is secondary, insofar as anger is characteristically and vividly connected with these other attitudes”.

Justa é a alma em que cada um de seus três elementos constitutivos desempenha sua função natural e específica. O Princípio de Divisão Natural do Trabalho mostra-se, com efeito, o princípio da própria justiça, e que a cidade e a alma compartilham, fazendo-as, da perspectiva deste aspecto, realmente semelhantes. Em Kallípolis, a observância desse princípio estabeleceu que o melhor para a cidade era que houvesse uma classe especializada responsável por governá-la sabiamente, assim como uma classe especializada a defendê-la dos inimigos externos e internos conforme a lei determinada pelos governantes, e uma classe especializada em prover a satisfação das necessidades básicas por meio da produção dos objetos materiais de uso comum. E na alma, como a justiça se manifesta? Vejamos a importantíssima passagem em 441d-442a:

Sócrates: Por conseguinte, devemos recordar-nos que também cada um de nós, no qual cada uma das suas partes desempenha sua tarefa, será justo e executará o que lhe cumpre. (...) Portanto, não compete à razão governar, uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda, e não compete [ao elemento irascível] ser seu súbdito e aliada?

Gláucon: Absolutamente.

Sócrates: Ora não é, como dissemos, uma mistura de música e de ginástica que harmonizará essas partes, uma, fortalecendo-a e alimentando-a com belos discursos e ciência, outra, abrandando-a com boas palavras, domesticando-a pela harmonia e pelo ritmo?

Gláucon: Exatamente.

Sócrates: E estas duas partes, assim criadas, instruídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento [apetitivo] (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão-de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos (τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν), se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete à sua classe e suverte toda a vida (τὸν βίον πάντων) do conjunto.

A alma é justa quando cada um de seus elementos constitutivos desempenha sua tarefa própria. O que isso significa? Como na cidade a classe governantes é composta pelos que são hábeis a administrá-la com sabedoria, tendo por objetivo a satisfação das três classes tidas em conjunto, também na alma o elemento racional é responsável por prover o que é bom e vantajoso para a comunidade dos três elementos, isto é, para toda a alma em conjunto. O elemento irascível é aliado da razão, de modo que as emoções suas reações emocionais devem

estar afinadas com o que determina a racionalidade: é o elemento racional que pode mostrar os objetos adequados dessas reações, aqueles que são os inimigos e merecem a reação impetuosa que garante a segurança e defesa dos princípios defendidos pela razão, aqueles que não são inimigos de fato. Quanto ao elemento apetitivo sua principal tarefa é não rivalizar com o governo dos elementos superiores: não rivaliza com as emoções incitadas quando os apetites forçam contra as determinações da racionalidade, e muito menos rivaliza contra ela, pois dela depende para alcançar os objetos com que pode satisfazer-se adequadamente, já que, em si mesmo, é irracional e, embora dotado da capacidade de raciocinar sobre os meios e fins para obter suas satisfações, não é capaz do raciocínio mais complexo que envolve o bem de toda a alma e deve subordinar-se à racionalidade para satisfazer-se adequadamente dentro da hierarquia do conjunto psíquico.

Temos agora o quadro, pintado em linhas gerais, da doutrina da tripartição da alma. Nessa passagem encontramos o coração dessa doutrina, pois, não só a proposição da distinção dos elementos psíquicos, mas a tese filosófica fundamental de que há uma ordem hierárquica natural entre eles. Nessa hierarquia, o elemento racional mostra-se o mais apto a governar a alma e prover para todos os elementos e desejos que a integram o que é bom e vantajoso, enquanto os outros elementos, especialmente o apetitivo, mostram-se subordinados naturais. Em interpretações sobre *A República*, páginas e mais páginas são, com justiça, dedicadas a este aspecto fundamental da doutrina. No entanto, nessa passagem encontramos também outro aspecto, a que intérpretes frequentemente mostram-se desatentos, e negligenciam a necessidade hermenêutica de se absorver este aspecto no quadro geral da doutrina. Me refiro ao papel problemático atribuído ao apetite, e a relação que disso com os prazeres apetitivos⁶⁹.

⁶⁹ É notável que em mais de um caso de interpretações sobre *A República* não encontramos nenhuma ênfase no aspecto da doutrina da alma pelo qual Platão afirma que o elemento apetitivo é dos elementos psíquicos o que mais ameaça a hierarquia em que a racionalidade governa como soberana, *por que* deseja os prazeres gerados pelas satisfações apetitivas e *por que* se fortalece conforme goza desses prazeres. As interpretações em que este aspecto da doutrina não é comentado são consideradas referência para os estudos deste diálogo. Em alguns casos não encontramos mais que a mera menção textual a essa ideia. N. White (1979, p. 12-131), por exemplo, em seu comentário da passagem 441c-442d, faz menção à ideia de que o programa de educação dos guardiães tem por objetivo fortalecer o elemento racional e fazer com que o elemento irascível seja dócil a suas determinações, de modo que ambos possam impedir que os apetites governem a alma, mas, entretanto, não toma a ameaça que os prazeres apetitivos põem à hierarquia da alma como um problema filosófico pertinente. Também na interpretação de J. Annas (1982, p. 131-33) e C. D. C. Reeve (1988, p. 135-6), embora reconhecem o dado textual de que o elemento apetitivo é o mais apto a produzir conflito interno a alma, não destacam o papel que o prazer apetitivo desempenharia na produção do conflito. Uma interpretação que conta mais por seu valor de compêndio que de profundidade filosófica, mas que conta como caso em que o prazer apetitivo não é concebido como um problema no escopo do diálogo, é o comentário de W. K. C. Guthrie (1975, p. 475). Uma das razões óbvias para que este aspecto não tenha ganhado destaque é que a doutrina da tripartição da alma por si mesma levanta problemas filosóficos muito pertinentes para a doutrina ética do diálogo, de modo que ocupam sempre, e compreensivelmente, o foco da atenção dos intérpretes: são exemplos os problemas filosóficos levantados pelo modo como Platão constrói a doutrina da tripartição da alma a partir da tripartição da cidade, o modo

A passagem deixa claro que (i) o elemento apetitivo é o maior elemento da alma e que (ii) em virtude dos prazeres que experimenta pode tornar-se forte a ponto de (iii) ameaçar a hierarquia natural da alma, isto é, ameaçar o governo da racionalidade. Isto põe um problema, este psicológico e ético. Platão não está argumentando que é melhor para a alma ter o elemento racional em si como governante e legislador, como se a consolidação da hierarquia que o põe no todo do poder fosse um ato simples e fácil para todo ser humano. De certo que a tese que está defendendo é que o elemento racional é realmente o elemento superior da alma, e que apenas uma vida que se oriente pelos princípios da racionalidade é digna de ser vivida para todo ser humano. Entretanto, Platão está também argumentando que há na alma um elemento psíquico sempre presente e sempre disposto a destronar a racionalidade. O elemento apetitivo, como vimos, é naturalmente diferente do elemento racional, muito embora seja capaz da cognição mínima que lhe permite calcular os meios e os fins básicos para satisfazer seus desejos, ele é, ainda assim, ἀλόγιστόν, irracional: por que é capaz de orientar a alma para satisfazer de modo básico suas necessidades, não significa que é capaz do cálculo verdadeiro que determinaria se uma satisfação, ou um determinado objeto visado, é bom ou mal para o conjunto da alma; até mais que isso, o elemento apetitivo não só desconhece o que é bom para o todo da alma como não age segundo uma noção do que é bom para si mesmo: é carregado pela força imperiosa de suas necessidades, e a única coisa que visa é satisfazê-las sem que para isso dê atenção às qualificações. A ideia de que o elemento apetitivo deve cumprir seu papel de não rivalizar contra a racionalidade começa a mostrar sua face sinistra: este elemento seria de fato capaz disso?

Neste ponto, o papel do programa educativo a que os guardiães devem ser submetidos começa a fazer ainda mais sentido. Como a passagem citada mostra, é objetivo deste programa educar o elemento racional e o irascível a cumprir o papel de manter o elemento apetitivo nos limites de sua função específica. Por meio da poesia, da música e da ginástica, a alma é gradualmente, e desde a infância, educada pelos valores de ordem, harmonia e moderação, de modo que, moldada desde muito cedo a manter em si mesma esses valores, não poderia suportar com facilidade albergar em si o conflito psíquico que colocaria os apetites como governantes de sua vida. O elemento racional nunca baixaria sua guarda facilmente à força imperiosa dos apetites, não se deixaria contaminar por eles, e permaneceria

problemático como caracteriza os elementos psíquicos (se como partes, se como forças de motivação que às vezes parecem agentes independentes dentro da alma, como se fosse constituída por três indivíduos assim como a cidade é constituída por classes individuais). A relevância desses problemas não faz do problema do prazer menos importante, entretanto.

raciocinando e calculando pelo bem estar de toda a alma e não pelo bem estar exclusivo da natureza apetitiva. O elemento irascível, por sua vez, manifestaria a indignação de Leônicio caso visse a alma forçada pelos apetites a perseguir a satisfação exclusiva de suas necessidades: por exemplo, faria com que a alma se sentisse indigna de si mesma, reprovaria a si mesma como se tivesse cometido uma transgressão ao que sabe, pela coordenação que o elemento racional lhe fornece, ser o melhor; experimentaria vergonha, de modo que não poderia gozar das satisfações apetitivas sem que experimentasse, ao mesmo tempo, essa poderosa reação emocional que, por si mesma, estabeleceria um corte no transe que os apetites impõem à alma. Nesse sentido, Platão não propõe simplesmente que o elemento apetitivo pode cumprir o papel de subordinado e conter, pelo bem da alma, os movimentos arbitrários que faz em prol de suas satisfações. Propõe o que parece ser mais sensato: o elemento apetitivo deve ser supervisionado pelos elementos superiores, e mantido nos limites de sua função pela firmeza desses elementos; se deixado sozinho para perseguir suas satisfações, faria dissolver a hierarquia psíquica estabelecida pela justiça.

Outro princípio psíquico importante, que estipula os processos de reconfiguração da hierarquia dos elementos psíquicos, é o Princípio de Economia Psíquica, estipulado no Livro VI, em 485d, ao propósito de explicar a inclinação do filósofo ao plano inteligível:

(...) se os desejos (αἱ ἐπιθυμίαι) de alguém pendem fortemente para um único ponto, isso sabemos bem, ele os terá muito mais fracos em relação ao resto, como se fosse uma torrente desviada para lá.

Este princípio estipula, como podemos ver, que a alma sofre reconfiguração quando um de seus elementos se inclinam intensamente para seus objetos de desejo. No caso do conflito entre a racionalidade e o apetite, este princípio se faz relevante, pois explica como o elemento apetitivo, ao inclinar-se à comida, bebida e sexo com intensidade, inevitavelmente força a atenção de toda a alma para esses mesmos objetos, operando nela uma mudança quanto sua configuração. Em um certo sentido, o excesso dos apetites conduzirá a alma a sofrer essa modificação, dado que a alma não é capaz de darse inclinar a dois objetos diferentes ao mesmo tempo.

Em Kallípolis, por exemplo, vemos o mesmo problema em ação. A criação da classe dos governantes (a dos guardiões, identificada com o elemento racional da alma, e a dos auxiliares, identificada com o elemento irascível) teve por razão principal o crescimento excessivo das necessidades características da *cidade febril* (372c: “φλεγμαίνουσιν πόλιν”), que, na primeira cidade, chamada por Gláucon de uma cidade própria para porcos (372d), não

existiam. Na cidade para porcos vigoravam simplesmente as necessidades básicas para o fomento e florescimento da vida — as necessidades simples do vestuário e da alimentação, e o trabalho compartilhado básico requerido para supri-las — mas a cidade febril nasce do acréscimo de necessidades (373a-d⁷⁰). Na mesma passagem em que a chama de *febril* também a denonima de *luxuriosa* (372c: “τρυφῶσαν πόλιν”). O substantivo τρυφή nomeia a luxúria, a satisfação arbitrária e excessiva dos desejos; o verbo τρυφάω, por sua vez, designa as ações pelas quais se vive luxuriosamente, com libertinagem, modo de vida caracterizado por priorizar os deleites e prazeres a todas as outras coisas. Um termo que complementa e esclarece o sentido deste é o verbo τρέφω, que designa, entre várias acepções, a ação de alimentar o gado ou a cães a fim de nutri-los ou mantê-los, podendo ser empregado também para designar a nutrição de seres humanos, no sentido de que se alimenta para nutrir e manter; na acepção em que designa o ato da nutrição, tem também o sentido da nutrição por meio da educação, pela qual é possível moldar o caráter, mantê-lo e fazê-lo crescer. A cidade onde as necessidades crescem em excesso é luxuriosa porque nela é prioridade que se alimente arbitrariamente seus desejos, a fim de mantê-los e fazê-los crescer, de fato, nutri-los. Ao chamar a cidade de febril Sócrates transforma o sentido de sua luxúria. Diz em 372e que a primeira cidade, a que Gláucon disse ser para porcos, era a cidade saudável (ὕγιης): nela, as necessidades estavam reguladas pela regra da suficiência, o que gerava um modo de vida marcado pela moderação em relação aos apetites. Quando essas necessidades ganham ênfase e passam a transgredir o limite da suficiência, passa do estado saudável para o febril, como se adoecesse por ter se nutrido ou alimentado com uma má dieta. Nesse sentido, enquanto a moderação está associada à saúde, o excesso das necessidades é causa da doença do corpo político.

Para combater o adoecimento da cidade, Sócrates propõe que suas necessidades sejam supervisionadas, a fim de impedir que seu crescimento excessivo e desenfreado

⁷⁰ Cito a passagem completa: “Então é preciso tonar maior a cidade... Aquela cidade, a que era sadia, já não basta, mas a partir de então devemos aumentá-la e enchê-la com uma multidão de habitantes cuja presença não mais visa ao suprimento do necessário. Nesse caso estão todos os caçadores e imitadores, muitos que usam formas e cores, muitos que exercem as artes das Musas, poetas e seus auxiliares, rapsodos, atores, coreutas, empreiteiros, artífices de toda espécie de objetos e, entre outros, enfeites de mulheres. Precisaremos também de maior número de servidores... Ou não te parece que vamos precisar de pedagogos, amas, governantas, camareiras, barbeiros e ainda cozinheiros e açougueiros? E ainda uma necessidade a mais, porcariços... É que na primeira cidade não os tínhamos, pois não havia necessidade. Mas nesta haverá essa necessidade a mais... Precisaremos também de todas as outras espécies de animais, bastando que alguém as coma... Não é? [...] E nosso território que bastava para alimentar os que então o habitavam, de bastante que era, ficará pequeno. [...] Então devemos tomar para nós parte do território vizinhos, se quisermos ter terra suficiente para oastagens e lavouras... E eles, por sua vez, também parte da nossa, se também se lançarem numa busca infundável de bens, ultrapassando os limites do necessário [...] Encontraremos a guerra depois disso, Gláucon? [...]”.

provoque sua dissolução. O primeiro sintoma do adoecimento da cidade é que, em virtude de seus excessos, logo teria de entrar em guerra com seus vizinhos. Seu crescimento exigiria que expandisse para além dos limites do seu próprio território, e, naturalmente, isto levaria à necessidade de desapropriação do território e matéria prima alheios, único modo que a cidade febril teria de suprir seus desejos progressivamente crescentes. A tarefa dos guardiões é a de supervisionar este crescimento e garantir a unidade da cidade por meio da observância do Princípio de Divisão Natural do Trabalho, responsável por manter cada uma das classes nos confins de sua própria utilidade para o todo da cidade, impedindo com isso a desordem do crescimento que levaria a cidade à ruína. Aos auxiliares, por sua vez, cabe a função de dar suporte aos guardiões, como se fossem seus cães de vigia na tarefa do pastoreio da cidade (440d). Quanto aos trabalhadores e artífices, estes devem submeter-se às restrições determinadas pelos governantes, de modo que seus desejos inferiores por bens materiais sejam regulados pelos desejos superiores destes, e então não tornem-se causa de guerra interna nem externa, o que, obviamente, causaria a dissolução da cidade. Deste modo, a observação do princípio de especialização faria com que a cidade fosse justa, e a justiça o poder (433: δύναμις) pelo qual a cidade seria completamente boa e virtuosa; não apenas justa mas também sábia, corajosa e moderada: sábia, pois os que governam provém o que é melhor e vantajoso para o conjunto das três classes; corajosa, pois os auxiliares são capazes de manter as determinações dos governantes sobre o quê deve ser temido e o quê não deve; e, por fim, moderada, pois os desejos inferiores da maioria, composta pela terceira classe, desejos estes direcionados à posse e satisfação de bens materiais, permanecem regulados pelos desejos da classe superior, (sobre a temperança na cidade cf. 431a-432b).

O mesmo modelo hierárquico da cidade é aplicado à alma humana. Entretanto, se pela lei seria mais simples coordenar o modo de vida da classe dos artífices, a supervisão do elemento apetitivo não aparece tão simples. Isto em razão do problema que surge caso considerarmos a ideia de que o elemento apetitivo se fortalece na medida em que se satisfaz com os prazeres que experimenta. O elemento apetitivo está *naturalmente* inclinado a buscar a satisfação de suas necessidades irracionalmente, o que significa que, como a satisfação do desejo é prazer, o que busca, em última instância, e o faz por decreto de sua natureza, são os prazeres derivados de suas experiências de satisfação. A lei e a educação podem estipular modos de regular a relação entre as classes da cidade, e buscar moldar a relação entre os elementos psíquicos, mas, entretanto, poderia legislar sobre o prazer apetitivo, se o prazer é algo que flui necessariamente das satisfações apetitivas que naturalmente encontram-se na alma? Com a doutrina da alma Platão também formula um problema quanto ao papel que o

prazer apetitivo desempenha na vida psíquica do ser humano, concebendo-o como força propulsora da inclinação do elemento apetitivo aos objetos materiais, que se deixado para perseguir livremente o que deseja, não evitaria o excesso, buscando desenfreadamente gozar das experiências hedônicas desse tipo. Além de ser força propulsora, o prazer também é um fator de fortalecimento do elemento apetitivo, dado que, conforme se satisfaz, na imagem que nos dá a passagem comentada, cresce e se fortalece a ponto de se rebelar contra a hierarquia em que a razão governa como monarca. Em várias interpretações sobre *A República* este aspecto passa sem receber a atenção que julgo importante e inteiramente autorizada pelo texto, de que, não só o elemento apetitivo desempenha um papel problemático, como também o prazer que experimenta com suas satisfações, que lhe são como alimento nutritivo: o fazem crescer, o fortalecem e o põem em disposição para destruir o estado justo na alma humana. Esta é a informação importante que vejo neste aspecto da passagem: a afirmação de que o prazer apetitivo deve ser considerado uma ameaça para a excelência da alma humana, e se a excelência possui relação com a *eudaimonia*, então a ameaça é ainda maior, pois põe em risco o bem humano.

Platão não rompe com o modelo trasimaquiano da natureza humana. O filósofo reconhece que a alma é constituída por um elemento naturalmente disposto à satisfação que transgride os limites racionais da suficiência e da contenção, de modo que reconhece que a alma é habitada por um elemento que é *essencialmente pleonético*. A menção à insaciabilidade de bens materiais, ou, mais simplesmente, a inclinação insaciável por dinheiro, confirma esta afirmação. Além disso, se interpretarmos o elogio que Trasímaco faz da vida injusta como a mais feliz das vidas, e também a reformulação de sua tese feita por Gláucon, logo veremos que há uma clara afinidade entre as ações elogiadas pelo sofista como produtoras de felicidade e as inclinações naturais derivadas do elemento apetitivo da alma. As ações pleonéticas elogiadas por Trasímaco, e que reaparecem na história de Gíges, nada mais são que expressão das inclinações do elemento apetitivo da alma por satisfazer-se irrestritamente com comida, bebida, sexo e dinheiro. Este aspecto aparece mais explicitamente na história de Gíges, que, ao perceber-se detentor do poderoso anel da invisibilidade-impunidade, é levado por seus apetites a assassinar o rei, desposar sua mulher e assumir o poder. O poder político possibilitado pela tirania, ao final de contas, é o instrumento máximo para a posse irrestrita de riquezas, e, com riquezas, a posse irrestrita de todos os outros apetites. No Livro IX, 581a, Sócrates explica que o modo de vida calcado nos apetites tem por traço essencial seu amor pelo dinheiro, pois é com dinheiro que todos os outros apetites são satisfeitos. Isto confirma a caracterização do elemento apetitivo que já na doutrina

da tripartição encontramos, como sendo naturalmente insaciável por dinheiro. Se a doutrina da tripartição e o modo como caracteriza o elemento apetitivo da alma estiverem corretos, então a ambição implícita de Trasímaco parece ser a expectativa de que a impunidade do poder político de que goza o tirano possa cumprir a promessa de satisfação ilimitada dos apetites. É por isso que elogia os crimes do tirano: como uma pessoa apetitiva, deseja a satisfação que só o dinheiro em abundância ilimitada, e que só pode ser conseguido por meio do crime, pode possibilitar e garantir. Na reformulação deste elogio feita por Gláucon, a pessoa injusta age de um modo que não deixa dúvidas de que se trata de um comportamento motivado pelos apetites: “sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse” (360b-c). Se a justiça implica a contenção equilibrada dos apetites irracionais, a injustiça implica o contrário: sua liberação arbitrária, livre e ilimitada.

Não bastasse o elemento apetitivo ser naturalmente irracional é ainda movido pela força de atração da aprazibilidade derivada das experiências de satisfação dos apetites. Dessa perspectiva, é certo dizer que satisfazer este tipo de desejos torna-se para este elemento psíquico uma meta quase irresistível, porque concebida como muito prazerosa. E quem pode argumentar contra o prazer? A educação dos auxiliares e guardiões é o mecanismo projetado por Sócrates a fim de fortalecer o elemento racional e irascível em suas almas, a fim de que serem capazes de resistir à poderosa força de atratividade das experiências hedônicas apetitivas. Por isso, parte das propostas feitas sobre a poesia e a música, nos Livros II-III (390c, 395e, 396d, 398e, 403e-494a), concerne a censura à dramatização de cenas em que os deuses e heróis aparecem entregues ao desejo sexual, aos prazeres da ira ou aos prazeres da alimentação excessiva. Também o novo programa de melodias permitido em Kallípolis proíbe gêneros que instiguem nos jovens guardiões os prazeres associados ao corpo. Mesmo o programa de ginástica é reformulado para que a dieta seja regulada a fim de que os jovens não caiam na indulgência dos prazeres excessivos da alimentação. O objetivo de tais regulações é precisamente o de prover a educação dos elementos racional e irascível a fim de que sejam fortes e não deixem-se influenciar pela força de atração do prazer implicadas nas necessidades do elemento apetitivo. Até mesmo as definições das excelências da coragem e da temperança envolvem a adequada observância dos apetites. Na cidade, os auxiliares devem ser testados em dores e prazeres a fim de mostrarem-se fortes e inflexíveis quanto aos princípios que norteiam seu modo de vida, nos quais foram educados desde jovens. A coragem verdadeira consiste nisto: “conservar no meio dos desgostos, dos prazeres, dos desejos e dos temores” os princípios da educação que receberam (429c). Na alma, a excelência da coragem mostra-se a

mesma: “Ora nós denominamos um indivíduo de corajoso...em atenção à parte irascível, quando essa parte preserva, em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não” (442b-c).

A excelência da moderação é fundamental no processo de regulação dos apetites. Na cidade mostrava-se ser a harmonia entre a classe inferior e as superiores, quando os integrantes da classe dos artífices aceitam ser governados pelos guardiões, e, por isso, aceitam as restrições a seus desejos e prazeres determinadas pelos desejos superiores dos governantes. Também na alma a moderação cumpre o papel de harmonizar os diferentes elementos: diz respeito ao modo como o elemento irascível e o apetitivo aceitam subordinar-se às restrições do elemento racional, e não rivalizam contra ele em ordem de possuir a satisfação de suas necessidades em detrimento do que o elemento racional determina ser melhor para toda a alma (442c-d). O problema é que, enquanto o elemento irascível tem afinidade natural com o racional, sendo por isso mais suscetível à influência de suas determinações, o elemento apetitivo é seu oposto e suas necessidades básicas são estranhas às necessidades da racionalidade. Além de lhe ser naturalmente oposto, o elemento apetitivo constitui ainda a maior parte da alma. Isto indica que Platão está reconhecendo que há sempre na alma uma tensão que pode fazer disparar a qualquer momento o conflito.

Falamos da justiça, da coragem e da temperança, mas o mesmo é válido para a sabedoria na alma. A alma é sábia em razão do governo do elemento racional sobre os demais. Porém, se o elemento apetitivo ganhar força o suficiente para forçar a alma a perseguir seus interesses exclusivamente, o elemento racional é destronado e então nem mesmo sábia a alma poderá ser. Nesse sentido, embora o elemento irascível também possa rivalizar contra a racionalidade e então forçar a alma à injustiça, é o elemento apetitivo aquele que é o mais ameaçador: é oposto à racionalidade e pode agir exclusivamente em seu próprio interesse, fazendo com que todas as quatro excelências consideradas sejam dissolvidas e a alma afunde na maldade e vício completos — de fato, subvertendo “toda a vida do conjunto” (442b).

Em suma, a passagem em 441d-442b mostra-se importante para minha leitura por duas razões. Em primeiro lugar, põe o prazer no mapa da discussão ética do diálogo, localizando-o em um ponto crucial de sua doutrina ética: o prazer apetitivo ameaça a ordem estrutural da alma, pois um de seus elementos constitutivos tende a buscá-lo irracionalmente, sem considerar as implicações do excesso das experiências hedônicas (o excesso das necessidades apetitivas é também o excesso do prazer, pois o prazer não está desvinculado da necessidade que o origina). Em segundo lugar, pois expressa o reconhecimento de Platão da validade do modelo de natureza humana proposto por Trasímaco. Aqui, gostaria de insistir no

seguinte aspecto: Platão reconhece o modelo trasimaquiano, mas o mais importante quanto a este reconhecimento é que este modelo é absorvido no modelo platônico, em que o elemento pleonético é somente *uma* dentre três partes da natureza humana, de modo que não é o elemento principal que a define. A consequência é que, ao ser absorvido no modelo platônico, o modelo trasimaquiano é subvertido: embora o elemento pleonético seja a maior parte da natureza humana, Platão propõe que ele deve estar subordinado ao elemento que não é pleonético, o elemento racional, o elemento que visa não a satisfação ilimitada, mas dentro das noções de ordem e hierarquia. Este segundo ponto permite a Platão depreciar o modelo trasimaquiano, embora o aceite. Assume que de fato os apetites compõem parte significativa da natureza humana, mas propõe um novo modelo explicativo no qual eles desempenham papel como subordinados, e, se resistentes a essa subordinação, como rebeldes que precisam ser contidos em função do bem-estar de toda a alma. O filósofo propõe com isso seu primeiro ataque contra a concepção de mundo defendida por Trasímaco. A liberdade irrestrita dada aos apetites não pode ser o melhor para a alma humana. Pelo contrário, a predominância do elemento racional sobre os demais, possibilitado quando cada um dos elementos cumpre sua tarefa particular e específica, estabelece a estrutura de relações de subordinação dos demais elementos ao elemento racional. Sócrates considera esta hierarquia como um acordo com a natureza (444d: “κατὰ φύσιν”), e como a saúde da alma: assim como a saúde física é o resultado da correta subordinação de uma parte do corpo a outra, a saúde psíquica é a correta subordinação de um elemento psíquico ao outro; por isso, o governo do elemento racional e a subordinação dos demais elementos a ele é a justiça, e isto é bom para alma. Por outro lado, a injustiça psíquica, por ser a rebeldia de elementos que não tem por função natural supervisionar o bem-estar de toda a alma, é causa de seu mal, e é ela mesma contra a natureza (444d: “παρὰ φύσιν”): assim como a doença física é resultado das relações de insubordinação das partes do corpo, quando umas resistem a outras, gerando, por conseguinte, um desacerto e desequilíbrio na ordem natural entre as partes, a injustiça é como uma doença para a alma, pois consiste na insubordinação de elementos que naturalmente deveriam subjugar-se ao elemento naturalmente superior, o racional — o excesso das necessidades apetitivas é aqui parte do que faz com que o elemento apetitivo não se subordine ao racional, sendo também causa explicativa da doença psíquica. Com efeito, tal é a caracterização da injustiça que Sócrates oferece: é como uma guerra civil interna à alma, quando um elemento, em vez de gozar da amizade e reciprocidade mútuas, instaura na alma a inimizade, a discórdia e o mal:

Sócrates: Ora pois é forçoso que ela seja uma [guerra civil] (στάσις) dos elementos da alma, que são três, uma intriga, uma ingerência no alheio, e uma sublevação de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, sem lhe pertencer, uma vez que possui uma natureza à qual convém a escravatura, ao passo que a que é de raça real não lhe compete servir. Ora são estas alterações, estas perturbações e desvios que resultam na injustiça, na libertinagem, covardia, ignorância e, de um modo geral, toda a maldade (444b).

Os resultados a que Sócrates chega com a doutrina da alma, ao mostrar a afinidade entre as satisfações derivadas dos apetites e a injustiça, e o modo como tais satisfações estabelecem na alma uma desordem que lhe é absolutamente prejudicial, formam a versão mais desenvolvida e complexa daquele argumento empregado por Sócrates ao final do Livro I, segundo o qual a justiça é a excelência da alma por meio da qual ela realizaria plenamente sua função primordial, que é, vimos, a função básica do viver. Entretanto, a diferença entre aquele argumento e este consiste em que Sócrates lá associa imediatamente a εὐδαιμονία ao florescimento da função da alma permitida pela presença da justiça, enquanto aqui não fala em termos eudemônicos, mas compara a justiça à saúde.

Seria a εὐδαιμονία esta forma de saúde psíquica? Se a resposta fosse sim, o argumento geral da *República*, cujo objetivo principal é provar a felicidade da vida justa, terminaria neste exato ponto. Gláucon, em 445a, protesta contra o prolongamento da questão frente a afirmação de Sócrates de que, mesmo após mostrar que a justiça é uma espécie de saúde para a alma, a questão sobre se a justiça é vantajosa permanece aberta. Vimos este ponto no capítulo anterior, onde abordei algumas razões para que Sócrates não considerasse o argumento por terminado neste momento do diálogo. Em primeiro lugar, não pode declará-lo por terminado pois lhe falta seguir a rota mais longa que conduz à discussão sobre a forma do bem, sem a qual não é possível postular uma noção segura sobre o que é verdadeiramente vantajoso e benéfico. Da perspectiva da doutrina da alma, tal como acabei de desenvolvê-la, este ponto ganha maior profundidade. O elemento racional da alma é o responsável por conhecer o que é benéfico e vantajoso para si mesmo e também para os outros elementos, supervisionando de um modo geral o que é melhor para toda a alma em conjunto. O elemento racional está naturalmente inclinado a desempenhar essa função porque é naturalmente capaz de raciocinar e calcular, sendo, assim, capaz de deliberar entre alternativas divergentes sobre os melhores objetos de satisfação dos desejos das diferentes partes da alma e também pode calcular a deliberação adequada das ações que visam a satisfação. Entretanto, o elemento racional está como cego sem conhecer a forma do bem. Sem ela, lhe falta o paradigma básico e fundamental sobre o que é verdadeiramente benéfico e vantajoso. Deste modo, fica em

suspensão a tese de que a hierarquia psíquica na qual o elemento racional tem por função natural governar e supervisionar o todo é boa para a alma, pois sem que se saiba sobre a forma do bem não há como saber se o papel da racionalidade é benéfico e vantajoso — sem a forma do bem, inclusive, não haveria como estabelecer diferença entre o regime imposto à alma pelos apetites e àquele imposto pela razão, porque não seria possível saber o que é o melhor, o que é realmente benéfico e vantajoso. Além dessa razão, há o fato de que Sócrates está formulando o aparato conceitual que o permitirá decretar o juízo em um julgamento composto por duas personagens centrais: os modelos éticos paradigmáticos do justo e o injusto. No momento final do Livro IV esses modelos não estão prontos e Sócrates não pode declarar a sentença sobre a felicidade das vidas.

Tais razões eu já expus no capítulo anterior. Há, entretanto, uma terceira e importantíssima razão que gostaria de chamar a atenção. Diz respeito ao que estou chamando aqui de *problema do prazer*. Outra razão para que Sócrates não declare o argumento geral do diálogo por terminado ao final do Livro IV deve-se à consideração de que a aprazibilidade das satisfações apetitivas é a força propulsora do conflito psíquico e da injustiça. Como disse, Sócrates projeta uma série de mecanismos para garantir que, em Kallípolis a classe governante fosse instruída por um programa educativo capaz de fortalecer o elemento racional e a aliança entre ele e o elemento irascível, a fim de que pudessem evitar que os apetites exercessem influência imperiosa sobre a alma. Entretanto, Kallípolis não existe. Não há caráter humano sobre a face da Terra que tenha sido educado em seu programa educativo. E mesmo que o fosse, dentro e fora de Kallípolis a natureza humana permanece assombrada pela força despótica da aprazibilidade das satisfações apetitivas. O elemento apetitivo é, no final das contas, a maior parte da alma, e, ainda, é irracional, tem em seu gene primordial a marca que o distingue da racionalidade e que o faz resistir a ela. Por isso, nas seções seguintes argumentarei para a seguinte tese: não basta a Platão demonstrar que a justiça é a saúde da alma se tal noção de saúde é contrária à intensa experiência que os prazeres apetitivos fornecem e pelas quais o agente que as experimenta acredita gozar de algo bom, vantajoso e saudável, acreditando obter finalmente a satisfação de sua concepção de bem, muito embora o elemento responsável por essa satisfação não sabe realmente o que está fazendo. Platão me parece consciente disso, que, para a vida calcado nos apetites, a desordem que instauram na alma parece boa porque prazerosa. O prazer torna-se um problema, então, porque justifica a desordem psíquica, camuflando seus efeitos psíquicos nocivos, tornando-os aparentemente bons. Isto deve-se ao fato de que realmente são derivados de satisfações de necessidades que se encontram a alma, não fora dela. É um perigo interno ao humano, um traço de seu

psiquismo que pode levá-los à ruína ética. Minha ideia é que é em virtude da possibilidade desta ilusão que o prazer irracional produz que Platão desenvolve as demonstrações hedônicas, a fim de combater a positividade desse modo de vida em que os prazeres apetitivos vigoram como a noção de bem.

Abordarei nas seções seguintes o quadro filosófico em que o prazer aparece como problema. Isto nos permitirá acessar e compreender a real importância e centralidade do tema do prazer na doutrina ética do diálogo, ou, em outras palavras, em seu argumento filosófico geral.

O problema do prazer põe uma questão ética de importância capital. Quem poderia, por exemplo, reclamar para si mesmo a qualidade inabalável de ser sempre vencedor quando põe-se contra a força do prazer apetitivo? Quem, afinal de contas, nunca foi escravo de suas próprias paixões apetitivas e nunca sofreu de inconsistência moral ao permitir-se a indulgência de prazeres desse tipo? A questão da *akrasia* (traduzida por fraqueza ou incontinência da vontade) formulada no *Protágoras*, tem relação com o prazer: lá, Sócrates nega a possibilidade de que o prazer possa vencer as determinações da racionalidade, de modo que, se uma pessoa erra em seu juízo e comportamento, a razão não é que foi vencida pelo prazer, mas que sua racionalidade falhou, ou seja, estava ignorante de algo e por isso agiu mau ou errou. É uma questão hermenêutica nos estudos de *A República* saber se Platão com a doutrina da alma e o reconhecimento de que é habitada por impulsos irracionais, passa a negar a concepção socrática de que a *akrasia* não é possível, ou seja, de que a racionalidade é jãmsi vencida pela irracionalidade. Na leitura que desenvolvo aqui, o problema do prazer surge neste ponto preciso, em que a racionalidade mostra-se não vencida, mas *contaminada* pelo que passa a deliberar de modo inadequado para a obtenção do bem de toda a alma. O prazer apetitivo é problemático pois capaz de produzir uma experiência de ilusão em que a realidade é deformada, e o elemento racional, se não educado, passa a deliberar em uma realidade que não-é, mas apenas *parece* ser. O modo como o prazer apetitivo apaga a distinção entre o parecer e o ser é o modo como põe a alma em perdição. Platão em *A República* reconhece que o prazer apetitivo é mais pernicioso do que parece por não ser tão simples anular seus efeitos sobre a conduta moral: infiltra-se sub-repticiamente em cada ação humana distorcendo a perspectiva e fazendo com que a alma erre em seus juízos sobre o que é verdadeiramente benéfico e vantajoso. E como seria possível anular seus efeitos uma vez que faz parte da alma? Não trataremos do problema da *akrasia* mas tocaremos fundamentalmente no problema que o prazer irracional põe ao ser concebido como um agente capaz de distorcer a realidade e conduzir o elemento racional da alma a julgar inadequadamente. Veremos que,

porque são originados por um elemento psíquico inato à natureza humana, a problemática força de atratividade dos prazeres é a força implicada na *satisfação* dos desejos irracionais, o que, como são necessidades presentes na alma, satisfazê-los parece, ao menos para a alma que não foi educada, uma necessidade imperiosa e, para muitos, irresistível.

3.2 Entrando na caverna: o despotismo dos prazeres irracionais da alma.

A apresentação de Céfalo no Livro I é construída em um jogo de ambiguidades, em que se alternam o ser e o parecer. No movimento da oscilação entre o que o personagem mostra ser e o que de fato é, lemos o sub-texto de Platão, que, quando captado e compreendido, ressignifica o conteúdo da cena. Início essa seção com o propósito de mostrar que, já no início de *A República*, Platão nos mostra a relação entre o caráter, a força dos prazeres apetitivos e o apreço pelo dinheiro. O caso de Céfalo é este caso exemplar. O personagem do ancião cumpre o papel de representar o caráter e modo de vida do homem popular bem-sucedido, cuja fortuna e sucesso fazem dele um homem εὐδαίμων aos olhos da maioria das pessoas. Mas, sua máscara, quando vista à luz de outras coisas ditas por Sócrates no decorrer do diálogo, mostra ser a fachada que esconde o traço privado da degeneração do caráter, traço que põe em dúvida a *eudaimonia* da personagem e o apreço que reclama ter pela excelência do caráter.

O ponto central da conversa entre Céfalo e Sócrates consiste na rejeição, por parte do primeiro, da ideia popular de que a fortuna material tem relação com a excelência humana e a boa vida. O diálogo entre eles começa quando Sócrates lhe pergunta sobre se o período da velhice seria penoso e difícil. Céfalo afirma que as dificuldades experimentadas não dizem respeito à velhice em si mesma, mas ao caráter das pessoas, isto é, ao modo decidem orientar suas ações e vida (329d: “ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων”). Sócrates, usando a função de narrador, se dirige ao leitor e afirma (talvez ironicamente) ter ficado admirado com a resposta. Uma razão muito provável para que mostre-se admirado está na fato de que a personagem histórica de Céfalo ficou conhecida por sua fortuna, por ter sido um bem-sucedido comerciante de escudos. Além da fortuna que adquiriu para si mesmo, é ainda de família com posses, tendo herdado parte de sua fortuna de seus antepassados. A admiração de Sócrates parece uma reação irônica: o ancião parece proclamar a necessidade ética do bom caráter não por que preocupa-se genuinamente com o bom estado da alma, pelo que acreditaria realmente que o bom caráter seria condição suficiente para fomentar uma vida digna de ser vivida; diz que se preocupa com a excelência do caráter, mas a verdade parece ser que sua fortuna é de fato o

que lhe permite uma vida fácil e segura. A maioria das pessoas, para quem a posse de bens materiais estaria muito mais próxima da ideia de εὐδαιμονία, pensaria de Céfalo que é εὐδαίμων não em virtude de seu caráter, mas porque é rico — na concepção de mundo da maioria “os ricos”, diz Sócrates, “têm muitas consolações” (329e). A reação de Céfalo quando Sócrates o confronta com a pergunta sobre o verdadeiro valor que atribui à sua riqueza é ambígua. O ancião concorda com a concepção da maioria, mas busca corrigi-la: a riqueza é útil para a virtude, mas sem o bom caráter ela perde sua funcionalidade benéfica. Assim, parece que preza o caráter como o fator decisivo para a boa vida. Declara em 330a: “Nem o homem sensato suportaria facilmente uma velhice que tivesse a pobreza como companheira, nem, tendo enriquecido, o não sensato ficaria bem consigo mesmo”. Parece, então, que para ele a riqueza material desempenharia papel secundário e instrumental, pelo que a boa vida dependeria mais da excelência do caráter, do modo como a pessoa a aplica, se virtuosamente e com serventia ou se viciosamente e para a ruína da própria pessoa.

Céfalo: Em relação a isso, tenho como digna de apreço a posse de riqueza (τῶν χρημάτων); não, porém, para todo e qualquer homem, mas apenas para o sensato (κοσμίῳ). Não enganar ou mentir mesmo involuntariamente, não dever sacrifícios a um deus, ou dinheiro a um homem, e assim ir para lá [o pós-vida] sem nada temer. Para isso contribuí muito a posse das riquezas. Ela traz muitas vantagens, mas, pesando-as bem, penso que para o homem sensato não será essa a menor.

Aparentemente, o leitor da *República* encontra já em suas primeiras páginas um exemplo carismático de caráter excelente. Mas dado o jogo de aparências inerente à vida humana, há sempre a possibilidade de que as pessoas mostrem ser o que na verdade não são. A questão que revela a ambiguidade do carisma de Céfalo concerne o papel e valor atribuídos por ele ao dinheiro. Qual desses dois fatores, o caráter humano ou o dinheiro, são, afinal de contas, responsáveis pela boa vida que o ancião problema ter no período tardio de sua velhice? Elogia a ambos os fatores, mas mostra também que estabelece uma hierarquia entre eles. O dinheiro é útil para que as ações consideradas justas possam ser realizadas, e as ações consideradas injustas evitadas. Por isso é útil afirmativamente, do ponto de vista da excelência humana, quanto às necessidades de se pagar uma dívida a alguém, seja a um homem ou aos deuses, e também útil em negativo, do ponto de vista do vício, pois configura uma razão para refrear diante da prática de injustiças — a pessoa rica não precisaria praticar injustiças, possui o instrumento poderoso que permite com que mantenha-se afastada de ações injustas e criminosas. O dinheiro, dessa perspectiva, seria a condição para a virtude? Sim, esta parece

ser a hierarquia que o ancião estabelece, estando consciente ou não disso (pois é possível que nem mesmo ele tenha pensado nas implicações do que diz), entre o valor do caráter e do dinheiro.

Da perspectiva dos protagonistas do diálogo, entretanto, essa expressão do modo de vida ordinário é inúmeras vezes objeto de crítica. Para Sócrates o dinheiro não tem nada a ver com a excelência. O mesmo defendem Gláucon e Adimanto. Lembremos que o objetivo do julgamento proposto por Gláucon sobre o melhor modo de vida, é provar que a pessoa perfeitamente justa goza da melhor vida mesmo ao encontrar-se em uma situação de total miséria e marginalidade social, pois, por ser sua preocupação principal manter a consistência de sua postura moral, deseja sê-lo genuinamente, e não apenas parecer sê-lo, e, por isso, não se preocupa se perde bens materiais e vantagem para a pessoa injusta em razão da lógica que vigora na cidade moralmente degenerada. A necessidade dessa caracterização da pessoa perfeitamente justa deve-se à ambiguidade do modo como a riqueza material pode ser aplicada a fim de fomentar uma vida virtuosa. Gláucon adverte que também a pessoa perfeitamente injusta aplica seu dinheiro a fim de satisfazer os deuses com sacrifícios e utilizá-lo para praticar a concepção popular de justiça, segundo a qual é justo beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos (362b-c). A ambiguidade está no fato de que tais ações, por si mesmas, não podem determinar a consistência moral de alguém, uma vez que podem ser praticadas pela pessoa com a intenção de fazer parecer publicamente que é um modelo virtuoso, mas isto apenas como camuflagem de seu verdadeiro propósito: por parecer justa aos outros pode praticar injustiças em segredo, usando sua camuflagem pública para escapar impunemente dos crimes que ocultamente perpetrar. Adimanto, em seu discurso, insiste inúmeras vezes quanto à ambiguidade do caráter de pessoas que sendo ricas aplicam seu dinheiro a fim de fomentar uma vida excelente. Com sua fortuna podem contratar místicos e sacerdotes que possam anular os efeitos cármicos de suas más ações (seja as ações cometidas por eles ou as que seus antepassados cometeram) e praticam sacrifícios aos deuses a fim de persuadi-los a não castigar seus crimes (364b-e). A crítica é que o dinheiro compraria a absolvição do caráter corrupto, de modo que o exercício genuíno da excelência não seria de todo necessário. Enquanto compram a absolvição de seus crimes, essas pessoas mostrar-se-iam em seu íntimo inabaláveis na crença de que ações injustas são mais benéficas e vantajosas que ações justas, e assim, a ideia de que o dinheiro pode comprar a excelência humana faria com que o valor dessa última diminuísse, enquanto o bem material tornar-se-ia o elemento tido por valioso.

Céfalo estaria fazendo uso do jogo de aparências? A dúvida quanto à consistência de seu caráter revela-se mais forte quando sua concepção de excelência mostra-se ambígua. Ao dizer que o dinheiro é útil em vistas do pagamento de dívidas, aos homens e aos deuses, Sócrates imediatamente contra-argumenta que a ação do pagamento ou da devolução do bem emprestado não configura por si mesma um caso inequívoco de justiça. Com o exemplo da pessoa que, tendo recebido uma arma de seu amigo quando este encontrava-se em condições de espírito, vê-se na obrigação moral de devolvê-la quando este amigo reclama seu pertence mas mostra-se fora de si, exemplifica o modo como a ação da devolução não é por si mesmo justa, dado que a devolução, neste caso específico, mostra-se claramente injusta, pois produtora de um mal ao amigo transtornado, muito embora o preceito moral ordene a devolução do pertence emprestado. Este caso exemplar mostra a oscilação da concepção de justiça entretida por Céfalos. Nesse sentido, a devolução das dívidas por meio do dinheiro, mostra-se ambigualmente justa. Céfalos pode pagar o que quiser e quanto quiser aos homens e aos deuses, mas por que a ação da devolução não é inequivocadamente justa, sua noção de excelência mostra-se passível ao erro e ao equívoco. O dinheiro não poderia ser, assim, um instrumento seguro para a virtude e a boa vida.

Consideremos o que Sócrates nos diz no decorrer do diálogo sobre o dinheiro. O dinheiro é considerado como o objeto preferido do elemento apetitivo da alma, por sua capacidade de possibilitar a satisfação de todos os apetites — afinal de contas, é com dinheiro que se obtêm seus objetos de satisfação: comida, bebida, e também a satisfação do apetite sexual. Com a doutrina da alma no Livro IV, o elemento apetitivo é caracterizado por sua sede naturalmente insaciável por dinheiro (442: “...τοῦ ἐπιθυμητικοῦ—ὁ δὲ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον...”) e também, é claro, pelas satisfações hedônicas relacionadas ao corpo (442: “...τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν...”). No Livro IX, em 580d-581a, momento em que Sócrates formula a segunda das três demonstrações sobre a superioridade da vida justa, o filósofo reafirma a conexão natural entre o elemento apetitivo, os apetites e a valorização do dinheiro:

...a chamamos de parte apetitiva por causa da veemência dos desejos relativos ao comer, ao beber e aos [desejos sexuais] e todos os desejos que derivam daqueles; nós a dizemos também amiga do dinheiro (φιλοχρήματον), porque é mais com o dinheiro (χρημάτων) que tais desejos são satisfeitos.

Ao interpretarmos as afirmações de Céfalos com essas informações em mente, veremos o ancião carismático das páginas iniciais de *A República* transformar-se em uma

figura claramente ambígua. Ao considerarmos a razão profunda de sua ambiguidade veremos também uma interpretação possível do porquê Platão nos mostra o que mostra no diálogo entre Sócrates e Céfalo, ou seja, por que faz Céfalo dizer as coisas diz, e a função que a personagem de Céfalo cumpre, ao aparecer dizendo as coisas que diz, logo nos primeiros momentos do diálogo.

Céfalo mostra o seguinte quadro sobre a compreensão que a maioria sobre as dificuldades atribuídas ao período da velhice:

Por Zeus, ó Sócrates, eu te direi como o vejo. Muitas vezes nos reunimos, eu e alguns homens da mesma idade (...) Nesses encontros, quase todos entre nós se lamentam, sentindo falta dos prazeres da juventude (τὰς ἐν τῇ νεότητι ἡδονὰς) e, lembrando-se dos amores, das bebidas, dos banquetes e de coisas ligadas a isso, irritam-se, porque, segundo eles, perderam grandes bens e somente naquele tempo a vida valia a pena (μὲν εὖ ζῶντες), agora não mais (δὲ οὐδὲ ζῶντες). (...) Na minha opinião, Sócrates, eles não acusam a verdadeira causa. Se essa fosse a causa, na minha velhice eu também passaria pelo mesmo, e também os outros que atingiram a minha idade. Na realidade, porém, já encontrei outros, entre eles o poeta Sófocles, cuja atitude não é essa. Estava a seu lado quando lhe perguntaram: “Sófocles, como estás em relação aos prazeres do amor (τὰ φροδίσια)? Ainda és capaz de estar com uma mulher?”. “Silêncio (εὐφήμει), homem!”, disse. “Estou muito contente de estar a salvo disso... Como alguém que está a salvo de um senhor (δεσπότην) furioso e selvagem”... Naquela ocasião achei boa a resposta e, neste momento, não a acho menos boa. É que, de maneira geral, na velhice, em relação a assuntos como esses, começa a haver muita paz e liberdade. Quando as paixões (αἱ ἐπιθυμίαι) perdem sua tensão e se acalmam, acontece o que disse Sófocles e podemos ficar longe de senhores que são muitos e desvairados (δεσποτῶν πάνυ πολλῶν ἔστι καὶ μαινομένων) (329a-d).

Essa passagem, que compõe os primeiríssimos momentos do diálogo, é a aparição preliminar de uma série de teses para as quais Sócrates argumenta nas doutrinas filosóficas que posteriormente desenvolve. A primeira delas concerne a atribuição à maioria da concepção de que o bem é o prazer — neste caso, não todo prazer, mas especificamente os prazeres associados ao corpo (os prazeres intelectuais da alma não desempenham nenhum papel nessa concepção ordinária do bem). É coerente que as pessoas para quem o bem é o prazer sintam-se ressentidas quando na velhice os prazeres físicos perdem parte de sua força sobre a alma. Tão central é para eles a concepção de que o bem é o prazer que, na velhice, acreditam que não vivem bem, ou que sequer vivem uma vida propriamente humana. A segunda informação importante contida nessa passagem concerne justamente a força despótica dos apetites e dos prazeres que geram. A ideia imbuída no caso de Sófocles, ao mostrar-se aliviado ao não mais

se sentir a mercê do apetite sexual, ilustra coerentemente o Princípio de Economia Psíquica (Livro VI, 485d). Segundo este princípio, as ἐπιθυμίαι, designando aqui não apenas os apetites mas os desejos em geral, inclinam-se fortemente em direção a um objeto, forçam a alma inclinar-se também, por inteiro, ao objeto desejado. Como a alma é composta de três elementos distintos, cada um com suas ἐπιθυμίαι distintas, o Princípio de Economia Psíquica determina que a concentração do desejo de um dos elementos psíquicos sobre um determinado objeto seja a concentração de todos os elementos psíquicos sobre o objeto desejado. Os desejos em questão na passagem citada são os apetites constitutivos do elemento apetitivo, aquele que a doutrina da alma caracteriza como o mais sedento por dinheiro e pelos prazeres associados ao corpo, e que, ao tornar-se forte na medida em que experimenta esses prazeres, é o mais passível de agir contra as determinações da racionalidade e então rebelar-se contra ela pelo controle da alma. O Princípio de Economia Psíquica explica como processo de fortalecimento do elemento apetitivo pela via das satisfações hedônicas apetitivas é problemático: quando o elemento apetitivo inclina-se sobre os objetos de sua satisfação, força a toda a alma inclinar-se para os mesmos objetos. Vimos na seção anterior que a justiça e a adequada apreensão do bem dependem da predominância do elemento racional sobre os demais, o que se estabelece naturalmente quando cada um dos elementos desempenha sua função psíquica natural e específica. O elemento apetitivo, entretanto, é o mais naturalmente apto a rivalizar contra a razão, porque é naturalmente irracional (439d: ἄλογιστόν). O Princípio de Economia Psíquica esclarece então que o processo de fortalecimento do elemento apetitivo desencadeia na alma outro processo, o de degeneração ética, porque ameaça a hierarquia da alma, fazendo-a mudar da condição de justiça, em que cada elemento psíquico desempenha sua função natural e o elemento racional pode beneficiar toda a alma com suas habilidades e seu conhecimento sobre o real, o verdadeiro e sua concepção do que é genuinamente benéfico, para a condição de injustiça, em que os elementos não desempenham sua tarefa própria, e o elemento apetitivo, o mais apto a provocar conflito, assume o controle da alma a fim de garantir a satisfação arbitrária e desenfreada de seus desejos constitutivos.

Nada é arbitrário no texto de Platão. A fala que Platão põe na boca de Sófocles, ilustra uma das principais teses da doutrina psicológica de *A República*: consiste em uma afirmação de que os apetites exercem na alma o papel de déspotas, forçando o agente a agir de modo contrário ao que pensa ser correto e benéfico. Sob a influência despótica dos apetites age contrariamente ao que sabe ser racional, pois o elemento apetitivo determina o que a racionalidade não pode aceitar, pois o único que entende que a satisfação apetitiva

desenfreada não é o melhor para toda a alma. É uma afirmação, logo na abertura de *A República*, da força despótica dos apetites e dos prazeres apetitivos.

Todavia, a afirmação dessa tese nos momentos iniciais do Livro I não aparece na forma da afirmação de uma tese. Surge, antes, na boca do ambíguo Céfalos, que não é filósofo, mas ao mesmo tempo em que parece concordar com Sócrates sobre a superioridade da excelência do caráter, parece também um dos integrantes dessa *maioria*, para quem o bem é o prazer. Céfalos conta o caso de Sófocles pois quer explicar para Sócrates que não pensa que a velhice é um período difícil da trajetória humana em razão do decaimento da força apetitiva. Pelo contrário: diz para o filósofo que, como Sófocles, sente-se aliviado pois agora na velhice pode experimentar a vida e o mundo sem ser importunado pelas exigências dos apetites. Experimenta, inclusive, a liberdade (329c: ἐλευθερία). O enfraquecimento do apetite não poderia ser pensado nesse contexto senão como causa de sua liberdade. O apetite surge na passagem considerado como um δεσπότης: o substantivo grego pode ser traduzido simplesmente como *senhor* ou *mestre*, sem que para isso denote necessariamente a ideia negativa que entendemos pelo substantivo *despotismo*, isto é, de que o δεσπότης é necessariamente alguém que se impõe sobre os outros de modo autoritário, sem levar em consideração os desejos alheios. Contudo, na passagem, o termo δεσπότης, mesmo sendo traduzido por *senhor/mestre*, é empregado para explicitar o caráter negativo do apetite — não é sem razão que é também qualificado pelas designações de selvagem (ἄγριον) e louco (μυνομένων). A doutrina da alma e o Princípio de Economia Psíquica dão as razões filosóficas para seu caráter despótico: o elemento apetitivo, sozinho e quando forte o suficiente, força a alma a agir contra sua natureza, impõe sobre ela as reclamações de suas necessidades. Por isso, é coerente que Céfalos fale experimentar na velhice a liberdade. Quando o elemento apetitivo deixa de exercer sua força despótica, a alma escravizada pode finalmente satisfazer as outras necessidades livremente, sem estar constrangida pelas necessidades apetitivas. Céfalos dá testemunho dessa liberdade: suas primeiras linhas no diálogo é uma reclamação para que Sócrates frequente mais assiduamente sua casa, pois, neste momento tardio da vida em que experimenta o desfalecimento da energia apetitiva, diz o ancião, “cresce-me a vontade e o prazer de conversar” (328c). Esta fala ilustra a relevância filosófica do Princípio de Economia Psíquica. Indica que somente quando a força do elemento apetitivo cessa o ex-cativo pode engajar-se racionalmente com o mundo e pode valorizar os prazeres intelectuais, que fundamentalmente são aqueles que caracterizam a prática filosófica, e, da perspectiva da concepção platônica de justiça, devem ser um sinal na alma da consolidação da plenitude da justiça, dado que o elemento racional é a sede desse tipo de

prazer. O despotismo do elemento apetitivo mostra ser capaz de influenciar até mesmo o modo como o diálogo entre seres humanos é valorizado, e, em um sentido mais específico, capaz de influenciar o apreço pela prática filosófica enquanto prática do diálogo.

Até aqui, vemos que a velhice de Céfalo caracteriza-se por sua compreensão (ambígua) de que o caráter humano determina a qualidade da vida de alguém, não a posse de bens materiais, e a liberdade que experimenta ao ver-se, como Sófocles, livre da força despótica dos apetites, é recebida de bom grado. Contudo, devemos acreditar literalmente no que Céfalo nos diz? Se não quisermos supor que a personagem está falando com desonestidade, podemos supor que, pelo contrário, acredita em tudo o que diz, mas que não pode ser inteiramente responsabilizado por ambiguidades que, se do ponto de vista do filósofo existem, talvez sequer sejam percebidas *de sua perspectiva*. Assim, caberia perguntar ao menos o quão consistente Céfalo demonstra ser quanto à suas concepções de excelência, bem e felicidade. Isto pelo seguinte: Céfalo diz-se interessado nos prazeres da conversa, agora que os prazeres físicos lhe faltam, contudo, no momento em que Sócrates se engaja com ele em uma questão filosófica, educadamente esquiva-se, diz precisar terminar o sacrifício, e deixa a cena da *República* para não retornar nunca mais — dada a extensão de seus dez livros é realmente irônico pensar que Céfalo perdeu grande oportunidade em saciar profusamente seu apetite pela conversa. Eis a ambiguidade de seu caráter. Primeiramente, considera o caráter humano um fator determinante na qualidade de vida de uma pessoa, mas afirma, também, uma relação hierárquica entre a excelência e o dinheiro que permitem àquela esvaziar-se de valor quando comparada à riqueza material, que, por conseguinte, é muito mais auxiliar daquela em prover o fomento para uma vida consistentemente justa que a excelência do caráter. Em segundo lugar, diz interessar-se pelo prazer da conversa, mas quando vê-se diante da oportunidade em satisfazer-se, abandona a discussão em prol do rito religioso.

Ao atentarmos para a relação entre os apetites, o prazer apetitivo, o dinheiro e o estado do caráter, talvez seja possível esclarecer definitivamente a ambiguidade de sua caracterização. O apreço pela excelência declarado por Céfalo parece ter sua razão de ser no fato de que tem medo da morte (330d-331c). Não possui convicção sobre o valor da excelência e do caráter, mas tem medo de que, sem elas, sua alma sofra penalidades no pós-vida. Diz já ter estado cativo das demandas do apetite, o que é um componente do texto que permite ao leitor supor que a vida da personagem, para além do corte temporal em que aparece no drama, tenha sido vivida sob o regime daquele déspota. Sua riqueza material ganha outra aparência se considerarmos esse aspecto com alguma seriedade. Cabe perguntar: não teria sido adquirida justamente para manter uma vida de dispersão apetitiva, que, embora

não tenha sido causa de tamanha dispersão como testemunha ter sido o caso para seu pai, Lisânias (330b), manteve-se por grande parte como expressão de uma vida fruto da concepção de que o prazer apetitivo é o bem? Acredita agora às portas do pós-vida que o caráter determina a qualidade de vida das pessoas e que os prazeres da conversa lhe são deleitosos, mas, não seria isso apenas efeitos do medo de ser punido por ter praticado injustiças em vida, injustiças que, embora não mencionadas no texto, são poderosas o suficientes para fazê-lo ter medo do pós-vida como se fosse uma criança? E isto tudo não poderia estar relacionado à sua dedicação, num passado que o diálogo não nos conta, às satisfações hedônicas do corpo?

É preciso admitir que o encontro de Sócrates com Céfalo parece construído pelo autor precisamente para fazer supor tais zonas de ambiguidade, mas sem nos dar uma posição definitiva quanto a isso. E nem é necessário: a função principal da aparição de Céfalo é postular a ambiguidade de sua postura ética, em conformidade com a ideia filosófica desenvolvida posteriormente de que os não-filósofos estão sujeitos à errância quanto às suas concepções sobre a realidade, e, também, ilustrar a tese de que os apetites e prazeres apetitivos são de fato forças poderosas na alma humana, capazes de comprometer a consistência moral do agente e acionar nela o processo de degeneração psíquica e ética que a leva à injustiça. A caracterização de Céfalo, funciona, assim, como a primeira afirmação no diálogo da força despótica dos prazeres apetitivos. Sua localização logo na abertura do diálogo mostra a relevância e centralidade do tema do prazer no escopo filosófico da *República*. Tal como o elemento racional é caracterizado em sua função de poder como o elemento aristocrático na alma, o elemento apetitivo é caracterizado como um déspota e tirano: A *República*, diálogo marcado por um elogio profuso da racionalidade e da pessoa justa, racional e filosófica, abre com a representação de um cativo do apetite, que, tendo sido na juventude tiranizado por ele, lamenta-se agora por sua errância no passado e treme diante das punições inscritas na realidade para a alma injusta, apetitiva e pleonética. Se interpretássemos a imagem da descida de Sócrates e Gláucon ao Pireu como sendo a descida às profundezas da caverna⁷¹, e tentássemos distinguir entre os primeiros prisioneiros que encontramos a personagem de Céfalo, veríamos, quando o encontrássemos, que seria como se ele estivesse morrendo dentro da caverna, sendo a falência de seus apetites, de onde teria tirado a maior parte da energia para fomentar sua vida, o sinal de sua fraqueza física, e o modo como trata os prazeres da racionalidade, como os da conversa, mostra como o elemento racional de sua alma encontra-se debilitado, incapaz de engajar-se com as satisfações que lhes

⁷¹ Como propõe o neoplatônico Proclus, *In Republicam* 116, 26-19, 25.

são próprias. Explorando esse modo de ler entre as entrelinhas da abertura de *A República*, o quadro simbólico de Céfalo seria o da alma danificada por ter vivido dentro da caverna dos desejos apetitivos por tempo demais, e agora, desesperada por sair, mostra-se irremediavelmente presa em seu lodo.

No Livro III, o problema da influência impositiva dos prazeres apetitivos ressurgiu, dessa vez associado a um dos tópicos mais fundamentais da doutrina política de *A República*. Me refiro ao momento da conversa em 412a-414b, em que Sócrates estipula os critérios que norteiam a seleção dos guardiães. A ideia é separar dentre os integrantes da classe responsável por administrar Kallípolis aqueles que assumirão a tarefa do governo e os outros que lhe prestarão obediência e serviço. A distinção, depois de estabelecida, gera então as duas classes responsáveis por governar Kallípolis: os *guardiões*, aqueles que futuramente serão os reis filósofos, e seus *auxiliares*, os integrantes que atuam em garantir que as determinações dos primeiros sejam observadas na cidade. O primeiro e mais básico critério requer que os indivíduos selecionados devam ser aqueles do grupo que forem mais velhos, enquanto os mais jovens devem ficar para serem auxiliares. O segundo critério é filosoficamente relevante. Devem ser escolhidos para guardiões aqueles que “farão, durante toda a vida, o que julgarem vantajoso para a cidade (τῇ πόλει βέλτιστα), mas de maneira alguma aceitarão fazer o que não for” (412e). Nesse sentido, a função do guardião exige certa capacidade de resiliência. Para Sócrates essa resiliência assume uma formulação específica: consiste na capacidade do candidato a guardião em manter os valores e princípios que aprendeu durante sua educação (412a: “Quem melhor mistura música e ginástica e as traz de modo equilibrado à sua alma e o corpo, com muita razão diríamos ser de maneira perfeita o mais sensível às musas e mais harmonioso”⁷²). Esses princípios são os valores de moderação, equilíbrio, harmonia e bom

⁷² A importância dessas disciplinas, que constituem parte do currículo básico da educação da classe governante, está em seu objetivo: modelam, cada uma a sua maneira, as três partes da alma, educando-as a fim de estabelecer desde a infância um *imprint* dos valores que fortificam a necessidade do domínio do elemento racional, e tornam o elemento rascível dócil a suas determinações, para que, juntos, possam supervisionar o elemento apetitivo. Nesse momento do diálogo Sócrates ainda não tratou da doutrina da alma, então a ideia da tripartição encontra-se ausente. Contudo, é bastante claro pelo texto que o principal objetivo da educação dos guardiães é prover modelos em sons e imagens que fomentassem o elemento racional da alma e fornecer um meio de produzir uma depuração dos gostos e das preferências por meio dos modelos de racionalidade, harmonia e ordem dramatizados na poesia, imbuídos na música e inscitos no programa de ginástica. Sócrates esclarece em 401d-402a, referindo-se à função da poesia e da música: “Será Gláucon, que a educação pela música é muito eficiente principalmente porque o ritmo e a harmonia penetram no íntimo da alma e com muita força a tocam e, trazendo-lhe elegância, também lhe emprestam uma postura elegante, se é bem educada? E, se não for, dar-se-á o contrário? De outro lado, não seria também porque a pessoa, educada na música como convém, perceberia com mais acuidade os defeitos que há nas obras de arte não bem trabalhadas e nos seres da natureza e, com razão, descontente com isso, louvaria o que é belo e, acolhendo-o com alegria em sua alma, dele se nutriria e viria a ser um homem belo e

ritmo a que a poesia, a música e a ginástica cumprem o papel de imprimir na alma dos jovens educandos. Esses princípios básicos cumprem o objetivo geral de possibilitar o desenvolvimento psíquico e físico que permitirá as etapas posteriores e mais complexas de sua educação, quando no estágio de preparação para tornarem-se reis filósofos, o que duraria, conforme as estipulações imaginárias de Sócrates, dos trinta e cinco anos aos cinquenta, dedicariam-se à dialética e à investigação sobre a forma do Bem (L. VIII, 540a). O objetivo com a estipulação dos critérios de distinção dos guardiães é determinar quais deles são capazes de manter por toda as suas vidas a convicção da verdade desses princípios, de que os comportamentos e ações a serem valorizados são aqueles em que o valor abstrato da ordem e da harmonia devem mostram-se presentes. Devem mostrar-se consistentes quanto à instanciação desses valores em todas as circunstâncias da vida. Os que se mostrarem aptos a isso, ascedem à classe dos guardiões,

Mas a trajetória da vida humana não é fácil, esconde perigos que ameaçam a permanência dos valores que norteiam a vida. Valores e princípios podem ser apagados da alma humana. O problema desse apagamento, no caso dos guardiães, é que podem perder a crença fundamental de que *devem* fazer o que for melhor para a cidade, e, por conseguinte, não mais cumprir sua tarefa específica, o que colocaria a própria cidade em risco. O teste da resiliência deve prová-los a fim de mostrar qual deles é capaz de manter essa crença fundamental por todas as vicissitudes da vida.

Sócrates estipula três processos que podem levar os guardiães a perderem essa crença fundamental. Divide os processos em dois tipos básicos: o apagamento voluntário e involuntário de crenças (412e). O primeiro acontece quando a pessoa descobre que sua crença era falsa. Este processo de apagamento diz respeito a uma crença que, por ter se demonstrado mostrado má ou inconsistente, é naturalmente abandonada — voluntariamente abandonada. O segundo processo de apagamento acontece em relação à crenças consideradas boas e consistentes, e que por isso não são abandonadas voluntariamente. Quanto às crenças boas, Sócrates estipula três razões para seu apagamento: (i) quando são apagadas por roubo; (ii) quando são apagadas à força, pela violência; (iii) quando são apagadas em razão de feitiços, responsáveis por iludir a alma (413b). O caso do roubo de crenças é apenas metafórico, é

bom (καλός τε καὶ αἰσθητός)? Desde a infância, porém, censuraria e odiaria os vícios, mesmo antes de ser capaz de entender por quê, e, quando a razão chegasse, geralmente seria o que foi educado na música quem lhe daria boas-vindas, porque reconheceria a afinidade que há entre eles”. Em 377b-c, Sócrates fala sobre o modo como a literatura, por exemplo, pode moldar a alma das crianças: “...devemos manter vigilância sobre os que criam os mitos e, se criarem um belo mito, deveremos incluí-lo em nossa seleção e, se não, excluí-lo. Os mitos que forem os escolhidos nós persuadiremos as mães e as crianças que os narrem às crianças e com eles moldem suas almas muito mais que com suas mãos lhes moldam os corpos”.

claro, mas designa um processo que bem parece o de roubar algo. É o processo de apagamento sofrido quando uma pessoa abandona uma crença como resultado de um processo argumentativo, como se, pela potência dos argumentos, fosse forçada a mudar de opinião; outro fator agindo neste processo é o tempo, pois pode fazer também com que a pessoa perca involuntariamente algumas de suas crenças em virtude do processo natural de esquecimento. O caso da violência designa o processo de apagamento de crenças em razão de experiências de dor física ou sofrimento. Tais afecções também são capazes de fazer com que alguém abandone involuntariamente suas crenças. O caso da ação dos feitiços é o que nos interessa. O verbo γοητεύω expressa a ação de enfeitiçar, e também a de fascinar alguém, na acepção de que ilude através do fascínio. Esse terceiro processo de apagamento das crenças é feito por meio da força que os prazeres apetitivos, Sócrates inclui também os temores, exercem na alma, enfeitiçando-a com ilusões que a fazem perder certas crenças que anteriormente estavam fixas e consolidadas, mas que, diante da ilusão, perdem sua razão de ser e acabam sendo abandonadas. Vejamos a seguinte passagem, em 413d-414a:

Então devemos criar para eles uma terceira espécie de prova, a do fascínio (γοητείας), e tal qual fazem os que conduzem potros na direção de ruídos e tumultos, ver se são medrosos. Também devemos levá-los ainda crianças a situações em que temores e prazeres (εἰς ἡδονὰς) se alternem, submetendo-os a uma prova (βασανίζοντας) mais rigorosa que a do fogo para o ouro, para ver se facilmente se deixam fascinar, ou sempre mantêm uma boa postura porque são bom guardiães de si mesmos e da música que aprenderam, mostrando em situações como essas que são dotados de ritmo e harmonia, e mais úteis para eles próprios e para a cidade. E aquele que sempre, na infância, na juventude e na maturidade, passou pela prova incólume (βασανιζόμενον καὶ ἀκήρατον), a esse devemos instituir como chefe e guardião da cidade, prestar-lhe honras durante a vida e, depois da morte, conceder-lhe o privilégio de tumbas e outros monumentos. A quem não tiver tais qualidades deveremos excluir...

Essa passagem possui vários elementos importantes a serem comentados. Primeiramente, gostaria de chamar atenção para o emprego do verbo βασανίζω, cujo significado é o de testar, provar, examinar a autenticidade de algo ou alguém. No Livro II este verbo é empregado no discurso de Gláucon e em um contexto que nos permite compreender as implicações filosóficas de seu significado nessa passagem. Ao formular os termos do julgamento sobre o melhor modo de vida, Gláucon diz, referindo-se ao justo: “Que ele, sem cometer injustiça, tenha fama de máxima injustiça para que, não se deixando abrandar sob o peso da má reputação e de suas consequências, fique comprovada (βεβασανισμένος) a

autenticidade de sua justiça” (361c). O teste de autenticidade, nesse caso, consiste em submeter a pessoa perfeitamente justa, em imaginação para os fins próprios do julgamento sobre a melhor vida, a diversos malefícios e privações, que põem em evidência se seu comprometimento moral deve-se a interesses ambíguos, ou se na verdade valoriza a justiça como sendo boa por si e em si mesma. Se resiste até o final de suas provações tendo permanecido inabalável quanto sua crença sobre o valor da justiça, então a consistência de seu caráter está comprovada. O substantivo correlato do verbo βασιανίζω é βάσανος, palavra que nomeia a pedra de toque onde o ouro puro é testado: se o metal deixa uma marca amarelada, então mostra-se ouro puro, ou seja, é autêntica, caso não deixe marca, revela-se inautêntica. No julgamento, a pessoa perfeitamente justa, a fim de ser julgada, aparece como a alma justa ao final do mito do *Górgias*, em que os elementos produtores da aparência, como o corpo, as posses materiais que possui e a reputação que ostenta por ser justa são desconsiderados como elementos pertinentes para o juízo sobre se sua vida é feliz: aparece desnuda dessas atribuições superficiais, e mostra apenas sua essência. Em *A República* outro motivo é adicionado: deve ser vítima de injustiças por parte do injusto, em todos os cenários relevantes da vida em sociedade perde para ele, e acaba sempre a disputa com menos vantagem que ele. Ao final, Gláucon considera que deve ser vítima de torturas e agressão física: deve ser chicoteada, ter seus olhos queimados, impalada. Depois disso, se permanecer justa, demonstra a autenticidade absoluta de seu caráter, e com isso também do valor da justiça. A imagem do atrito doloroso da βάσανος faz-se presente aqui. A prova ou teste da autenticidade do caráter da pessoa justa faz-se por meio do desnudamento violento de sua natureza verdadeira, quando, privada de seus bens materiais e até mesmo de sua integridade física, mostra-se ainda assim convicta de que ter uma alma justa é melhor a ter uma alma injusta, mesmo que a injustiça pareça muito satisfatória: no caso considerado, se fosse injusta sequer teria sido vítima dos males atribuídos à justiça, teria uma vida plena, não seria vítima de injustiças, não seria condenada por injúrias e então torturada como penalidade, cometeria os crimes mas mesmo assim escaparia impune com todos os prêmios e benefícios que a injustiça promete em virtude de sua força despótica e livre.

Na passagem citada do Livro III, Sócrates substitui a imagem da βάσανος, da pedra onde se faz o atrito pelo qual se mostra a autenticidade do metal, pela imagem do teste do ouro pelo fogo. Enquanto a βάσανος testa a autenticidade do metal pelo atrito, o fogo testa a autenticidade do metal por sua resistência, enquanto também o purifica, mostrando pela dissolução de todos os outros componentes qual aquele que permanece, e se é ou não ouro

genuíno. O medo e, mais especialmente pois é nosso tema, o prazer apetitivo, seriam mais poderosos que as flamas do fogo para testar o caráter dos guardiões.

Outra menção ao teste do prazer com o objetivo de provar a autenticidade do caráter do guardião-filósofo encontramos no Livro VI, em 503a, onde lemos:

Sócrates: Dizíamos, se estás lembrado, que era preciso que fossem vistos como pessoas cujo amor por sua cidade se comprova nas horas dos prazeres e das dores (βασανιζομένους ἐν ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις) e que ninguém os verá renegando esse sentimento nem durante suas labutas, nem durante seus temores, nem numa das vicissitudes de sua vida; que era preciso excluir quem não fosse capaz disso, e o que saísse absolutamente incólume (ἀκήρατον), como o ouro submetido à prova do fogo (ἐν πυρὶ βασανιζόμενον), deveria ser posto como governante, com privilégios e recompensas durante sua vida e depois de sua morte.

A prova do prazer está no cerne da doutrina política do diálogo, e há uma razão fundamental para isso. A instanciación do ideal da melhor comunidade humana depende da resistência que as pessoas naturalmente aptas à acessar a forma do bem, pelo que poderiam administrar a cidade aplicando nela seu conhecimento do que é verdadeiramente benéfico e vantajoso para cada um das classes que integram a comunidade, demonstram ter frente à força atrativa dos prazeres apetitivos. Se os futuros governantes não forem capazes de manter os valores que norteiam seu modo de vida, sendo o principal dentre eles o de que devem fazer não o que for melhor para si mesmos mas para toda a cidade, a cidade perderia sua consistência interna, deixaria de ser una, e se dissolveria em virtude do conflito interno que se instalaria pela negligência das necessidades das demais classes. A proposta imaginária de que os guardiões-filósofos devessem ser expostos aos prazeres apetitivos no decorrer de sua formação moral e intelectual tem sua razão de ser na possibilidade de que possam vir a perder involuntariamente as crenças básicas nas quais a consistência de seu caráter deveriam estar baseadas e que permitiria com que eles empreendessem consistentemente a difícil tarefa do governo, mantendo a cidade una e a administrando em conformidade com seu conhecimento do bem. O filósofo, embora intelectualmente muito capaz, é humano, e está sujeito às forças psíquicas que conduzem a alma ao erro. A comunidade ideal depende dessas pessoas inteligentes, pois somente elas podem ter acesso às propriedades abstratas da realidade e podem vencer o jogo de ilusões gerado pelo sensível. A cidade não poderia existir caso não fosse possível a existência de pessoas que se mantivessem conscientes durante toda a vida da verdade de que o bem não é o prazer. Uma cidade onde o governante não estivesse ciente disso seria governada de modo que a satisfação apetitiva (seja por parte dos cidadãos seja por

parte dos governantes). Parte do problema com o prazer já sabemos: a satisfação apetitiva fortalece o elemento apetitivo, e o tornam apto a dissolver a justiça na alma, e na cidade. Essa é uma das razões para que os guardiões-filósofos devem ser provados no prazer, pois devem mostrar-se capazes de entrar em contato com ele sem com isso deixarem-se iludir e aceitar as falsas crenças produzidas pela experiência hedônica e sem perderem as crenças verdadeiras que lhes foram inculcadas pela educação que receberam.

O prazer apetitivo é problemático por várias razões. Vimos as implicações problemáticas da experiência hedônica apetitiva do ponto de vista psicológico e ético: (i) conforme o Princípio de Economia Psíquica, quando os desejos de um elemento da alma inclina-se sobre determinados objetos, a energia psíquica da alma converge para o mesmo foco de atenção desse elemento; (ii) como a justiça é o estado natural da alma em que cada um de seus elementos constitutivos desempenha sua própria função, e o elemento racional pode governar, e o elemento apetitivo e irascível devem convergir ao que ele determina ser benéfico e vantajoso para toda a alma, a ação tirânica do elemento apetitivo contra o racional, quando obriga à racionalidade a perseguir exclusivamente as metas impostas pelas necessidades apetitivas, instauram o vício na alma, a injustiça; (iii) a satisfação desejada pelo elemento apetitivo é na verdade o prazer decorrente da satisfação apetitiva, de modo que o prazer apetitivo, em última instância, desempenha o papel de motivar o elemento apetitivo e animar na alma os processos fundamentais produtores da injustiça e do mal humano.

Seriam os guardiões de Kallípolis capazes de resistir aos processos naturais de mudança desencadeados na alma quando experimenta os deleites da satisfação apetitiva? Por exemplo, para mostrar a pertinência da prova do prazer como prova de autenticidade do caráter dos guardiões: seriam eles, os futuros reis filósofos, capazes de, ao entrar em contato com a satisfação apetitiva, não deixar-se esquecer que o aspecto material dos objetos não é a verdade dos objetos, e que na verdade o aspecto abstrato e inteligível da realidade, pelo qual os objetos mostram-se em sua natureza eidética genuína, é a verdade?

A ideia de que o prazer é capaz de fazer uma pessoa perder suas crenças involuntariamente ilustra um aspecto da complexidade das consequências psicológicas e éticas do prazer na alma. Faz pensar que os guardiões seriam submetidos à prova, mas não dariam-se conta quando a experiência hedônica os fizessem crer na ilusão e sutilmente deixassem de acreditar no que antes acreditavam verdadeiro e realmente benéfico. Assumir o plano visível como mais real que o inteligível seria um desses erros a que a experiência hedônica poderia empelir o guardião que não fosse capaz de grande resistência.

Há outra passagem onde Sócrates enfatiza a pertinência da observância sobre os prazeres apetitivos. No Livro IV, em 429c-430d, Sócrates explica que a coragem cívica (430c), isto é, aquela excelência que caracteriza a cidade, consiste na capacidade dos auxiliares em manter inabalável a crença sobre as coisas a serem temidas e as que não devem ser temidas no decorrer das vicissitudes da vida. Quando Gláucon questiona sobre o que Sócrates estaria querendo dizer ao fazer referência às vicissitudes da vida, Sócrates explica que a cidade é corajosa quando a classe auxiliar é capaz de manter preservada as crenças em meio aos sofrimentos, aos prazeres, aos apetites e aos temores (429d). Para explicar a pertinência desses fatores como agentes de desvio, capazes de exercer força sobre os auxiliares e fazer esquecer os valores que norteiam seu modo de vida, Sócrates desenvolve a seguinte metáfora, quanto à educação que receberam e aos processos de dissolvimento dos valores:

Sócrates: Sabes, que os tintureiros, quando querem tingir a lã para que fique com a cor da púrpura, em primeiro lugar, entre tantas cores, escolhem uma única, o branco; em seguida, preparam a lã, tratando-a com cuidado não pequeno, para que ela possa receber a cor viva da púrpura, e é só depois que a tingem. Se qualquer coisa é tingida dessa maneira, a tintura torna-se indelével e nem a lavagem, com ou sem sabão, pode roubar-lhe o brilho; mas, se não é, sabes como ela fica, quer se tinjam as lãs com outras cores quer com a branca, mas sem ter esses cuidados prévios.

Gláucon: Sei que ficam desbotadas e ridículas...

Sócrates: Pois bem! Supõe, que coisa semelhante nós também fazíamos, ao fazer a seleção dos soldados e ao educá-los com a música e a ginástica, e que nada buscávamos senão persuadi-los a absorver da melhor forma as leis, como se elas fossem uma tintura, para que a opinião sobre os perigos e sobre outras coisas se mantivesse indelével graças à natureza e à educação adequada e para que a tintura que receberam não fosse lavada por esses sabões que são tão eficazes, isto é, o prazer que é mais eficaz que a soda e a lixívia, a dor, o medo e o desejo, mais eficazes que qualquer sabão. Tal força e preservação constante da opinião reta e legítima sobre o que constitui perigos ou não eu chamo e considero coragem...

Vemos na passagem a ênfase no modo como o prazer é considerado, dentre os elementos mencionados como nocivos para a consistência do caráter dos auxiliares, o elemento mais nocivo: é para o caráter/tecido um soda corrosiva capaz de fazer desbotar sua educação/tintura. Essa passagem traz também o problema do prazer para próximo da discussão política do diálogo. Em razão das implicações psicológicas e éticas que tem, é

naturalmente considerado um elemento relevante capaz de influenciar o rumo da comunidade humana perfeita. Kallípolis não pode ser corajosa caso a classe dos auxiliares não for capaz de mostrar resistência durante as experiências hedônicas do apetite e assim preservar os princípios que norteiam seu modo de vida. A imagem do prazer-soda ilustra o caráter de agressividade do processo hedônico apetitivo e o modo como é capaz de operar mudanças na alma a despeito da intenção do agente: metaforicamente, pode-se dizer que corroí o tecido anímico independentemente da vontade do agente, isto é, instaura mudanças nos padrões que regem seu modo de vida sem que a mudança seja notada, mostrando-se, de fato, uma ameaça à ideia de que os auxiliares devem preservar os fundamentos de sua educação. Apenas um caráter forte o suficiente resistiria a ação corrosiva do prazer apetitivo. Por isso, o objetivo da educação também deve ser o de fortalecer o caráter dos auxiliares, e isso não deixa de valer para os guardiães: fortalecer o elemento racional de suas almas, a fim de torná-los capazes de mostrar resiliência no momento da atração da experiência apetitiva.

O prazer apetitivo é considerado no decorrer da conversa dramatizada em *A República* como uma força psíquica poderosa e também problemática, que, e as razões para isso são diversas, põe à doutrina ética de Platão uma ameaça real. As passagens até o momento citadas e o modo como tratam o prazer apetitivo, como o qualificam e caracterizam, mostram que a resistência aos prazeres não é uma tarefa simples. Primeiro aparece como déspota, capaz de tyrannizar a alma e impor a ela suas necessidades e satisfações. Em segundo, surge como feitiço, pelo que seria capaz de iludir a alma e fazê-la perder involuntariamente suas crenças quanto ao valor dos princípios que regem o modo de vida racional. No terceiro momento, na metáfora do desbotamento da lã, aparece como soda agressiva, capaz de corroer a matéria que dá consistência ao caráter dos integrantes das classes governantes. Vou considerar ainda uma quarta ilustração do prazer apetitivo, que, dessa vez, penso que consolidará a ideia de que de fato é considerado no diálogo como um agente psíquico capaz de exercer na alma enorme poder, o poder de estabelecer nela mudanças cujas implicações seriam capazes de fazer degenerar a justiça na alma e por em risco a εὐδαιμονία. Encontraremos essa quarta ilustração do prazer apetitivo no clímax do desenvolvimento do argumento pelo qual Sócrates, no Livro X, pretende fornecer uma justificação definitiva para a rejeição absoluta do valor da poesia e do drama teatral grego, a tragédia. Nesse momento do diálogo a poesia e a tragédia não são criticadas apenas em relação ao papel pedagógico que desempenham na educação dos jovens, mas como produtoras de uma experiência psíquico-cognitiva capaz de arruinar a dinâmica natural da alma, tendo, por essa razão, que ser inteiramente rejeitadas como valorosas para a vida e formação do bom caráter. Como veremos,

o prazer desempenha um importante papel como agente na experiência artística e no processo de desencadeamento de suas más consequências psíquico-cognitivas.

A crítica platônica à imitação poética e ao papel atribuído aos poetas na educação e formação do caráter é feita por meio de um procedimento argumentativo complexo: Sócrates estipula argumentos que concernem ontologia e psicologia, mostrando desses dois pontos de vista as razões profundas para que a poesia seja rejeitada por inteiro. O prazer surge como problema no ponto de articulação dessas duas críticas fundamentais. Assim, para compreendermos o papel que o prazer desempenha no argumento, e a pertinência dessa ilustração do prazer para nossa presente discussão sobre a força imperativa que exerce na alma, teremos que considerar, primeiramente, as etapas iniciais do argumento, onde Sócrates define o que é a imitação poética e os efeitos que exerce na alma. Dar atenção a este argumento será útil para nossa discussão: veremos na próxima seção como o prazer está relacionado à produção da ilusão e da deformação da perspectiva da alma. O argumento contra a poesia está calcado nessa crítica, o que abrirá nossa compreensão sobre o quadro do problema do prazer.

Elaborarei o argumento em três partes fundamentais: primeiramente, a crítica ontológica (595c-602b), e em seguida a crítica psicológica (602-c-605c); por último, o status problemático do prazer tal como é formulado nessa parte do diálogo (605c-608b), e que, a partir do raciocínio formulado nessas primeiras etapas, poderá ser mais facilmente esclarecido. O caso contra a poesia, tal como formulado no Livro X, é bastante interessante para nossos propósitos, pois mostra como o prazer irracional pode agir no apagamento da distinção entre o sensível e o inteligível, agindo na formação de uma ilusão cognitiva capaz de distorcer a perspectiva da alma que se engaja com a experiência artística. Também, o prazer artístico afeta a hierarquia entre os elementos racional e irracional na alma, de modo que a experiência artística torna-se uma potente experiência de degeneração de seu estado natural e saudável. Ao considerar tais aspectos da discussão sobre a poesia ganharemos profundidade em nossa compreensão sobre o status problemático do prazer e suas implicações éticas.

A motivação geral para a veemente rejeição da poesia, que engloba aqui tanto a poesia homérica como a tragédia (Homero sendo considerado por Sócrates como professor e líder dos tragediógrafos, em 595b), consiste na ideia de que exerce violência (λώβη) contra o pensamento (διάνοια) de quem entra em contato com ela (595b). A palavra grega responsável

por atribuir à poesia esta capacidade é o substantivo λώβη, que pode designar o ultrage, a desonra, a ruína, a desgraça, e também a mutilação do corpo; em uma de suas entradas no dicionário, designa também uma forma de lepra. Ao empregar este substantivo Platão claramente põe ênfase sobre o caráter agressivo da experiência poética quando exerce seus poderes na mente humana — como veremos, é uma ameaça para o elemento racional da alma, enquanto uma fonte de deleite e força para os elementos psíquicos inferiores. Outro termo empregado por Platão para designar o dano que a poesia provoca é o verbo ἀπόλλυμι, que expressa a ação de matar algo, destruir algo completamente⁷³. Em 605b Sócrates diz que a poesia “nutre e desperta [a parte irracional] da alma e, tornando-a forte, *destrói a razão* (ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν)...⁷⁴”.

As razões fundamentais que explicam o motivo de ser concebida como uma coisa nociva ao pensamento são duas: primeiro, é nociva considerando o que é em sua natureza essencial, por ser μίμησις, uma *imitação* da realidade tal como a experimentamos quando a alma está concentrada no plano sensível, isto é, imitação dos objetos que compõem este plano de realidade; segundo, é nociva em virtude dos poderes (602c: δύναμις) que é capaz de exercer na alma. Para compreendermos como o caso contra a poesia está relacionado ao problema da força de atração do prazer, e como isto está relacionado com a problema ético do diálogo, deveremos prosseguir por partes. As partes do argumento contra a poesia interessam para nossa discussão, como veremos, pois tem a ver com o conflito psíquico entre racionalidade e irracionalidade, o fenômeno da distorção da perspectiva e o papel que o prazer desempenha como agente no processo da distorção.

Começemos pela questão sobre a natureza da poesia. No Livro III, em 394c, vemos na discussão sobre os gêneros literários, sobre quais seriam permitidos no programa de educação dos guardiões e quais seriam rejeitados, que Sócrates classifica a tragédia e a comédia no gênero imitativo (“...μιμήσεως ὅλη ἐστίν”), porque sua constituição narrativa é feita basicamente de imitações de pessoas e coisas, e classifica a poesia homérica no gênero misto, porque composta da alternância entre narrativa de ações e acontecimentos e imitação de ações, pessoas e coisas. No Livro X, Sócrates desenvolve o sentido profundo da classificação da poesia homérica e do teatro ao por a questão mais específica sobre o que seria, afinal, uma μίμησις, uma *imitação*. Nessa altura do diálogo, o filósofo encontra-se munido

⁷³ S. Halliwell (1988, p. 107): “The Greek terms (noun and verb), which carry a primarily physical sense of ‘maim’ or ‘mutilate’, are used elsewhere by Plato for the psychological harm which can be caused by teachers and others: see *Crito* 47d4, e7, *Prt.* 318d9, *Meno* 91c3-4, 92a3, *Laws* 10. 890b1. (...) The present reference to the mind anticipates the later charge against poetry of inflicting psychological damage on its audiences”.

⁷⁴ Grifo meu.

com a doutrina das formas e parte da distinção ontológica entre os planos de realidade para investigar sobre a natureza profunda da μίμησις: seu estatuto ontológico.

Parte do seguinte princípio ontológico: há para a multiplicidade de coisas que designamos pelo mesmo nome uma forma (596a: εἶδος) correspondente. A forma, o ente abstrato e unitário em relação ao qual os particulares materiais ganham nome, é o ser (597c: “...ὃ ἔστιν...”) das coisas, enquanto os objetos e corpos materiais múltiplos são instâncias deficientes da forma, pois, em virtude da deficiência ontológica da própria matéria, perdem as propriedades da forma conforme a matéria degenera em seu estado e muda, de modo que instanciam a forma mas não podem ser instâncias plenas — isto apenas a própria forma pode ser. A estratégia argumentativa de Sócrates ao aplicar o princípio ontológico para os propósitos do presente argumento consiste em revelar a verdadeira natureza da μίμησις por meio da questão sobre qual dos planos ontológicos imita, ou seja, sobre qual é o exato objeto de suas imitações, se o sensível ou o inteligível, e também como trabalha para imitá-los. Para responder a questão, Sócrates considera dois exemplos de objetos: a cama e a mesa (596b). Fiquemos apenas com o exemplo da cama, que é o exemplo com o qual Sócrates trabalha na maior parte do argumento. A forma da cama é o próprio deus quem a produz, sendo responsável pela produção de seu ser (597d). Quem produz o particular sensível cama é o artesão (596b: δημιουργός), o que faz olhando para a forma (“...πρὸς τὴν ιδέαν βλέπων...”) ⁷⁵. E o que faz o μιμητής, o imitador, quando produz suas imitações? Para Sócrates, o μιμητής faz como um espelho, que, caso fosse direcionado para as coisas do mundo, seria capaz de produzi-las (596d: ποίησις) todas rapidamente: seria também um tipo de artesão (neste momento Sócrates o chama também de δημιουργός), mas capaz de produzir não apenas os particulares da cama e da mesa, mas “tudo o que nasce da terra e também cria todos os animais, e entre eles, também a si próprio e, além de tudo isso, cria a terra, o céu, os deuses e tudo que

⁷⁵ Como assim o artesão olha para a *forma*? As formas não seria objetos próprios do conhecimento filosófico? Halliwell (1988, p. 110) explica que: “It might...seem unnecessary to take the argument so far as saying anything more than that a carpenter has a mental conception of the features and qualities which he must incorporate into each instance of furniture that he makes. (...) Yet, for any class such as tables, there is only one type or form (596a6, cf. 597a), whereas there is no *prima facie* reason to suppose that all table-makers share an identical conception of the article they produce. Why should some makers not just *copy* existing instances in the way that painters allegedly do (*Tim.* 28a-b)? Moreover, Plato is elsewhere sometimes prepares to allow that artists such as painters may work in the light of an ideal and supra-sensual paradigm... The demotion of the mimetic artist below the functional craftsman in the present passage should therefore be treated as a rhetorically provocative suggestion”. C. D. C. Reeve (1988, p. 88) propõe uma interpretação alternativa para essa passagem, em que o deus seria o rei filósofo e o artesão teria acesso à forma por meio dele: “Since philosopher-kings are really divine, and the really divine maker of the first bed is a king, it is difficult to avoid the conclusion-no other divine kings being anywhere in evidence in the Republic-that the maker of the first bed is a philosopher-king”. Quanto a mim, penso que também seria possível que o próprio rei filósofo, que possui acesso à forma, seja aqui o artesão a quem Sócrates se refere — nesse caso o rei filósofo teria tanto o conhecimento da produção do objeto quanto de seu uso.

há no céu e o que há sob a terra, no Hades” (596d). Entretanto, o μιμητής não produz essas coisas todas porque possui o conhecimento da forma que, no caso do artesão, permite com que produza o particular sensível. A natureza específica das produções da μίμησις é imediatamente reconhecida por Gláucon no exemplo do espelho: um espelho, embora seja capaz de refletir todas as coisas existentes no âmbito da matéria reconhecível aos sentidos, não pode de fato produzi-las, mas produz apenas aparições das coisas — diz Gláucon em 596e: “coisas aparentes (φαινόμενα), mas que na realidade não existem”. Não podemos compreender o sentido dessa afirmação sem levar em consideração o sentido do verbo φαίνω. Em sua acepção genérica, este verbo designa a manifestação ou aparecimento sensível de algo, sendo empregado para designar o processo ou evento por meio do qual uma coisa é revelada, trazida para a luz, mostrando-se então claramente ao observador. Nessa acepção, designa a *aparência* da coisa observada e pela qual a coisa se faz reconhecer. O μιμητής, nesse sentido, assim como o espelho, produz apenas a aparência das coisas existentes no mundo material: não produz a forma (como o deus) nem seus particulares sensíveis (como o artesão), mas produz as coisas pela imitação de suas características superficiais, como as formas físicas e cores que possuem e pelas quais são reconhecidas por nós como sendo um objeto material determinado.

Bem, compreendemos facilmente como um espelho seria capaz de produzir a aparência das coisas, mas, no caso da μίμησις artística, como exatamente se daria esse processo de produção de aparências? Isto Sócrates explica ao considerar a figura do pintor e o que faz em seu trabalho de imitação. Prosseguindo com o caso exemplar do objeto cama, diz o filósofo que o deus produz a forma da cama, o artesão produz o particular sensível cama, e que o pintor, caso pintasse uma cama, produziria também uma cama. Entretanto, o pintor não poderia produzir a cama do mesmo modo como a produzem o deus e o artesão. Apenas o deus poderia ser considerado o produtor legítimo da cama, pois é quem faz o ser da cama, a realidade original em que a verdade genuína da cama está preservada imutavelmente e eternamente — o deus é o produtor natural (φύτουργός: o autor, o criador) tanto da forma da cama quanto de todas as outras formas (597d). O artesão, quando comparado ao deus, não pode ser considerado produtor original da cama: seu produto é apenas uma instância derivada da forma, de modo que produz, portanto, não *a cama* mas somente *uma cama*. O pintor, se comparado ao deus e ao artesão, não produz cama nenhuma, assim como o espelho não produz o mundo quando reflete os objetos materiais nele existentes. O pintor produz apenas uma aparência (596e: “φαينوμένην”) do objeto imitado, imita ou copia (597d: μιμητός) o que o deus e o artesão fazem. A diferença fundamental da natureza dos objetos produzidos por

cada um deles permite a Sócrates designar a μίμησις como um produto afastado da realidade a três graus. O que isso significa? A μίμησις artística não é a produção da forma nem uma produção do particular sensível da coisa (597e). O μιμητής, como não possui conhecimento da forma, usa do particular sensível como objeto da μίμησις. Entretanto, quando produz a imitação do particular sensível, produz na verdade não uma cópia da realidade verdadeira da cama, mas uma cópia do que já é em si mesmo uma cópia (o particular cama sendo uma cópia da forma, no caso). Isto, por si mesmo, qualifica o afastamento ontológico que a μίμησις artística mostra ter em relação à forma, mas é preciso ainda compreender em que consiste exatamente o produto desse afastamento.

O objeto sensível não revela inteiramente ser o que é na imediação da experiência sensória. Por meio dos sentidos, captamos os objetos apenas parcialmente, e operamos cognitivamente sobre o material parcial das percepções a fim de reconhecer o objeto. Uma cama, por exemplo, não mostra-se inteiramente no momento imediato em que pousamos nossos olhos sobre ela. Quando olhamos para uma cama determinada, a vemos sempre de determinada distância e também de determinado ponto da perspectiva. Não vemos, assim, a cama em sua totalidade, mas somente aspectos parciais da cama: do ponto de onde a observássemos seríamos capazes de perceber um de seus lados, e também outras propriedades tais como a cor que possui e quaisquer outros detalhes visuais presentes no lado visto. Entretanto, sabemos que a cama não é tal como a percebemos pelos sentidos: sua forma material não se resume ao lado específico que percebemos, nem as cores e detalhes visuais que captamos. Ainda assim, apenas podemos percebê-la visualmente em aspectos parciais, e não apenas ela como todo e qualquer objeto material, sujeitos como estão à relatividade perceptiva provocada pelo espaço e pelos limites que a existência material do objeto impõe à nossa percepção sensória. Tais propriedades naturais dos objetos sensíveis são o material da produção mimética, de modo que o produto do μιμητής é apenas uma cópia de aspectos parciais do objeto sensível. Sócrates faz referência ao caso da pintura pois de fato explicita o modo como a imitação do objeto sensível está sujeita às limitações de perspectiva inerentes ao plano sensível. Vejamos a passagem em 598a-c onde Sócrates explica a Gláucon este ponto da crítica:

Sócrates: ... na tua opinião, ele procura imitar o que cada coisa que está na natureza é em si mesma ou as obras dos artesãos?

Gláucon: As obras dos artesãos.

Sócrates: Ah! Tais quais são (ἔστιν) ou tais quais parecem (φαίνεται)? Define ainda isso!

Gláucon: Que queres dizer?

Sócrates: Isto aqui... Se a olhares de viés ou de frente ou como quer que seja, a cama será diferente dela mesma, ou não haverá diferença mas parecerá diferente? Também será em outros casos?

Gláucon: Eis como será! Parecerá (φαίνεται) diferente, mas não haverá diferença alguma...

Sócrates: ...Qual é o alvo da pintura na criação de cada dho? É imitar o ser tal qual ele é ou imitar o que ele parece (τὸ φαινόμενον), como aparece (ὡς φαίνεται), como imitação da aparência ou da verdade (φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὐσα μίμησις)?

Gláucon: Da aparência (φαντάσματος).

Sócrates: Ah! Lá, longe da verdade, está a arte de imitar, e, ao que parece, ela é capaz de fazer todas as imitações porque só alcança um pouquinho de cada coisa, mesmo isso não passando de uma imagem (εἶδωλον) inane.

A μίμησις artística produz uma representação fantasmática do objeto sensível, pois faz uso de características e propriedades superficiais que em nada dizem respeito à natureza profunda da coisa. O objeto que aparece quando representado figurativamente pelo pintor é apenas uma imagem (um εἶδωλον, que também pode ser traduzido aqui por *fantasma*) do objeto, pois apenas uma representação aspectual e parcial de sua natureza física. A μίμησις artística é, nesse sentido, a produção de uma pseudo-realidade, pois imita o objeto naquilo que ele não é, ou seja, em sua aparência. O emprego nessa passagem do substantivo derivado de φαίνω, φάντασμα, aqui em sua forma participial declinado no genitivo singular, φαντάσματος, “do que aparece” ou simplesmente “aparência”, estabelece a ideia de que a μίμησις artística copia apenas a aparência da coisa imitada, os aspectos circunstanciais pelos quais ela é reconhecida pelos sentidos, mas que, na imediação da experiência sensível, sabemos não configurar o fenômeno completo da coisa. Enquanto o artesão trabalha na produção completa do objeto sensível, e pode concebê-lo em sua totalidade, a μίμησις captura apenas um aspecto circunstancial, aspectual e não essencial da coisa, de modo que a produção de que faz da coisa não é nem a coisa física em si mesma, sendo-lhe apenas uma imagem parcial, nem a imitação da coisa em si mesma no plano inteligível, pois não é uma imitação da forma. É nesse sentido que a μίμησις está a três graus afastada da realidade, sendo, por essa razão, a produção de uma

pseudo-realidade. De fato, é a representação de uma coisa (a imagem aspectual do particular sensível) que, precisamente, não é — Sócrates, em 601b, chama o imitador de “criador de imagens vazias” e que, como tal, “não entende nada do ser (τοῦ μὲν ὄντος), mas entende da aparência (τοῦ δὲ φαινομένου)”.

Esta primeira parte do argumento estabelece uma série de consequências pertinentes para o tema geral desta parte da dissertação. Em primeiro lugar, a μίμησις artística, e agora me refiro precisamente à poesia homérica e ao teatro grego, em virtude de seu estatuto ontológico deficiente, estabelece enorme possibilidade quanto ao engano e ao erro. Sócrates diz que crianças e pessoas sem sensatez (598c: “ἄφρονας ἀνθρώπους”) poderiam ser vítimas de engano caso vissem de longe a representação pictórica, feita pelo pintor-imitador, de um cozinheiro, carpinteiro, por exemplo. Dado que a μίμησις tem por matéria prima os aspectos superficiais pelos quais reconhecemos as coisas sensoriamente, crianças, que de todos são sempre os mais predipostos ao engano por não serem ainda capazes de discernir sobre o que faz com que uma coisa seja de fato real e falsa, e também pessoas que não exercitam o discernimento sobre o que é genuinamente real do que é apenas aparentemente real, poderiam ser levadas a acreditar ver à distância um cozinheiro ou um carpinteiro, porque levam em consideração apenas esses aspectos superficiais como elementos de reconhecimento da natureza das coisas. Entretanto, os aspectos superficiais da coisa não são a coisa em si mesma. Não há nada na aparência rústica do carpinteiro ou nas vestimentas características de um cozinheiro que determine ser verdade que a pessoa com tal aparência seja um carpinteiro ou cozinheiro genuíno. Assim, o fato de que a μίμησις tem por matéria prima as características superficiais dos objetos que imita, somado à ignorância das pessoas que não estabelecem nenhum princípio diferenciador da realidade genuína e aparente das coisas, produz uma experiência de engano, que, nada mais é, em sua camada mais fundamental, que uma experiência de distorção da perspectiva da alma sobre o real e o verdadeiro. Sócrates, ao fazer crítica ao modo como o engano toma lugar na experiência da pessoa ordinária com o produto da imitação artística, chama o imitador de mágico (598d: γόης) e atribui a razão para serem enganados (598d: o verbo é ἐξαπατάω) por essa forma de mágica o fato de que não distinguem entre o conhecimento, a ignorância e a imitação, isto é, se aplicarmos as concepções de conhecimento/ignorância estipuladas por Sócrates no Livro V 477a, não distinguem entre o que é, o que não é e o que parecer ser mas não é.

Do estatuto ontológico deficiente da μίμησις decorre a possibilidade do engano: a possibilidade de que a imagem sensível da coisa capturada pela μίμησις não seja equivalente à natureza real da coisa é o espaço no qual o fenômeno do engano pode ocorrer. Há outra

consequência decorrente do estatuto ontológico deficiente da μίμησις: o imitador produz sua imitação sem conhecimento sobre a natureza profunda do que imita, dado que parte dos aspectos superficiais tomando-os como representações do que a coisa é. Essa segunda consequência aprofunda o sentido da primeira, pois a ignorância daqueles que experimentam a imagem somada à ignorância de quem fornece a imagem é o que permite a produção e consumo da pseudo-realidade que é a imagem imitativa. Além disso, por que a representação do aspecto parcial tem relação com o objeto físico, embora apenas parcialmente, a imagem mimética tem todas as chances de ser tomada como uma representação da verdade: a coisa imitada é reconhecida pelos aspectos parciais imitados, e, porque os envolvidos não reconhecem a distinção entre a realidade genuína e aparente das coisas, a aparência da coisa assume o lugar da verdade e da realidade. O modo como a pintura é capaz de enganar a crianças e a pessoas sem sensatez é bastante compreensível. Quanto à poesia e a tragédia, sua capacidade de enganar é ainda mais poderosa — e atrativa.

O poeta, analogamente ao pintor, produz imagens, mas o faz com palavras e frases (601a). Sócrates considera o fato de que é atribuída aos poetas a qualidade de conhecedores “todas as artes, todas as coisas humanas relativas à virtude e ao vício e as divinas também”, pois “se pretende criar belos poemas com os temas com que trabalha, o bom poeta deve criá-los como um conhecedor do ofício, ou não será capaz de criá-los” (599e). Com efeito, é atribuído a Homero o conhecimento em assuntos tais como os relacionados à guerra, à estratégia bélica, ao governo da cidade e à educação das pessoas, isto é, sobre a excelência e o vício (599c). Entretanto, vemos que, da perspectiva do argumento ontológico, este não é o caso verdadeiro para o poeta. Se o poeta é como o pintor, então ele também faz imitações da realidade sensível capturando apenas aspectos parciais e superficiais das coisas, que, ao serem postos em ação na dinâmica da narrativa poética, fazem-se passar como representações genuínas da verdade, assim como a representação pictórica do pintor parece também a representação fiel de um ente real no mundo sensível. O caráter enganador da poesia é, todavia, mais pernicioso que o da pintura, dado que opera com mais artifícios de persuasão. Sócrates diz que o poeta consegue

por meio de palavras e frases, usar as cores de cada uma das outras artes, que outros que são como ele, vendo-o graças às palavras ditas, quer se fale do ofício do sapateiro ou segundo um metro, um ritmo e uma harmonia, julga, que ele fala muito bem quer sobre a arte militar, quer sobre outra coisa qualquer. Tal é o encantamento que, por natureza, esses fatores produzem! (601a)

Por meio da atratividade que o emprego da métrica, do ritmo e da harmonia das palavras exerce sobre a sensibilidade dos ouvintes, faz parecer que narra verdades genuínas sobre a condição humana, enquanto, na verdade, caso suas palavras fossem extirpadas de toda a indumentária, mostrar-se-iam não-autênticas, tal como a beleza de um jovem belo que, amadurecendo suas feições por conta da idade, revela-se gradualmente nem um pouco belo (601a-b). A poesia pode exercer, assim, um efeito mais profundo sobre os ouvintes e pelo qual pode conduzir a alma ao engano sem que seus efeitos sejam notados. Aqui, a ignorância das pessoas exerce também um papel fundamental na consolidação do processo de engano. O poeta não conhece a natureza profunda do que imita, mas é considerado como tal pelos outros, que não sabem mais que ele sobre a natureza genuína das coisas imitadas — nesse caso, as ações heróicas pelas quais a excelência humana e o vício fazem-se reconhecer.

O argumento ontológico revela somente uma das razões para que a μίμησις artística seja absolutamente rejeitada, mas revela com isso uma razão em si mesma relevante e que explicita o porquê é considerada nociva à mente humana. Consideremos os casos de Céfalo e Polemarco ao início do Livro I. Platão põe ambos nas páginas iniciais do diálogo defendendo cada um uma concepção de moralidade extraída da tradição poética grega — Céfalo cita Píndaro, Polemarco cita Simonides. A concepção genérica de que é justo pagar as dívidas e nunca dizer mentiras, concepção a que Céfalo dá voz, e também a concepção de que é justo beneficiar aos amigos e prejudicar os inimigos, a que seu filho, por sua vez, dá voz, podem ser encontradas dispersas na consciência que emana dos versos dos poetas. No início do diálogo, ao mesmo tempo em que Platão traz essas concepções à cena, ele faz com que elas mostrem-se imediatamente ambíguas e inconsistentes. Platão faz ver como a fraqueza dessas concepções está na ambiguidade inerente a elas, porque consistem na definição de ações que dependem do contexto em que se encontram para que sejam qualificadas como justas ou injustas, dado que em si mesmas não possuem nenhuma qualidade que ateste absolutamente serem casos inequívocos de justiça ou injustiça.

Céfalo e Polemarco teriam sido enganados pelo jogo de aparências própria da imitação poética, com a qual se educaram e de onde extraíram seus concepções de moralidade. Nesse momento em que discutimos a crítica de Platão à poesia, encontramos a justificativa para que sofra a reforma temática (que é também uma reforma teológica e moral) e de gênero (pois visa prescrever o gênero imitativo) proposta no Livro II-III. Naquele momento da discussão, o objeto central era estipular as bases para uma educação segura aos guardiães, pois a poesia com que entrassem em contato serviria ao propósito de formar suas almas (377c). O perigo a ser evitado era o de que uma má imagem (377e: “ὅταν εἰκάζη τις κακῶς οὐσίαν τῷ

λόγῳ...”) sobre os deuses e os heróis fossem implementada em suas almas, e acabasse como que semeando neles uma noção inapropriada da divindade e do caráter humano superior, fomentando neles, no futuro, um mau modo de vida. Tal necessidade de uma observância sobre a poesia e a função pedagógica que possui, mostra-se pertinente também nos casos de Céfalo e Polemarco. Suas concepções sobre a justiça, como vimos, não tomam a forma de teses intelectuais apenas, mas são antes as máximas morais que norteiam seus modos de viver. O equívoco quanto às crenças fundamentais da vida de uma pessoa não poderia ser considerado uma coisa sem importância, e Platão não o considera. Céfalo e Polemarco surgem como exemplos fracassados do ideal de moralidade genuíno concebido pelo filósofo. Mas isto não por que teria faltado a Céfalo e Polemarco a fibra moral requerida para a manutenção e permanência das crenças corretas sobre a realidade, e, por extensão, sobre as concepções vitais que fomentam a vida humana — as concepções de moralidade, de bem, de felicidade. Chamo aqui atenção para o fato de que Platão está reconhecendo a existência de fatores poderosos que agem sub-repticiamente na alma humana como agentes de deformação da perspectiva sobre o real e o verdadeiro. Platão não pinta Céfalo e Polemarco como más pessoas, mas como vítimas de enganos e equívocos no plano de suas crenças primordiais, sendo a influência inadvertida dos poetas um dos agentes responsáveis na consolidação do engano.

Sócrates desenvolve ainda outro argumento para mostrar que os poetas não possuem conhecimento das coisas que imitam. O filósofo estipula em 601d a existência de três técnicas (“τρεῖς τέχναι”) que concernem aos objetos: (i) a técnica que concerne o adequado uso do objeto; (ii) a técnica que concerne a produção do objeto; (iii) e a técnica de imitação do objeto. Considerando os três profissionais responsáveis por cada uma das três técnicas, Sócrates levanta a pergunta sobre qual deles possuiria conhecimento verdadeiro sobre o objeto. A resposta é que o usuário possui o conhecimento sobre o objeto, enquanto o produtor, embora saiba como produzir o objeto, depende do conhecimento que o usuário possui sobre as boas qualidades a serem imprimidas no objeto e as más qualidades a serem evitadas (601d-e). Um tocador de flauta, por exemplo, sabe melhor que o produtor da flauta como tocá-la bem e quais as qualidades a flauta deve possuir para funcionar bem — “A respeito de um mesmo objeto, o fabricante terá um crédito merecido sobre o que ele tem de bom ou de mau, porque convive com quem sabe e não pode deixar de dar-lhe ouvidos, mas o usuário terá a ciência” (601e). O imitador, por sua vez, porque apenas imita o objeto por meio da reprodução de suas características superficiais e contingentes, “não terá nem ciência nem opinião correta... quanto à beleza ou má qualidade” do objeto que imita (602a). Ainda assim, o imitador não deixará de

fazer suas imitações e “imitará o que parece belo à maioria e para os que nada sabem” (602b). Este último ponto confirma a ideia de que a ignorância do imitador somada à ignorância da multidão estabelecerá uma experiência de ilusão compartilhada, em que a aparência das coisas assumirá o estatuto inquestionável de que é a realidade verdadeira sobre o objeto.

Dado o argumento ontológico, passemos ao argumento psicológico.

Em 602e, Sócrates levanta a questão sobre em qual das partes da alma a imitação poética exerce seu poder, sua δύναμις. A questão concerne ao modo como a produção da pseudo-realidade, que mostrou ser a finalidade da imitação artística, opera no plano psicológico, quais os processos psíquicos desencadeados na alma quando sua atenção está voltada para as características fantasmáticas dos objetos sensíveis. Sócrates parte da constatação da existência do perspectivismo humano. Começa por considerar o modo como nossa percepção de um objeto físico está sujeita à variação. O filósofo considera alguns exemplos: primeiro, dependendo da distância em que se encontra de ponto de observação, um objeto visto à mão, estando bem próximo a nós, parece (φαίνεται) ter um tamanho, mas, caso se afaste de nós e seja visto de uma longa distância, assume outro tamanho; em outro exemplo, considera o modo como um objeto, quando visto dentro d'água, parece torto, mas, quando visto fora dela, parece bem composto; em um terceiro exemplo, considera o modo como nossa percepção visual de um determinado objeto erra (aqui, emprega o verbo *πλανάω*, *vagar*, *oscilar erradamente*, para designar o movimento dos olhos) quando, por suas cores, faz-nos concebê-lo como côncavo e convexo ao mesmo tempo (602c-d). Tal oscilação em nossa percepção do objeto é como uma fraqueza em nossa natureza, a que a pintura (σκιαγραφία) e também a magia (γοητεία) exploram a fim de exercer sobre nós o efeitos da ilusão. Mas, a ilusão guarda em si uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que percebemos o objeto de modo distorcido sabemos que ele não é de fato tal como a ilusão faz-nos percebê-lo. Enquanto nossos sentidos nos informam dados contraditórios sobre a realidade, seríamos capazes ao mesmo tempo de por meio da medida, do cálculo e do peso desfazer as ilusões e determinar exatamente as propriedades verdadeiras do objeto. Essa duplicidade da ilusão, pois somos vítimas dela ao mesmo tempo em que sabemos que por meio das técnicas de medida e calculo seríamos capazes de revelar suas propriedades verdadeiras, indica a existência de um processo de divergência entre os elementos constitutivos da alma.

Segundo o Princípio Psicológico do Conflito do Desejo, estipulado no Livro IV em 436b-c, não é possível para o mesmo elemento da alma ter afecções contrárias em relação ao mesmo objeto e ao mesmo tempo. A experiência ilusória mostra-se ambígua justamente porque ao mesmo tempo em que experimentamos a ilusão por meio dos sentidos, sabemos

racionalmente que a distorção da perspectiva não é a realidade sobre os objetos sensíveis. Há então na alma uma divergência quanto ao conteúdo da ilusão, de modo que é necessário que dois de seus elementos estejam engajados no conflito psíquico sobre a realidade do objeto observado. A medida, o cálculo e o peso são capacidades específicas do elemento racional da alma (602e). Já o elemento psíquico que dá suporte à ilusão (a distorção das imagens dos objetos) não pode ser, portanto, o elemento racional. Como o elemento racional é o melhor elemento da alma, é necessário que os elementos inferiores sejam responsáveis pela ilusão (603a)⁷⁶.

O ponto aqui é que a imitação artística toma por matéria prima os elementos sensíveis que permitem o fenômeno da perspectiva e as distorções visuais e ilusões cognitivas que derivam dele. O imitador, ao por diante da visão da alma a imagem deficiente dos objetos sensíveis, exerce poder sobre o elemento irracional e inferior, fazendo-o acreditar que a imagem deficiente é uma representação adequada do objeto sensível, enquanto, por outro lado, o elemento racional resiste e, a fim de desfazer a ilusão, insiste que a imagem representada não é equivalente ao objeto sensível tal como ele é — resiste, em última instância, a reduzir sua concepção sobre a realidade física do objeto à aparência que exhibe, isto é, os traços superficiais e aspectuais do objeto sensível. A imitação é considerada um produto a três graus afastado da realidade justamente por trabalhar com os aspectos fantasmáticos dos objetos sensíveis, como vimos. Agora, Sócrates declara em 603a-b que a imitação artística — a poesia e a pintura —, ao ser um produto afastado da realidade, estimula e ativa o elemento irracional da alma. O termo grego empregado para designar essa relação é o verbo *προσομιλέω*, que pode tanto ter a acepção de mera *associação* ou *intercurso* entre duas coisas ou pessoas, como pode designar também o *intercurso sexual*, o ato sexual propriamente dito. Na passagem em 603a-b, Sócrates emprega este verbo para produzir uma imagem da relação entre a imitação artística e o elemento irracional da alma: metaforicamente, a imitação artística tem intercurso sexual com o elemento irracional, de modo que, sendo a imitação uma coisa inferior e o

⁷⁶ Sócrates menciona elementos inferiores da alma, mas não especifica se faz referência ao irascível ou ao apetitivo. Como explica Halliwell (1988, p. 135), o propósito de Platão é o de deixar esta menção sem especificação: “The phrase avoids a precise specification of the inferior component(s) of the soul. Immediately below (a12-13) a singular phrase replaces the present plural. Despite the heavy philosophical thrust of the argument, Plato does not here wish to show Socrates in possession of a clear-cut dogma concerning the soul. Subsequently, various phrases are used for the baser part(s) of the soul, many involving a neuter adj. with the article to represent some particular quality of mind or soul: see 603c1, 604a10-11, d-e, 605a-b, 606b1-8”. Entretanto, há indicações de que Sócrates está se referindo ao elemento apetitivo, que, nesse caso, mostra-se não apenas desejante por comida, bebida e sexo, mas como também pelo prazer irracional da expressão de sofrimento e lamento.

elemento irracional também o elemento psíquico inferior, eles entram em contato para gerar, também, um produto inferior, a experiência artística e o fenômeno da ilusão.

No caso específico da experiência fornecida pela imitação poética, a divergência psíquica entre os elementos da alma dá-se da seguinte maneira. Primeiro, o elemento racional e o irracional entrarão em conflito entre si não apenas em relação à apreensão visual dos objetos, mas em relação a praticamente todas as situações importantes da vida humana. A deliberação prática será um dos processos da alma mais afetados por essa divergência psíquica. Por exemplo: um homem, quando sofre a perda de um filho, experimenta profunda sofrimento e dor, enquanto ao mesmo tempo preserva-se em público por saber que o costume dita que a moderação é superior à indulgência livre de tais emoções, guarda-se então em público e esforça-se para que seu sofrimento esteja contido em suas horas privadas (603e-604a). O elemento racional da alma pode formular muitas razões para o comportamento moderado em uma situação dessas: não se sabe afinal se o ocorrido será um benefício ou um mal no final da história; também, o futuro não melhora caso o sofrimento e dor assumirem uma força desproporcional na alma; outro motivo, seria que os assuntos humanos não deveriam ser levados tão a sério, no final das contas, dado as incertezas que os cercam; e, por fim, que o exarcebamento das emoções de sofrimento e dor impedem a deliberação saudável, pela qual o agente poderia recuperar-se da tragédia e então substituir o lamento pela cura (604d). Entretanto, a divergência psíquica faz com que tais determinações racionais estejam a todo o tempo sendo ameaçadas pela força do elemento irracional.

A poesia mostra-se nociva neste cenário, pois a experiência que fornece à alma fortalece o elemento irracional em detrimento do racional. A poesia dramatiza basicamente seres humanos agindo voluntariamente ou sob compulsão, e que, por meio de ações, pensam estarem fazendo bem ou mal, e experimentar com isso prazer ou dor (603c). Mas a poesia não dramatiza seres humanos que são de uma única opinião em todas as circunstâncias que passam. Em vez de dramatizar eventos em que os personagens envolvidos em situações difíceis mantêm-se sensatos e obedientes às determinações da racionalidade durante as circunstâncias de sofrimento, dor e agonia, a poesia dramatiza o caráter dividido, que é incapaz de manter a compostura determinada pela racionalidade, mas que, em vez disso, dá indulgência livre ao lamento a que o elemento irracional deseja. A poesia assim o faz pois não seria fácil imitar o caráter racional, o que permanece sempre o mesmo em todas as circunstâncias (604e). Além disso, mesmo se fosse imitado, o caráter racional não seria facilmente compreendido pela maioria das pessoas, que têm suas almas regidas pelos elementos irracionais da alma. Sócrates explica então que o poeta não direciona seus versos à

parte racional da alma, que predomina no caráter excelente e imutável, mas à parte irracional, o que faz pois tem por meta agradar a multidão (605a).

As implicações psíquicas da imitação poética são já previsíveis: se a justiça da alma, também a felicidade e a saúde psíquicas, dependem da predominância do elemento racional sobre os demais, o estímulo e nutrição do elemento irracional constitui uma ameaça séria à moralidade, pois à formação adequada do caráter, e à felicidade, pois ao estado pleno da alma. Vejamos a passagem em 605a-b, momento em que Sócrates estabelece a conclusão do argumento psicológico e mostra como o poeta exerce efeitos negativos na alma humana:

Sócrates: Seria justo, então, pegá-lo e colocá-lo numa posição correspondente à do pintor, pois, criando obras que, confrontadas com a verdade, têm pouco valor, assemelha-se a ele e, relacionando-se com outra parte da alma, a que é como ele, mas não com a melhor, por aí também se iguala a ele. E assim já teríamos motivo justo para não acolhê-lo numa cidade que deve ser governada por boas leis, pois ele desperta e nutre essa parte da alma e, tornando-a forte, destrói a razão (ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν), como quando numa cidade alguém, passando o poder para as mãos dos maus, entrega-lhes a cidade e causa a morte dos mais bem educados. Do mesmo modo, diremos que o poeta imitador cria uma constituição má dentro da alma de cada um, porque favorece o que ela tem de irracional e não discerne nem o maior nem o menor, mas ora julga grandes, ora pequenas as mesmas coisas, criando imagens vazias, mantendo-se, porém, bem afastado da verdade.

O Princípio de Economia Psíquica explica a ideia do enfraquecimento da racionalidade e consequente fortalecimento da irracionalidade. O modo como a imitação artística desencadeia este processo de reconfiguração da alma mostra como a experiência artística não está separada da vida humana e como está envolvida nos processos de deterioração do caráter moral e da felicidade. A conclusão do argumento corrobora a ameaça prevista no Livro II, 377d-e, de que a poesia seria capaz de incutir na alma uma má imagem, capaz de moldar a alma para o má vida. A conclusão corrobora também o modo como a poesia é capaz de exercer um real dano à mente, deformando e destruindo completamente a capacidade da alma em estabelecer um juízo objetivo e seguro sobre a realidade por meio de suas capacidades racionais. A poesia, em vez de fortalecê-la e torná-la ainda mais capaz de exercer as capacidades de raciocínio e cálculo com que pode vencer a aparência e deliberar com base na realidade verdadeira, fortalece ao contrário o elemento psíquico responsável por conectar a alma às aparências. Mais uma vez, é possível entender de uma perspectiva mais ampla os processos que levam pessoas como Céfalo e Polemarco a viverem segundo uma

concepção falsa do real, o que os levam, em última instância, a um erro grave quanto a direção que dão a suas próprias vidas.

Contudo, esses dois argumentos (o ontológico e o psicológico) não constituem ainda a maior das acusações que Platão tem a fazer contra a poesia mimética. A maior acusação, declarada em 605c, é que a poesia é capaz de prejudicar (λωβῆσθαι) até mesmo as pessoas mais decentes (τοὺς ἐπιεικεῖς). O adjetivo grego ἐπιεικής qualifica a pessoa sensata, bondosa e justa, servindo também para designar o caráter superior das pessoas que integram as classes aristocráticas e os altos postos do poder. Estes indivíduos decentes, imaginamos, seriam os indivíduos mais capacitados a escapar à influência perniciosa da poesia, pois não seriam facilmente enganados pelos truques da perspectiva e não atribuiriam verdade, em nenhum grau, às representações dramatizadas por ela. Esta terceira parte do argumento consiste na maior das acusações exatamente porque a poesia tem o poder de danificar até mesmo esses indivíduos. Talvez surpreendentemente, a razão por detrás de tão abrangente poder está no fato de que é *prazerosa*, e isto não apenas para as pessoas mais simples e sem sensatez, mas também para os bem educados e intelectualmente capazes. O problema seria que, embora os indivíduos mais capazes não seriam facilmente afetados pelos efeitos nocivos que a imitação exerce na alma, o *prazer artístico*, que é experimentado por todos, funciona como condutor universal desses efeitos, de modo que nem mesmo tais indivíduos estariam imunes. Isto aponta para o fato de que a consistência moral do caráter não é algo a que se alcança com facilidade, a todo e qualquer momento a hierarquia entre os elementos da alma está sendo ameaçada, de modo que mostra-se necessário uma observância geral quanto às experiências diversas a que um ser humano está sujeito, pois, sutilmente, como no aparentemente inofensivo deleite experimentado na experiência artística, um desequilíbrio psíquico pode instalar-se na alma e fazer degenerar o estado de sua excelência.

Sócrates começa por considerar que a maioria das pessoas e até mesmo os melhores indivíduos, ao ouvir Homero ou presenciar o espetáculo teatral da tragédia, gostam (605d: o verbo empregado aqui é χαίρω) de experimentar representações do sofrimento humano, e elogiam como bom poeta aquele que mais for capaz de afetar a alma dessa maneira. Entretanto, o elemento racional da alma determina que, na vida real, as expressões de sofrimento sejam contidas pelo princípio da moderação, e dá razões diversas para tal. Sócrates pergunta a Gláucon: “...seria razoável esse elogio? Ver um homem que ninguém aceitaria como seu igual... Não sentir náusea, mas sentir prazer e elogiá-lo!?”, “Não, por Zeus!”, responde Gláucon, “Não parece razoável!” (605e). Sócrates segue então para mostrá-lo como a experiência hedônica afeta a alma, como resposta psíquica à representação do sofrimento

humano. Embora o elemento racional não compartilhe dessas representações, a experiência poética funciona sub-repticiamente, incitando na alma as emoções negativas representadas no palco, a despeito de suas determinações. Teremos que ir direto à fonte, em 606a-b:

Sócrates: Se considerasses que a parte da alma que estava sendo contida naquela ocasião, no momento dos infortúnios familiares, sentia uma necessidade imperiosa de chorar e lamentar-se até saciar-se (ἀποπλησθῆναι), porque por sua natureza é afeita a esses desejos (ἐπιθυμεῖν), é a que, naquele momento, os poetas satisfazem e alegram (πιμπλάμενον καὶ χαῖρον). O que em nós, porém, por natureza é o melhor, já que não recebeu, nem da razão nem do hábito, a formação suficiente, diminui a vigilância sobre essa parte lamurienta, porque é apenas espectadora de sofrimentos alheios, e, para ela, quando um outro que se diz homem de bem inoportunamente dá vazão a seu luto, nada há de engenhoso em apludi-lo e compadecer-se dele. Ao contrário, ela julga que terá um lucro, o prazer (τὴν ἡδονήν), e não admite ser privada dele, por desprezar o poema em seu todo.

Essa passagem é a razão para termos entrado na discussão sobre a poesia, em primeiro lugar. Devemos por isso observar os vários elementos nela que esclarecerão por que é importante para o tema deste trabalho.

Aqui, Sócrates complementa a ideia já postulada no argumento psicológico, de que a imitação artística estimula e ativa o elemento irracional da alma. Segundo o Princípio de Economia Psíquica, quando um dos elementos constitutivos da alma inclina-se fortemente a um determinado tipo de objeto a fim de satisfazer seus desejos específicos, toda a alma sofre uma reconfiguração e passa a ter toda sua atenção (a atenção dos outros dois elementos psíquicos) em direção a tal objeto. A experiência artística, ao fortalecer o elemento irracional, enfraquece consequentemente o elemento racional. Sócrates completa essa ideia ao empregar não apenas o vocabulário do fortalecimento/enfraquecimento dos elementos psíquicos, mas o vocabulário da satisfação dos desejos e da apazibilidade decorrente dessa satisfação. A imitação poética fortalece o elemento irracional pois ativa, estimula e satisfaz os apetites que o constituem, que, não apenas deseja comida, bebida e sexo, como também tem apetite pela expressão exarcebada de sofrimento e lamento. O estímulo é feito por via indireta: isso não ocorre em virtude do sofrimento do espectador ou ouvinte do espetáculo, mas porque este sofre com a história trágica do herói sendo representado. Aqui, o elemento irracional encontra o objeto desses desejos que possui, e é estimulado no decorrer da experiência artística. Ao mesmo tempo, o elemento racional observa, assim como quando se está diante das distorções visuais provocadas pela perspectiva, aceitas pelo elemento irracional como sendo a verdade sobre os objetos, enquanto o elemento racional permanece observante e informa à alma que a

distorção visual é apenas uma ilusão e não a verdade sobre os objetos. Todavia, o quanto o elemento racional poderia resistir à ilusão? A verdade é que pode resistir completamente, desde que seja adequadamente educado a fazer distinção entre os bons e maus prazeres. A educação cumpre, assim, uma função psíquica crucial, pois forneceria a nutrição necessária ao elemento racional para que este fosse capaz de raciocinar, calcular e então deliberar com base na realidade e não na ilusão. No caso de uma pessoa que não soubesse cálculo e nunca tivesse tido conhecimento das unidades de medida, seu elemento racional, ao deparar-se com as distorções visuais da perspectiva, não estaria em condições de mostrar que a distorção é somente uma ilusão e não a verdade sobre os objetos, e acabaria por concluir que a distorção é a realidade (425e-426e). No caso da experiência artística o mesmo acontece. O elemento racional, caso não seja educado adequadamente, não ofereceria resistência ao conteúdo sendo dramatizado. Como vemos pela passagem, no caso do espectador da tragédia, o elemento racional pensaria não haver problemas e maiores implicações em se experimentar o sofrimento alheio dentro dos limites aparentemente seguros de uma experiência que sabe ser fictícia. Contudo, por não ter sido adequadamente educado, ignora o fato de que todo e qualquer investimento psíquico opera mudanças na alma humana, de modo que a experiência com o sofrimento alheio satisfaz o elemento irracional, porque deseja por natureza experimentar também a resposta emocional mimetizada pelo poeta com o sofrimento do herói. Sobretudo, o elemento racional que não tenha sido educado, julga que o prazer artístico é o valor definitivo da experiência, e que de todo modo não seria útil rejeitar o poema ou o espetáculo teatral. A apazibilidade possibilitada pela imitação justifica, em última instância, a experiência artística, pois é o canal pelo qual o espectador se conecta à experiência em um nível psíquico mais profundo. Mais que isso: justifica ao mesmo tempo em que camufla a natureza real da experiência. A pessoa que se engaja com a poesia, por experimentar enorme prazer, não percebe que está sendo ao mesmo tempo vítima de um processo natural de desordem e reconfiguração psíquica, porque o próprio prazer que experimenta é o resultado da satisfação dos desejos irracionais da alma ativados e estimulados pelo poeta. Por que o prazer que experimenta é a satisfação de um desejo presente na alma, o elemento racional não educado não percebe que está sendo enfraquecido conforme permite a satisfação irracional. A carência de educação do elemento racional permite que este processo seja justificado, e, o que seria de fato a capacidade mais perniciosa da imitação poética, acaba valorizando exatamente aquilo que faz a hierarquia saudável da alma degenerar: o prazer artístico, isto é, a satisfação dos desejos irracionais.

A experiência hedônica com a imitação artística tem um caráter universal, pois os desejos que estimula estão presentes em todas as almas humanas. Embora nem todos sejam facilmente enganados pelas ilusões da perspectiva que a imitação produz, a universalidade de sua apazibilidade confere uma ameaça à consolidação do caráter justo, feliz e racional. Por isso que esta crítica configura a maior das acusações. Embora a imitação seja problemática em virtude de sua natureza e dos efeitos psíquicos que exerce, ela torna-se ainda mais problemática quando vista da perspectiva da força de atratividade que exerce na alma, dada sua suprema apazibilidade. Isto justifica o programa de reformas na poesia propostos nos Livros II-III, pois de fato faria com que o caráter dos futuros reis filósofos se corrompesse no caminho de sua formação, instalando em suas almas, pela via da apazibilidade artística, uma má imagem do mundo e do humano. Isto mostra também que o erro humano e a possibilidade da deformação do caráter estão sempre à mão, até mesmo nas experiências aparentemente inofensivas que temos com a arte.

A consequência final da experiência artística, possibilitada pelo modo como sua apazibilidade camufla (pois dá um sentido positivo a elas, já que tido por desejável) as mudanças psíquicas que o agente sofre, é a completa subversão da predominância do elemento racional, e então a ascensão dos elementos irracionais e de seus desejos. A experiência hedônica, como experiência de satisfação dos desejos irracionais, é concomitante à satisfação desses desejos e de seu fortalecimento, o que tem por resultado final a transferência da energia emocional dramatizada pelo poeta para o âmbito de nossas próprias vidas. Uma pessoa que se engajasse com frequência em experiências desse tipo logo não seria capaz de mostrar resiliência ao sofrimento e à dor em sua própria vida, pois o elemento irracional, assim como experimentou satisfação e prazer no âmbito da experiência artística, passará a desejar a mesma satisfação e o mesmo pazer na vida real:

E sobre os prazeres do sexo, sobre a impulsividade e todos os apetites da alma, não só os que nos dão prazer, mas também os que nos causam dor e, segundo dizemos, nos acompanham em todas as ações... Tais apetites decorrem da imitação poética... Ela os nutre e irriga, quando devia deixar que secassem, e dá-lhes o comando sobre nós, quando devia fazê-los submissos a nós para que nos tornemos melhores e mais felizes e não piores e mais infelizes.

Da perspectiva da questão sobre a economia entre os elementos da alma, e como a moralidade e a felicidade dependem da hierarquia natural entre seus elementos constitutivos, o prazer mostra ser uma força psíquica ameaçadora, pois pode de fato se infiltrar pelas

mínimas brechas da vida humana, e estabelecer com isso mudanças psíquicas relevantes. Se retornarmos ao caso de Céfalos e sua narrativa da declaração de Sófocles sobre como os apetites são como déspotas, é possível compreender a relevância filosófica do quadro traçado nesta seção. Aqui, o prazer artístico mostra-se como um déspota, pois: (i) é aditivo, pois estabelece uma conexão fixa entre a pessoa que experimenta a imitação poética e o próprio poema; (ii) é capaz de camuflar a real situação psíquica da alma, pois, dado ser resultado de uma necessidade psíquica, é experimentado pela alma como resposta natural à ativação e estímulo da parte psíquica onde acontece, mas, justamente por ser resultado da satisfação dos desejos da parte onde ocorre, camufla, no caso dos desejos irracionais, os processos de degeneração desencadeados por essa satisfação; (iii) encontra-se no cerne da questão ontológica e epistemológica, ao fazer com que a alma permaneça fixa em aspectos deficientes da realidade e ao estabelecer na alma processos psíquicos que instauram nela a desordem, a degeneração de sua forma natural, e a má operação cognitiva. É como se de fato a satisfação dos desejos possuísse um valor ambíguo: é vista como boa da perspectiva da satisfação das necessidades do elemento psíquico onde ocorre, mas é na verdade má caso resultado da satisfação de necessidades que deveriam estar contidas para o bem comum de toda a alma. Como a passagem citada mostra, as satisfações dos desejos irracionais, embora prazerosas, instituem na alma o domínio do elemento irracional, o que, como já vimos em diversos momentos, não é o bem para a alma — o predomínio do elemento racional e de suas necessidades é como uma cidade mau administrada, que, além de dar indulgência livre às satisfações inferiores de seus cidadãos, expulsa e mata aqueles que são melhores, permitindo a ascensão de um governo despótico na alma.

Nesse sentido, a força de atratividade do prazer, e os processos psíquicos desencadeados para formá-lo, constitui de fato um problema relevante dentro da doutrina ética de *A República*. Essa concepção do caráter pernicioso do prazer justifica a preocupação de Platão de que ele seja uma ameaça à consolidação do bom caráter — o caráter justo, racional e filosófico. É em virtude de sua capacidade operar mudanças relevantes no psiquismo e com isso fazer a atenção da alma voltar-se para determinado âmbito da realidade e fixar-se nele — nesse caso, um âmbito deficiente, em que experimenta imagens vazias, uma pseudo-realidade produzida por quem não tem conhecimento verdadeiro sobre as coisas que imita —, que os guardiães, em Kallípolis, deverão ser testados na prova de fogo do prazer. O caso da poesia mostra explicitamente o modo como uma experiência tida por inofensiva poderia por em risco a constituição do caráter racional. O guardião, por isso, deverá ser capaz de mostrar resiliência frente as experiências hedônicas, resiliência que toma a forma específica em manter as

crenças boas que aborveu em sua educação, e pelas quais norteará sua vida. O prazer é uma força psíquica poderosa capaz de fazer com que a alma perca suas crenças, capaz até mesmo de deformar a perspectiva da alma sobre a realidade. Sem sombra de dúvidas que o teste do prazer é um teste de autenticidade, que, como o fogo para o ouro, mostra se é resistente, e, eliminando seus componentes não-essenciais, mostra o que fica em sua alma no final, e se o que fica é ou não genuíno do caráter filosófico.

Seria o indivíduo de natureza filosófica capaz de manter, em todas as circunstâncias (as prazerosas e as dolorosas) as crenças e valores que recebeu em sua educação, e que apontam, todas elas, para o valor supremo da racionalidade? A poesia popular seria capaz de afetar essa capacidade. Sem sombra de dúvidas que isso é prova do que Sócrates diz a Gláucon ao final do argumento contra a poesia, em 608b: “Grande é a peleja (ὁ ἀγών), meu caro Gláucon, grande e não do porte que se espera, a peleja com que se busca ser bom ou mau”.

3.3 A Caverna: o prazer irracional e a deformação da perspectiva humana.

É seguro afirmar que um dos fundamentos do platonismo consiste na tese filosófica de que seres humanos podem errar, e frequentemente erram, quanto às suas concepções do que é verdadeiramente bom e vantajoso⁷⁷. Platão insiste na ideia de que o ser humano em geral está sempre vulnerável a ter sua experiência transpassada pelo erro, resultado de um desacerto entre o que se pensa do mundo e o mundo em si mesmo, ou seja, entre as crenças que orientam os processos pelos quais desejamos e atribuímos valor aos componentes que julgamos necessários para fomentar nossas vidas e a própria realidade. E para o filósofo o mundo não está à tona: a realidade, a verdade e o conhecimento seguro que nos proporcionaria basear nossas ações e julgamentos de um modo que nos beneficiasse o mais

⁷⁷ C. Rowe (2007, p. 274) sobre o que seria o *platonismo* que se poderia derivar dos Diálogos: “Plato’s view of things, I propose, is at once optimistic and pessimistic. It is optimistic firstly insofar as Plato maintains a fundamental belief in our power, as human beings, to control our own destiny, that is, to determine whether things will turn out well or badly for us: ‘even the person who comes up last [in the lottery for the choice of lives], if he has chosen with intelligence, has a life available to him that should content him, and not a bad one, if he lives with due attention’, as the Exegete (*prophetes*) says to the gathered souls of the dead in the myth in Republic x (619b3–5). But Plato’s view of humanity is also pessimistic, insofar as he has no faith in our capacity to ‘live with due attention’ (*suntōnos*). Lurking inside us, and waiting to grow and develop, should we be careless, and begin to give it encouragement, is an ‘innate desire’ or ‘appetite’ (*sumphutos epithumia*), which will ruin our lives. Still, ruin is not inevitable; we can prevent it ourselves, if we are sufficiently endowed with reason, and if not, then one may dream of constructing a society that will impose rationality on the generality of humankind from outside.”.

possível não estão imeditamente dados na experiência⁷⁸. A realidade não pode ser vista com os olhos do corpo nem o conhecimento seguro simplesmente inferido da observação dos fatos cotidianos. No imaginário de *A República*, a condição humana é ilustrada com a marca de que sofre fundamentalmente de uma deformação no modo como compreende o mundo: *a maioria de nós* (515a), diz-nos Sócrates, encontra-se, desde o nascimento, como que encarcerada em uma caverna escura, onde tudo o que vemos e ouvimos e que acreditamos real e verdadeiro, são na verdade os vislumbres e ecos agourentos de uma realidade da qual podemos apenas sonhar. Em *A República* Platão elabora sua visão sobre o problema de como as crenças sobre o mundo que sustentemos podem gerar uma experiência de realidade inautêntica ou não-genuína, que não apenas cobrem a verdade da realidade em si mesma como bloqueiam o acesso a ela. Em *A República* este aspecto do platonismo é desenvolvido por uma doutrina filosófica complexa: se entendermos como a doutrina da alma e a doutrina ôntico-epistêmica funcionam juntas veremos como o filósofo estipula ao mesmo tempo uma espécie de doutrina sobre a perspectiva humana. Veremos que, não surpreendentemente, o prazer é considerado como um elemento de relevância nos processos de formação e deformação de nossa perspectiva sobre a realidade. Platão desenvolve uma visão elaborada de como o erro acontece e de como a predominância da racionalidade na alma é afetada pela força atrativa dos apetites e prazeres⁷⁹.

No Livro I encontramos três breves momentos que introduzem obliquamente no diálogo a tese da errância humana. Logo nos momentos iniciais do diálogo, em 331c, Sócrates postula um argumento contra a crença de Céfalo de que dizer a verdade, pagar dívidas a quem

⁷⁸ Sobre a deficiência do mundo sensível, A. Nehamas (, p. 107), tal como Platão formula este tema no *Fédon*, explica que: “The sensible world is imperfect because it is only approximately whatever we say it is; the Forms are perfect because they are exactly whatever we say they are. Particulars are imperfect copies of the Form in which they participate. They are copies in that they ‘strive to be like’ the relevant Forms: they do possess the relevant properties. They are imperfect because they ‘fall short of being like’ the relevant Form: they possess the relevant properties only to an extent or degree. In other words, participants resemble the Forms in which they participate (and this makes them copies). But the resemblance is defective in the very respect in which it holds (and this makes them imperfect). Helen is not (perfectly, that is, exactly) beautiful, nor is Phaedo really tall, much like this page, which is not exactly rectangular [...] On this view, a Form is never manifested in the sensible objects they participate in it”.

⁷⁹ F. Muniz (2011) discorre longamente sobre a doutrina da errância (dedica um capítulo inteiro a ela, pp. 83-102). Em um de seus comentários, conecta a errância à ilusão (p. 87-8): “Em Platão, o verbo *planô*/*planômai* terá um emprego também marcado por seu vínculo com a ilusão, a mutação permanente e o movimento constante, condensados na imagem genérica que o substantivo *pláne* representa, a errância. Por essa razão, esse verbo será o preferido, em diversas circunstâncias, para traduzir o seu caráter multiforme e mutante da potência da aparência [...] quando se trata de estabelecer a diferença entre o filósofo e o não-filósofo (Rep. 484a-b), é a natureza daquilo a que os filósofos são capazes de se conectar (o invariável e o permanente) que faz a diferença; o não-filósofo, por sua vez, por não fazê-lo, perambula erráticamente, perdido em meio à pluralidade e à variedade. Aqui a associação da atividade própria do vir a ser é nomeada pelo verbo *planô*, que a essa altura do desenvolvimento do pensamento platônico, terá um duplo aspecto de designação: natureza mutante e ilusória do próprio sensível e poder de gerar a mudança e a ilusão.”

se deve e cumprir o respeito religioso aos deuses são ações suficientes que determinam o comprometimento moral de uma pessoa, ou seja, se é justa ou não. O argumento é precisamente planejado para mostrar que a crença de Céfalos sobre a natureza da justiça e do justo guarda em si uma séria ambiguidade, pela qual as ações por ele valorizadas como moralmente valiosas podem designar tanto ações justas quanto injustas. O contraexemplo é o seguinte:

Sócrates: Belas palavras as tuas, Céfalos. E, assim, afirmaremos que em si a justiça é simplesmente dizer a verdade e devolver o que se tiver recebido de outrem? Ou que é possível, às vezes, agir com justiça e, às vezes, contra ela? Por exemplo, quando alguém, de um amigo que estivesse em seu juízo perfeito, recebesse armas, se, estando fora de si, ele as pedisse de volta, todo mundo diria que não deve devolver tais armas e que não agiria com justiça quem as devolvesse, nem se quisesse dizer toda a verdade a alguém nesse estado.

Céfalos: Está certo.

Sócrates: A definição de justiça, portanto, não é dizer a verdade e devolver o que se recebeu.

Com esse breve contraexemplo, Sócrates chama atenção para a possibilidade de que as ações elogiadas por Céfalos não sejam de fato justas, mas sim contraexemplos do que ele mesmo diz ser a justiça. Dizer a verdade e pagar as dívidas não é absolutamente justo. É possível que ao mudar o contexto no qual tais ações se fazem necessárias elas demonstrem-se casos de injustiça. Isto abre a questão sobre a consistência da conduta moral de Céfalos: em que situações esta noção fez-se valer em sua vida, situações em que tais ações mostraram-se justas ou situações em que foi injusto dizer a verdade e pagar as dívidas? Esta questão é pertinente da perspectiva do exame socrático, pois sem sombra de dúvidas Sócrates formula o contraexemplo a fim de executar em Céfalos um exame, do qual este escapa para dar atenção aos ritos religiosos com os quais já estava ocupado antes do início do diálogo. Mas, a função do contraexemplo de Sócrates é mais ampla que dar início ao exame das crenças de Céfalos. Há uma dimensão filosófica mais profunda no contraexemplo. O sentido filosófico mais profundo diz respeito à errância possibilitada pela indeterminada natureza moral dessas ações. Sócrates está chamando atenção para o fato de que as ações citadas por Céfalos não são em si mesmas justas, isto é, não são justas a despeito do contexto em que são performadas. A justiça não pode ser definida por essas ações, pois não formam casos inequívocos de ações justas e nem exibem ter as características inequívocas pelas quais todo e qualquer ato justo poderia ser identificado. Mais primordialmente, essas ações não conferem um caso

inequívoco de justiça dado o modo como seu valor moral só pode ser determinado pelo contexto em que são performadas. Assim, para serem moralmente avaliadas requerem uma qualificação; sozinhas, não consolidam um caso inequívoco nem de justiça nem de injustiça. Dizer em que situação foram performadas é o meio pelo qual é possível acessar o valor moral que assumem em cada situação considerada. Se o amigo do exemplo não estivesse fora de si e fosse capaz de ponderar sensatamente sobre o que fazer com a arma emprestada, dizer a verdade e devolver o que estava emprestado seria justo, pois dentro desta qualificação específica em que a ação não produzirá nenhum mal para a pessoa que recebeu o objeto ou a verdade contada. Mudando-se a qualificação do contexto é possível que a avaliação moral da ação também mude: devolver o que deve e dizer a verdade para alguém fora de si, como é o caso do amigo do exemplo de Sócrates, produziria um mal para a pessoa que recebesse tais ações, de modo que seria injusto perpetrar tal ato. É nesse sentido que as ações elogiadas por Céfalos não são em si mesmas justas, mas apenas mediante uma qualificação.

O segundo a ser surpreendido pela possibilidade do erro é o filho de Céfalos, Polemarco. Em 334b, Sócrates põe uma interessante questão a Polemarco, como meio de testar sua noção de justiça, inspirada em Simonides, segundo a qual é justo beneficiar (ὠφελεῖν) quem é amigo e prejudicar (βλάπτειν) quem é inimigo:

Polemarco: No entanto, ainda continua a parecer-me que a justiça é auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos.

Sócrates: A quem chamas amigos: aos que parecem (τοὺς δοκοῦντας) honestos a uma pessoa, ou aos que o são de fato, ainda que o não pareçam? E outro tanto direi dos inimigos.

Polemarco: É natural amar a quem nos parece honesto, e odiar quem nos parece mau.

Sócrates: Mas os homens não se enganam a esse respeito (οὐχ ἁμαρτάνουσιν οἱ ἄνθρωποι); de maneira que lhes parecem (δοκεῖν) honestos muitos que o não são, e vice-versa?

O propósito de Sócrates com a questão é o de testar a consistência da definição de Polemarco, explorando um de seus pontos fracos. Mas, a questão revela ter um sentido que está para além do teste da definição. Neste momento do diálogo a pergunta de Sócrates não assume o sentido filosófico que posteriormente assumirá no diálogo, na medida em que desenvolve de modo elaborado as doutrinas filosóficas sobre a natureza da realidade e dos processos fundamentais da cognição humana. Entretanto, basta considerar a pergunta de Sócrates à luz das questões ontológicas e epistemológicas posteriores para notarmos que já

aqui Platão está pondo uma questão filosófica crucial. A passagem mostra um jogo entre os verbos *δοκέω* e *ἀμαρτάνω* que é pertinente para a compreensão de seu sentido filosófico. O verbo *δοκέω* pode designar o modo com que se pensa ou se imagina sobre o que um dado objeto pode ser, no sentido de que se conjectura a respeito do que o objeto é; pode indicar, nessa acepção, a formação de opinião sobre o objeto, isto é, de uma noção conjectural sobre o objeto. Empregado aqui no modo infinitivo, o verbo designa o *parecer*, a aparência que o objeto assume diante do observador. O verbo *ἀμαρτάνω*, por sua vez, designa o erro, quando há um desacerto entre a intenção da ação e a obtenção da meta almejada; designa, em um sentido geral, o erro moral, mas também a ideia do mero equívoco, sem implicações morais. Na passagem, a pergunta diz respeito ao critério pelo qual é possível determinar e distinguir o amigo e o inimigo verdadeiros. Em uma camada mais profunda da pergunta, encontramos a interrogação sobre os critérios pelos quais determinamos a realidade de algo, isto é, os critérios que empregamos para garantir que a coisa julgada é de fato o que pensamos que ela é. Não é verdade que muitas coisas podem ser julgadas erroneamente a partir de como parecem ser para o observador? Não haveria a possibilidade para que errássemos entre a opinião que formados da coisa com base no modo como ela parece e a realidade da coisa em si mesma? A questão é sobre o jogo do parecer e a possibilidade do erro nele implicado. No caso considerado, sobre a amizade e a inimizade verdadeiras, é perfeitamente possível ao observador julgar mal essas duas qualidades quando toma por base a aparência das pessoas: é possível que alguém que lhe pareça bom e amigo seja na verdade o contrário do que parece, sendo na verdade mau, e mereça então muito mais sua inimizade que sua amizade; o mesmo para o caso de quem lhe parece odioso e inimigo, pois é também possível que seja na verdade bom e justo, devendo assim ser prezado com amizade. O parecer de algo, aspecto inerente a todo objeto e por isso sempre presente nos processos de julgamento mais básicos da vida humana, abre a permanente possibilidade do erro: o juízo calcado no modo como a coisa *parece* ser pode errar, e frequentemente erra inteiramente sobre a realidade e verdade do objeto julgado. A pergunta de Sócrates neste momento introdutório do diálogo não se revela em sua complexidade, mas isto não apaga a marca de sua profundidade filosófica. A pergunta põe um problema na definição de Polemarco: considerando o caso em que o juízo pelo qual alguém é considerado amigo ou inimigo está errado quanto à verdade dos indivíduos objetos dessas qualificações, seria então justo que se fizesse bem à pessoas más e injustas, os verdadeiros inimigos, e que se prejudicasse e fizesse mal à pessoas boas e justas, os verdadeiros amigos? Se a aparência fosse o critério exclusivo e absoluto para se determinar quem é amigo e quem é inimigo, a definição de justiça extraída de Simonides mostrar-se-ia em muitos casos uma

máxima moral perversa, pois nos casos do erro quanto a tais qualificações praticar a justiça faria com que se fizesse mal a muitas pessoas justas, boas e inocentes, e ainda que se fizesse bem a muitos que são na verdade injustos, maus e criminosos — com efeito, Polemarco mostra-se estarecido ao perceber o problema: “De modo algum, Sócrates. Isso me parece-me um raciocínio perverso” (334d):

Sócrates: Logo, ó Polemarco, acontecerá que, para muitos (πολλοῖς), quantos errarem (διημαρτήκασιν) no seu juízo sobre os homens, será justo prejudicar os amigos, pois não são maus a seus olhos, e ajudar os inimigos, pois os têm por bons. E assim afirmaremos exactamente o contrário do que fizemos dizer a Simonides (334d-e).

A ideia da ação que totalmente fracassa em atingir sua meta é mais uma vez evocada com o emprego do verbo διαμαρτάνω, cujo radical é o mesmo de ἀμαρτάνω. Vemos que o erro dos homens, no caso considerado, consiste no fato de que sua concepção sobre quem são os amigos e inimigos verdadeiros está passível ao erro de julgá-los por algo que na realidade não são. Já vimos um aspecto do problema da aparência enganadora no discurso de Gláucon quanto ao modo como o justo e o injusto perfeitos devem ser julgados em relação à sua felicidade. A essência da injusta, tal como manifesta-se através da conduta da pessoa perfeitamente injusta, consiste em parecer justa sem o ser. A razão disso é que apenas através da exploração da reputação gerada a partir da manifestação pública de sua justiça ela pode tanto camuflar seus projetos e intenções criminosas, o que é, na realidade, a meta principal de sua conduta, como ao mesmo tempo adquirir para si os benefícios que sua reputação pública atrai. Este exemplo é importante da perspectiva do surgimento no diálogo da tese da errância humana. Gláucon formula o julgamento nesses termos, pois, se a pessoa injusta fosse julgada com base no modo como aparece, não seria possível dizer dela que é infeliz e desgraçada e que alberga em si um mal a que nenhum ser humano em sã consciência desejaria guardar em si. Isto porque a pessoa injusta sustenta uma fachada pública estratégica e que imita qualidades valorizadas publicamente, enquanto a verdade é que apenas parece ser justa e boa aos outros mas não é verdadeiramente,. Se uma pessoa assim se aproximasse de Polemarco e ele aplicasse a concepção de justiça que defende, ele incorreria no erro de beneficiar alguém que aparentemente exhibe muitas qualidades pelas quais uma pessoa é ordinariamente reconhecida como amigável, enquanto, na verdade, ignoraria que a mesma pessoa poderia estar guardando ao mesmo tempo o desejo por roubar-lhe os bens e então trai-lo, entregando-o

às autoridades com o pretexto de alguma acusação grave, levando-o a ruína⁸⁰. Faria, assim, justiça ao beneficiar uma pessoa injusta e má; erraria, por essa razão, em seu juízo sobre a amizade verdadeira.

Outro momento do Livro I onde Sócrates destaca a possibilidade da errância quanto ao juízo e a deliberação é quando argumenta contra a noção de justiça defendida por Trasímaco. Sócrates destaca na noção de justiça do sofista, segundo a qual a justiça consiste nas leis e normas determinadas pelos governantes com o objetivo primordial de garantir sua própria vantagem e benefício, um problema semelhante aquele visto na noção de Polemarco. Vejamos a passagem em 339c-e:

Sócrates: E os governantes em cada um dos Estados são infalíveis, ou capazes de cometer algum erro? (...) Mas fazer bem leis é naturalmente promulgar aquilo que lhes convém; não as fazer bem, aquilo que é prejudicial. (...) Segundo o teu raciocínio, não só é justo fazer aquilo que convém ao mais forte, mas também, inversamente, aquilo que lhe é prejudicial.

Trasímaco: Que querer tu dizer?

Sócrates: Aquilo que tu dizes, segundo me parece. Mas examinemos melhor a questão. Não assentamos em que os governantes, ao prescreverem certos atos aos seus súbditos, por vezes se enganam (διαμαρτάνειν) no que é melhor para eles, e ainda em que é justo que os governantes lhes prescrevem? (...) Tem presente, portanto, que concordaste que também é justo cometer actos prejudiciais aos governantes e aos mais poderosos, quando os governantes, involuntariamente, tomam determinações inconvenientes para eles.

⁸⁰ Polemarco é vítima do despotismo dos Trinta Tiranos e é assassinado em circunstâncias inusitadas. Nails, p. 251: “Polemarchus is said to have turned to philosophy (Phdr. 257b) before he was executed by the Thirty in 404 (Lys. 12.17). Lysias gives an account of the events that led to Polemarchus’ death at their hands, though of course Lysias cannot be counted an impartial reporter, and does not claim to have been a witness to much of what he reports. Nevertheless, he says that after he escaped his guards, Archenius, his sea captain host, returned to the city to reconnoiter Polemarchus’ situation: Eratosthenes (a member of the Thirty) had arrested Polemarchus on the street and taken him to prison. Lysias does not name his source for the additional detail that when Melobius, one of the Thirty, entered Polemarchus’ house, he snatched the earrings of wound gold from the ears of Polemarchus’ wife. Although saying “we” throughout his account of the funeral of Polemarchus, Lysias had already fled the city and could not have been present himself. He reports that the Thirty ordered Polemarchus to drink hemlock without informing him of any charges, and without trial. Afterwards, they forbade that a funeral be held in any of the three houses belonging to the family, forcing a shed to be hired for laying out the body. With all the family’s goods in the hands of the Thirty, neighbors contributed whatever they could spare—a cloak for a shroud, a pillow—for the interment.” Não sabemos o que Platão pretende ao trazer a figura de Polemarco para a cena do diálogo, mas a ambiguidade de sua máxima moral levanta a possibilidade de que tenha sido, em um certo sentido, vítima de sua errância. R. Blondell (2002, p. 180) sobre o personagem e a pessoa histórica de Polemarco: “As for Polemarchos, history provides no evidence that his suspiciously speedy conversion to Socratic values had a lasting effect. His historical counterpart was a “democratic man” who both lived and died by the old code of helping friends and harming enemies in its most destructive form.”

Dado o fato de que todo ser humano está passível a esse tipo de erro, abre-se a possibilidade de que o governante trasimaquiano também erre quanto ao que pensa ser benéfico e vantajoso para si mesmo, de modo que as leis e normas por ele determinadas errassem também o alvo e não atigissem assim a meta de garantir para ele vantagem e benefício. Aqui, o verbo correlato de ἀμαρτάνω, διαμαρτάνω, de mesmo radical, é mais uma vez empregado, designando o erro ou equívoco. Diante da possibilidade do erro, seria justo aos governados obedecer a uma lei que fosse, na verdade, causa de prejuízo e mal para o governante? Sócrates, ao por essa questão contra Trasímaco, expõe uma fenda em sua noção de justiça que se explorada poderia fazer com que seu argumento fosse rapidamente refutado: é neste momento em que o sofista, recusando a proposta de Clítofon, segundo a qual seria justo fazer aquilo que o governa *julga* ser benéfico mesmo se não fosse verdadeiramente, defende que o governante verdadeiro não erra, ou que, ao menos, no momento em que erra não pode ser considerado governante.

Embora o erro quanto a distinções sobre o que é bom e vantajoso esteja cotidianamente presente em nossas deliberações mais básicas, é notável que Platão faça com que as personagens de Polemarco e Trasímaco mostrem-se surpresos (pois não imediatamente conscientes) quanto à possibilidade da errância. Como se, ao mesmo tempo em que tal possibilidade fosse evidente e persistente na vida particular de cada pessoa, Platão estivesse também chamando a atenção para o modo como pessoas do tipo de Polemarco e Trasímaco apressam-se em suas noções sobre o mundo sem considerar o erro como uma ameaça sempre presente. Talvez não apenas Polemarco e Trasímaco incorram em inconsistência por não considerar com cuidado e realismo a possibilidade da errância, mas talvez isso signifique de modo genérico o reconhecimento de Platão de que esta é uma característica fundamental dos seres humanos, constituídos psiquicamente tanto daquilo que possibilita a consideração do erro e sua correção — o elemento racional da alma é o que permite tais operações cognitivas — como também daquilo que induz ao erro como também o justifica, podendo torná-lo até mesmo desejável, e, conseqüentemente, valioso — o elemento apetitivo da alma, aquele que é essencialmente irracional.

A tese do errância humana aparece também no *Górgias* em um contexto semelhante ao da afirmação de Trasímaco sobre a sapiência de seu governante ideal. Diante da afirmação de Pólo, em 466b, de que oradores e tiranos são os indivíduos detentores do maior poder na cidade em que habitam, dado que podem ordenar, cada um a seu maneira, a execução de uma pessoa, a consficação de seus bens e até mesmo seu banimento da cidade, Sócrates contra-argumenta que estes são os que possuem menos poder: “Eu afirmo, Polo, que tanto os rétores

quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder nas cidades... não fazem o que querem, por assim dizer, mas fazem o que lhes parece ser melhor” (466e). O contra-argumento de Sócrates é um paradoxo: como é possível que uma pessoa, mesmo sendo capaz de fazer tudo quanto deseja, não é capaz, ainda assim, de atingir suas metas e adquirir o que realmente deseja? Não é por que a pessoa deseja fazer o que faz a razão pela qual ela faz, em primeiro lugar? Não para Sócrates, pois as pessoas estão sempre passíveis a errar quanto a sua concepção do que é genuinamente bom. No *Górgias* o argumento contra Pólo toma a seguinte forma: fazemos tudo o que fazemos em função do bem, assim, caminhamos ou permanecemos sentados, por exemplo, porque julgamos ser bom fazê-lo. Entretanto, não significa que as ações que julgamos valiosas, pois benéficas, atingem o objetivo de instanciar o bem. Dessa perspectiva, bastaria mostrar que o poder despótico que permite a alguém ordenar a execução ou exílio de um inimigo não é verdadeiramente bom, para provar-se que tais ações, consideradas ordinariamente como manifestações de poder, não são de fato poderosas, pois não são benéficas.

Sócrates: Assim, uma vez concordas nesse ponto, se alguém, seja um tirano ou um rétor, mata alguém, expulsa-o da cidade ou rouba-lhe dinheiro presumindo que é melhor para si, mas isso acontece se lhe ser pior, ele, decerto, faz aquilo que lhe parece; ou não?

Polo: Sim.

Sócrates: Porventura ele faz também o que quer, se isso acontece de ser mau? Por que não respondes?

Polo: Ele não me parece fazer o que quer.

Sócrates: (...) Poranto, eu dizia a verdade quando afirmava que o homem fazer na cidade o que lhe parece não é ter grandioso poder, tampouco fazer o que quer.

Polo: Como tu, Sócrates, poderias preferir ser impossível a ser possível fazer na cidade o que te parece, e não invejarias alguém quando o visses matando quem lhe parecesse ou roubando-lhe dinheiro ou encarcerando-o! (468d-e)

A postulação da possibilidade do erro não é o suficiente para refutar inteiramente as visões de mundo de personagens como Trasímaco ou Pólo. A refutação integral de suas visões de mundo depende de uma noção segura sobre o que é verdadeiramente bom. E não seria, neste caso, cada pessoa o melhor e mais adequado juiz sobre o que é bom para si mesma? Não seria cada pessoa particular a fonte natural da autoridade com que sua noção individual do

bem será avaliada, julgada e validada como genuína? Se sim, então essas personagens estão corretas ao defender o que defendem e a declaração da possibilidade do erro por parte de Sócrates é um artifício argumentativo ineficaz para refutar tais posições extremas. A resistência de indivíduos como Trasímaco e Polo quanto a suas noções do que é benéfico e vantajoso mostra desde já a necessidade por detrás da discussão sobre a forma do bem. Somente o paradigma objetivo do que é bom e vantajoso pode servir como critério no qual as diferentes perspectivas sobre o bem podem ser julgadas como mais ou menos verdadeiras. Além disso, apenas com este paradigma seria possível declarar que uma determinada ação é de fato produto de um erro, de um equívoco. A ausência do paradigma é relevante. Consideremos o governante trasimaquiano por um momento: se ele não soubesse o que é realmente bom para si mesmo, ele ainda saberia quando erra e então quando delibera em função de seu próprio prejuízo? Poderíamos considerar também o caso de Polemarco: se uma pessoa julgasse o caráter moral de alguém tomando por base sua aparência, a manifestação externa de sua conduta moral, não seria possível a essa pessoa errar quanto ao seu juízo sem em nenhum momento colocar para si mesma a questão do erro? Polemarco mostra-se supreso diante dessa possibilidade, Trasímaco também. Antes de Sócrates declará-la, parece que não tinham a considerado por um momento sequer. Isso aponta para o modo como um erro nem sempre aparece como erro para a pessoa que erra, e ainda para o fato de que a própria pessoa sempre busca por modos alternativos de fazer validar seu erro, dissolvendo a marca que o negativiza como tal.

Entramos, aqui, na questão filosófica mais profunda sobre as diferentes perspectivas sobre um dado objeto ou fenômeno. A diferença fundamental entre as perspectivas permite a uma dada ação ser avaliada como errônea, de uma perspectiva, mas quando vista de outra, passando por um processo de ressignificação, mostra-se como certa e positiva — tal como o caso de Polo nos mostra, pois, mesmo diante de exemplos criminosos e publicamente reprováveis como o homicídio e o roubo, não vê razões para negar tais ações, mas as elogia como sendo boas. Nesse sentido, a questão sobre a diferença das perspectivas, é mais fundamentalmente sobre o processo de deformação que permite com que o erro seja concebido como acerto, o mal como bem. Para Platão, há um padrão inscrito na natureza que determina o que é bom e o que é mal para a vida humana. A questão sobre a disparidade entre as perspectivas assume então outro aspecto: diz respeito ao que impede o acesso ao real, e então, ao que deforma a perspectiva possibilitando uma ação que apenas falsamente é concebida como boa e vantajosa. Antes de alcançarmos a discussão sobre o bem a fim de compreendermos o modo como Platão busca o fundamento para resolver o problema da

disparidade entre as perspectivas, é preciso antes entendermos a complexidade e profundidade do problema filosófico sobre esse processo de deformação. Aqui, veremos que mais uma vez o prazer apetitivo desempenha um papel fundamental, dessa vez como agente deformador ou limitador da perspectiva humana sobre a realidade.

A explicação de Platão sobre a errância humana é complexa. Acredito que, se entendermos a doutrina da alma em associação à doutrina ôntico-epistêmica dos livros V-VII é possível retrazar o caminho que nos conduzirá a uma melhor compreensão sobre o tema. Meu interesse nele é que tem toda relação com o prazer — na verdade, é o problema filosófico mais profundo que torna o prazer problemático. Vou abordar em primeiro lugar a doutrina da alma e extrair dela uma razão psicológica para a errância. Na sequência, abordarei a doutrina ôntico-epistêmica dos livros V-VII, onde entraremos em uma seção argumentativa mais complexa do diálogo e que nos fornecerá a explicação profunda para a errância humana.

De acordo com a doutrina da alma (Livro IV), a alma humana é constituída essencialmente tanto de racionalidade quanto de irracionalidade, e, dada a diferença fundamental entre essas forças psíquicas de motivação, e porque podem divergir entre si, é natural à alma a possibilidade de que haja desacerto entre os elementos. Isto põe um problema para o modo como o ser humano pensa sobre o mundo e como avalia os objetos de que necessita e deseja. A diferença fundamental entre as três forças de motivação que compõem a alma e também a diferença entre os objetos que desejam, é uma explicação para a sempre presente possibilidade do conflito entre elas. O elemento irascível possui natural afinidade com o racional, e pode ser persuadido pela razão quando esta determina o que é verdadeiramente bom e vantajoso para toda a alma. O elemento apetitivo, entretanto, é dentre os três aquele que mais facilmente pode despertar conflito interno, e de certo sempre o faz dada sua própria natureza: ele é irracional e busca obter os objetos de que deseja sem qualificá-los ou exercer juízo sobre eles, sem calcular ou pesar as implicações das satisfações que almeja; é o elemento cujos desejos aparecem no Livro II dominando Gíges, conduzindo-o a cometer as ações pleonéticas que o engendram no crime e na injustiça. A princípio, a injustiça é instanciada na alma quando qualquer um dos elementos inferiores, seja o irascível seja o apetitivo, resistem à razão e não deliberam com base no que a razão lhes diz ser o melhor, realmente benéfico e vantajoso. O conflito é gerado por uma espécie de resistência, do irracional contra o racional. De fato, os elementos irracionais não possuem as habilidades que os permitiriam acesso à realidade e com isso os dados para deliberar adequadamente

(beneficamente, vantajosamente). Somente a justiça é benéfica para a alma, é a forma que a alma assume quando exerce plenamente sua função de viver uma vida humana, e isto quando cada elemento da alma desempenha sua própria função. Nesta condição saudável de sua natureza o elemento racional assume o papel de força motivadora principal. Quando cada elemento psíquico desempenha sua própria tarefa a alma assume naturalmente a forma em que o elemento racional assume o poder e os elementos irracionais se conformam ao que ele determina. Embora haja razões complexas que justifiquem esta forma hierárquica entre os três elementos da alma, uma delas, talvez a mais básica, consiste no seguinte: é benéfico para a alma ter o elemento racional como força motivadora predominante pois é ele o responsável por conhecer o que é verdadeiramente bom e vantajoso, tanto para si mesmo quanto para os outros elementos, em virtude de suas habilidades naturais do cálculo que permite a deliberação correta a fim de obter e garantir o bem. Entretanto, por mais benéfico que o governo da racionalidade o seja, a alma humana é complexa, alberga em si um impulso que nega o que o cálculo e o raciocínio determinam como correto e adequado. Assim, quando a alma assume a forma da injustiça e os elementos irascível e o apetitivo não foram educados adequadamente nas excelências, rivalizam contra a racionalidade e conduzem a alma ao erro.

Mas, a doutrina da alma e o reconhecimento da possibilidade de que há conflito interno não explica inteiramente o modo como a alma erra quanto a suas concepções sobre o mundo. Para Platão, a racionalidade humana pode, por um lado, atingir o nível dos deuses: como, por exemplo, os filósofos em Kallípolis pensam atingir com seus estudos filosóficos o estado de mente dos que habitam na Ilha dos Bem-Aventurados, este lugar onde apenas figuras superhumanas como heróis e divindades podem entrar. Mas a racionalidade pode também, por outro lado, se resumir às profundezas da caverna e então alimenta-se somente de sombras: não as imagens gloriosas da realidade mas os simulacros do submundo da ilusão, estado de mente que Sócrates compara no Livro VI ao de alguém que perpetuamente sonha mas que identifica no sonho o verdadeiro e o real. Embora a ordem natural da alma seja aquela em que a racionalidade assume o papel como força motivadora primordial (tais são as funções do λογιστικός 441e, 442c, 518e-519a, 586d-587a), nem mesmo ela está imune a sofrer a limitação de sua perspectiva sobre a realidade. Se não for educada não pode desenvolver suas potencialidades naturais e é como se atrofiasse, já não pode deliberar excelentemente. Por isso em Kallípolis os reis filósofos são submetidos a um complexo programa de educação, onde suas habilidades de raciocínio, memória e capacidade de aprendizado são estimuladas e desenvolvidas. Além deste programa, cujo objetivo principal é fortalecer o elemento racional e o irascível contra o apetitivo, o elemento racional deve ser

nutrido com os objetos de que deseja, e estes objetos são o que compõem a realidade, onde a verdade sobre o que é benéfico e vantajoso encontra-se. Não seriam úteis aos reis filósofos as capacidades intelectuais que os distinguem sem que estivesse também disponível os objetos de que dependem para funcionar plenamente. Segundo o Sócrates, os objetos de que o elemento racional necessita e deseja são as formas, as entidades imortais e imutáveis a que a racionalidade sente-se naturalmente atraída — com efeito, guarda com elas certa familiaridade.

Aqui, entramos em uma das seções filosóficas mais complexas do diálogo, a exposição que Sócrates faz aos jovens aristocratas sobre a natureza da realidade e dos poderes cognitivos humanos. Essa discussão tem seu início da distinção entre os filósofos genuínos e aqueles que apenas parecem sê-lo, os amantes de sons e imagens, e, passando pelos símiles do sol, da linha dividida e da caverna, encerra-se ao final do Livro VII após Sócrates estipular o complexo currículo de educação dos guardiães-filósofos. O longo e complexo argumento ontológico e epistêmico que Sócrates desenvolve neste percurso tem o objetivo primordial de compor uma imagem do filósofo, e mostrar que estes são os mais aptos ao governo da cidade.

Mas, esse argumento possui ainda outras faces. Primeiramente, com o argumento ôntico-epistêmico Sócrates formula as primeiras linhas da caracterização do filósofo e também daqueles que não são filósofos. A partir deste ponto seremos capazes de vislumbrar pela primeira vez as estátuas paradigmáticas do justo e do injusto em sua complexidade e totalidade, dado que o rei filósofo nada mais é que a pessoa perfeitamente justa, enquanto que entre os não-filósofos encontram-se os injustos, e entre eles o tirano, o paradigma puro do caráter injusto. Isto será importante a fim de completarmos os termos do julgamento proposto por Gláucon no Livro II, de modo que disso passaremos naturalmente ao momento do juízo proclamado pelas demonstrações finais sobre a felicidade dos modos de vida. Em segundo lugar, com o argumento ôntico-epistêmico Platão nos oferece uma explicação desenvolvida sobre o perspectivismo humano, isto é, sobre os procedimentos de deformação da perspectiva responsáveis por conduzir a alma ao erro quanto às suas concepções sobre o bem, a excelência e a felicidade. Este aspecto do argumento é o que realmente me interessa aqui, pois nele encontramos o reconhecimento de Platão de que o prazer apetitivo opera como agente dos processos de deformação da perspectiva. Embora a discussão ôntico-epistêmica não esteja imediatamente relacionada ao tema do prazer, Platão estabelece uma conexão entre eles que ressignifica profundamente o papel que o prazer apetitivo desempenha na alma como força psíquica. Meu propósito principal é alcançar este ponto. Mas, para isso, como disse, será necessário abordar (embora não em sua plenitude) o argumento ontico-epistêmico.

Nos momentos finais do Livro V, em 475b-c, Sócrates formula as primeiras características definidoras do caráter do filósofo. Para que uma pessoa ame (474c: φιλεῖν) algo verdadeiramente, deve amar não uma de suas partes apenas, mas o todo do que é amado. O filósofo, se é amante da sabedoria, não deve amar apenas uma de suas partes, mas o todo da sabedoria (474b), engajando-se na atividade do aprendizado felizmente e sem se saciar (475c: “ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα”). Sócrates oferece um exemplo para elucidar a diferença entre os que amam parcialmente algo e os que amam a coisa em sua totalidade: como não diríamos que uma pessoa está faminta quando na hora de se alimentar demonstra-se avessa à comida, também não diríamos que é filósofo quem não se inclina para o todo do saber mas demonstra-se avesso a algumas de suas partes, interessando-se apenas parcialmente pelo objeto. Frente a essa definição do filósofo, Gláucon protesta — “Ah! Haverá muitas pessoas estranhas com tal disposição” (475d) — e indica o problema: há muitas pessoas que se aprazem com o aprendizado, por exemplo, os amantes de imagens e sons (475d: οἱ φιλοθεάμονες, οἱ φιλήκοοι) estão sempre presentes nas Dionisiacas e em todo festival dramático onde podem aprender com os versos dos poetas e dos dramaturgos; há também os artesãos, que experimentam aprazimento com suas atividades e trabalhos manuais. Seriam estes os filósofos que Sócrates tem em mente? A definição do filósofo nesses termos é ambígua. Poderia caracterizar um número abrangente de indivíduos e profissões. Mas, para Sócrates, esses guardam apenas uma semelhança (475e: ὁμοίους) com o filósofo, não o são verdadeiramente. O traço característico que definitivamente o distingue dos demais indivíduos que amam o aprendizado consiste no seguinte: os filósofos verdadeiros, diz Sócrates, são os que gostam de contemplar a verdade (475e: “τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας”).

Bem, não seriam os outros também amantes da verdade? O que Sócrates concebe como sendo o verdadeiro e que distingue o amor que o filósofo demonstra pelo aprendizado daquele que manifestam os demais indivíduos? É neste preciso momento em que o argumento ôntico-epistemológico começa a ser desenvolvido.

A distinção entre os filósofos e os não-filósofos é estabelecida pelo seguinte princípio ontológico, estipulado em 476a-b (este princípio ontológico é repetido em outros momentos do diálogo: é aplicado no momento da discussão sobre a forma do bem, no Livro VI em 507b, e também na discussão sobre a poesia no Livro X, em 597a):

Sócrates: Já que o belo é o contrário do feio, eles são dois.

Gláucon: Como não?

Sócrates: Então, já que são dois, cada um deles é um?

Gláucon: Nisso também concordo.

Sócrates: E a respeito do justo e do injusto, do bem e do mal, de todas as ideias (τῶν εἰδῶν), o que se dirá será o mesmo. Que, propriamente, cada uma delas é uma, mas, aparecendo por toda a parte por causa da comunhão (κοινωνία) que elas mantêm com as ações, com os corpos entre si, cada uma parece múltipla (πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον). (...) Por esse critério que farei a distinção. De um lado, ponho aqueles de quem falavas agora, os que amam os espetáculos, os que amam as artes e os homens de ação, e, do outro, aqueles de quem estamos falando, os únicos a quem corretamente chamaríamos de filósofos. (...) Os que amam as audições e os que amam os espetáculos são extremamente ligados às belas vozes, às cores, às formas e a todas as obras executadas por tais demiurgos, mas a inteligência (ἡ διάνοια) deles é incapaz (ἀδύνατος) de ver a natureza do próprio belo (αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ) e de ligar-se a ela afetivamente. (...) Os capazes de buscar o próprio belo, de contemplá-lo em sua essência, não seriam raros?

Gláucon: Muito raros.

A passagem citada contém vários aspectos importantes. Primeiramente, é este princípio responsável por fundar a doutrina ôntico-epistêmica de *A República*. É preciso que o consideremos com atenção e rigor, pois veremos como a partir dele as outras engrenagens do argumento do diálogo passarão a operar por si mesmas. A informação que Sócrates comunica a Gláucon contém dois aspectos: por um lado ele está falando sobre a natureza da realidade, por outro fala sobre o modo como a apreendemos. A realidade é composta em seu nível básico por unidades, o que nessa passagem foi traduzido por *ideias*, mas vou preferir manter em meu texto simplesmente como *formas*. Os pares de opostos, como os citados na passagem — o belo e o feio, o justo e o injusto, o bem e o mal — são compostos por unidades: o belo designa uma só entidade, assim o feio; o justo designa uma só entidade, assim o injusto etc. Embora cada um desses termos corresponda a uma unidade, na experiência sensória com o mundo entramos em contato sempre com uma multiplicidade de objetos, de múltiplas qualidades, e não as unidades puras. Essas unidades, as formas, manifestam-se na realidade em associação (κοινωνία) a vários outros elementos: a justiça, por exemplo, é percebida na experiência ordinária por meio das múltiplas ações justas, das várias pessoas justas; a beleza, enquanto unidade primordial, também manifesta-se dispersa na multiplicidade de ações belas e na variação dos corpos e objetos considerados belos. Embora cada um dos elementos dos

pares de opostos constitua uma só e única coisa, as formas unitárias de cada coisa aparece (φαίνεσθαι) como sendo múltipla.

O princípio é bastante simples e esquemático, mas possui implicações profundas. A primeira delas consiste no fato de que, dada a distinção entre o uno e o múltiplo, entre as formas unitárias e sua manifestação na multiplicidade de ações e corpos, a perspectiva humana sobre a realidade está fadada a uma espécie de perspectivismo. Enquanto a realidade é composta por unidades básicas, a apreendemos como se fosse uma multiplicidade de elementos e objetos. Mas a multiplicidade não é a verdade sobre a realidade. A realidade está nas unidades básicas que suportam a manifestação da multiplicidade. Então, há perspectivismo: a experiência humana com o real capta dois domínios ontologicamente distintos, sendo possível conceber a realidade por meio das formas unitárias como também por meio da multiplicidade de seus particulares. Dado o perspectivismo provocado pela distinção entre o uno e o múltiplo, abre-se a possibilidade de haver indivíduos capazes de transcender a ilusão da multiplicidade em direção à apreensão das unidades básicas, mas também a possibilidade de que haja indivíduos incapazes de perceber a distinção. Estes últimos são os que consideram que os diferentes elementos e objetos contemplados na multiplicidade são manifestações da realidade sobre as coisas. Consideremos as diferentes ações e corpos belos. Aquele que não é capaz de transcender a ilusão da multiplicidade em busca da forma unitária da beleza, considera os múltiplos objetos belos como casos reais e verdadeiros de manifestação da beleza. Entretanto, perdem o ponto e incorrem em um equívoco, pois a multiplicidade dos particulares da beleza é apenas resultado da associação da forma da beleza com a multiplicidade própria dos elementos e objetos do mundo físico, e por isso não podem ser, cada um dos casos particulares, a manifestação da beleza em si mesma.

Para Sócrates, os não-filósofos são estes que não são capazes de postular a forma unitária para cada coisa múltipla existente. Desejam, apreciam e inclinam-se para uma versão derivada da realidade, mas não para a realidade em si mesma. Os amantes de imagens e sons, também as pessoas que se ocupam de trabalhos práticos, confundem a distinção entre esses dois domínios fundamentais da realidade: não são capazes de estipular a distinção entre esses domínios ontológicos (entre os domínio do uno e o domínio do múltiplo) e acabam por estabelecer um domínio ontológico apenas, o domínio do múltiplo, em que a forma unitária encontra-se dissolvida na multiplicidade, e, passando despercebida a eles, são os particulares múltiplos da forma o que acabam sendo reconhecidos por essas pessoas como o real e o verdadeiro.

Os filósofos genuínos, por outro lado, são as pessoas capazes de transcender a ilusão e alcançar a apreensão da forma unitária. Este é o sentido profundo da afirmação de Sócrates de que os filósofos verdadeiros amam não os espetáculos de imagens e de sons mas o espetáculo da verdade (475e). A verdade sobre a realidade não está dada na manifestação da multiplicidade de particulares das formas unitárias: contemplar a multiplicidade de particulares da beleza não é a condição suficiente nem necessária para que se proclame acesso à beleza em si mesma. Nesse sentido, o filósofo ama a verdade porque é capaz de transcender a ilusão da multiplicidade de particulares em busca da contemplação das formas. É por essa razão que Sócrates diz serem raros os filósofos. A maioria das pessoas comumente atribui realidade à multiplicidade de particulares de uma dada forma, não passam do ponto de contemplar as diferentes e múltiplas coisas belas, justas, boas. Enquanto o filósofo, como estamos vendo, é capaz de enxergar o que ninguém mais enxergaria, de estipular a existência do que os olhos não podem ver, mas a que os olhos da mente atestam como real e seguro. Enquanto a maioria das pessoas não transcende a experiência ordinária com a realidade, o filósofo é capaz de transcender a uma experiência de contato com o real que, de uma certa forma, seria possível apenas aos deuses.

Considerando esta distinção entre os domínios ontológicos do uno e do múltiplo, torna-se notável que pessoas como o amante de imagens e sons, embora manifestem uma espécie de amor pelo aprendizado, não podem ser considerados amantes genuínos da sabedoria: não possuem acesso ao que é real em si mesmo, valorizando, em vez da realidade pura das formas unitárias, sua manifestação em particulares que em si mesmos não são a instanciação da forma em si mesma. Tal distinção ontológica gera então uma diferença fundamental entre as pessoas: aqueles que podem transcender a ilusão da multiplicidade e contemplar a realidade em si mesma, ou seja, as formas unitárias que são o suporte da manifestação da multiplicidade de particulares que levam seu nome, e os que não são capazes de transcender a ilusão, mas, ao contrário, valorizam-na como sendo a realidade em si mesma. Os primeiros acertam em suas concepções sobre a realidade, enquanto os segundos erram e se equivocam sem sequer estarem cientes do erro que cometem. Para elucidar este ponto Sócrates estabelece uma comparação: as pessoas que confundem a multiplicidade pelas formas unitárias, atribuindo realidade exclusivamente à multiplicidade, estão como se estivessem sonhando, como quem acredita que os objetos do sonho são mais reais e verdadeiros que os objetos da realidade percebida no estado acordado. Os filósofos genuínos, por sua vez, estão bem acordados. Não tomam por real o que não é real em si mesmo, e por

isso entendem que os particulares somente assumem uma atribuição determinada por sua participação na forma unitária, mas, em si mesmos, não são a forma que manifestam.

Sócrates: Então, quem reconhece as coisas belas mas não reconhece o próprio belo, nem quando alguém o conduz ao conhecimento dela, embora seja capaz disso, na tua opinião, vive uma visão de sono ou de vigília? Atenta para isto! Será que sonhar não é alguém, quer dormindo, quer em vigília, julgar que aquilo que é semelhante (τὸ ὅμοιον) a algo não é apenas semelhante, mas é a própria coisa à qual se assemelha?

Gláucon: Eu pelo menos afirmaria que o sonhar é algo como isso.

Sócrates: E quanto a isto? Quem, ao contrário, julga que o próprio belo (αὐτὸ καλὸν) existe e é capaz (δυνάμενος) de contemplar não só a ele, mas também às coisas que dele participam (τὰ ἐκείνου μετέχοντα) e não toma como o próprio belo as coisas que dele participam (τὰ μετέχοντα), nem as coisas que dele participam (τὰ μετέχοντα) como o próprio belo, na tua opinião, ele vive uma visão de sono ou de vigília? (476c-d)

Gláucon: De vigília, certamente.

A confusão entre o particular múltiplo e a forma unitária dá-se em razão da semelhança entre eles. Entretanto, a semelhança que algo preserva em relação a outro objeto não é suficiente para que ambas as coisas sejam consideradas como idênticas, e por isso como intercambiáveis entre si, instâncias separadas mas que seriam instâncias de uma só e mesma coisa. A semelhança do original com a cópia, por exemplo, não permite que o original deixe de ser o original e que a cópia seja considerada uma entidade equivalente ao original. A comparação entre as pessoas que não são capazes de estipular a existências das formas unitárias e tomam a multiplicidade de seus particulares como se fossem os entes reais cometem exatamente este erro: tomam a cópia pelo original. Na linguagem da passagem citada: ignoram a entidade originária na qual os particulares participam e tomam os participantes por mais reais. É notável que o próprio caso de confusão entre os filósofos e os não-filósofos seja provocado pela semelhança entre eles. A semelhança era que ambos demonstravam ter amor pelo aprendizado. Sócrates ocupa-se imeditamente em demonstrar que a semelhança pode ser uma impostora. De fato, os filósofos diferenciam-se dos não-filósofos porque o aspecto da realidade que desejam e buscam é ontologicamente distinto daquele desejado pelos demais: enquanto estes buscam a multiplicidade de particulares, aqueles buscam a unidade primordial, a essência que dá ser aos particulares, as formas. A

semelhança, assim, deve ser objeto de observância, a fim de que os limites diferenciadores entre o original e a cópia não sejam transgredidos: os não-filósofos não são como os filósofos, embora guardem semelhança com eles; os particulares da forma não são a forma em si mesma, embora guardem semelhança com ela.

Isto posto, não seria possível que os não-filósofos pudessem ter acesso a mesma verdade que os filósofos. A distinção entre a forma e os particulares que dela participam, também a distinção metafórica entre o estar acordado e o estar sonhando, atestam a possibilidade do perspectivismo humano, isto é, a possibilidade de que a realidade possa ser experimentada por seres humanos de modos distintos, em que se capturam aspectos distintos do real. Os não-filósofos captam a multiplicidade de particulares, mas ignoram as formas. Ficam, por essa razão, fixos em sua busca pelas diversas coisas belas, boas e justas, como se fossem, cada uma delas, manifestações da própria beleza, do próprio bem ou da própria justiça. A perspectiva do filósofo é diferente. Transcende a esfera da multiplicidade dos particulares e torna-se fixo em sua busca pelas formas unitárias. Ao alcançar este plano de percepção do real, certamente contempla uma realidade diferente daquela que os não-filósofos contemplam, assim como quem está acordado e sabe apreender a realidade objetiva, entende a realidade de modo diferente de quem sonha mas acredita experimentar o real. A possibilidade do perspectivismo está gravada na própria realidade: a distinção entre o uno e o múltiplo e a possibilidade de que apenas um e não o outro sejam captados e então considerados como reais e verdadeiros é o que permite a diferença fundamental entre as perspectivas.

A diferença entre esses dois aspectos fundamentais da realidade, o uno e o múltiplo ou as formas e seus múltiplos particulares, estabelece outra distinção: não apenas os aspectos são diferentes como também o são os poderes cognitivos em aplicados em sua apreensão. Isso estabelece mais uma diferença profunda entre as perspectivas dos filósofos e dos não-filósofos. O argumento de distinção dos poderes cognitivos é como se segue.

Em 477c-d Sócrates explica que uma δύναμις ou poder é uma espécie de ser (τῶν ὄντων) “com que nós podemos o que podemos”. A visão e a audição são exemplos de δυνάμεις, de poderes: com tais poderes somos capazes de enxergar e ouvir, e só podemos enxergar e ouvir em virtude do que essas capacidades são em si mesmas. Os diferentes poderes distinguem-se entre si não em virtude de características particulares como cor ou forma, aspectos levados sempre em consideração quando um objeto específico é diferenciado de outro, mas são distinguidos em virtude do objeto para o qual estão voltados, ou seja, em virtude dos aspectos da realidade que captam (477c). A visão, enquanto um poder humano, diferencia-se da audição porque captam aspectos distintos da realidade sensória. Com a visão

captamos imagens, com a audição sons. Em si mesmas não possuem nenhuma característica adicional capaz de diferencia-las, apenas o aspecto da realidade que captam podem diferencia-las. Desse modo, uma δύναμις é idêntica a outra se os objetos para os quais se voltam é o mesmo e se o efeito que exercem quando percebem o objeto é o mesmo, e diferenciam-se se os objetos são diferentes e também os efeitos que exercem (477d).

O filósofo e o não-filósofo captam aspectos ontológicos distintos da realidade, por essa razão os poderes cognitivos envolvidos na apreensão das formas e na apreensão da multiplicidade dos particulares devem ser também diferentes. Em 476d Sócrates propõe a Gláucon que o pensamento (τὴν διάνοιαν) da pessoa que capta as formas deve ser reconhecido como *conhecimento* (ἡ γνώμη) enquanto o da pessoa que capta apenas a multiplicidade dos particulares e que por isso opera cognitivamente não com base na realidade em si mesma mas com base em sua manifestação derivada, *opinião* (δόξα). O que são exatamente esses poderes cognitivos? Como vimos, devem ser definidos em relação ao aspecto da realidade para o qual estão voltados. O conhecimento deve necessariamente estar voltado para o que absolutamente é, pois o que é completamente é completamente cognoscível (477a: “ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν”). A opinião, por sua vez, não pode estar voltada para o que absolutamente não é, pois o que não é absolutamente é absolutamente incognoscível (477a: “μὴ ὄν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον”). A ignorância (ἄγνοσία) é o poder cognitivo que é mais adequadamente concebido como voltado para o que absolutamente não é. Quem é ignorante de algo não conhece a coisa ignorada, e o que pensa ser real e verdadeiro não possui nenhuma correspondência com o real, de modo que a ignorância está por essa razão voltada para o que não é. A opinião não é um poder voltado para o que absolutamente não é, dado que a multiplicidade dos particulares é alguma coisa. A proposta de Sócrates para definir o poder cognitivo característico dos não-filósofos consiste em encontrar algo cujo status ontológico seja intermediário entre o que absolutamente é e o que absolutamente não é (477a, 478b). A inexistência de um ponto intermédio faria com que o poder cognitivo da opinião fosse equiparado ao do conhecimento, ambos voltados para o que é. Todavia, os filósofos captam algo diferente do que captam os não-filósofos. Se os aspectos captados são distintos, devem ser também distintos os poderes cognitivos envolvidos. Assim, abre-se a necessidade de se descobrir este ente intermediário, “aquilo que participa (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον) de ambos”, diz Sócrates, “do ser e do não ser (τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), e que...com justiça digamos que é objeto da opinião, atribuindo aos extremos os extremos e ao meio-termo o meio-termo” (478e).

O que é este ente intermediário que funciona como objeto da opinião, e então como objeto de apreensão cognitiva daqueles que nem acessam diretamente as formas nem voltam-se para o não ser absoluto? Vejamos a resposta de Sócrates em 478e-479a. Nesse momento, Sócrates endereça a conclusão do argumento ao próprio amante de imagens e sons, escolhido pela filósofo para lhe servir como um interlocutor imaginário:

Sócrates: Posto isso, afirmarei, que me fale e responda nosso oportuno interlocutor que não aceita o próprio belo, nem ideia alguma da beleza que se mantenha sempre igual a si mesma, mas acredita que são muitas as coisas belas, aquele amigo dos espetáculos que de modo algum suporta que lhe falem de uma beleza única, de uma justiça única, nem de tudo o mais. A ele diremos: “De todas essas numerosas coisas belas, ó excelente amigo, haverá uma que não venha a mostrar-se feia? E, entre as justas, uma que não venha a mostrar-se injusta? E, entre as santas, que não venha a mostrar-se ímpia?”

Gláucon: Não! Ao contrário, necessariamente elas aparecerão mais ou menos belas e feias e, assim também, todas as coisas sobre que indagaste.

O objeto da opinião é a multiplicidade de particulares que levam os nomes das formas. Enquanto as formas são o ser absoluto das coisas, e o não-ser absoluto não pode ser nem pensado nem proferido, a multiplicidade de particulares oscila entre o que absolutamente é e o que absolutamente não é. É importante notarmos a distinção entre a natureza ontológica das formas e a natureza ontológica dos particulares. A primeira característica distintiva de suas naturezas, e também a mais óbvia, consiste em que as formas são unitárias enquanto os particulares de uma dada forma são múltiplos. Destaco da passagem citada acima outra característica fundamental que distingue suas naturezas: enquanto os particulares oscilam entre o que é e o que não é, sendo, portanto, marcados por sua capacidade de mutabilidade, a forma é imutável, mantêm-se “sempre igual a si mesma”. A imutabilidade e fixidez da forma, comparada à mutabilidade e oscilação dos particulares, marca a profunda diferença ontológica entre eles. De fato, não são uma só e mesma coisa. O uno é imutável e fixo, o múltiplo é mutável e variante. A diferença entre as características (o uno *vs* o múltiplo, o imutável *vs* o mutável) tem uma implicação ontológica imediata: se as formas imutáveis não podem ser confundidas com os particulares mutáveis, dada a diferença profunda entre o que é imutável e o que é mutável, decorre disso que as formas independem dos particulares para ser o que são. Enquanto os particulares mudam, as formas permanecem idênticas a si mesmas. Os particulares, por sua vez, são os que dependem da forma para assumir alguma propriedade,

mesmo se momentânea, já que, de todo modo, vão oscilar entre o que é e o que não é, e deixarão de instanciar a forma em algum momento.

Algumas razões poderiam ser destacadas aqui para explicar a oscilação ontológica dos particulares. Antes disso, entendamos primeiramente em que consiste essa oscilação. Destaco do texto dois exemplos que auxiliam a elucidar a oscilação ontológica dos particulares. O primeiro consiste na ambiguidade implicada na diferenciação do que é grande e pequeno e do que é leve e pesado (479b). Uma coisa só pode ser grande ou pequena em relação a uma outra coisa, o mesmo para o que é leve e pesado. Os particulares das formas do pequeno, grande, leve e pesado não são em si mesmos pequeno/grande ou leve/pesado. Assumem tais características quando comparados a outros objetos, modo pelo qual tais formas mostram-se presentes neles. Mas, basta mudar o objeto da comparação para que a coisa medida ou pesada mostre-se diferente em suas proporções: o que anteriormente achava-se pequeno em comparação a um objeto anterior que fosse grande, quando comparado com um objeto menor mostrar-se-á então maior que ele. O mesmo para o caso do juízo sobre o que é leve e pesado: um objeto quando comparado a um mais pesado será julgado mais leve, mas, se comparado a um objeto mais leve deixará de ser leve, como anteriormente, e tornar-se-á pesado. A oscilação ontológica opera também com a instanciização de propriedades contrárias ao mesmo tempo. Basta compararmos três objetos entre si que tenham três pesos diferentes: dependendo da unidade dos pesos será possível a um mesmo objeto ser considerado leve e pesado ao mesmo tempo em relação a, primeiramente, outro objeto que lhe seja por comparação mais pesado e, em segundo lugar, a outro objeto que lhe seja por comparação mais leve. Isto atesta para o jogo da ilusão da perspectiva implicado na multiplicidade dos particulares (cf. os exemplos também em 523b-524a). Mais profundamente, o jogo de perspectiva está calcado no próprio real sensório e no modo como o concebemos quando aplicamos nosso poder cognitivo a ele e não ao plano das formas, ao *que é* puramente e independentemente do contexto ou da perspectiva do observador.

Para elucidar a oscilação ontológica dos particulares Platão faz Gláucon formular um enigma, em 479b-c:

Sócrates: Então, entre essas muitas coisas, cada uma mais é do que não é aquilo que se afirma que é?

Gláucon: Essa pergunta está parecendo com as dos que, diante os banquetes, usam expressões ambíguas (ἐπαμφοτερίζειν) e com o enigma infantil sobre o eunuco e sobre o ataque ao morcego, em que se pede que se decifre com que e a partir de onde o eunuco o atingiu.

É que também aqui a linguagem é ambígua...Nada disso é possível conhecer com segurança, nem se é ou não é, nem se ambas as hipóteses são corretas ou nenhuma delas.

O enigma é como se segue: “Um homem e não homem viu e não viu uma ave e não ave pousada num pau e não pau e a atingiu e não a atingiu com uma pedra e não pedra”. O mecanismo de ação do enigma está no modo como cada um de seus termos consiste em afirmação e não-afirmação simultâneas. Este mecanismo dificulta a interpretação do enigma, pois em sua própria estrutura discursiva não há uma informação segura capaz de fixar o sentido de seus termos. A resposta para o enigma, segundo a tradutora de *A República* Prof^a Anna Lia Amaral de Almeida Prado, é que “um eunuco avistou não muito nitidamente um morcego pousado numa vara e contra ele atirou uma pedra-pomes, sem acertar o alvo”. Um eunuco não é, geralmente, considerado um ideal de masculinidade; um morcego de fato não é um pássaro; uma vara não poderia ser simplesmente considerada como um pau etc. Este enigma tem por objetivo central enfatizar o caráter de completa ambiguidade ontológica dos particulares, sua capacidade de aparentar afirmar e não afirmar uma mesma propriedade ao mesmo tempo, isto é, sendo e não sendo ao mesmo tempo a coisa que parecem ser.

Um particular de uma dada forma pode tanto assumir as características da forma como também as características de seu oposto ao mesmo tempo. Também pode deixar de assumir as características da forma, caso em que não participa mais da forma — por exemplo: um corpo belo pode se tornar completamente feio. A oscilação ontológica dos particulares ocorre por vários fatores. A forma é unitária, imortal e imutável, enquanto seus particulares físicos são múltiplos, perecíveis e mutáveis. A natureza física dos objetos é um dos fatores que explica a oscilação ontológica dos particulares. A matéria é naturalmente perecível e mutável fazendo assim com que o particular não seja capaz de instanciar perpetuamente, sem modificações, as propriedades da forma. A matéria é perecível, está passível a constantes processos de degeneração até desaparecer completamente. A perecibilidade da matéria implica mutabilidade: a condição para que degenere é que seja mutável, assim, se degenera é porque muda. Assim, os particulares físicos podem instanciar a forma temporariamente, mas os movimentos naturais de degeneração e mudança fazem com que aos poucos percam as características da forma e então passem a instanciar uma forma diferente, e isso em um ciclo até sua deterioração completa. A forma, pelo contrário, não é composta de matéria. Sequer depende da matéria para existir. É abstrata, só pode ser percebida pelo pensamento, não possui forma física captável pelos sentidos. Por isso, não está submetida aos movimentos de degeneração e mudança a que está a matéria.

Outro fator que explica a oscilação ontológica dos particulares diz respeito ao contexto em que se encontram e a perspectiva de quem observa. Aqui, encontramos mais uma vez o problema do perspectivismo. Os particulares são múltiplos, e por isso podem ser encontrados em diversos contextos. Sua existência física os localiza sempre em algum lugar do espaço e em algum ponto do tempo. A distância espacial, por exemplo, pode exercer um efeito de distorção da perspectiva e fazer com que um particular da beleza, um corpo belo, pareça na verdade feio. Se imaginarmos a distorção provocada pela distância espacial veremos logo que é possível a um corpo parecer belo, porque visto de uma distância considerável, mas mostrar-se na verdade feio quando visto da distância em que a vista pode captar a verdade. Além das distorções próprias do contexto espaço-temporal onde os particulares físicos se encontram, o ponto no qual está o observador pode também interferir na adequada percepção do particular. A perspectiva do observador pode modificar o modo como o particular parece ser. A perspectiva que se tem de um objeto modifica a apreensão do objeto. É possível que, se visto de uma perspectiva, pareça ser uma coisa, mas quando visto de outra pareça outra. Pensemos em um objeto retangular. Se visto de frente, e sem profundidade no campo da perspectiva de quem o observa, parece um quadrado, mas, se visto de lado, mostra-se um retângulo. Também uma ação considerada justa em determinado contexto e quando vista de determinada perspectiva pode mostrar-se injusta se inserida em novo contexto e avaliada de uma perspectiva diferente. Vimos o contra-argumento de Sócrates para refutar Céfalos: devolver os pertences emprestados e dizer a verdade pode ser justo, quando em uma situação específica, mas injusto em outra.

Nesse sentido, o particular da forma está sempre passível a instanciar a forma e não instanciar a forma. Tal oscilação ontológica faz com que os particulares estejam fadados a exhibir constantemente características opostas que os situam em um movimento constante entre o que é e o que não é, entre a instanciação da forma e a desinstanciação da forma.

Vejamos a seguinte passagem em 479d-e:

Sócrates: Ah! Descobrimos, parece, que as numerosas normas da maioria das pessoas a respeito do belo e de outras qualidades rolam, de certa forma, entre o não ser e o puro ser. (...) Nosso acordo prévio é que, se algo assim nos aparecesse, deveríamos dizer que é objeto de opinião, mas não de [conhecimento], porque o meio-termo errante ($\tau\omicron$ μεταξὺ πλανητὸν) é apreendido pela faculdade intermediária. (...) Ah! Os que veem muitas coisas belas, mas não o próprio belo, nem são capazes de seguir quem os guia até ele, e veem muitas coisas justas, mas não o justo em si, e tudo o mais dessa maneira, afirmamos que

sobre tudo isso eles têm opinião (δοξάζειν), mas das coisas sobre as quais têm uma opinião nada conhecem.

A multiplicidade de particulares é errante. Isto define a particularidade ontológica do aspecto da realidade captado pelos não-filósofos. O adjetivo *πλανητός* designa a qualidade que uma coisa possui que a faz se comportar de modo irregular, designa seu movimento constante e errático. O verbo *πλανάω*, na forma ativa, expressa uma ação que se faz irregularmente e com variação, sendo empregado por isso para expressar a ação *errante*, *variável*, *irregular*⁸¹, a ação de *vagar*. A errância caracteriza, assim, o poder cognitivo da opinião, das pessoas que concentram a atenção de suas almas na multiplicidade dos particulares, em vez de concentrar-se em descobrir e contemplar as formas imutáveis e imperecíveis. Os não-filósofos são errantes em seus juízos sobre a realidade em virtude da errância natural dos objetos para os quais estão voltados. Os particulares das formas, em razão de sua própria natureza ontológica, são marcados fundamentalmente por esta variação que os permite instanciar formas opostas e propriedades contraditórias ao mesmo tempo. No Livro VI, em 484b, Sócrates diz que os não-filósofos vagam irregularmente, erram entre as múltiplidade de coisas existentes no mundo material (cf. também 485a-b). Essa é, na verdade, a marca que passa a distingui-los dos filósofos, marca que denuncia sua natural inaptidão ao governo de Kallípolis:

Sócrates: Uns são filósofos, Gláucon, e outros não... (...) já que são filósofos os capazes de chegar àquilo que, do mesmo ponto de vista, é sempre o mesmo, e não são filósofos os que ficam vagando (*πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι*) no meio do que é múltiplo e variável, quais deles devem ser chefes da cidade? (484a-b).

Os não-filósofos não podem assumir o cargo de governo da cidade. Além de serem caracterizados por Sócrates como figuras errantes, são também comparados a cegos. Apenas o filósofo é quem possui a visão aguçada (484c: “ὄξὺ ὁρῶντα”) requerida para governar. Sua visão aguçada deve-se ao fato de que possui acesso às formas, é naturalmente apto a

⁸¹ Muniz (2011, p. 84-85), citando Chantraine: “...esse verbo *planáo/planáomai*, na forma ativa, nomeia a ação de fazer alguém estar à deriva, errar, perder-se, iludir-se; e, na forma médio-passiva, de vagar a esmo, desviar-se de um caminho, enganar-se. Daí o substantivo *pláne*, a errância – a perambulação (como a de Odisseu, ou mesmo a de Sócrates), assim como a ilusão que a determina – de onde deriva o adjetivo *planódes*, “irregular, mutável, deslizante”. A irregularidade, a inconstância e o movimento incessante são os traços distintivos do nome de agente, *plánes*: o viajante, o vagabundo, o errante. Por essa razão, a mobilidade aparentemente irregular de um astro faz dele *planétes*, planeta. Assim, o movimento errático e ilusório que esse verbo designa, quando associado à expressão adverbial *áno kaí káto*, ganha ênfase tanto no seu aspecto topográfico, o da errância num espaço, quanto no aspecto cognitivo, quando está associado à ilusão, à sedução ilusória promotora da perpetuidade do movimento”.

transcender a multiplicidade dos particulares e direcionar seu pensamento para as formas unitárias. Além das formas serem a realidade tal como ela é, o conhecimento das formas é a única alternativa à errância de seus particulares físicos. Se os particulares vagam irregularmente entre o ser e o não-ser, as formas são eternamente fixas, não são perecíveis e também não mudam. Enquanto os diferentes atos e corpos belos, justos e bons guardam a ambiguidade de sua errância, as formas são os paradigmas eternos disponíveis na natureza e que podem servir como orientação para a ação humana excelente. De fato, as formas são os elementos nutritivos de que o elemento racional necessita a fim de escapar à errância dos objetos particulares.

Por isso que os não-filósofos não devem governar a cidade. A cidade bem administrada não pode estar sujeita às ditorções da perspectiva a que todo ser humano que concentre suas faculdades cognitivas na multiplicidade de particulares está passível de sofrer. Os filósofos devem governar a cidade pois apenas eles podem descobrir esses paradigmas na natureza, e então modelar a cidade, como demiurgos (500d-501c; 520c-d), a fim de fazê-la instanciar a própria ordem da natureza. Assim, o argumento ôntico-epistêmico começa a suportar a tese política dos reis filósofos. Vejamos a passagem em 484c-d:

Sócrates: Parece-te, então, que há alguma diferença entre os cegos e os que realmente estão privados do conhecimento de todo o ser, não têm em sua alma nenhum modelo (παράδειγμα) nítido e não são capazes de olhar, como os pintores, para o que há de mais verdadeiro nem de voltar sempre os olhos para isso e, contemplando-o com a maior precisão possível, estabelecer aqui as leis do belo, do justo e do bom, caso seja necessário e, mantendo-as sob guarda, preservar as que já existem?

Gláucon: Não, por Zeus! A diferença não é grande...

A cegueira da maioria não-filósofa não é irrelevante. Sua errância característica produz implicações éticas profundas que por si mesmas são suficientes para explicar o porquê não podem governar a cidade. O problema do perspectivismo e da errância, isto é, de que há a possibilidade de se conceber a realidade de determinado modo e tal concepção mostrar-se inteiramente incompatível com a realidade em si mesma, é a causa fundamental de sua inaptidão ética, pois não possuem os paradigmas fixos que os guiariam pelas vicissitudes da longa rota da vida humana, e também sua inaptidão política, pois, se errantes quanto a suas próprias concepções do que é bom e vantajoso, quanto mais não errariam se tivessem uma cidade inteira em mãos para governar. Retomemos brevemente a dois dos exemplos

considerados no início dessa seção. O caso da definição de Céfalos sobre a justiça é exemplar da possibilidade da errância tal como o argumento ôntico-epistêmico a concebe. Como vimos, Céfalos crê que ações tais como dizer a verdade e devolver o que se deve são em si mesmas justas, e por isso não dependem do contexto em que se inserem para que sejam moralmente válidas. Acredita no valor moral dessas ações e planeja os últimos momentos de sua vida baseado nelas: acredita que se pagar todas as dívidas que deve, com os benefícios que sua fortuna lhe concede, poderia partir para o pós-vida sem preocupar-se em ser punido por ter sido injusto em vida. Mas, Sócrates com seu contraexemplo mostra para o ancião, em breves segundos, que bastaria modificar o contexto dessas ações para que se demonstrasse que sua noção da ação moral guarda em si uma ambiguidade constitutiva, e dependendo do contexto na qual se insere pode na verdade configurar um caso oposto à ação virtuosa: esperava-se de início que dizer a verdade e pagar as dívidas fossem casos inequívocos de justiça, mas, no caso do amigo transtornado, vê que devolver a arma mostrar-se-ia uma injustiça e então é brevemente forçado a rever sua concepção de moralidade. O caso de Polemarco é semelhante ao de seu pai. Afirma para Sócrates ser justo beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos. Todavia, afirma essa definição de justiça sem levar em consideração a ambiguidade inerente à avaliação de quem são os verdadeiros amigos. A boa aparência e os bons modos da pessoa, até mesmo os atos de compromisso e reciprocidade em relação a outrem, são todos fatores que podem incitar e estimular afeição em alguém, gerando amizade. Mas, isso faria com que uma pessoa que exibisse tais características pudesse ser considerada inequivocadamente amiga? A oscilação ontológica da multiplicidade dos particulares da forma da amizade abre a possibilidade para que tal demonstração de amizade mostre-se inautêntica se analisada em outro contexto ou vista de outra perspectiva. Vimos que a pessoa perfeitamente injusta, tal como concebida por Trasímaco e Gláucon, seria capaz de sustentar uma fachada social de justiça a fim de manter em segredo seus crimes injustos e escapar impune, protegendo-se com o reconhecimento público de que é uma pessoa justa. A definição de Polemarco ignora esta possibilidade: uma pessoa perfeitamente injusta poderia passar-se por amiga a fim de cometer um ato criminoso. Nesse sentido, a pessoa não era amiga de fato, e a concepção de Polemarco sobre a justiça mostra-se errante: errado sobre sua concepção de felicidade, sua concepção de justiça o levaria a beneficiar verdadeiros inimigos, enquanto o faria prejudicar amigos autênticos. Esses exemplos bastam para mostrar a possibilidade da oscilação ontológica dos casos de justiça que, explicados aqui pelo argumento ôntico-epistêmico, o próprio Platão dramatiza nas primeiras páginas de *A República*. Pessoas como Céfalos e Polemarco podem ser reis filósofos? A incapacidade em transcender à multiplicidade dos particulares, onde as

essas ações consideradas justas se encontram, e então acessar as formas fixas e eternas, implica em uma restrição severa que impede com que tais indivíduos sejam vistos como candidatos ao papel de governantes da cidade perfeita.

Temos três questões importantes nessa seção: (i) a questão da errância e do erro, o que busquei ilustrar com os casos iniciais extraídos do Livro I, do Livro VI e um caso do *Górgias*, onde Platão chama atenção do leitor a possibilidade do erro; (ii) a questão do perspectivismo, isto é, sobre o modo como a realidade pode ser percebida de maneiras distintas: uns captam apenas a multiplicidade das várias coisas belas, justas, boas etc. enquanto outros captam a realidade em si mesma através da contemplação das unidades básicas do real, as formas; (iii) e, por fim, temos a questão sobre a deformação da perspectiva: sobre o porquê da alma se fixar em uma perspectiva apenas, que acontece de ser uma parcela muito limitada da realidade e da verdade, deformando assim todo seu senso do que é real e verdadeiro. Até aqui consideramos a possibilidade da errância e das diferentes perspectivas sobre o real. Agora cabe a questão de por que exatamente a maioria não-filósofa concentra-se na multiplicidade de particulares e não é capaz de estipular a existências das formas. Por que, afinal, a maioria não-filósofa não poderia tomar consciência de que há uma realidade superior a ser apreendida, e então despertar de seu sonho e estipular sua existência? Para responder essa questão precisaremos nos voltar para o *símile do Sol* e o *símile da Caverna*, onde encontraremos as etapas finais do argumento *ôntico-epistêmico* e poderemos ter uma visão geral do problema sobre o perspectivismo e a deformação da perspectiva. Na reconstrução desses passos, tocaremos no cerne do problema do prazer.

Nos *símbolos do sol*, da *linah dividida* e da *caverna* encontramos uma explicação mais elaborada sobre a diferença entre os filósofos e os não-filósofos que concerne o problema do perspectivismo e da deformação da perspectiva humana. É uma razão *ôntico-epistêmica* que desenvolve e consolida a distinção entre a multiplicidade dos particulares e as formas, e a ideia adjacente de que nem todos os seres humanos são capazes de apreender essas entidades fixas e eternas. Os que não são capazes de estipular a existência das formas estariam fadados à errância na rota da vida, resultado da falta dos paradigmas para a ação genuinamente virtuosa e também para o fomento da vida verdadeiramente benéfica. Antes de passarmos aos *símbolos*, consideremos antes um dos casos exemplares da errância citados ao início desta seção. Com o caso de *Trasímaco* vimos a questão sobre a possibilidade de que aquilo que seu governante

ideal pensa ser benéfico e vantajoso para si mesmo não seja, verdadeiramente, benéfico e vantajoso. Podemos inferir deste caso exemplar que é válido para todos nós a possibilidade de que o que pensamos sobre a realidade seja um equívoco, não tenha correspondência com a realidade em si mesma. Com o caso de Trasímaco vimos também que há dificuldade em se demonstrar a alguém como ele que suas noções do que é benéfico e vantajoso são equivocadas, pois, afinal de contas, parece não haver melhor juiz dessa questão senão a própria pessoa. Entretanto, o que a pessoa pensa pode ser demonstrado falso mediante uma noção segura sobre a natureza da realidade. A distinção ontológica estabelecida por Sócrates entre as formas unitárias e imutáveis e os particulares múltiplos e mutáveis é a primeira parte do argumento que postula e explica a possibilidade da errância humana: estão vulneráveis ao erro em suas concepções sobre a realidade aqueles que voltam seus poderes cognitivos para a multiplicidade dos particulares e não para as formas imutáveis e fixas. O problema, como estamos vendo, é que os próprios particulares são errantes, ontologicamente irregulares, são e não são ao mesmo tempo. Como solução para a errância Platão nos propõe a doutrina das Formas: são entidades unitárias, fixas e imutáveis inscritas na natureza, e conhecê-las consolidaria base sólida e segura para a deliberação humana, e também para o processo correto de formação das crenças e concepções sobre a vida humana, o mundo e a realidade. Os não-filósofos são como cegos e pessoas que acreditam viver enquanto sonham, são errantes, pois estão voltados para os particulares mutáveis e não-fixos; os filósofos, por outro lado, têm acesso aos paradigmas para a ação e adequado fomento da vida, e a posse do conhecimento dos paradigmas possibilita ao filósofo agir contornando a influência dos efeitos da errância dos particulares. Trasímaco e seu governante ideal não são filósofos. Estariam, então, voltados não para as formas mas para os particulares errantes. Seria essa a razão para que suas concepções sobre o que é benéfico e vantajoso estejam vulneráveis à possibilidade do erro? Sim, essa é parte da resposta. A outra parte da resposta concerne à forma do que é benéfico e vantajoso, a forma do bem. Não darei os detalhes da discussão sobre o Bem nessa seção, nesta parte da dissertação há uma seção dedicada somente a ela. Mas, é necessário abordá-la aqui pois o símile do sol explica também o tipo de erro cometido pelos indivíduos elogiados por Trasímaco, aqueles que o sofista chama de os mais fortes. Após o símile do sol passaremos naturalmente ao símile da caverna, e neste movimento seremos capazes de compreender as razões profundas para a deformação da perspectiva humana, isto é, as razões que explicam o porquê de um ser humano pensar o que pensa do mundo sem se dar conta de que está vulnerável à errância, à possibilidade de que suas concepções sobre a realidade sejam

um equívoco e logo todo seu modo de vida mostre-se inautêntico, baseado em crenças falsas sem nenhuma correspondência com a realidade objetiva.

Dada a possibilidade da errância, é possível que uma coisa considerada como benéfica e vantajosa não o seja de fato. A possibilidade do erro quanto à nossas concepções do que é benéfico e vantajoso torna-se um problema, e este problema é filosoficamente pertinente, pois toca naquilo que justifica o modo de vida de uma pessoa. Sócrates nos diz no Livro VI, 505e, que o bem é “aquilo que toda alma busca e é objeto de todas as suas ações”. Isto significa que a concepção de bem de uma pessoa cumpre o papel de orientar e justificar suas ações, e como vivemos fundamentalmente através de ações e atos, nossa concepção de bem é também a justificação do modo como vivemos. Por essa razão a forma do bem é o objeto mais importante de estudo. É em relação a ela que as múltiplas coisas que prezamos tornam-se benéficas e vantajosas (505a: “χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα”). Também a justiça e todas as outras virtudes, embora muito importantes, o são menos que a forma do bem, pois é em relação ao bem que as virtudes mostram-se verdadeiramente benéficas e úteis (505a). Sem o conhecimento do que é o bem, todos os outros conhecimentos, por mais seguros que pareçam, não são de nenhum benefício (ὄφελος) para nós. A necessidade em se tomar esta rota mais longa que conduz à situação em que a forma do bem poderia ser contemplada pela mente é também a necessidade por encontrar uma medida objetiva e absoluta capaz de revelar o valor verdadeiro da excelência humana e de tudo o mais que seja considerado benéfico e vantajoso. A doutrina da alma não responde inteiramente a questão sobre o valor absoluto da condição psíquica em que a racionalidade governa. Assim, a medida do valor estipulada pela doutrina da alma é somente um esboço (504d: ὑπογραφή), e, como Sócrates diz em 504b-c, “uma medida de tais coisas, se não tem o alcance para aquilo que é (τοῦ ὅντος), qualquer que isso seja, não vem a ser conforme a medida, pois nada que seja incompleto é a medida de algo”. Sem o conhecimento seguro da forma de cada coisa a verdade sobre o particular da forma permanece velada pela oscilação ontológica que o marca, pois erra entre o que é e o que não é. Sem o conhecimento da forma do bem, portanto, todas as coisas prezadas como benéficas e vantajosas ficam também sujeitas aos efeitos desconcertantes da oscilação ontológica. O prejuízo recai inteiramente sobre o agente: enquanto a maioria aceitaria obter a beleza e a justiça apenas aparentemente, sem levar em consideração a irregularidade da manifestação das coisas consideradas belas e justas, a errância quanto à concepção de bem não poderia ser tolerada, pois para “ninguém... basta possuir algo que pareça um bem; ao contrário, buscam um bem real (τὰ ὄντα) e, nesse caso, todos desprezam a aparência (τὴν δόξαν)” (505d). Isto significa que a multiplicidade de coisas consideradas benéficas não são genuinamente úteis se

nossa concepção do que é o bem não é compatível com a realidade. E para isso a forma é necessária, pois apenas assim seria possível anular os efeitos da oscilação errática dos particulares considerados benéficos.

Todavia, vimos que raros são aqueles capazes de descobrir e contemplar as formas. Além disso, a forma do bem ainda não foi descoberta. Embora seja o mais importante objeto de estudo dos amantes da sabedoria, apenas em Kallípolis os filósofos estariam em condições de contemplá-la: com o currículo de disciplinas no qual são formados tornam-se gradualmente capazes de fazer as operações abstratas necessárias que os conduziriam ao final à contemplação da forma do bem. Os que vivem fora de Kallípolis, e que não são filósofos, estão inevitavelmente expostos aos efeitos da errância.

Sócrates critica nessa base a concepção de bem da maioria, para quem o bem é o prazer (505b: “ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν”). As pessoas que consideram o prazer como o bem estão repletos de confusão (505c: πλάνης): erram em sua concepção da realidade. O prazer mostra-se ambíguo em sua natureza: pode ser bom como também pode ser mal (505c). Mas como poderia o bem ser também mal? A concepção de bem da maioria exhibe o erro previsto pela distinção ôntico-epistêmica entre os não-filósofos e os filósofos. Estes preocupam-se com as formas unitárias e com as propriedades fixas que exibem. Aqueles, por outro lado, concentram-se exclusivamente na multiplicidade de particulares, que erraticamente oscilam entre a instanciação e desinstanciação da forma. A natureza do prazer revela em si a mesma uma ambiguidade: mostra estar também sujeito à oscilação ontológica dos objetos e das experiências deles derivadas e que estão situados no plano físico, e podem ser bons como também maus. Isto mostra por que não pode ser prezado como sendo o bem: o prazer não é a forma imutável e fixa, mas está associado a ações, atividades e objetos que sofrem da marca da oscilação ontológica dos particulares sensíveis; oscila entre a instanciação do bem e a desinstanciação do bem, pode ser mal e bom ao mesmo tempo. A concepção de bem da maioria revela-se, então, errática.

Sócrates fornece sua própria concepção do bem, mas, para isso, rejeita dar uma explicação direta sobre sua natureza (506d: “Por agora deixemos de lado o que vem a ser o próprio bem”), preferindo seguir por uma via indireta, explicitando sua concepção de bem por meio de uma analogia que o explica em comparação às funções desempenhadas por um segundo termo: estabelece, assim, para explicar o que é o bem, uma relação analógica entre ele e o sol. A estratégia é utilizar a função que o sol desempenha no mundo sensível como imagem a fim de elucidar o que é a forma do bem. Em 506e Sócrates nos diz que, em virtude do alto grau de semelhança (ὁμοιότητα) entre o sol e o bem, o sol poderia ser considerado,

metaforicamente, como se fosse seu filho; em outra passagem, em 508b, Sócrates afirma que o sol é análogo (ἀνάλογον) ao bem, enfatizando a semelhança entre as funções que desempenham, e, como a função de algo é já parte da explicação do que a coisa é em si mesma, também enfatiza a semelhança analógica entre suas naturezas, embora, é preciso insistir, o bem não seja de fato o sol, nem vice-versa, são análogos mas permanecem como objetos ontologicamente distintos (509d: “... eles são dois e reinam, um sobre o gênero e mundo inteligíveis e o outro, em compensação, sobre o mundo visível. Não falo que reina sobre o céu para que não penses que estou fazendo um jogo sutil de palavras”).

Em primeiro lugar, o símile do sol é uma ilustração esquemática daquele princípio ontológico postulado por Sócrates ao final do Livro V, 476a-b, segundo o qual para cada coisa múltipla há uma forma unitária correspondente. Vejamos a passagem em que Sócrates começa a estipular os termos da analogia, em 507b:

Há muitas coisas belas e muitas coisas boas... (...) E o próprio belo e o próprio bem e, da mesma forma, todas as coisas que naquele momento tínhamos como múltiplas, nós agora, num movimento contrário, consideramos cada uma em relação a uma ideia única à qual damos o nome de essência (‘ὁ ἕστιν’). (...) E das coisas múltiplas afirmamos que são vistas (ὁρᾶσθαι), mas não pensadas (voεῖσθαι δ’ οὐ), enquanto as ideias são pensadas (voεῖσθαι), mas não vistas (ὁρᾶσθαι δ’ οὐ).

A distinção entre o que pode ser visto, mas não pensado, e o que pode ser pensado, mas não visto, decorre naturalmente das características distintivas dos particulares e das formas. O particular é múltiplo, a forma é unitária. A multiplicidade dos particulares de uma dada forma é uma ilusão necessária produzida pela instanciação da forma unitária em um suporte em si mesmo múltiplo e complexo: as ações são complexas, não são performadas de uma só e única vez, não podem ser performadas em isolamento a outras ações e fora de um dado contexto onde outro elementos condicionam seu sentido e sua aplicação, além disso, decorrem no tempo e dependem do espaço no qual são perpetradas; os corpos e objetos onde as formas unitárias se manifestam são também complexos, envolvem partes, são localizados no tempo e no espaço, podem ser vistos de diferentes perspectivas. A manifestação das formas unitárias no plano material necessariamente gera uma multiplicidade de particulares, pois a matéria é complexa em si mesma. A forma, entretanto, não se dissolve, permanece única⁸²: todas as ações justas, embora diferentes entre si, perpetradas em diferentes contextos

⁸² Esse é um problema da ontologia platônica. No Parmênides, Platão considera essa questão como objeção a sua doutrina das Formas.

e por diferentes agentes e por isso de diferentes modos, podem ser ainda reconhecidas como instâncias particulares da manifestação da justiça; os diversos corpos belos, embora diferentes entre si em suas formas e cores, também nas demais características particulares que os distinguem, podem ser ainda assim reconhecidos como instâncias particulares da beleza. E é exatamente o compartilhamento dos diversos particulares nas propriedades de uma mesma forma o que força a necessidade de se estipular a existência da forma, pois, caso contrário, como seria possível que o múltiplo pudesse ainda ser reconhecido como uma só e única coisa? Ou há uma multiplicidade desordenada de particulares no mundo e não podem de modo algum ser reunidos sob uma mesma designação, ou há a possibilidade de uma designação comum para grupos de particulares, sendo isto justamente o que Sócrates está aqui chamando de ideias ou formas: essas unidades organizadoras da multiplicidade de entes particulares. Mas a forma não se manifesta no particular de modo a ser captada pelos sentidos, não pode ser reduzida, assim, à existência particular de sua instância material. A forma é abstrata, pode ser captada apenas pela mente e com o uso de operações da inteligência. Não se confunde com o particular material. Assim, a distinção entre as formas e os particulares designa naturalmente dois planos diferentes da experiência humana, o plano do que pode ser pensado, onde as formas são apreendidas, e o plano do que pode ser visto, onde seus particulares materiais habitam.

Essa distinção é crucial para os três símiles: o símile do sol, da linha dividida e da caverna. No símile do sol a distinção entre os planos ganha a seguinte expressão, vejamos a passagem em 508b-c:

Sócrates: Pois bem! Deves pensar que eu afirmo que o sol é o filho do bem, aquele que o bem engendrou como análogo a si, cuja relação no mundo inteligível (ἐν τῷ νοητῷ) com a inteligência (νοῦν) e as coisas inteligíveis (τὰ νοούμενα) é a mesma que o sol tem, no mundo visível (ἐν τῷ ὁρατῷ), com a vista (ὄψιν) e as coisas visíveis (τὰ ὁρούμενα).

Estes são os termos básicos da analogia: o que o sol é no plano visível, onde habitam as coisas que podem ser percebidas pela visão sensível, o bem é no plano inteligível, onde habitam as coisas que somente podem ser apreendidas mentalmente, ou, na linguagem da doutrina platônica da alma, pelo elemento racional da alma.

Consideremos os termos básicos que estabelecem a relação analógica entre o sol e o bem.

(i: 507d-e, 508c-d, 509d): há duas espécies (509d: διττὰ εἶδη) de planos ontológicos: o plano do que pode ser visto e o plano do que pode ser inteligido, mais simplesmente, o plano visível (ὁρατόν) e o plano inteligível (νοητόν). O bem é no plano inteligível (ἐν τῷ

νοητῶ), em relação à inteligência (νοῦν) e às coisas inteligíveis (τὰ νοούμενα), tal como é o sol no plano visível (ἐν τῷ ὁρατῷ), em relação à vista (ὄψιν) e às coisas visíveis (τὰ ὁρώμενα).

E que funções o sol desempenha no plano sensível? Suas funções são a chave de interpretação da analogia.

(ii) A primeira grande funcionalidade do sol no plano visível (ἐν τῷ ὁρατῷ) é a mais importante de todas: é fonte da luz que permite à vista enxergar e aos objetos visíveis serem vistos. A luz solar funciona como componente indispensável à visão: mesmo que os objetos e cores estejam no mundo a visão não seria capaz de vê-los caso não houvesse luz e os objetos estivessem submersos em escuridão e sombras. Para que a analogia funcione devemos aplicar o mesmo termo ao bem. Como o bem não pode ser visto mas apenas pensado, ao contrário do sol que pode ser visto mas não pensado, os objetos da comparação no caso do bem são a inteligência e as coisas que podem ser pensadas, e que são as próprias formas. A função que o bem desempenha no plano inteligível (ἐν τῷ νοητῷ) é proporcionar que a inteligência possa captar os entes inteligíveis, as formas, que, nesse sentido, são o conteúdo do próprio pensamento propriamente concebido, o conteúdo com o qual o elemento racional da alma raciocina e calcula. Tal como os olhos com o auxílio da vista (νοῦν) só podem captar adequadamente os objetos do plano visível com a presença da luz, o elemento racional só é capaz de utilizar sua inteligência (νοῦν) eficazmente e captar as formas por causa do bem. O bem é então o que é responsável por permitir com que a inteligência tenha acesso às formas e também com que as próprias formas possam ser inteligidas. Do mesmo modo com os olhos no caso da ausência da luz solar, que, no escuro, ficam com a vista prejudicada, o elemento racional da alma, na carência do bem, não pode exercitar a inteligência adequadamente — calcula e raciocina mal.

(ii.i: 508e): assim como o sol não pode ser confundido com a vista humana nem com os objetos que ilumina e permite que fiquem visíveis, o bem não é a inteligência e também não se confunde com as formas que permite serem inteligidas. O bem é, assim como o sol, o terceiro termo que permite a conexão, o primeiro entre o elemento racional e inteligente às formas, o segundo os olhos e a vista aos objetos visíveis.

(ii.ii: 508d-e): assim como o sol é o responsável pela visão e pela visibilidade das coisas, o bem é a causa (αἷτιος) do conhecimento (ἐπιστήμη) e da verdade (ἀλήθεια). O ato de ver é completado pela visão da coisa, o acesso às formas, por sua vez, completa o trabalho da inteligência. Apenas o procedimento cognitivo do elemento racional pode ser chamado de conhecimento. Os particulares visualizados pelos olhos estão sujeitos à oscilação ontológica, não *são* fixamente nem completamente. As formas, por outro lado, são os objetos fixos e

imutáveis, os paradigmas constitutivos da realidade inscritos na natureza. Por isso o acesso às formas é *ἐπιστήμη*, conhecimento objetivo sobre a realidade, enquanto os particulares físicos são objeto da opinião (508d: *δοξάζω*). Como, então, somente a forma é, enquanto o particular oscila entre a instanciação e desinstanciação da forma, apenas a forma guarda a verdade sobre o objeto, enquanto o particular não é capaz de guardar em si a verdade: é de fato um impostor, sua natureza não é fixa, assim como o sentido do enigma do eunuco mostra, varia entre o ser e o não ser, e a verdade, para ser *verdade*, não pode ser e não ser ao mesmo tempo — como seria possível que assim fosse, se a verdade fosse também uma não-verdade? Deste modo, assim como a vista está associada aos objetos particulares e permite à alma opinar sobre eles, o elemento racional acessa às formas com o uso de sua inteligência e por que capta objetos iluminados pelo bem, pode consolidar seu conhecimento sobre a verdade das coisas.

(iii: 508-e, 509b) Outra função fundamental do sol é possibilitar a nutrição (*τροφή*) e a geração (*γένεσις*) dos objetos visíveis. O bem, por outro lado, é responsável pelo ser (*τὴν οὐσίαν*) das formas. Se as formas são o conteúdo do próprio pensamento, e são os sustentáculos da verdade, o bem, como o responsável pela existência ontológica das formas, mostra-se bastante superior a elas — como Sócrates diz em 509b, está “muito além da essência em majestade e poder”.

Isto posto, consideremos o problema do perspectivismo, pois o símile do sol permite que este tema ganhe novas dimensões. A maioria das pessoas não é capaz de acessar às formas, como vimos. Apenas o filósofo pode ascender à sua contemplação: são naturalmente inclinados a isso e adequadamente educados a dar conta da tarefa. A concepção de bem de cada pessoa é responsável por justificar as ações, atos e comportamentos que engendram seu modo de vida, justificam, assim, a vida da pessoa. Para a maioria não-filósofa, o bem é o prazer. Isto significa que o modo de vida da maioria é caracterizado por Sócrates como regido por um hedonismo fundamental, em virtude de que as ações, comportamentos e atividades consideradas benéficas são aquelas consideradas prazerosas. Contudo, o bem não é o prazer, insiste Sócrates. O filósofo por duas vezes (506b, 509a) é interrompido em sua exposição pelos irmãos de Platão que o perguntam se realmente o bem não é o prazer. Na passagem em 509a Sócrates rejeita veementemente a tese, exclamando para Gláucon, utilizando uma expressão grega empregada para reclamar o silêncio e respeito religiosos frente a proclamação de uma blasfêmia: “*εὐφήμεῖ!*”, diz Sócrates; em tradução para o português, “Nem digas isso!” — tal é o modo que Sócrates tem de fazer calar a blasfêmia de Gláucon ao ousar insistir na tese de identificação entre o bem e o prazer.

Como é bastante claro, a concepção socrática excede em muito em peculiaridade e complexidade a noção ordinária. O próprio Gláucon, diante da afirmação de Sócrates de que o bem é superior ao ser (embora seja também uma forma, 508e: τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν), exclama, em 509b, “Por Apolo! Que exagero de outro mundo!” A concepção socrática do bem cumpre, na verdade, uma das implicações éticas mais pertinentes da distinção ontológica entre os planos. A maioria não-filósofa, Sócrates insiste em inúmeros momentos do diálogo, não é capaz de acessar as formas, quanto menos seriam capazes de apreender a natureza do bem. Isto possui implicações éticas imediatas. A concepção de bem é fundamental como diretriz organizadora ou medida avaliadora que uma pessoa aplica sua própria vida a fim de torná-la benéfica, de modo que as ações individuais, as atividades, são todas avaliadas e escolhidas através do que uma pessoa entende ser bom. Mas, já que as pessoas não-filósofas não são aptas a conhecer o bem, o perspectivismo produzido pela distinção ontológica entre o que é visível e o que é pensável revela um problema: as pessoas incapazes de apreender as formas terão uma concepção inautêntica sobre o bem, e, ainda, estarão sujeitas à errática oscilação ontológica dos particulares. A concepção da maioria de que o bem é o prazer mostra imediatamente o problema: o prazer pode tanto ser bom quanto ser mal. Talvez seja isso o que provoca em Sócrates a exaltada rejeição da tese de identificação entre o bem e o prazer: a ambiguidade ontológica deste último frente à perfeita fixidez e imutabilidade da forma mostra como são incomparáveis, como suas naturezas são inteiramente distintas; pertencem, de fato, a planos ontológicos distintos. Essa incomparabilidade faz, por consequência, com que a concepção de que o prazer poderia servir como candidato adequado à concepção de bem pareça realmente absurda. Justamente pela incapacidade da maioria não-filósofa em reconhecer a distinção entre os planos, tomando por real e verdadeiro o que pode também ser não-real e não-verdadeiro, o prazer é tido como candidato para definir sua concepção de bem sem que a maioria faça considerações sobre sua natureza ontológica problemática. O perspectivismo gerado pela distinção ontológica entre os planos revela a natureza errante dos não-filósofos, mostra cruamente o caráter problemático de sua cegueira.

Passemos ao símile da linha dividida, onde Platão refina os termos para a estipulação da doutrina do perspectivismo humano. A divisão da linha em duas seções desiguais representa a divisão entre os planos do visível (509d: ὁρατόν) e do inteligível (νοητόν). As seções desiguais estão por sua vez subdivididas e duas outras: o segmento do plano visível está dividido em duas subseções e também o segmento do plano inteligível. Em cada uma das duas subseções de cada segmento da linha Sócrates categoriza os aspectos que integram os planos ontológicos do visível e do inteligível. No topo de toda a linha, está a forma do bem, o

que faz dele o objeto último, para além do qual não haveria mais nada. Os aspectos categorizados nas subseções de cada um dos segmentos ocupam posições que, em relação à forma do bem, revelam estar organizados em uma hierarquia ontológica, na qual os aspectos integrantes dos planos ontológicos são categorizados do menos real e verdadeiro para o mais real e verdadeiro.

Estou falando já por algumas páginas em *aspectos*. Na etapa preliminar do argumento ôntico-epistêmico, o princípio ontológico de distinção dos planos estipula a diferença entre a forma e seus particulares sensíveis. Essa distinção é mais básica, pois através dela entendemos o esquema no qual o visível e o inteligível se diferenciam. Naquele momento da elaboração do argumento ôntico-epistêmico, era correto falar em objetos, não em aspectos. As formas parecem objetos distintos de seus particulares, que são objetos em seu próprio direito. O símile da linha dividida apresenta um esquema ontológico mais refinado. O esquema que apresenta absorve o esquema preliminar, e dá os adequados ajustes a ele. No símile da linha já não é mais possível falar em objetos distintos. Prefiro falar em *aspectos* ou *propriedades ontológicas* distintas. Seria possível classificar um mesmo objeto pelas duas seções da linha, a do visível e a do inteligível. Mas, como cada seção está subdividida em duas, cada uma representando um grau ontológico específico, o mesmo objeto já não aparece, no decorrer da linha, simplesmente categorizado na distinção entre o particular múltiplo e a forma unitária. Um mesmo objeto, a cama, digamos, apareceria no decorrer da linha, considerando a primeira subseção do sensível, a que ocupa a parte inferior da linha, primeiro como reflexo da cama, depois, na segunda subseção do sensível, como o particular sensível da cama; enquanto que na primeira subseção do inteligível aparece como a abstração do aspecto físico da cama, e depois, na subseção superior da linha, como a forma da cama. Se admitirmos que há quatro objetos distintos, logo teremos que atribuir a Platão a necessidade de explicar quatro objetos diferentes podem se referir a uma mesma coisa, a cama. Esta é uma questão na interpretação do símile⁸³. Como solução, é preciso atentar que a linha estipula graus ontológicos interconectados, não separados. Sócrates, ao começar a formulação do símile pela seção do visível, partindo da subseção inferior, diz que, na subseção que se segue encontram-se os originais do que, na seção inferior, aparecem sendo imitados (510a); quanto à

⁸³ J. Annas (1981, p. 250) formula este problema interpretativo nos seguintes termos: “There are some oddities with the Line’s classification of cognitive states and their objects. For one thing, the lowest stage, *eikasia*, seems not to correspond to anything significant in our lives, and appears to be there only for the sake of the analogy to be made between visible and intelligible worlds.” C. D. C. Reeve (1988, p. 53), propõe uma leitura que consider uma solução elegante para este problema — estipula que a linha contém propriedades e não objetos: “the Republic seems to countenance at least three distinct kinds of properties—forms, modes, and qualities.”

seção do inteligível, partindo da primeira subseção, diz que é o grau em que se classificam como que as imagens (510b: “ὡς εἰκόσιν”) dos particulares sensíveis, que na seção inferior estavam sendo imitados, enquanto na subseção superior encontram-se as abstrações absolutas de todos os outros aspectos, as formas. Caso pensássemos que em cada grau encontram-se objetos distintos, a metáfora do espelhamento, pelo qual cada subseção parte do conteúdo da anterior, contendo uma versão mais adequada e perfeita daquela presente no grau anterior, se romperia, pois objetos totalmente distintos não poderiam se espelhar dessa maneira. A solução, encorajada pelo próprio texto, é interpretar o conteúdo de cada grau ontológico, ou seja, se cada subseção da linha, como contendo um aspecto ontológico específico. Do menos real ao mais real, temos, como veremos na sequência, o reflexo dos objetos até a forma, que é o aspecto que guarda a verdade absoluta do objeto, porque exhibe as propriedades imutáveis e eternas que dão aos demais objetos seu ser e inteligibilidade. A forma do bem é, nesse sentido, a forma absoluta, que concede a todos os demais aspectos ser e inteligibilidade, inclusive às próprias formas.

Mas, o que seriam esses *aspectos ontológicos*? C. D. C. Reeve (1988, p. 56-57) propõe uma terminologia que passarei a empregar aqui: para as quatro subdivisões, indo da inferior à superior, encontramos, respectivamente, *qualidades*, *modos*, *figuras* e *formas*. A cama, por exemplo, pode ser concebida nesses quatro graus ontológicos: reconhecemos a cama pelas qualidades que exhibe, pelos modos, pela figura e pela forma. Mas, cada um desses graus é ontologicamente distinto, pois vai do mais deficiente ao mais pleno e perfeito. Enquanto as qualidades da cama são aspectos deficientes, que não dizem respeito ao que a cama em si mesma é, a forma exhibe o que a cama plenamente é, isto é, suas propriedades imutáveis e eternas. Para compreendermos a diferença entre os aspectos, passemos às subdivisões da linha.

No primeiro segmento, o do plano visível, estão categorizados os aspectos menos reais e menos verdadeiros; suas subseções, por sua vez, aprofundam a diferença entre os aspectos, marcando em cada uma um grau de inferioridade quanto à realidade e verdade. No segundo segmento, que representa o plano inteligível, estão os aspectos considerados mais reais e mais verdadeiros, e suas subseções aprofundam a diferença ontológica entre eles, marcando cada uma um grau superior de realidade e verdade. Depois de categorizar cada aspecto em seus planos ontológicos respectivos e também nos graus de realidade e verdade que exibem, Sócrates associa a cada um dos planos e a cada um de seus graus um estado cognitivo correspondente, de modo que a distinção ontológica dos objetos de cada seção marca também um estado cognitivo diferente. Este ponto do símile abrirá nossa leitura para a

compreensão da doutrina do perspectivismo humano. Tal como Sócrates na produção deste símile, nós também seguiremos por partes.

Toda a seção do plano visível, representado pelo primeiro segmento da linha, está subdividida em duas subseções nas quais estão categorizadas aspectos distintivos pelo critério da claridade ou obscuridade que exibem uns em relação aos outros (509d: “σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ”). Os mais obscuros aparecem em primeiro lugar, na subseção que ocupa o plano mais inferior da primeira parte da linha, enquanto na subseção que a segue estão os aspectos considerados mais claros. Na primeira subseção do primeiro segmento da linha Sócrates localiza as imagens (509e: τὰς εἰκόνας); as sombras (τὰς σκιάς) e reflexos (τὰ φαντάσματα) que surgem nas superfícies capazes de refletir. Esses aspectos são as *qualidades*, permitem acesso às propriedades superficiais da coisa, e que não lhe são essenciais, mas contingentes — são as *qualidades* as propriedades ou aspectos ontológicos que aparecem no exemplo do espelho, mencionado na discussão sobre a poesia no Livro X, e que os imitadores fazem uso para produzir suas imitações. Na subseção seguinte, a segunda que compõe o segmento da linha representante do plano visível, Sócrates localiza os originais das sombras e dos reflexos: todos os animais, todas as plantas, todos os objetos produto da arte humana (510a). Estes aspectos são os *modos*, dão acesso ao que a coisa é em sua existência particular e material: diz respeito não às qualidades superficiais que possui, mas à sua existência física, é o artefato material em si mesmo.

Os objetos que integram o segmento de linha que representa o plano inteligível estão divididos entre si por outro critério que o empregado no primeiro segmento: estão divididos em virtude dos métodos que empregamos para captá-los ou apreendê-los. Como não são aspectos de natureza sensível, podem ser apenas apreendidos por operações da inteligência. A propriedade ontológica da primeira subseção do plano inteligível é apreendida por meio do pensamento (510e: τῇ διανοίᾳ), quando a alma investiga através da estipulação de hipóteses, que tomam como princípios, e se preocupa em alcançar uma conclusão por meio deles, sem se preocupar em postular o primeiro princípio que possa justificar que as hipóteses são princípio reais. Na primeira subseção do inteligível Sócrates localiza as imagens (510b: εἰκόσιν) dos objetos que, no segmento do plano visível, eram considerados os mais claros, isto é, os modos. A propriedade ontológica classificada na primeira subseção do inteligível são as imagens eidéticas dos corpos sensíveis existentes, são as *figuras*. As figuras são as formas geométricas e os números. Quando o geometra considera a figura do quadrado não o faz para fazer referência à manifestação sensível do quadrado, mas para se direcionar a sua existência eidética: “Discutem a propósito do próprio quadrado e da própria diagonal, não, porém, a

propósito da diagonal que desenham, e o mesmo fazem a respeito de outras figuras” (510d-e). As formas geométricas e os números são os objetos próprios das ciências matemáticas, que partem da realidade sensível postulando abstrações para consolidar no plano do pensamento as consequências e implicações dessas abstrações e também as conclusões dos cálculos e interações entre as formas abstraídas. Não alcança, contudo, o primeiro princípio justificador dessas abstrações. Usam os objetos sensíveis como imagens, por meio de suas abstrações (o quadro em si, a diagonal em si, o triângulo em si), e dessas imagens fazem os próprios princípios hipotéticos com os quais alcançam uma conclusão sobre sua natureza e propriedades específicas das entidades eidéticas que estudam. Como este é o objetivo limitado desse modo de investigação, a descoberta do primeiro princípio justificador de tudo não é uma meta primordial a ser atingida.

A segunda subseção do segmento do inteligível é aquela para a qual a atenção da alma dos filósofos está voltada. A propriedade ou aspecto ontológico que caracteriza essa subseção só podem ser apreendidos com o esforço individual da alma, “sem servir-se de nada que seja sensível” (511c). É a subseção da dialética. Nessa subseção da linha, o que anteriormente no pensamento científico era considerado como princípio hipotético, é no pensamento dialético considerado como verdadeira hipótese, e, por meio delas, o filósofo investiga o princípio de tudo (511c: “τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν”), e após tê-lo descoberto, retorna às hipóteses estabelecendo conclusões sobre sua natureza e propriedades, e, como as conclusões das ciências dizem respeito à realidade sensível, a dialética reestrutura essa realidade, só que com o auxílio exclusivo do intelecto. A propriedade ontológica dessa subseção é a *forma*: o aspecto que dá acesso ao que a coisa genuinamente é, sendo, por isso, portador da verdade absoluta e objetiva sobre a coisa. O conhecimento científico estiupulado na subseção anterior é agora reorganizado e justificado pelo conhecimento dos filósofos da forma do bem. Essa reorganização do conhecimento abstrato sobre a realidade sensível é feita apenas com as formas, sem referência à realidade sensível. Como as formas são os originais dos particulares sensíveis, a relação que passam a estabelecer entre si da perspectiva do princípio de tudo, a forma do bem, permite o conhecimento objetivo de como a realidade sensível está organizada, quando considerada a partir da realidade em si mesma, e isto desempenha o papel fundamental de oferecer o *blueprint* total da realidade cuja função é permitir aos reis filósofos vencer a oscilação ontológica do plano sensível e saber então como deliberar corretamente sem que o jogo de ilusão e deformação da perspectiva tome lugar e exerça sua influência.

Isto posto, para cada um dos segmentos, e cada uma de suas subseções, Sócrates atribui um estado da alma, isto é, um poder cognitivo específico. Em primeiro lugar, Sócrates estabelece uma correlação entre o que é cognoscível e o que é meramente objeto de opinião. No Livro VII, em 533e-534a, Sócrates atribui ao segmento de linha que representa o plano visível a opinião (δόξα), enquanto atribui ao segmento que representa o plano inteligível o intelecto (νόησις). A opinião está voltada para os aspectos suscetíveis à geração e à mudança (“δόξαν μὲν περὶ γένεσιν”), enquanto os aspectos captados pelo intelecto são estáveis e imutáveis — o intelecto está voltado para o que é (“νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν”) (534a). Para cada uma das subseções ele também atribui um poder cognitivo correspondente. Ao final da estipulação da linha, 511d-e, ele atribui à primeira subseção do visível o que chama de verossimilhança (εἰκασία), e à segunda subseção o que chama de crença (πίστις). Quanto à primeira subseção do inteligível chama de pensamento (διάνοια), enquanto à subseção mais elevada chama de inteligência (νόησις). O quadro completo e resumido fica assim: (i) para a seção do visível está a opinião, e para cada uma de suas subseções, sendo, a inferior, a subseção para a qual está voltada o poder cognitivo da verossimilhança, enquanto para a segunda subseção o poder cognitivo da crença; (ii) para a seção do inteligível está o poder cognitivo do intelecto, e para cada uma de suas subseções, sendo a primeira aquela para a qual está voltado o poder cognitivo do pensamento e para a segunda, marcando o plano de realidade superior, o poder cognitivo da inteligência. Opinião e intelecto são poderes cognitivos gerais que abrangem os poderes cognitivos específicos, a primeira, a verossimilhança e a crença, o segundo, o pensamento e a inteligência.

Dito isso, podemos ver que a linha marca uma escala de graus para o que é e para o modo como o que é é cognitivamente percebido por nós humanos — o símile da linha é a estipulação de uma escala ontológica e epistemológica. Isto abre o tema do perspectivismo. Como temos visto, nem todos são capazes de estipular a existência das formas e de ter acesso a elas. Apenas os indivíduos cujas capacidades naturais os habilitam a dedicar-se à filosofia podem ter acesso às formas. A implicação direta dessa diferença, como vimos, é que os não-filósofos estão fadados à errância dos aspectos sensíveis, e por isso à errarem e se enganarem em suas concepções sobre a realidade e a verdade, o que afeta diretamente a autenticidade de suas concepções sobre o que é benéfico, vantajoso, justo, prazeroso, e também sua concepção da εὐδαιμονία. Os filósofos, pelo contrário, não ficam reféns da deficiência ontológica da realidade sensível. Conhecem os paradigmas verdadeiros da realidade, que não oscilam, não mudam, não deixam de ser o que são. Por isso, podem deliberar seguramente e organizar suas vidas de modo a ser a mais benéfica e vantajosa para eles. As distinções feitas por Sócrates

com a linha ilustra essa diferença entre os filósofos e os não-filósofos mais profundamente. Aqui, a diferença ontológica dos objetos para os quais estão voltados e a diferença nos estados cognitivos associados a esses objetos revela-se em sua plenitude. Os filósofos (e, apenas secundariamente aqueles que são adeptos das ciências matemáticas) são os únicos que estão voltados para a realidade tal como ela é. Como *o que é* deve ser *absolutamente cognoscível* (l. V 477a) e o que é cognoscível é necessariamente *verdadeiro*, o poder cognitivo dos filósofos só poderia ser o da inteligência absoluta, nomeado por Sócrates pelo termo νόησις, como vimos. Mesmo o plano do inteligível admite perspectivismo: os adeptos do pensamento científico, cujo interesse primordial concentra-se na compreensão do sensível por meio de abstrações tomadas como princípios hipotéticos, mas não como os princípios absolutos do real, compreendem menos que os filósofos, que conhecem o princípio justificador de tudo, de modo que o que conhecem não possui o status de objetividade e universalidade que caracteriza o conhecimento filosófico, sendo por isso apenas pensamento (διάνοια, como explica Gláucon em 511d), mas não inteligência. Quanto aos não-filósofos, seu acesso ao plano sensível mostra-se deficiente em sua natureza. Estão voltados não para os originais, mas para as cópias, que, reproduzidas em graus cada vez mais deficientes da realidade, são aspectos cada vez menos similares ao original — a forma. Como as propriedades do plano visível estão sujeitas à mudança e à oscilação ontológica dela decorrente, seu estado cognitivo geral é o de opinião, o que é coerente com os primeiros momento do argumento ôntico-epistêmico. A opinião, por sua vez, subdivide-se em outros dois estados cognitivos. As pessoas cuja atenção está voltada para as qualidades (sombras e reflexos) tem por estado cognitivo fundamental a verossimilhança, o que Sócrates designa pelo termo εἰκασία. A tradução por verossimilhança é interessante, pois expressa o modo como, por estarem diante de aspectos que não exibem explicitamente a natureza e propriedades verdadeiras dos originais que imitam, pois são resultados dos reflexos e projeções das sombras dos objetos originais, o operação cognitiva que neles se baseia só poderia ser a de conjectura, uma operação cognitiva sem fundamentos seguros, pois baseia-se como que nos contornos da coisa, não em sua natureza essencial. Através das *qualidades* os não-filósofos só podem adivinhar o que a coisa é, mas jamais conhecer sua natureza. Quanto à designação de crença, o estado cognitivo associado à segunda subseção do visível mostra também o caráter inferior dos processos cognitivos dos não-filósofos. Também os originais sensíveis das sombras e dos reflexos estão sujeitos à deficiência ontológica. Nesse caso, não somente a deformação de suas proporções verdadeiras, como também a oscilação que a mutabilidade das propriedades físicas impõem ao objeto, fazendo-o oscilar ontologicamente sempre que mudam e fazem-no mudar junto

com elas. Os artefatos do mundo sensível, todos os corpos físicos considerados juntos, estão sujeitos a instanciar e desinstanciar a forma, pois as propriedades físicas mudam; oscilam por isso entre o que é e o que não é. A designação de crença, então, para o estado cognitivo ativado por esse sujeitos mostra-se pertinente, pois como não exibem em si a verdade objetiva sobre os originais de que são cópias, nesse caso as formas, os modos não podem consolidar um conhecimento seguro. A interação humana com os aspectos e dados do plano sensível, interação esta que é mais fundamental para a vida humana que a interação com as sombras e os reflexos, abrangendo assim a maior parte de nossas existências, é reduzida ao estado de mera crença, em virtude de seus aspectos erráticos e ontologicamente instáveis.

A realidade mostra-se assim dividida não apenas ontologicamente como também dividida em virtude dos estados cognitivos associados a cada um dos aspectos percebidos. Isto reforça minha leitura da pertinência do problema do perspectivismo humano: se nem todos podem ser filósofos, nem todos podem acessar a realidade do ponto superior da linha dividida, e nem todos podem ter inteligência sobre o mundo e a realidade. A distinção da realidade e dos estados cognitivos consolida a possibilidade da errância e também a tese de que há mais de uma perspectiva possível sobre a realidade. Este último ponto, entretanto, não é a proposição por parte de Platão de uma forma de relativismo. Muito pelo contrário. A doutrina da perspectiva humana está acompanhada de uma forte doutrina da realidade, pela qual o filósofo se esforça para argumentar a favor da ideia de que, embora existam muitas perspectivas dada a existência de dois planos ontológicos distintos e as subseções ontico-epistêmicas que os integram, há apenas uma realidade verdadeira, e com isso apenas uma perspectiva absolutamente válida sobre o real: apenas a realidade compreendida da perspectiva do princípio de tudo, a forma do bem, concerne o estado das coisas tal como elas são na natureza, tal como são imutavelmente e objetivamente em virtude das determinações do próprio real. Embora esta seja uma tese otimista da perspectiva do filósofo, a postulação da realidade verdadeira e absolutamente objetiva, e também da única perspectiva válida sobre a realidade e o verdadeiro, lança uma sombra sobre os demais indivíduos, os não-filósofos, pois revela, como consequência, que sua perspectiva sobre o mundo é baseada em aspectos deficientes, que, gradualmente deformam o conteúdo da realidade objetiva.

Se faz necessário chamar atenção aqui para a especificidade da doutrina do perspectivismo elaborada por Platão. O filósofo não está dizendo que as pessoas que erram em seus juízos sobre a realidade são simplesmente ignorantes. A ignorância, inclusive, nem é considerada um estado cognitivo correspondente a um dos quatro graus ontológicos estipulados pela linha. A ignorância é considerada um estado cognitivo voltado para o que não

é, e o como o que não é não pode de modo algum ser, o objeto para o qual os ignorantes se voltam simplesmente não existe. Além da necessidade ontológica de que o que não é não possa de modo algum ser, o que não é também não pode ser cognoscível, pois o que não existe não pode ser de modo algum objeto do conhecimento. Por isso, a ignorância não é, a rigor, uma operação cognitiva relevante. Nesse sentido, é claro que os ignorantes erram em seus juízos sobre o real. Entretanto, o que o filósofo está nos dizendo com o símile da linha é que as pessoas que erram e não são ignorantes estão voltadas para um aspecto da realidade que possui algum grau de ser, mas não o grau perfeito e completo, adstrito exclusivamente às formas. Os errantes que não são ignorantes erram porque baseam seus raciocínios em aspectos deficientes da realidade, que exhibe a realidade de um dada coisa apenas parcialmente, como no caso daqueles que se ocupam com os particulares sensíveis que são e não são ao mesmo tempo, ou que exibem um grau muito inferior da realidade do objeto, como no caso daqueles que se ocupariam apenas das projeções fantasmáticas dos objetos sensíveis. De todo modo, essas pessoas não são simplesmente ignorantes: percebem de fato um aspecto da realidade dotado de um grau de realidade, mas erram, ainda assim, em sua apreensão da realidade, pois esses aspectos exibem um grau deficiente e muito inferior de realidade quando comparados aos originais verdadeiros que integram a realidade tal como ela é, as formas. Nesse sentido, o perspectivismo elaborado por Platão é sutil e também complexo: determina a possibilidade da errância mesmo para aqueles que acreditam conceber algo de real e verdadeiro, enquanto na verdade captam somente uma manifestação errante e ontologicamente deficiente do objeto original.

Dada a possibilidade do perspectivismo humano, passemos ao problema mais específico sobre a *deformação* da perspectiva: como acontece, quais são os fatores envolvidos para que aconteça. O símile da caverna ilustra essa problemática com riqueza simbólica. Desenvolvido como cume dos três símiles, o símile da caverna estabelece definitivamente no diálogo a diferença fundamental entre os não-filósofos e os filósofos. Ilustra os processos de produção do perspectivismo e o mecanismo complexo que distorce a perspectiva da alma. Para isso, mostra como as crenças básicas responsáveis por nortear os modos de vida dos não-filósofos é um processo na verdade de deformação da perspectiva, enquanto para os filósofos pode ser um processo de despertar, como que do sonho para a realidade verdadeira, ou de um dia que é como trevas para o dia que é completamente feito de luz. Com o símile, Platão produz uma imagem para a vida daqueles que identificam na multiplicidade de particulares físicos a realidade genuína e vivem de acordo com a concepção de que o bem é o prazer, de

que tudo aquilo considerado benéfico e útil é concebido como prazeroso, enquanto ao mesmo tempo fornece uma imagem do modo de vida do filósofo, do primo recém liberto do mecanismo de encarceramento na caverna cognitiva, que, ascendendo ao lado de fora, entende que o bem não é o prazer, e vive de acordo com uma nova concepção do que é benéfico e vantajoso.

Não vou reproduzir ponto a ponto do símile da caverna — o leitor pode aproveitar mais prazerosamente de sua complexidade e atratividade na passagem do Livro VII de 514a-517a. Darei destaque somente aos pontos pertinentes para os interesses atuais: explicar a relação do prazer com a deformação da perspectiva.

O símile da caverna depende do símile do sol para que suas implicações filosóficas mais profundas possam ser consideradas. O caráter negativo atribuído à caverna deve-se não somente aos elementos desagradáveis que a definem, por ser e avesso às condições de vida adequadas para um ser humano, mas também, e talvez mais fundamentalmente, por constituir uma situação em que o acesso direto à luz solar é bloqueado. A luz do sol simboliza o bem em sua função de possibilitar a inteligibilidade das formas e conceder à inteligência captá-las. A caverna como uma situação onde a proliferação da luz solar é bloqueada, acaba tornando-se, na tradução do sentido simbólico do símile do sol, em uma matriz ôntico-epistêmica onde tanto o ser das coisas que nela habitam quando os processos cognitivos de sua apreensão encontram-se afetados, mesmo corrompidos, pelo afastamento da luz solar, isto é, da influência do bem. Deste modo, sendo o bem condição para a apreensão correta da realidade, a caverna simboliza uma situação em que a perspectiva humana sobre o real e a verdade é vítima de um processo de deformação. Dada a complexidade do símile, é preciso ir por partes a fim de fazer ver o modo como a questão sobre a deformação da perspectiva é aos poucos construída e estabelecida. Veremos, também, a dimensão ética dessa problema, como está diretamente conectado ao problema ético do diálogo, e, como é de nosso interesse principal, que papel o prazer apetitivo desempenha nessa problemática —desempenha uma função crucial para o funcionamento do símile. É precisamente neste ponto do diálogo onde veremos o sentido filosófico mais profundo do problema do prazer.

A função básica do símile da caverna consiste em ilustrar o efeito (514a: *πάθος*) que a educação e a carência de educação (514a: *παιδεία*, *ἀπαιδευσία*) exercem sobre a natureza humana (“τὴν ἡμετέραν φύσιν”). Com efeito, os personagens do símile representam a própria humanidade: em 514a Sócrates emprega o substantivo *ἄνθρωπος*, que designa o homem geral, isto é, não o indivíduo particular mas o ser humano; em outra passagem, 515a, Gláucon diz estranhar o quadro imaginado por Sócrates, estranhando também a imagem dos prisioneiros, e

o filósofo rebate: são “semelhantes a nós (ὁμοίους ἡμῖν)”. A espécie de παιδεία que Sócrates tem em mente é sobre a natureza da realidade, diz respeito ao modo como a alma torna-se capaz de conceber realidade genuína e constatar que os particulares sensíveis não revelam. O símile ilustra o modo como a natureza humana é afetada quando conhece a realidade genuína e quando a desconhece. Este aspecto básico do símile é crucial para nossa leitura, pois a partir dele Platão oferece uma imagem complexa sobre as implicações do perspectivismo e dos processos de deformação da perspectiva. A distinção entre os que conhecem a realidade genuína e os que não conhecem, os efeitos da educação para o real e também os de sua carência, estabelece duas perspectivas radicalmente diferentes, moldadas por forças psíquicas distintas e que designam experiências com planos diferentes da realidade.

Platão faz da caverna um mecanismo complexo de deformação da perspectiva. A situação que se passa dentro da caverna é a seguinte: dentro em uma caverna, estão seres humanos aprisionados desde a infância; a caverna é sua prisão (515b: τὸ δεσμωτήριον), nasceram nela e jamais experimentaram o lado de fora. Estão aprisionados de uma maneira específica: encontram-se fixos na mesma posição e no mesmo lugar, os pescoços e as pernas encontram-se atados e fixos e impedem o movimento para qualquer direção. O prisionamento limita seu campo de perspectiva: por estarem presos e imóveis, podem ver apenas o que se manifesta no campo de visão diante deles, sem poderem virar a vista para ver o que se passa atrás e aos lados (514a, 515c). Este é o primeiro ponto da imagem que ilustra o mecanismo de deformação da perspectiva: encontram-se limitados pelo aprisionamento desde que nasceram e nunca tiveram a experiência com outras regiões dentro da caverna, muito menos sabem que existe um lado de fora. A realidade, para eles, resume-se a tudo o que pode ser captado no campo de visão para onde sua atenção encontra-se fixamente voltada. É possível conjecturarmos sem dano para o texto de Platão que os prisioneiros sequer teriam ciência de estarem presos em uma caverna, já que nunca puderam experimentar a liberdade: não possuem ideia de algo que estivesse para além da limitação do aprisionamento.

O segundo mecanismo de deformação da perspectiva, complementar ao primeiro, consiste na procissão de artefatos que acontece anonimamente por detrás dos seres humanos aprisionados sem que tomem consciência do ocorrido. Teremos que imaginar a territorialidade da caverna a fim de compreendermos o segundo mecanismo. Há pessoas por detrás dos prisioneiros carregando diversos artefatos — estátuas de pessoas e de animais (514c) — por cima de um muro, que, localizando-se em uma elevação superior a que estão os prisioneiros, funcionaria se visto de sua perspectiva como se fosse o palco de um teatro de fantoches. Em um ponto mais elevado que o muro arde uma fogueira, a fonte de luz mais próxima dos

prisioneiros e que lança luz suficiente para projetar na parede inferior da caverna, para onde estão desde o nascimento virados, os reflexos dos artefatos em desfile por cima do muro. Os seres humanos aprisionados contemplam o desfile de sombras e reflexos desde o nascimento e sua realidade resume-se ao que podem captar e compreender a partir delas. Um dos artefatos chama atenção: a estátua de ser humano. A estátua de ser humano convém um símbolo da forma humana, e como tal convém uma imagem do modo como um ser humano pode ser, como aparece, que tipo de modo de vida o caracteriza. A projeção das sombras de estátuas de ser humano sugere que os prisioneiros estão produzindo concepções inadequadas sobre o humano a partir do desfile de sombras. De um modo geral, sofrem de uma deformação fundamental em suas concepções de realidade, pois os aspectos captados que compoem sua concepção de realidade são o produto da deformação dos contornos dos artefatos, que, ao serem projetados pela luz precária do fogo, esfumaçam-se na parede inferior da caverna, perdem as proporções e contornos verdadeiros, e parecem ser o que na verdade não são. Além disso, o que radicaliza o fato de que estão sendo vítimas de uma deformação sobre o real, a imagem fantasmagórica dos artefatos projetados sequer são os originais do que representam, são apenas uma cópia fabricada dentro da caverna. Assim, as sombras percebidas pelos prisioneiros não são sequer reflexos dos originais, mas deformações de um modelo que não representa a coisa original, que só poderia ser encontrada fora da caverna.

A deformação não é apenas visual mas também sonora: os prisioneiros acreditam que as vozes emitidas pelas pessoas que passam pelo muro estão sendo emitidas pelas sombras; além disso, as vozes humanas sofrem também deformação, pois a caverna possui eco, o que potencializa a deformação sonora (515a).

O resultado da ação desses mecanismos é que os prisioneiros não tem opção senão acreditar que as sombras dos artefatos é a verdade (515b: “νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς”). Este é o modo como Platão representa a natureza humana afetada pelo desconhecimento sobre a realidade verdadeira: estão encarcerados e sua perspectiva da realidade é não só precariamente parcial como também inautêntica, fruto das deformações visuais e auditivas.

A caverna ilustra o ponto onde a deformação da perspectiva acontece, mas ilustra também o processo de acesso ao plano onde a realidade pode ser experimentada diretamente e tal como verdadeiramente é — a caracterização lúgubre do lado de dentro da caverna aponta para a atração do mundo esperado no lado de fora. A passagem do âmbito interno para o âmbito externo da caverna é a ilustração do profundo processo de mudança de perspectiva pelo qual passa o prisioneiro ao libertar-se daquilo que o prende e acessar o lado de fora. A

mudança de perspectiva é desconcertante para o recém liberto, porque passa a conceber a realidade de um modo radicalmente diferente. Quando sai do domínio de luz precária da caverna e vê a realidade em si mesma, iluminada pela luz do sol, o prisioneiro entende que seu modo de vida estava errado e que todas as crenças que antes havia formado a partir da experiência com as sombras são um equívoco, não possuem correspondência com o real.

Vejamos a passagem em que Sócrates narra o modo como essa mudança de perspectiva acontece, em 515c-516b:

Observa agora como seria para eles a libertação dos grilhões e a cura da ignorância, se isso lhes ocorresse de forma natural. Sempre que um deles fosse liberado dos grilhões e obrigado a pôr-se de pé e de repente, a virar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, tudo isso o faria sofrer e, sob a luminosidade intensa, ficaria incapaz de olhar para aqueles objetos cujas sombras havia pouco estava vendo. O que diria ele, na tua opinião, se alguém lhe dissesse que o que ele via antes era apenas uma nonada, mas que agora, mais próximo do ser, voltado para cada um dos objetos que estavam passando, com suas perguntas o obrigasse a dizer-lho o que era? Não achas que se veria em dificuldades e julgaria que os objetos que via antes eram mais verdadeiros do que os que lhe estavam sendo mostrados agora? (...) E se alguém o arrastasse dali à força pela ladeira áspera e abrupta e não o largasse antes de conseguir arrastá-lo para fora e expô-lo à luz do sol, será que ele não sofreria dores, não se indignaria por o arrastarem e, quando chegasse até a luz, com os olhos ofuscados pelo fulgor, nada seria capaz de ver do que agora lhe dissessem ser verdadeiro? (...) Seria preciso, creio, que se habituasse, se pretendesse ver o que estivesse no alto. Primeiro, iria ver muito facilmente as sombras, depois as imagens dos homens e as dos outros objetos na água e, mais tarde, os próprios homens e os objetos; depois, à noite, voltando a olhar para a luz dos astros e a própria lua, contemplaria o que estivesse no céu e o próprio céu com mais facilidade que, durante o dia, o sol e a luz do sol. (...) Em último lugar viria, creio, o sol, não os reflexos dele na água ou em outra superfície, e ele seria capaz de ver e contemplar o próprio sol, no lugar que é o dele, tal qual ele é.

O processo de conversão da perspectiva, pelo qual o prisioneiro toma consciência do modo inteiramente errado como concebia o mundo e a realidade, não acontece sem dificuldade e resistência. A dificuldade é simbolizada pela dor física que experimenta em cada um dos estágios de ascensão até o lado de fora. Embora a luz decorrente da fogueira e depois do próprio sol sejam o que desperta o ex-prisioneiro para a verdade e a realidade genuína, o processo de despertar deve envolver um embaraçamento intelectual e algum grau de dor. Se considerarmos que o processo de ascensão para o lado de fora é uma imagem para o desenvolvimento das capacidades de abstração da mente a que o programa de educação no

qual são formados os reis filósofos tem por objetivo primordial estimular e promover, e que este programa educacional é composto por um currículo de disciplinas intelectuais capazes de estimular o elemento racional da alma e auxilia-lo a compreender a realidade para além das restrições impostas pelos sentidos imperfeitos que captam somente os particulares errantes, torna-se compreensível que o ex-prisioneiro experimente algum grau de dor. Mas a dor pode representar também e mais simplesmente o choque experimentado a cada vez que a alma passa pelo processo de desvelamento dos erros passados em virtude da apreensão gradual da realidade objetiva. A resistência à ascensão ao lado de fora mostra-se natural, ao ser representada pelo estranhamento que o prisioneiro manifesta diante dos objetos que estavam projetando as sombras: antes estava acostumado à conceber a realidade de um modo, mas agora percebe os objetos originais em relação aos quais o que pensava anteriormente real eram apenas projeções deformadas; por isso hesita diante da realidade, não aceita imediatamente que os objetos originais são mais reais que suas projeções fantasmagóricas.

Isto aponta para a radical diferença entre a realidade tal como é concebida dentro e fora da caverna. A radicalidade da diferença nota-se pelo simples fato de que o mundo do lado de fora mostra-se iluminado pelo sol enquanto o mundo do lado de dentro é iluminado pela precária luz da fogueira. Os aspectos captados à luz da irradiação desses diferentes objetos luminosos, configura dois mundos diferentes. A dificuldade do prisioneiro em nomear os artefatos originais é um sinal dessa diferença. As sombras deformadas na parede não são equivalentes aos artefatos físicos originais, afinal de contas. A realidade simbolizada pelas sombras não é assim redutível à realidade dos artefatos, que também não pode ser reduzida à contemplação dos objetos verdadeiramente originais que habitam o lado de fora da caverna.

A perspectiva que se tem dentro da caverna é incomensurável à perspectiva que se tem fora da caverna. Lembremos que o sol simboliza a forma do bem. A luz experimentada do lado de fora da caverna, a claridade absoluta que permite com que os aspectos originais sejam vistos ao ar livre, não pode ser comparada à luz da fogueira, e então o mundo iluminado por ela e que ela revelava com a potência de sua luz precária não pode ser equiparado ao plano de realidade iluminado pelo bem. O critério de distinção entre as perspectivas é ontológico, dado que as situações ilustradas no *símile* representam os planos ontológicos do visível e do inteligível, onde habitam, no primeiro, os múltiplos particulares erráticos, nos quais a alma capta *qualidades* e *modos*, enquanto no segundo, as *figuras* e as *formas* unitárias e imutáveis. Vejamos a passagem onde Sócrates interpreta os termos do *símile* da caverna através dos termos do *símile* do sol, em 517a-c:

Essa imagem (τὴν εἰκόνα), caro Gláucon, debes aplicar a tudo o que foi dito anteriormente, assemelhando o lugar que vemos com nossos olhos à morada na prisão, e a luz da fogueira que arde lá ao poder do sol. E, se tomares a subida até o alto e a visão das coisas que lá estão como a ascensão da alma até o mundo inteligível (τὸν νοητὸν), não me frustrarás em minha expectativa. Deus sabe se ela é verdadeira... Em todo caso, eis o que penso. No mundo cognoscível, vem por último a ideia do bem que se deixa ver com dificuldade, mas, se é vista, impõe-se a conclusão de que para todo visível (ὁρατῶ), é ela quem gera a luz e o senhor da luz e, no mundo inteligível (νοητῶ), é ela mesma que, como senhora, propicia verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria na vida privada e pública.

Precisamente nessa passagem encontramos a consolidação do perspectivismo produzido pela distinção entre os planos do visível e do inteligível, e, com a possibilidade de que a realidade seja concebida como um dos planos apenas, o reconhecimento de que é possível para seres humanos divergir em suas concepções de mundo. Tal como a alma volta-se inteiramente para o plano inteligível quando educada para isso, a alma, quando carente da educação adequada, volta sua atenção para o plano sensível e permanece fixa nele. A distinção ontológica entre os planos possibilita duas alternativas para o voltar-se da alma e estabelece com isso duas perspectivas do real: o fora e o dentro da caverna constituem dois extremos ou pólos de uma mesma escala ontico-epistêmica e, dada a polarização da perspectiva, não lhe é possível estar fixa, ao mesmo tempo, nesses dois pontos diferentes. Os dois planos ontológicos são distintos e assim o são as perspectivas geradas pela fixação em cada um deles, o que significa que a vida fomentada pela associação com cada um dos planos será também distinta uma da outra: o filósofo compreende a existência do um que é a essência genuína de cada coisa, mas a maioria não-filósofa, como estamos vendo, não pode acessar nem as figuras nem as formas, apreendendo cognitivamente apenas a multiplicidade dos objetos sensíveis. Temos aqui uma razão complexa para a distinção dos caracteres e dos modos de vida correspondentes. Entretanto, o autor-filósofo não somente reconhece a diferença entre as perspectivas mas o faz para defender a tese de que uma das perspectivas, apenas, é a verdadeira e ontologicamente válida: a perspectiva do recém-liberto, que é na verdade uma ilustração do filósofo, aquele que pode acessar a realidade tal como ela é, esclarecida pela forma do bem. Isso implica que apenas o filósofo, o ex-prisioneiro, compreende que há um modo de vida correto para além do experimentado dentro da caverna. Ao ascender ao lado de fora as crenças que regiam sua vida na situação de aprisionamento sofrem um choque com a clara realidade, e isto estabelece um rompimento definitivo com a naturalidade falsa atribuída

ao modo de vida anterior. Assim, Sócrates nos diz que o recém liberto fica feliz ao perceber a realidade verdadeira e ao perceber-se então livre da condição precária anterior (516c). O recém liberto, por consequência, rompe com os hábitos antigos e com as atividades que anteriormente prezava. Passa a desprezar seu antigo modo de vida:

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

Gláucon: É assim que eu penso. Estaria mais disposto a sofrer o que fosse que a viver (ζῆν) daquele modo.

Outro sinal da incomensurabilidade entre as perspectivas formadas dentro e fora da caverna está no final drástico do recém liberto, quando, tendo já se acostumado com a realidade superior, retorna a caverna para compartilhar com os outros as maravilhas vistas no plano puro do lado de fora (520d: "...τῷ καθαρῷ"). Ao retornar, seus olhos sofrem novo processo de dor e incômodo em virtude da mudança da claridade do sol para a escuridão espessa da habitação cavernosa. Lá, é visto como ridículo pelos prisioneiros. O ex-prisioneiro, ou o filósofo, por ter rompido com as noções que compartilhava com os antigos companheiros de prisão, já não pode se comunicar facilmente com eles. Ao vê-los disputando para ver quem descobre o nome das sombras que passam, o ex-prisioneiro participa da disputa: passa a disputar "a respeito das sombras da justiça ou das estátuas que projetam as sombras e a lutar a respeito disso" (517d). Os prisioneiros não podem compreendê-lo. Ele é uma espécie de *outsider* e fala sobre coisas nunca antes experimentadas por eles. A disparidade entre os planos e a perspectiva que têm sobre o mundo e a vida humana obstrui o fluxo dialógico e impedem que os prisioneiros façam sentido das informações que o ex-prisioneiro filósofo tenta compartilhar com eles. E quando tenta, finalmente, libertar um dos presos a fim de conduzi-lo ao lado de fora para que visse por seus próprios olhos a verdade do mundo superior, ele é pego e os presos o assassinam (517a). O assassinato do ex-prisioneiro simboliza a condenação e assassinato do filósofo, quando tenta explicar para a multidão não-filósofa que os particulares sensíveis não são os originais reais, mas que as entidades reais, que não podem

ser captadas pelos olhos mas somente pela mente, são as formas. A maioria não-filósofa não é capaz de compreender o filósofo. A figura de Sócrates é um ícone da condenação da filosofia e do modo de vida filosófico pela cidade ignorante e moralmente degenerada. O assassinato do ex-prisioneiro dentro da caverna é na verdade a tragédia resultado do conflito inevitável provocado pela dicotomia ôntico-epistêmica entre a mente encarcerada no plano sensível e a mente liberta que pode ter acesso à realidade genuína. Por que os seres humanos encarcerados na caverna não compreendem a realidade em si mesma, a verdade lhes escapa, e, com isso, avaliam mal os elementos do mundo, as diferentes ações e também sua própria experiência. Como resultado, cometem o equívoco que a doutrina da errância já havia previsto: fazem mal a quem lhes deseja o bem, uma forma de fazer mal ao amigo verdadeiro enquanto o inimigo passa despercebido no seio do grupo.

Mas, por que, afinal, resistem os prisioneiros, o que os impede de ascender ao lado de fora da caverna? Primeiro, o próprio mecanismo da ilusão é responsável por impedi-los. Aqui, encontramos, finalmente, a ação do prazer como agente fundamental do mecanismo de deformação da perspectiva. Sócrates nos diz em 518b que uma das implicações do processo de ascensão ilustrado pelo símile consiste na ideia de que a educação não consiste em pôr visão nos olhos, pois ela lá já se encontra. A questão do processo de conversão da perspectiva, em que a alma é educada gradualmente a ascender aos graus superiores de realidade, não concerne à inserção na alma da capacidade de conhecer aquilo de que era antes carente, mas diz respeito ao deslocamento da atenção da alma do contexto para o qual está voltada, o âmbito sensível e apetitivo, para nova esfera de realidade, o âmbito do inteligível e da racionalidade. Como a alma está fixa no sensível desde a infância, tal como ilustra o símile, é necessário que a própria caverna, como estrutura ôntico-epistêmica que produz e sustenta a pseudo-realidade nela experimentada, seja a primeira razão para que a alma não mude de perspectiva, dado não ter consciência de que existe um âmbito externo e superior. A caverna produz uma pseudo-realidade mas que é autossuficiente da perspectiva limitada da alma cativa e não educada. Apenas quando a alma rompesse com o mecanismo de ilusão e engano da caverna poderia compreender que a situação em que se encontrava era falsa, resultado da limitação de sua perspectiva e da deformação de sua compreensão sobre o real e o verdadeiro. Nesse sentido, a limitação da perspectiva, somada à ignorância da existência de que há algo a mais para além do pouco que se percebe na situação da limitação, realmente gera uma experiência autossuficiente de realidade, que se articula por si mesma e se justifica por si mesma, embora seja apenas uma pseudo-realidade. Essa capacidade de auto-justificação mostra-se pelo momento em que os prisioneiros assassinam o filósofo recém liberto: não

podem entender o que ele diz porque os traduzem as informações que traz nos termos de sua perspectiva limitada. Não adiantaria dizer a verdade para quem está embrutecido pelo encarceramento cognitivo e só pode dar atenção a uma ínfima parcela da realidade: essa pessoa tem uma perspectiva limitada, e as informações que recebe será traduzida pelos termos de sua perspectiva, modo natural pelo qual a alma busca entender, já a partir do conhece, as informações que lhe chegam da realidade estranha e superior do lado de fora⁸⁴. Para que mude realmente da situação cognitiva precária em que se encontra desde o nascimento, a alma deve dar atenção a outros aspectos da realidade — deve transcender o âmbito onde encarnou e nasceu, para investigar a verdade que se encontra para além de sua perspectiva limitada. Então, só pode perceber que está no erro quando transcende a situação precária em que se encontra, e pode vê-la de outra perspectiva. O objetivo da educação de que fala Sócrates é operar essa mudança, este desvio (“τῆς περιγωγῆς”) da atenção da alma de um contexto para o outro, a fim de fazê-la mudar sua perspectiva do plano precário do sensível para o plano perfeito do inteligível.

Na passagem em 518c-d, Sócrates faz menção à mudança de perspectiva pelo desvio da atenção da alma de um âmbito ontológico para o outro:

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

Gláucon: É.

Pois bem! Pode ser que haja uma arte, a arte do desvio (τῆς περιγωγῆς), isto é, de como, da maneira mais rápida e eficiente, essa pessoa mudaria de direção. Não seria, porém, para criar dentro dela a visão, porque já a tem, mas, como não a mantém na direção correta e não olha para onde deve, para proporcionar-lhe os meios necessários para isso.

A ideia metafórica da alma voltando-se da escuridão da caverna para a luz do sol evidencia que a função da educação é modificar a perspectiva da alma, fazendo-a desfixar sua

⁸⁴ J. Annas (1981, p. 254): “With this picture, and necessary as the other term of the contrast, goes Plato's darkest and most pessimistic picture of the state of those not enlightened by philosophy. They are helpless and passive, manipulated by others. Worse, they are used to their state and like it, resisting efforts to free them from it. Their satisfaction is a kind of false consciousness about their state; they cannot even recognize and respond to the truth about their terrible condition”.

atenção do plano visível e ensiná-la a voltar sua atenção para o plano inteligível. Esse processo de conversão da perspectiva é, no entanto, bastante complexo. Conforme vimos com a doutrina da alma, a alma humana é composta de três partes, cada uma constituída por seus próprios desejos e que se inclinam para seus respectivos objetos de satisfação. Um dos princípios estipulados por Sócrates a fim de estabelecer a tripartição é o Princípio da Relação Necessária do Desejo com o Objeto, segundo o qual cada um dos desejos respectivos de cada um dos três elementos psíquicos está voltado naturalmente para um tipo de objeto e para ele somente (437e-438a). A função do princípio era garantir que dois elementos não pudessem desejar o mesmo objeto, e então inferir da existência de movimentos contrários em relação a um mesmo objeto (de inclinação e rejeição) a existência de mais de um princípio psíquico, um que deseja o objeto mas outro que refreia a ação porque deseja outro⁸⁵. Este princípio é complementado por outro, o de Princípio de Economia Psíquica, segundo o qual, os desejos de um elemento, se mais proeminentes, resultam no enfraquecimento concomitante dos desejos dos outros elementos psíquicos. Juntos, estes princípios psíquicos explicam o problema com o processo de conversão da perspectiva. A conversão da perspectiva dá-se entre os planos do visível e o do inteligível. Isso significa: a passagem da situação psíquica em que os aspetos dos particulares sensíveis são considerados a verdade sobre a realidade para a situação em que as formas inteligíveis são descobertas como os paradigmas perfeitos da realidade. O caráter problemático da conversão está no fato de que apenas um de seus elementos é capaz de ter acesso às formas, o elemento racional. O elemento irascível no máximo deve acatar a informação ou crença de que as formas existem. Mas, o elemento apetitivo, é inteiramente incapaz de ter acesso às formas, pois é naturalmente irracional, incapaz do cálculo e raciocínio necessários para ter acesso a elas. Se aplicarmos aqui o

⁸⁵ É possível que toda a alma se volte para um só e mesmo objeto. Entretanto, como cada elemento psíquico possui capacidades cognitivas próprias, que lhes concedem acesso a diferentes aspectos da realidade, é certo afirmar que, quando toda a alma se volta para o mesmo objeto, cada um dos elementos capta nele um aspecto diferente, desejando nele este aspecto. A divisão do objeto em aspectos possibilita, mais uma vez, o conflito entre os elementos psíquicos. Por exemplo: a técnica da confeitaria é capaz de fazer dissimular, pela aparência, o aspecto saudável de um determinado prato. Quando o fome sente, o elemento racional busca por objetos adequados para satisfazer essa necessidade. Mas, busca aquele que é o melhor, não qualquer objeto não-qualificado serviria para matar a fome. Digamos que no caso é a alma de uma pessoa que tenta o máximo possível manter-se saudável. Seu elemento racional calcula pela busca desse alimento, mas o apetitivo deseja apenas comer. Diante de um prato que pareça saudável, mas não o seja de fato, o elemento apetitivo inclina-se. Se o elemento racional dessa pessoa não for bem educado, e não for capaz de fazer distinções sobre a aparência do alimento, vai permitir que a pessoa se alimente de algo que não é saudável. Contudo, se tiver sido educada, mesmo com fome, vai refrear diante do prato, pois sabe que não é o objeto adequado de seu desejo, embora o elemento apetitivo, que reconhece apenas as qualidades superficiais dos objetos e não é capaz do raciocínio mais abstrato que o levaria a concluir que o objeto não é de fato o que seria bom para o corpo, insiste em se alimentar dele. Logo, há conflito, em virtude da percepção, por parte de cada elemento, de propriedades distintas no mesmo objeto.

Princípio de Economia Psíquica entenderemos o problema. Enquanto a racionalidade deseja buscar a verdade por meio do cálculo e do raciocínio, o que a faria transcender o âmbito da ilusão de que as qualidades e modos da multiplicidade sensível é a realidade, o elemento apetitivo está naturalmente inclinado para os particulares físicos, que são justamente os objetos de satisfação de seus desejos constitutivos, os apetites por comida, bebida e sexo — nesse sentido, o sensível é tudo o que o elemento apetitivo pode conceber. Vimos com o argumento de crítica contra a poesia, que enquanto o elemento racional, quando diante das distorções visuais, informa a alma, porque dotado de raciocínio, que tais distorções não são a verdade sobre os objetos, que o elemento irracional inferior dá assentimento, ao mesmo tempo, às distorções visuais. Desse modo, ao mesmo tempo em que a alma é capaz de transcender a ilusão, ela também está naturalmente voltada para a ilusão. Se o elemento apetitivo rivaliza então contra o elemento racional, e apenas o elemento racional pode acessar às formas, e forçar a saída da caverna, o processo de conversão da alma do lado de dentro para o lado de fora, da precária realidade sensível para a perfeita realidade inteligível, depende justamente deste processo psíquico de equilíbrio entre os elementos constitutivos da alma.

Mas, além da ideia de que o conflito psíquico impede o acesso da alma à realidade verdadeira e a encarcera nos domínios inferiores da realidade, há a ideia de que dentro da caverna encontra-se um mecanismo mais fundamental, diretamente responsável por fixar a atenção dos prisioneiros nos aspectos deficientes da realidade sensível, e engendrar o processo de deformação da perspectiva. Na passagem em 518e-519b, momento em que Sócrates faz referência aos indivíduos de mau caráter, que, por manterem a atenção de sua alma nos objetos sensíveis a fim de obtê-los, aplica sua racionalidade com eficiência para este uso, Sócrates caracteriza os apetites e prazeres justamente como os elementos responsáveis por fixar a atenção da alma no sensível. Aqui, encontramos a explicação para o status problemático do prazer apetitivo:

Sócrates: Pois bem! As outras virtudes, as chamadas virtudes da alma, podem muito bem ser algo muito próximo das do corpo (na realidade, não existindo previamente, podem ser criadas mais tarde por meio de hábitos e exercícios); a virtude do pensar, porém, ao que parece, por ser própria de algo mais divino, jamais perde sua força. De acordo com a direção que lhe é imposta, vem a ser útil e proveitosa ou inútil e nociva. Será que, a respeito dos que são chamados maus, mas sábios, ainda não notaste como é penetrante o olhar da almazinha deles, como ela distingue nitidamente os objetos para os quais está voltada e que, porque sua visão não é ruim, ela é obrigada a servir ao vício de forma que, quanto mais penetrante for seu olhar, tanto mais danos ela produz?

Gláucon: É bem assim.

Sócrates: Ora, se uma alma cuja natureza é essa, já na infância, fosse submetida a uma cirurgia em que lhe fosse cortado o que para ela é como uma chumbada, algo que tem afinidade com o devir (τῆς γενέσεως) e que, sendo por natureza adequada a banquetes, prazeres e glotonerias tais, voltam para baixo o olhar da alma; se, porém, já liberta disso, voltase seu olhar para as coisas verdadeiras, mesmo aquela alma, a dos mesmos homens, teria uma visão muito nítida como a que tem das coisas para as quais está voltada agora.

Gláucon: Naturalmente.

Uma chumbada, segundo a tradutora, são os pesos costurados à rede do pescador cuja função é puxar a rede para o fundo do mar. A menção ao “para baixo” é claramente uma referência ao modo como os apetites e prazeres, ao inclinar a alma aos objetos sensíveis, deformam sua perspectiva, fazendo-a manter sua atenção para o sensível (para baixo) e não para o inteligível (para cima), ou, uma interpretação variante e permitida pelo contexto em que a passagem se encontra, já que é parte do símile da caverna, mantém a atenção da alma voltada para o fundo da caverna onde os apetites e a fantasia do desejo reinam (para baixo) e não para o âmbito superior e exterior da caverna, onde está a abertura para a realidade genuína e os desejos superiores da alma (para cima). Vamos explicar essa ideia. O elemento racional da alma é capaz de cálculo e raciocínio, e, caso exercesse livremente suas capacidades no material que capta quando aprisionado nas profundezas da caverna, poderia desvelar as contradições da pseudo-realidade que consome, revelando-a como falsa. Entretanto, a ideia aqui é que a racionalidade não encontra-se livre, quando dentro da caverna. A ideia do encarceramento está no fato de que é instrumentalizada pelo elemento apetitivo, e forçada então a perseguir os objetos de suas satisfações. Os apetites e prazeres forçam a vista da alma para baixo, mantendo este olho pelo qual pode ver, o elemento racional da alma, concetado e fixo no âmbito escuro do sensível. Logo, não seria que os prisioneiros estão em regime de completa ignorância e irracionalidade, mas que, antes, aplicam mal sua racionalidade, e, encarcerando-a no sensível, encarceram a si mesmos. A alma fica assim presa nos aspectos sensíveis do mundo, não pode transcendê-los, e não pode, com isso, descobrir que são uma pseudo-realidade, e que a realidade verdadeira encontra-se lá fora.

Nessa passagem Platão atribui não somente aos apetites mas também ao prazer apetitivo uma função cognitiva que modifica a relevância do tema do prazer dentro do diálogo. Na filosofia platônica do desejo, o desejo não pode ser separado do prazer que gera: o desejo é uma falta, o prazer é o preenchimento da falta, desse modo estão ambos intimamente

conectados entre si (*Górgias* 496e; *República IX*, 585d). O prazer apetitivo passa a desempenhar a função cognitiva de limitar a perspectiva da alma sobre a realidade pela seguinte razão. O elemento apetitivo deseja os objetos sensíveis, e, impondo à alma suas necessidades, força à racionalidade que persiga os objetos de que necessita. Ao fazer isso, faz com que a razão fique presa nos aspectos sensíveis do mundo, e não possa transcender à verdade inteligível. A situação de encarceramento torna-se ainda mais crítica considerando que a satisfação dos desejos que a fazem permanecer voltada para o sensível gera *prazer*. Dessa perspectiva, o prazer justifica e reforça a conexão entre a alma e o sensível.

Este papel dado ao prazer apetitivo é coerente, considerando o Princípio de Economia Psíquica. O prazer apetitivo, como é uma força inseparável da ação dos apetites, dado que a satisfação dos desejos é *prazer*, completa o desvio da atenção da alma. Quando os apetites desviam a atenção da alma, em virtude de sua força imperiosa, e, instrumentalizando o elemento racional, alcança os objetos de satisfação, e então, se satisfaz com eles, a experiência hedônica decorrente é a conexão que se estabelece entre a alma e esses objetos; sendo a satisfação uma experiência prazerosa, e, sendo o prazer apetitivo a concepção de bem da alma encavernada, a experiência hedônica o prazer como que justifica a fixação da alma nesses objetos. É como se a alma experimentasse um prazer mórbido com o desvio de sua atenção do plano iluminado pelo bem para as trevas da caverna. Além de voltar-se para os particulares sensíveis, a alma os deseja e passa a deleitar-se com os prazeres gerados com eles. Como a fixação no sensível faz desencadeia na alma o processo de encavernamento, é certo dizer que os apetites em si mesmos desejam a satisfação que só no encarceramento cognitivo no plano inferior de realidade podem encontrar. Nesse sentido, o prazer apetitivo funciona como força aditiva, consolidando a conexão entre a alma e o plano visível. Em último lugar, a fixação cognitiva possibilitada pela experiência hedônica faz com que a alma acredite que os particulares são a realidade e a verdade. Fixam a alma no domínio da errância, e abolem a possibilidade de salvação adstrita às formas.

O processo de encarceramento da alma por meio do prazer é coerente com o modo como o prazer poético, por exemplo, é capaz de danificar o elemento racional da alma. O elemento racional da alma não educada (como o da alma encarcerada na caverna) se deleita quando, diante do espetáculo, sofre com os atores e o poeta, acreditando que não há mal em experimentar sofrimentos que são alheios. Ignora, no entanto, que a experiência hedônica fortalecerá o que há nela de irracional, enquanto enfraquecerá o racional. No caso da poesia, a experiência artística ativa, estimula, nutre e fortalece os desejos irracionais da alma, de modo que passam a exercer sua influência psíquica mesmo quando o espetáculo termina. Na

caverna, a experiência hedônica apetitiva justifica a instrumentalização da razão para os fins apetitivos, e a leva a tomar os aspectos precários do sensível como sendo a realidade e a verdade. Se, como vimos, é a razão a parte responsável por desfazer as ilusões visuais por meio do cálculo e do raciocínio, quando fica presa no âmbito sensível, é como se perdesse essa capacidade, e passasse a dar assentimento a tudo o que o apetite necessita e decreta como sendo real e verdadeiro. Assim como no caso do prazer poético, o prazer apetitivo produz na alma uma inversão de sua hierarquia natural, o que, no símile da caverna, mostra as implicações epistêmicas terríveis que possui: faz a alma ficar presa no âmbito precário do sensível, justifica sua permanência nesse âmbito, e a deforma, com o passar do tempo, a ponto de não ser mais capaz de levantar sua atenção do âmbito de trevas para o âmbito da luz, onde a verdade se encontra.

Outro fator que corrobora para a pertinência da função que o prazer apetitivo desempenha na ética do diálogo consiste nas implicações ontico-epistêmicas que possui. O prazer apetitivo é a força psíquica responsável por impedir o processo de conversão da perspectiva, do âmbito da realidade precária das sombras para a realidade absoluta dos objetos originais que habitam o lado de fora da caverna. O prazer apetitivo, representado pelos grilhões que limitam o movimento dos prisioneiros, desempenha o papel de fixar a atenção da alma nos objetos do plano sensível. Ao fixar a atenção da alma no plano sensível, em virtude da potência aditiva de sua natureza, o prazer apetitivo esfumaça a distinção entre o visível e o inteligível, pois faz com que a alma cativa de seus poderes acredite que os particulares são a realidade e a verdade, impedindo-o de acessar as formas. Age, assim, na deformação da perspectiva humana sobre o real⁸⁶.

Consolida, com isso, a errância na alma, ao fazer com que sua atenção concentre-se nos particulares sensíveis marcados por sua oscilação ontológica entre o ser e o não ser. E, o pior de tudo, justifica o modo de vida dos prisioneiros dentro da caverna: s, de modo que, nesse sentido, embora a caracterização lúgubre da prisão onde se encontram, mas sendo mecanismo de aprisionamento fundamental a força aditiva dos prazeres, é seguro dizer que prisioneiros devem pensar que habitar a caverna é extremamente prazeroso. Com isso, acreditam garantir para si mesmos o bem, pois sua concepção é que o bem é o prazer — e não o prazer em geral, como o prazer filosófico da alma; o prazer que consideram o bem é o de natureza apetitiva, o que se origina nas necessidades associadas ao corpo. Dado então que a

⁸⁶ Também no *Fédon* Platão atribui aos apetites e prazeres a capacidade de deformar a perspectiva da alma sobre o real, em 82e-83c.

concepção dos prisineiros é de que o bem é o prazer, decorre a necessidade de que pensem que o modo de vida que levam dentro da caverna está justificado.

Retornemos brevemente ao símile da linha a fim de ver lá em que consiste precisamente os termos da deformação da perspectiva. No símile da caverna, platonistas costumam interpretar o conteúdo da contemplação dos prisioneiros como simbolizando o plano sensível e os objetos sensíveis, enquanto o lado de fora da caverna marcaria o âmbito do plano inteligível e das formas. A segunda parte dessa interpretação deve estar inteiramente correta (é de fato determinada pelo próprio texto, cf. 517b-c), mas a primeira é objeto de discussão interpretativa. O problema é que, se interpretarmos o símile da caverna a partir do símile da linha dividida, marcando para cada cenário do âmbito interno e externo à caverna cada um dos graus ontico-epistêmicos estabelecidos pela linha, teremos o seguinte quadro. Do lado de fora, a partir da linha, temos as duas subseções do inteligível: (i) o momento em que o recém liberto olha para as imagens do sol, da lua e das estrelas, e de todas as demais coisas, na superfície da água, e depois durante a noite, porque seus olhos não suportam a luz intensa do sol ilustra o momento em que a alma contempla as *figuras*, as abstrações matemáticas do plano sensível, que são inteligíveis e que possuem relação com as *formas*, mas não contemplam as *formas* diretamente; (ii) o momento em que o recém liberto contempla o sol, durante o dia, e pode ver todo o âmbito externo à caverna iluminado pelo sol, e depois o sol em si mesmo, no lugar que ocupa no céu, ilustra o momento em que a alma, pelo poder da dialética, direciona seu olhar para as *formas* e para a forma do bem. E dentro da caverna, como se dá a correspondência entre o que vemos na linha dividida e o cenário ilustrado lá? A correspondência seria a seguinte: (i) o âmbito onde a alma encarcerada se encontra, se interpretado a partir da linha, seria aquele em que a alma contempla apenas *qualidades*, os aspectos superficiais e supra-deficientes do sensível, sendo os reflexos das coisas sensíveis quando projetados por sombras ou superfícies (na água, nos espelhos); (ii) o âmbito onde se encontram os transeuntes corresponderia à segunda subseção do sensível, onde estão os *modelos*, os aspectos dos objetos sensíveis em si mesmos (os corpos, as plantas, os objetos). O problema hermenêutico nesse estabelecimento dessa correspondência encontra-se precisamente entre o âmbito em que se encontram os prisioneiros e a subseção inferior da linha: uma coisa é dizer que a caverna representa a alma encarcerada no sensível, outra é dizer que está encarcerada contemplando sombras e reflexos das coisas sensíveis. Como fazer sentido com essa ideia? Nós, seres humanos, sabemos que não baseamos nossas operações cognitivas em sombras e reflexos.

No entanto, Platão parece ter concebido que, em um certo sentido, a alma encarnada nasce sim voltada para uma pseudo-realidade como aquela constituída pelas sombras e pelos reflexos. A resposta para isso surge quando entendemos a relação entre a crítica contra a poesia e o *símile da caverna*. Proponho que seria mais adequado interpretarmos a situação em que se encontram os prisioneiros tanto como estando fixos no plano sensível, mas também como consumidores de uma realidade pré-fabricada, e que, sendo projetada sobre eles, é experienciada como realidade genuína.

Tentemos localizar, dentro da caverna, Céfalo e Polemarco, também os poetas e tragediógrafos. Os primeiros localizamos no conjunto dos prisioneiros, tendo sua posição imóvel e sua visão inteiramente fixa no campo onde contemplam as sombras e imagens projetadas pela luz do fogo. Como nem Homero nem os tragediógrafos possuem conhecimento profundo sobre a natureza das coisas, não podem ser localizados na parte exterior da caverna. Ocupam, então, o lugar do grupo onde estavam os transeuntes, carregando imagens de seres humanos e outros seres vivos por cima do muro onde, sendo transpassados pela luz do fogo, lançam no fundo da caverna as sombras e as imagens captadas pelos prisioneiros. Faz sentido localizar Homero, os demais poetas e tragediógrafos nessa posição pois aparecem envolvidos na atividade de produção de imagens, por meio das palavras, do ser humano e da condição humana.

O processo de deformação da perspectiva e o sentido profundo por detrás da projeção de imagens seria o seguinte. Os transeuntes do muro confeccionaram suas estátuas de seres humanos e seres vivos e agora desfilam com elas projetando sombras e imagens. Penso que isto pode ser interpretado como símbolo da produção de imagens feita pelos poetas, quando imitam a realidade sensível por meio de seus aspectos parciais e superficiais — como vimos no caso da pintura. É interessante notar que os poetas-transeuntes da caverna não aparecem presos olhando para as imagens, mas encontram-se soltos, olhando diretamente para os produtos de sua técnica. É certamente por essa razão que encontram-se soltos, pois não consomem uma realidade derivada do discurso de outrém, mas fazem eles mesmos seus próprios objetos. Para confeccionar seus discursos-artefatos, é preciso que olhem para o modelo sensível. São, nesse sentido, mas livres que os prisioneiros, que não podem virar a cabeça para trás e contemplar os originais sensíveis de onde as sombras e imagens se originam, mas permanecem limitados a crer que as sombras e imagens resumem a realidade e o verdadeiro. Isto os põe cognitivamente no nível da segunda subseção do sensível, na linha dividida: estão voltados para os *modelos*, e captam os aspectos pelos quais as coisas sensíveis se fazem reconhecer. Entretanto, embora estejam voltados para os objetos sensíveis em si

mesmos, a técnica imitativa só permite com que imitem uma parte do objeto sensível, um aspecto de sua aparição, de modo que, quando os imitam, produzem uma cópia muito deficiente: de fato, uma pseudo-realidade, afastada a três graus da realidade genuína, e que diz respeito aos traços aspectuais e não essenciais do objeto sensível. Suas imagens são vazias e produtos da distorção do mundo sensível. A imagem dos um símbolo transeuntes é a dos poetas (também os rétores, sofistas, políticos) que imitam em seus poemas e discursos apenas traços aparentes dos objetos sensíveis, distorcendo, pela parcialidade da representação, a percepção do objeto sensível tal como ele é em si mesmo. Sua preferência por um aspecto parcial em detrimento de outro, faz com que criem imagens supra-deficientes, porque não há conexão consistente entre o que imitam e a coisa sensível em si mesma. A projeção da imagem aspectual do objeto torna possível a concepção de um pseudo-objeto, que, por não ser cópia do objeto sensível em sua completude, é a projeção do objeto sensível deformado, ao ponto em que a imagem aspectual não (ao menos não necessariamente) exhibe semelhança real com o particular sensível de que se origina.

Nesse quadro, os prisioneiros (Céfalo e Polemarco), por sua vez, podem ser vistos como consumidores dessa pseudo-realidade, imaginada e concebida pelos prisioneiros-artistas. Nasceram voltados para o âmbito sensível, porém, sua alma não está voltada imeditamente para o objeto sensível em si mesmo, mas para a imagem cultural do objeto. Considerando o argumento das técnicas da produção, do uso e da imitação (601c-602b), poderemos extrair mais consequências desse quadro. O poeta não sabe o correto uso de cada objeto sensível, a única coisa que faz é imitar seus traços superficiais. Entretanto, quando põe o produto de sua imitação em cena, convém uma ideia (falsa) da natureza e do uso do objeto — não apenas dos objetos de utilidade, mas também da própria condição humana: convém uma ideia da natureza humana e do uso que pode ser feito com os elementos que usamos para viver, nossas emoções, por exemplo. A alma encarcerada, quando, desde o nascimento, é instruída pela cultura, que, por sua vez, é fomentada por quem não possui conhecimento da natureza e do uso das coisas, consome sem saber essas imagens falsas sobre a realidade humana, e passam a agir, em suas vidas, segundo essas imagens precárias. Vimos que tanto Céfalo quanto Polemarco vivem segundo máximas morais extraídas da poesia, e não precisa muito para que Sócrates demonstre para ambos que o que pensam é ambíguo, contraditório, e deficiente em seu conteúdo.

Este aspecto aprofunda o sentido da distorção da perspectiva. A questão passa a ser que a alma não apenas se concentra nos particulares sensíveis enquanto ignora as formas, mas que, mais profundamente, confunde entre os particulares sensíveis (contando aqui os eventos

humanos inscritos no sensível, tais como as ações múltiplas consideradas justas, boas, etc.) e as imagens pré-fabricadas em que estão inscritas uma certa concepção sobre a natureza dos objetos e eventos inscritos no plano sensível. Céfalos e Polemarco não apenas não são capazes de postular a existência das formas, e então determinar para si mesmos que os particulares sensíveis não constituem a verdade genuína sobre as coisas, como também vivem segundo uma concepção de mundo pré-fabricada pelos poetas e, em última instância, pela cultura, e vivem conforme as ideias da natureza humana, da excelência e da felicidade imbuídas nas imagens supra-deficientes que a tradição poética e a cultura endossam. Nesse sentido, os poetas-transeuntes estão em um grau cognitivo mais elevado que os prisioneiros Céfalos e Polemarco, assim como quem trabalha efetivamente no processo de manipulação da perspectiva encontra-se muitas vezes em uma situação cognitiva de maior liberdade que as pessoas manipuladas — de fato, no *símile* os transeuntes encontram-se em uma localidade superior aos prisioneiros, o que conto aqui como elemento alegórico que corrobora minha leitura.

Consideremos os estados cognitivos estipulados na linha para ver como a questão da deformação da perspectiva ganha contornos cada vez mais sólidos: os poetas-transeuntes, porque tem a atenção parcialmente livre e podem ao menos ver uns aos outros e também os objetos que produzem, sem serem influenciados pela produção de imagens, já que são os agentes nos bastidores do espetáculo da manipulação, estariam operando cognitivamente na segunda subseção do sensível: operam cognitivamente em um estado que Sócrates chama de *πίστις*, traduzido por crença, e que é adequado para designar a apreensão cognitiva de objetos que, embora em si mesmos oscilem ontologicamente, podem ainda revelar à mente a natureza parcial desses objetos. Os prisioneiros, por sua vez, encontram-se em um nível cognitivo inferior. Operam cognitivamente na subseção inferior da linha dividida, onde foram classificadas as sombras e os reflexos. Agora já podemos compreender como, em certo sentido, humanos podem operar cognitivamente no âmbito das sombras e dos reflexos. O estado cognitivo a que Sócrates atribui a essa subseção chama-se *εἰκασία* (511d), termo que a tradutora Anna Lia Amaral de Almeida Prado traduz por *verossimilhança*. O termo *verossimilhança* é interessante no contexto que estamos discutindo, pois o substantivo nomeia o que parece coerente, mas sem que para isso seja necessário que se tenha certeza sobre a verdade profunda e essencial daquilo que aparece⁸⁷. O que é verossímil parece verdade, mas não há nada além de sua aparente consistência (no caso de uma narrativa, por exemplo) que

⁸⁷ Encontramos no Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa: (i) Verossimilhança: “Qualidade ou caráter de verossímil”; (ii) Verossímil: 1. “semelhante à verdade” 2. “que parece verdadeiro; provável”.

possa garantir que é genuinamente verdade. Com efeito, o termo εἰκασία designa a semelhança, a conjectura, e, ainda em uma de suas entradas de dicionário, a apreensão de algo por meio de imagens e sombras.

O sentido desses termos esclarece o estado cognitivo em que se encontram os prisioneiros da caverna e esclarece os termos da deformação da perspectiva. Os prisioneiros-artistas estão voltados para o sensível tal como ele é, e por isso não estão imunes á errância característica da oscilação ontológica. Os prisioneiros, por sua vez, consomem o produto do discurso de outrem, e experimentam a realidade através das lentes de outros. Sua realidade de vida é moldada pelas histórias e narrativas com que a tradição poética dá prazer ao elemento irracional da alma, e vivem neste mundo em que, nas profundezas, habitam as imagens fantasiosas dos heróis, os desejos da ambição por seus grandes feitos, as ideias de bem e felicidade como também mal e desgraça ilustradas nessas histórias, e, inclusive, o medo da morte e da punição no Hades. Vivem em uma realidade fabricada pela cultura, e que, quando comparada à realidade sensível dos objetos físicos, é mais obscura e ontologicamente mais deficiente que esta.

Como a alma fica presa por conta do prazer que experimenta no âmbito do sensível, a conexão entre a crítica contra a poesia e o símile da caverna mostra-se realmente pertinente para compreender, em um caso, o processo de deformação da perspectiva. Também na experiência poética a alma conecta-se aos aspectos deficientes da realidade sensível por meio do prazer. Ao fazer isso, não percebe que se permite satisfazer com uma pseudo-realidade, pois imitação dos aspectos superficiais e não-essenciais da realidade sensível. E o canal para que este processo danoso à mente aconteça, é o prazer artístico, isto é, a satisfação dos desejos irracionais da alma. Quando os desejos ativados, exercitados e satisfeitos durante o espetáculo são transferidos para a vida pessoal do espectador, não percebe que permitiu que se contaminasse com uma imagem inautêntica do humano, produto da distorção da realidade permitida pela imitação das *qualidades* do plano sensível. O mesmo acontece no encarceramento da alma na caverna. Quando os apetites inclinam a alma para os objetos mutáveis do sensível, instrumentalizando a razão para obtê-los, a alma passa a consumir exclusivamente este aspecto ontológico, as *qualidades* sensíveis, os traços superficiais das coisas e que não dizem respeito à sua natureza profunda, aspectos deficientes que não revelam se a coisa desejada pelo apetite é boa ou má. Aqui, é preciso fazer uma breve e importante distinção entre os apetites em jogo neste processo. Nem todo apetite é responsável por encarcerar a alma. Como há dois níveis de encarceramento, é preciso que uma distinção entre os diferentes apetites em jogo seja estabelecida. Sócrates estabelece a diferença entre apetites

necessários, não-necessários e contra a lei (Livro VIII: 558d-559c; Livro IX: 571b-572b). Os apetites necessários são regulados por um princípio racional, pelo qual se determina que é útil e benéfico à vida. Os outros dois tipos de apetite, especialmente o contra lei, não são regulados por nenhum princípio racional; o apetite contra a lei, especialmente, é o apetite puro, que busca satisfazer-se sem estabelecer nenhuma qualificação quanto ao objeto de seu desejo. O primeiro tipo de apetite é exercitado pelos artífices que desejam realmente produzir algo, pois uma vida de dispersão apetitiva destruiria seu trabalho. É coerente pensar que os prisioneiros-artistas (estando entre eles também aqueles que são artífices) são esses que exercitam os apetites necessários, e que, se dão indulgência aos não necessários, o fazem sem comprometer o princípio racional que determina a satisfação dos primeiros. Como o caminho que conduz ao lado de fora da caverna é um caminho em que a alma torna-se cada vez mais racional, é necessário que os prisioneiros-artistas estejam em um ponto intermédio entre o lado de fora e o encavernamento total. De fato, lá os encontramos, no meio do ponto de elvação que leva das profundezas ao exterior da caverna. Os prisioneiros no plano inferior, por sua vez, exercitam os apetites não necessários e os contra a lei, de modo que, porque não exercitam nenhum princípio racional de diferenciação e qualificação dos apetites, deixam-os soltos para perseguir, sem qualificações, os objetos de que desejam. Como o elemento apetite da alma não julga com base nas propriedades sinteligíveis dos objetos, é coerente que essas almas captem apenas os traços superficiais pelos quais os objetos de satisfação dos objetos se fazem reconhecer — as *qualidades*. Como esses aspectos não dizem nada sobre a antureza profunda do objeto, sendo, pelo contrário, o aspecto por meio de que a dissimulação pode exercer seus efeitos, essas almas são as mais suscetíveis ao engano e ao erro. Por serem racionais em um mínimo, apenas naquilo que tange a identificação (superficial) e obtenção do objeto do apetite, são as almas que sofrem o processo mais violento de encavernamento na caverna cognitiva.

É nesse sentido que a alma passa a crer que os aspectos sensíveis são a realidade sobre os objetos, o que abole a distinção entre o sensível e o inteligível, tornando o sensível autossuficiente. Como são os apetites e prazeres a produzir a fixação cognitiva nesses aspectos, impedindo que a racionalidade volte-se para os aspectos reais e verdadeiros que só poderia captar por meio da inteligibilidade, a caverna dos prazeres apetitivos torna-se uma armadilha ontico-epistêmica — pode ser considerada, também, a caverna da fantasia do desejo, porque esses desejos se alimentam de algo que não é a realidade, mas pseudo-realidade.

Parte fundamental da missão da natureza filosófica em Kallípolis é mostrar resiliência frente aos prazeres, a fim de mostrar-se firme nos princípios racionais que norteiam seu modo de vida, e não deixar-se iludir pelo processo de deformação da perspectiva engendrado quando volta a visão de sua alma para os aspectos deficientes do sensível. Deve permanecer em sua convicção de que o bem não é o prazer, e de que a realidade verdadeira não configura-se pelos objetos de onde o prazer deriva, mas transcende ao âmbito ontológico em que se encontram. Considerando que a cidade não resume-se à comunidade humana, mas também à comunidade dos elementos psíquicos de sua alma, a alma filosófica deve também ser capaz de mostrar resiliência frente às experiências hedônicas produzidas no elemento apetitivo, e impedir que exerça sua força imperiosa no conjunto da alma, de modo a subverter a hierarquia psíquica na qual o elemento racional governa como monarca absoluto. Ao mostrar-se capaz de anular os efeitos da ilusão ontico-epistêmica produzida pelo hedonismo do elemento apetitivo, o rei filósofo em potencial mostra que seu caráter é genuíno, e que é de fato o melhor dos seres humanos — aquele capaz de furar o mecanismo cognitivo da ilusão e transcender, das trevas da caverna ao âmbito iluminado pela forma do bem. Veremos nas seções 3.5 e 3.6 como isto é possível, considerando em detalhes as características básicas e fundamentais da natureza filosófica e o processo educacional por meio do qual torna-se capaz de desviar a atenção de sua alma do plano sensível ao inteligível, processo pelo qual passa também por uma purificação dos desejos e prazeres, ascendendo à situação onde pode gozar dos prazeres verdadeiros do elemento racional da alma.

Antes, entremos mais profundamente na caverna, a fim de lá ver como vivem as pessoas para quem o bem é o prazer. Lá, compreenderemos como os apetites, quando não regulados pela razão, são responsáveis por engendrar a injustiça na alma, e como o prazer como força propulsora da degeneração ética e psíquica, e do encavernamento gradual da alma, até o ponto em que não pode mais libertar-se dos grilhões, e passa a viver totalmente submersa no plano de sombras e pseudo-realidades da caverna.

3.4 Dentro da caverna: a degeneração do caráter e os prazeres da injustiça.

No Livro VIII, Platão oferece uma rica narrativa ficcional do processo de degeneração da alma humana, quando passa do estado psíquico da completa justiça até atingir o estado de completa injustiça. Nesse momento do diálogo, o filósofo-autor imagina como a alma e a cidade degeneram do regime político e psíquico aristocrático e filosófico até chegar ao regime da tirania apetitiva. Esse processo de degeneração envolve graus. São quatro os

graus da injustiça: a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania, regimes que marcam tanto a constituição da cidade quanto da alma humana. Meu interesse aqui é mais acompanhar o modo como o prazer apetitivo age nesse processo de degeneração ética que oferecer uma visão detalhada do processo de degeneração política, mas é inevitável considerar ambos os aspectos, pois a narrativa da degeneração é constituída por meio da analogia entre cidade e alma (544d, 545a).

Como vimos no momento em que discutíamos a doutrina da alma, o elemento apetitivo deseja naturalmente as experiências hedônicas decorrente da satisfação de seus apetites. Retornemos brevemente à passagem onde Sócrates estabelece essa premissa, em 442a:

Sócrates: E essas duas partes [a racional e a irascível], tendo assim educadas, verdadeiramente ensinadas e formadas para cumprir sua tarefa, governarão a [apetitiva] que, em cada um, é a parte maior da alma e, por natureza, é insaciável de riquezas. Ficarão de vigia para que ela não se encha dos chamados prazeres do corpo e, ao tornar-se maior e mais forte, deixe de cumprir sua tarefa e, embora isto não lhe caiba por sua natureza, tente escravizar e governar as outras e subverta a vida de todas as pessoas.

Em primeiro lugar, é preciso chamar atenção para a conexão necessária e indissolúvel entre o elemento apetitivo e os objetos materiais. Sócrates explica no Livro IV, 437e, que cada ἐπιθυμία, cada appetite, é, em essência, um desejo por um objeto determinado: a sede é um desejo natural por bebida e por bebida apenas; a fome é um desejo por comida e por comida apenas. Como fome, sede e o apetite sexual são os apetites essenciais que constituem o elemento apetitivo, vê-se que há uma necessidade que o conecta ao plano sensível, onde os objetos materiais de que necessita para se satisfazer são naturalmente encontrados. Esse desejo por objetos materiais, e o fato de que é com dinheiro que esses objetos podem ser adquiridos, fazem com o elemento apetitivo esteja também conectado naturalmente à posse de dinheiro. Como vemos pela passagem citada, o desejo que o elemento apetitivo possui em relação ao dinheiro é insaciável (ἀπληστότατον), talvez em razão do fato de que também é insaciável em relação ao seu desejo por satisfazer-se com comida, bebida e sexo. E qual a razão dessa insaciabilidade? Penso imediatamente em duas razões para isso. A primeira, é que o elemento apetitivo é ἀλόγιστόν (439d), isto é, irracional, de modo que não deseja satisfazer-se segundo uma concepção da medida adequada. Deseja satisfazer-se, por isso, não dentro dos limites de uma medida, mas deseja tanto quanto poderia obter em termos de satisfação. A segunda razão deve-se ao estatuto ontológico da própria matéria, pois, dado que muda sempre, não pode permanecer sendo o objeto de satisfação do

apetite, de modo que a consumação de cada um dos objetos não poderá se manter permanentemente e, quando terminada, dará logo lugar a um novo desejo por mais do mesmo objeto anteriormente consumido. Coerentemente, em cada um dos casos de degeneração psíquica, a valorização da posse de riquezas e os prazeres derivados da matéria operam como fatores cruciais no processo.

Antes abordar o Livro VIII, desejo adicionar mais uma importante informação. No decorrer da discussão dos Livros VIII-IX Sócrates estipula três tipos básicos de apetite: (i) os apetites necessários; (ii) os apetites não-necessários; (ii.i) dentro da classe dos apetites não necessários encontram-se os apetites contra a lei. Em 558d, Sócrates explica que os apetites necessários são os que não poderíamos viver sem e que são impostos a nós pela natureza, de modo que é útil para nós satisfazê-los. Os apetites não-necessários, Sócrates explica em 559a, são os que poderíamos rejeitar, pois são supérfluos e não é uma obrigação natural satisfazê-los. Por meio da educação seríamos capazes de contê-los e rejeitá-los sem nenhum dano para a alma, pois satisfazê-los, ao contrário de ser útil à alma, poderia ser um mal. Quanto aos apetites *contra a lei* (571b: παράνομος; em 572b Platão emprega também o termo ἄνομος, *sem lei*), Sócrates explica em 571b-572b:

... entre os prazeres não necessários, alguns estão à margem da lei (παράνομοι). Entre eles, alguns podem muito bem existir no íntimo de qualquer um, mas, se são reprimidos pelas leis e pelos desejos mais nobres, com a ajuda da razão, ou ficam bem afastados de alguns homens ou são poucos e fracos os que restam, mas, no caso de outros homens, subsistem com mais força e em maior número. Os que surgem durante o sono, quando a outra parte da alma que, racional e mansa, comanda a outra parte está dormindo e a parte animal e selvagem, farta de comida e bebida, procurando afastar o sono, empina-se e procura ir embora e satisfazer seus gostos. Sabes que, em tal momento, tudo ousa, como se estivesse livre e afastada de tudo, do pudor e da sabedoria. Não hesita, parece, em tentar unir-se à sua mãe, a qualquer outro que seja, deuses, homens ou animais que sejam, assassinar quem quer que seja, nem se abstém de nenhum alimento e, em suma, de irracionalidade e de impudícia nada lhe falta. (...) Há uma espécie de desejos terríveis, selvagens e fora da lei dentro de nós e dentro até de alguns de nós que são tidos como moderados, e é isso que os sonhos tornam evidente.

A descrição deste tipo de apetite não deixa dúvidas de que consiste no apetite puro, que, sem fazer discriminação entre pessoas (seja a mãe, seja os deuses) e às leis que regem os limites da posse de objetos (pois não respeita a ideia de propriedade, e motiva o agente a fazer tudo o possível para obter o que necessita), inclina-se vorazmente a satisfazer-se com os

objetos de que necessita. Este apetite é um desejo for a da ordem e da lei⁸⁸. Não obedece restrições de nenhum tipo. Consiste no ímpeto puro pela consumação do objeto material de que necessita. Embora Sócrates não o descreva como um apetite pleonético, é claro pelo conteúdo da passagem que é um desejo própria da *πλεονεχία*, pois consiste na fruição apetitiva desenfreada e irrestrita. Esses desejos, como mostra também a passagem, estão presentes em todos os seres humanos, e em muitos encontra-se contido, manifestando-se apenas nos sonhos. Em outro, entretanto, assume expressão no plano ético, e opera como um poderoso motivador da injustiça completa, como veremos a seguir. Em todas as pessoas, esses desejos são contidos pela lei e pelo elemento racional da alma, de modo que, na caso da racionalidade não ter sido bem educada, e da lei não ser eficiente em moldar a alma a fim de exercitar resistência em relação aos apetites, esses apetites contra a lei podem proliferar livremente (571b-c).

Essa classificação tripartite dos apetites⁸⁹ desempenha um importante papel no processo de degeneração psíquica da alma. Do timocrata ao tirano, os graus de degeneração são marcados conforme a alma é capaz de manter as noções racionais de ordem e limite impostas seja pela educação, pelo costume ou pela lei, até o momento em que tal concepção é dissolve-se completamente e essa espécie de *ἐπιθυμία* irracional, pois contra a lei, assume o controle psíquico da alma. Este tipo de *ἐπιθυμία* configura o máximo da injustiça, pois, a consolidação da desordem psíquica, marcando o estado psíquico em que a alma passa a valorizar não mais as ideias de ordem e hierarquia que caracterizam o estado justa na alma, mas, em virtude do predomínio despótico do elemento apetitivo, passa a valorizar a fruição apetitiva desenfreada. A alma tirânica, como veremos, é o paradigma da vida regida por este tipo de *ἐπιθυμία*, sendo por isso o paradigma da injustiça e da imoralidade humana.

⁸⁸ Como sugere C. D. C. Reeve (1988, p. 45) são os desejos contra os limites impostos pela cultura: "I suggest that appetitive desires are both lawless and unnecessary just in case they are so insatiable that someone in their grip will violate even such fundamental taboos as those forbidding parricide, incest, and cannibalism in order to try to satisfy them".

⁸⁹ Há divergência interpretativa sobre se essa tripartição vale para os desejos naturais das três partes da alma ou apenas para a apetitiva. N. White (1979, p. 215), por exemplo, interpreta como sendo válida somente para classificar os desejos apetitivos: "the distinction is meant to classify appetites belonging to the third, appetitive part of the soul." C. D. C. Reeve (1988, p. 44; 285) discorda: "there are potentially as many as six different classes of desires: necessary and unnecessary appetites; necessary and unnecessary spirited desires; and necessary and unnecessary rational desires."; "At 581e2-4, the philosopher classes both the appetitive desire for money, and the spirited desire for honour as "really necessary" only because he must satisfy them in order to live. He cannot, while embodied, get rid of his appetitive and spirited desires altogether. But, through education in dialectic and polis management, he can moderate them so that they will be satisfied with those minimum amounts of money (food, drink, and sex) and honour that are necessary for life." Basta aos meus propósitos dar atenção aos *apetites* necessários e não-necessários e aqueles contra a lei, porque são os que agem como protagonistas do processo de consolidação da injustiça na alma.

Em uma passagem breve do Livro IV, em 422a, Sócrates atribui tanto à riqueza quanto à pobreza a capacidade de fazer degenerar a cidade: “A riqueza e a pobreza...uma produz luxo, ociosidade e gosto pela [revolução], e a outra, além do gosto pela [revolução], traz a grosseria e a maldade”. O termo grego para a palavra em parenteses é νεωτερισμός, empregada para designar a tentativa de mudança, o que pode tanto ter a ver, simplesmente, com o apreço pelo novo e pela inovação, como também o apreço pela revolução, pela mudança drástica na ordem das coisas. Com efeito, o primeiro fator relevante responsável pela degeneração do caráter justo, racional e filosófico e também pela degeneração da própria Kallípolis, é a série de revoluções provocadas pela valorização do dinheiro.

A principal causa (545c:) da degeneração de Kallípolis é o conflito interno ou guerra civil (545c:) entre os integrantes da classe governante. Embora os reis filósofos sejam reconhecidos por seu caráter estável e sua sabedoria, e seja, por essa razão, difícil que os princípios pelos quais vivem e que operam como fundamento da constituição da cidade, “tudo o que nasce sofre corrupção” e “nem mesmo tal constituição durará para sempre, mas se dissolverá” (546a). A causa inicial para o estabelecimento da situação de conflito entre os governantes de Kallípolis, estipulada por Sócrates em caráter imaginativo (são as Musas, na verdade, quem Sócrates evoca para explicar o início da degeneração política), consiste no erro que os reis filósofos cometem em relação ao discernimento sobre os guardiões genuínos e os não-genuínos. No mito dos metais, descrito no Livro III, Sócrates ilustra as pessoas de natureza filosófica como portadoras de ouro e prata em suas almas, sendo as de ouro aquelas que asusmiriam o posto próprio do governo como reis filósofos e as de prata aquelas que desempenhariam a função como seus auxiliares. No mito, os demais cidadãos são os que possuem em suas almas bronze e ferro, modo de caracterizar imagetivamente sua natureza inferior, de modo que, por essa razão, deveriam integrar a classe dos artesãos, comerciantes e trabalhadores em geral. No momento final da narrativa do mito, em 415c, Sócrates declara, de modo oracular, que a cidade seria arruinada caso uma pessoa cuja alma é de bronze ou ferro assumisse o posto de guardião. O processo de degeneração da cidade, narrado no Livro VIII, parte do cumprimento deste oráculo. Os reis filósofos, ao falharem na tarefa de seleção dos guardiões, permitem que pessoas cuja natureza é mais apropriada ao exercício de atividades manuais e o comércio de seus produtos que à filosofia alcancem o posto de governo. Isto desencadeia o processo de degeneração da cidade dado que essas pessoas não possuem as habilidades intelectuais requeridas para a prática filosófica, o que é, como Sócrates argumenta nos Livros V-VI, a principal razão que faz dos filósofos as pessoas mais aptas à administração da cidade, pois conhecem as formas da justiça e do bem, e podem, em virtude de seu

conhecimento, instanciá-las na cidade, garantindo que a cidade seja boa para todas as classes. Há um sentido profundo na inaptidão dessas pessoas à prática filosófica: em suas almas o elemento racional não é a força psíquica naturalmente predominante, de modo que nem mesmo potencialmente seriam capazes de ter acesso às formas. Nas almas de bronze e ferro o elemento psíquico predominante é o apetitivo, de modo que sua inclinação psíquica natural faz com que estejam voltados para os objetos sensíveis e o plano sensível.

A partir do erro na distinção dos guardiões genuínos, a classe governante recebe pessoas cuja inclinação psíquica natural é pelos objetos de satisfação dos apetites e pelo ganho de dinheiro. Ao mesmo tempo, as almas de ouro estão ainda presentes na classe governante. Isto estabelece um conflito político quanto aos valores que, quando Kallípolis estava íntegra, regiam a dinâmica das interações políticas entre governantes e governados. As pessoas de almas de ouro, tendo sido apropriadamente educadas no programa de poesia, música e ginástica, e, sendo elas mesmas naturalmente filosóficas, tendem a manter a cidade imutável, impedindo que a excelência que a constitui se desfaça. Entretanto, as pessoas de almas de bronze e ferro “tendem para o ganho e para a aquisição de terras, de casas, de ouro e prata” (547b).

O conflito interno gera uma nova forma de constituição política e um novo tipo de caráter humano: a timocracia e o timocrata, o regime político e a alma cuja característica principal é o amor à vitória e à honra (548c: “φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι”). Os aristocratas filósofos, mantêm a crença de que a racionalidade possui valor ético e político fundamental, mas as almas de bronze e ferro resistem a aceitar essa crença, já que suas naturezas não são compatíveis com ela. O resultado do conflito é o estabelecimento de um regime que guarda algumas semelhanças com a aristocracia, mas que contém, também, outras que são novas. Em razão do regime aristocrático, permanece a instituição da vida comunal para os governantes, e a valorização do treinamento físico. Contudo, como as almas de bronze e prata não são aptas para a poesia e a música, muito menos para a filosofia, a ideia do equilíbrio entre o cuidado com corpo e o cuidado com a alma se dissolve, e passam a valorizar muito mais o corpo. Por isso, os valores norteadores da instituição política deixam de ser os valores abstratos de harmonia, ordem e bom ritmo imbuídos na forma de educação anterior, e o mérito e a honra assumem seu lugar. O resultado é que a timocracia é um regime que valoriza as ações bélicas, que visam a conquista e o atestado de superioridade por meio da força bruta. Valorizam a honra como resultado do engajamento com ações militares desse tipo, em que, com efeito, honra e mérito constituem valores que funcionam como eficientes forças de motivação da ação.

A timocracia é uma constituição movida não pelo elemento racional da alma, mas pelo irascível, sede do desejo por honra e vitória. Todavia, os integrantes das classes governantes não livres da ação do elemento apetitivo. Dado que a classe governante é composta tanto de almas de ouro e prata (em que o elemento racional e o irascível, respectivamente, predominam) como também pelas de bronze e prata (em que o elemento apetitivo predomina), torna-se inevitável que muitos deles desejem adquirir bens materiais. Em 548a-b, Sócrates explica:

Homens assim serão ávidos de riquezas como os das oligarquias e, às escondidas, prestarão honras selvagens ao ouro e à prata, porque possuem celeiros e tesouros de familiares onde os ocultem e também muros em torno das casas, verdadeiros ninhos privados, em cujo interior farão grandes gastos esbanjando dinheiro com mulheres e com quem quiserem. (...) Sendo assim, serão avaros com seu próprio dinheiro, porque lhe dão muito valor e porque não o vão adquirindo à vista de todos, mas são pródigos com o alheio para a satisfação de seu desejo; e gozam às escondidas os prazeres, procurando escapar da lei, como fazem as crianças em relação ao pai, porque educados não pela persuasão, mas pela força e, descuidados da verdadeira Musa da dialética e da filosofia, honram de preferência a ginástica e a música.

A timocracia não é essencialmente caracterizada pelo ganho do dinheiro, mas a causa do conflito interno, como vimos, está na ideia de que as almas de bronze e prata desejarão conduzir a constituição para a obtenção de bens materiais. Como não conseguem assumir o controle total da constituição, dada a presença de pessoas que ainda guardam uma concepção dos valores que regiam o regime aristocrático, aqueles que desejam adquirir dinheiro para suas satisfações apetitivas fazem-no em segredo. O que desejo notar aqui é que, embora o apreço pela honra seja a característica essencial desse regime, o apreço pelo dinheiro e pelas satisfações apetitivas encontra-se já presente.

Se concordarmos que o conflito político tem sua raiz última na alma das pessoas envolvidas, a ideia de que as pessoas cujas almas são de bronze e prata forçam a constituição para a satisfação dos apetites e a posse do dinheiro faz ecoar a premissa formulada na doutrina da alma, e com a qual iniciamos esta seção, de que o elemento apetitivo da alma é o elemento psíquico naturalmente voltado para essas satisfações. Com efeito, a primeira etapa do processo de degeneração da cidade consiste na desvalorização das necessidades do elemento racional e a valorização das necessidades do apetite. É preciso insistir no detalhe de que, na timocracia, os apetites apenas não vigoram por completo porque as pessoas superiores, em quem o elemento racional predomina, impede a degeneração completa e se esforça para

manter parte do modo de vida vigente em Kallípolis. Mesmo assim, o processo de degeneração política instala-se no momento em que do conflito sobre quem deve governar e como, de modo que a classe dos governantes não é mais unívoca quanto à crença de que a racionalidade, e jamais a satisfação apetitiva, deve cumprir sozinha o papel de governar a cidade.

Este novo tipo de constituição gera um novo tipo de caráter humano. Para explicar a formação de cada novo (e injusto) modo de vida, Sócrates oferece uma narrativa fictícia sobre a educação das almas até o momento de sua maturação. No caso da alma timocrática, Sócrates imagina o seguinte. A pessoa timocrática é formada por um pai que, pela descrição de Sócrates, é a pessoa justa tal como ele a caracteriza no decorrer do diálogo: não demonstra valorizar o dinheiro, preocupa-se em realizar seu próprio trabalho sem se intrometer nas funções alheias, e nunca responde uma injustiça com outra — entre outras coisas (cf. 549c-550b). Seu filho cresce, no entanto, ouvindo de sua mãe e também dos servos que o pai é um homem pouco viril (549d: ἄνανδρος) e tolo (550a: ἡλίθιος) por viver do modo como vive. A experiência com visões contrárias sobre o valor da conduta de seu pai afeta o processo de formação de seu caráter, estabelecendo em sua alma um conflito interno, assim como acontece na passagem da aristocracia para o regime timocrático:

Sócrates: Nesse momento, ao ouvir as palavras do pai e ao ver de perto sua atividade em comparação à dos outros, sente-se atraído pelos dois lados, pelo pai porque ele rega e faz crescer a parte racional (τὸ λογιστικὸν) que há em sua alma, e pelos outros porque fazem o mesmo com a parte [apetitiva] (τὸ ἐπιθυμητικὸν) e impetuosa. Não sendo um mau homem por natureza, mas tendo convivido com más companhias, atraído pelos dois lados, chega a um ponto médio e entrega o governo de sua pessoa à parte intermediária, a que ama as disputas e é impetuosa (φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ), tornando-se um homem soberbo e amante das honras. (550a-b)

Na alma timocrática os apetites não desempenham um papel predominante, como vemos pela passagem, embora tenham sido estimulados. A força psíquica que a rege é o elemento irascível, a sede do desejo pela vitória e pela honra. Como dita a doutrina da alma, o elemento irascível, ao contrário do apetitivo, é mais sucestível à razão, sendo o elemento responsável por unir forças a ela a fim de controlar o apetitivo. Dessa perspectiva, faz sentido que a alma timocrática, embora injusta, já que não é regida pela racionalidade, ocupe o primeiro lugar no processo de degeneração, estando mais próxima da alma aristocrática que as demais almas injustas. Entretanto, há um problema: o elemento irascível não possui nem a

função natural de governar a alma nem as habilidades naturais requeridas para fazê-lo; este elemento não é racional, não possui as habilidades que lhe permitiriam o conhecimento do que é verdadeiramente benéfico e vantajoso para toda a alma. Não sem razão, no momento em que Sócrates discute a excelência da coragem, o papel do elemento irascível é obedecer às instruções da racionalidade e ser capaz de mantê-las por meio das experiências de prazer e dor que, como vimos na seção passada, são capazes de apagar crenças na alma. Mas, sozinho, o elemento irascível não poderia orientar a alma eficientemente. O elemento racional é a sede do conhecimento e também é o elemento que pode ser educado nos valores e princípios que regem o modo de vida justo e filosófico. No caso da alma timocrática, estando subordinada ao elemento irascível, o elemento racional não pode desempenhar sua tarefa natural e específica: dado que esse tipo de caráter valoriza as satisfações da honra e da vitória, o elemento racional é obrigado a racionar e calcular para obtê-las, e já não pode simplesmente exercer sua função de agente do conhecimento verdadeiro e, sendo importunado pelas necessidades da irascibilidade, não pode se engajar no processo da educação filosófica. Uma implicação dessa configuração psíquica é a seguinte: a alma timocrática está desprotegida da influência dos apetites, e também da desordem psíquica completa a que o elemento apetitivo é capaz de exercer na alma. Isto faz com que a alma timocrática esteja vulnerável a uma degeneração ética e psicológica mais profunda provocada pelos apetites. Isto nos leva ao próximo tipo de cidade e alma injusta, em que, como veremos, o elemento apetitivo começa a dar sinais de sua potência despótica.

O regime oligárquico e sua constituição são essencialmente caracterizados pelo apreço pela posse de bens materiais por parte da classe governante. Tão importante o valor do dinheiro que a cidade passa a ser não mais constituída por três classes, mas por duas, a dos ricos, os que governam, e a dos pobres, os governados (551d). Na timocracia, o apreço pelo dinheiro já estava presente, mas encontrava-se regulado pela lei, de modo que era satisfeito apenas em segredo. Na oligarquia, este apetite contamina todas as pessoas que ainda guardam uma concepção da excelência tal como vigorava em Kallípolis, e toda a classe governante se corrompe, o que faz com que a excelência remanescente da cidade ideal seja inteiramente destruída. Isso em razão do modo como a excelência e o apetite por dinheiro são inteiramente opostos — com efeito, concernem a elementos diferentes da alma humana, e então a forças motivadoras distintas. Sócrates afirma em 550e-551b:

A partir daí, ao avançarem na busca de riquezas, quanto mais as apreciam tanto é menor o valor que atribuem à virtude. Ou a virtude não difere tanto da riqueza que, postas uma e outra nos pratos de uma

balança, elas tendem para direções opostas? (...) Quando a riqueza e os ricos são honrados numa cidade, menor honra recebe a virtude e os homens bons. (...) Cuida-se do que é sempre apreciado, mas descuida-se do que é desprezado. (...) De amantes das competições e das honras que eram, por fim eles se tornam amantes do lucro (φιλοχρηματισται) e avaros (φιλοχρήματοι); elogiam e admiram os ricos e os conduzem ao poder, mas desprezam o pobre. (...) Então, nesse momento, estabelecem por uma lei os limites da constituição oligárquica, exigindo do povo um censo... proibindo que participe do governo quem não alcance o censo fixado. Põem em execução essas normas pela violência das armas, ou, sem chegar a isso, estabelecem tal constituição pelo terror.

O regime oligárquico estabelece uma ruptura violenta com o tipo de constituição vigente em Kallípolis, onde os naturalmente melhores, que são também os mais naturalmente aptos a beneficiarem a cidade tomada em seu todo, governavam como autoridades legítimas. Na oligarquia, como a passagem mostra, a medida para o governante é a posse do que o elemento apetitivo deseja, o dinheiro, a riqueza material, e não mais o conhecimento do verdadeiramente benéfico e vantajoso, coisa que somente o elemento racional poderia alcançar. Nessa cidade, vemos como o elemento apetitivo e suas necessidades passa a ter um papel fundamental. Entretanto, ainda não rege sozinho, nem a cidade, nem a alma. No Livro VI, em 488a, Sócrates fornece uma imagem para explicar a importância da exigência básica de que o governante da cidade tenha conhecimento sobre a técnica do governo. Me refiro à imagem do navio e do governante como seu capitão. Nessa imagem, Sócrates mostra como funciona um navio em que o capitão, em vez de assumir esse posto por conhecer a técnica da navegação, o assume em virtude das relações corrompidas que possui com os marinheiros, pois dedica-se a satisfazer seus apetites e gratificá-los sendo por essa razão considerado por eles como o capitão legítimo do navio. Agora, no Livro VIII, em 551c, Sócrates evoca mais uma vez essa imagem, o que é esclarecedor quanto ao modo problemático com que, na oligarquia, os governantes assumem o posto do governo não por terem conhecimento sobre como administrar melhor a cidade, mas por serem detentores de larga fortuna: “[E] Se alguém fizesse a seleção dos pilotos de seus navios com base no censo e não aceitasse um pobre, ainda que muito mais hábil na pilotagem...?”, pergunta para Gláucon, “Para eles seria penoso navegar”.

Isto mostra como a cidade oligárquica é deficiente em sua estrutura interna se comparada a Kallípolis. Outro elemento característico dessa deficiência está no fato de que a cidade oligárquica é composta de duas partes, e não de três como em Kallípolis, a parte do rico e a dos pobres. Essas partes estão sempre uma contra a outra, de modo que a cidade

oligárquica não consolida uma unidade. No Livro V, em 462a, Sócrates declara que o maior mal para uma cidade é o que a torna múltipla e não una, enquanto o maior bem é o que a torna una, não múltipla. Para garantir a unidade de Kallípolis, vimos que Sócrates estipula uma série de mecanismos sociais, sendo a vida comum dos guardiões e também o compartilhamento de mulheres e crianças um exemplo. A cidade oligárquica, por sua vez, não pode ser una: em virtude da super valorização dos bens materiais e da implicação que a acompanha, de que nem todos poderão ter a mesma quantidade de bens de modo que uns serão valorizados enquanto outros, os mais pobres, desprezados conforme for menor a fortuna que possuem. Isto sinaliza como a valorização dos bens materiais, incitada na alma pelo elemento apetitivo, age como fator responsável pela total ruptura com a estrutura política antes vigente em Kallípolis, que era a estrutura que a fazia ser perfeitamente boa. Em razão dessa super valorização dos bens materiais, e as desigualdades entre as pessoas produzidas pela diferença da fortuna que possuem, faz com que a oligarquia sofre deste mal fundamental: não pode ser uma cidade apenas, mas alberga em si a força sempre presente do conflito interno, cuja consequência principal é a guerra civil. Com efeito, Sócrates diz em 555b que o desejo insaciável (ἀπληστία) por riquezas é a concepção de bem que rege a cidade oligárquica.

A desigualdade social produzida pela valorização do dinheiro leva a oligarquia à albergar em si a extrema pobreza, quando seus cidadãos, vendendo tudo o que possuem para pagar suas dívidas, ficam sem nada e passam a viver na cidade sem nenhuma função, mas como pessoas sem propriedades. Isto Sócrates considera como o maior dos males provocados pelo regime oligárquico (552a).

A consolidação da extrema pobreza tem consequências pertinentes para a formação do caráter dessas pessoas: é a porta de entrada para a consolidação da injustiça na cidade. Sócrates compara as pessoas sem propriedades à zangões, pois, tal como os zangões nascem dentro de uma colmeia e são, para ela, uma desgraça, essas pessoas que nasceram no âmbito da cidade e passam a viver nela sem nenhum papel definido senão o de arrumar um modo clandestino de prover suas necessidades básicas, são, para ela, também um mal (552c). Sócrates considera a diferença entre dois tipos de zangão: há zangões alados e também sem asas, e dos dois tipos há os que possuem ferrão e os que não o possuem. As pessoas sem propriedades que andam a mendigar pela cidade oligárquica, mas sem cometer injúrias contra os outros cidadãos, Sócrates chama de zangões sem ferrão, enquanto os zangões com ferrão caracteriza os cidadãos que, em virtude de seu estado de pobreza, inclinam-se à prática criminosas, como o roubo. Este ponto introduz na narrativa de degeneração das cidades e das almas a manifestação concreta da injustiça, quando alguns de seus cidadãos são conduzidos

ao crime, em razão da própria estrutura disfuncional da cidade e da má educação que receberam (552e) — coisa que em Kallípolis seria inimaginável, dado que cada um de seus cidadãos desempenha sua própria tarefa e ocupam-se de maneira justa em adquirir para si os meios próprios para manter sua vida material.

A partir dessa descrição da formação do estado oligárquico, Sócrates explica a formação da alma oligárquica. O elemento apetitivo da alma cumpre papel importante na formação de seu caráter. Em primeiro lugar, a alma oligárquica se assemelha (553e: ὁμοίου) à cidade oligárquia pois ambos atribuem ao dinheiro valor absoluto (554b). Tanto na cidade quanto na alma, a valorização do dinheiro deve-se à predominância do elemento apetitivo. Na narrativa imaginária de Sócrates, alma oligárquica chega a tal configuração psíquica em razão do trauma que sofre ao ver seu pai, um timocrata, perder todas as suas posses e ter até mesmo sua vida ameaçada pela ascensão do regime oligárquico. No início de sua formação, emula seu pai em seu comportamento irascível, e tem o elemento irascível como predominante em sua alma. Mas, diante da desgraça de seu pai, e tendo sofrido, como decorrência disso, extrema pobreza, sofre uma reconfiguração em sua alma: deixa de satisfazer o elemento irascível e passa a satisfazer como prioridade as necessidades do elemento apetitivo. A razão para isso é a pobreza, que, em negativo, é responsável por fortalecer nele a necessidade pela posse de riquezas. Sócrates explica que

Humilhado pela pobreza, com tenacidade procura enriquecer e, em pouco tempo e de pouco em pouco, economizando e trabalhando, vai amealhando dinheiro. Não achas que um homem como esse, nesse momento, não entronizou em sua alma [o elemento apetitivo] (τὸ ἐπιθυμητικόν) e [de amor ao dinheiro] (φιλοχρήματον) e o tornou um grande rei, adornando-o com tiara e colares e prendendo-lhe um sabre à cintura? (...) Quanto à razão (λογιστικόν) e ao ímpeto (θυμοειδές), creio, depois de pô-los aos pés daquele rei, fazendo-os escravos, a uma ele não permite que calcule nem examine nada que não sejam os meios de aumentar seus bens ao outro, em compensação, que não admire nem honre nada que não sejam a riqueza e os homens ricos, que não se vanglorie por outro motivo que não seja a posse de bens ou qualquer outra coisa que não contribua para isso (553b-d)

Notemos uma característica fundamental do psiquismo do oligarca: nele, o elemento apetitivo instrumentaliza o racional a fim de obter a satisfação dos apetites, mas obedecendo o princípio da necessidade e da suficiência. Aqui vemos o seguinte: os prisioneiros da caverna não são desprovidos de racionalidade, mas a configuração de suas almas é diferente, e neles a racionalidade não governa como princípio psíquico predominante. Isso faz com que a

hierarquia se inverta, e a razão, que é o elemento superior, seja governado pelos outros elementos, os inferiores. Na timocracia, a racionalidade é submetida ao elemento irascível e suas necessidades, na oligarquia, submetida ao elemento apetitivo — veremos que na alma democrática, os elementos psíquicos mudam em alternância livre, enquanto na alma tirância o elemento apetitivo assume o controle pleno, a despeito de qualquer determinação racional. A característica do psiquismo humano que o caso do oligarca ilustra pode ser formulada da seguinte maneira: em cada alma há um elemento conativo e outro deliberativo, sendo o elemento conativo aquele de onde derivam os desejos que orientam a conduta, e o deliberativo aquele que calcula e raciocina para obter a satisfação desses desejos⁹⁰. Normalmente, o elemento deliberativo é o racional, já que os outros não são capazes de raciocínio — apenas a alma tirância rompe com isto, pois parece pôr o elemento apetitivo como regente absoluto da alma, de modo que calcula e raciocina a partir dele somente, a racionalidade cumprindo um papel mínimo — enquanto o conativo concerne àquele que motiva mais a pessoa, de um modo natural. Nas almas injustas, o elemento conativo está sempre em dissensão com o deliberativo. Apenas na alma aristocrático-filosófica o elemento conativo coincide com o deliberativo, pois a racionalidade desempenha, naturalmente, o papel de ambos: é tanto a sede dos desejos que motivam a vida do rei filósofo, como aquele que delibera sobre como satisfazê-los — veremos na quarta parte da dissertação que toda a alma se beneficia pela predominância absoluta do elemento racional.

Isto posto, vemos que a cidade oligárquica estabelece uma ruptura com o modelo ideal de vida em comunidade representado por Kallípolis, a degeneração da alma timocrata em oligárquica marca um grau mais profundo de ruptura com a alma racional e filosófica e, por isso, com o modo de vida ideal representado pela vida dos reis filósofos. O oligarca é o primeiro a albergar em si o governo dos apetites. Todavia, não o faz de modo que seja inteiramente um mau caráter. Há dentro dele uma luta entre os desejos melhores e os desejos piores. Como em relação à cidade oligárquica, Sócrates identifica na alma oligárquica a existência de zangões, em virtude de ter sido inadequadamente educado e não ter aprendido estabelecer relação saudável com os apetites. Há nele os desejos apetitivos melhores, que seriam os zangões sem ferrão: estes são os apetites que cultiva dentro da norma e da lei, e que por isso não o faz incidir em práticas criminosas. Esses apetites Sócrates classifica como

⁹⁰ C. D. C. Reeve (1988, p. 56): “each of them is a complex power which consists of a cognitive component, intelligence, and a conative component, which is either an appetitive, a spirited, or a rational desire. The latter component focuses the former on the distinctive type of property the complex power itself is set over ... each power is the complete psychological power, both cognitive and conative, of one of the psychological types... The powers are not the component faculties of a single psyche, but the complete “mind frames” of psyches of different types”

necessários, pois dizem respeito à manutenção básica da vida do oligarca. Com esses apetites ele não deseja obter um *superplus* de satisfação apetitiva, mas apenas sair da zona da extrema pobreza. Entretanto, isto o faz pela força, ao impedir com que os apetites piores assumam o controle de sua alma (555c-d). O oligarca não é genuinamente uma pessoa virtuosa. Seu caráter, quando dominado pelos apetites-zangões necessários, aqueles que podem ser satisfeitos sem ferir a ordem e a lei, não é mal — diz Sócrates em 554e: “tal homem terá uma postura melhor que a da maioria dos homens, mas a verdadeira virtude da alma, que é concorde e harmônica, fugirá para bem longe dele”. Isso não impede, no entanto, que experimente dentro de si uma guerra e um conflito entre estes apetites mais inofensivos e aqueles outros que são mais selvagens. Estes são os zangões com ferrão, e que o levam praticar injustiças que não afetam a satisfação mais básica dos apetites necessários, já que é uma pessoa avarenta e não aceitaria engajar-se em quaisquer atividades que o levassem à dispersão apetitiva — “tem medo de despertar desejos que custem caro convocando-os para a disputa, como aliados seus; porque no combate usa, oligarca que é, poucos recursos seus e quase sempre leva a pior, mas continua rico” (554e).

Até aqui, vemos que há consistência entre a ideia declarada com a doutrina da alma, que o elemento apetitivo é o mais apto a instigar conflito psíquico, rivalizando contra a razão pelo governo da alma, e a descrição de Sócrates sobre o processo de degeneração da cidade e da alma, quando passa do estado de justiça para os estados de injustiça. Os apetites e o fato de que inclinam a alma à posse por riquezas mostra que, de fato, o elemento apetitivo possui afinidade com a injustiça, justificando a ideia, também declarada por Sócrates no momento da doutrina da alma, de que a educação dos guardiões tenha por objetivo capacitá-los a exercer observância sobre o elemento apetitivo e seus prazeres, com o custo de, na negligência dessa necessidade, não apenas o caráter bom esteja sendo ameaçado, mas a própria integridade de Kallípolis.

Passemos agora à democracia e à alma democrata, a fim de vermos como o processo de degeneração se desdobra e como o apetite e os prazeres apetitivos contribuem para esse processo. O principal fator que provoca a mudança da oligarquia para a democracia, Sócrates declara em 555b, é o desejo insaciável (*ἀπληστία*) por riquezas. A cidade oligárquica é composta de duas classes, como vimos, a dos ricos e a dos pobres. Ambas as classes desejam a mesma coisa: a posse irrestrita de riquezas. Os governantes legislam para garantir que enriqueçam cada vez mais às custas dos mais pobres. Para isso, estabelecem impostos caros e trabalham com um sistema de empréstimo de dinheiro para os mais pobres cujo objetivo é o de torná-los ainda mais pobres, por meio da cobrança de altos juros. Aos poucos, o regime

oligárquico faz aumentar consideravelmente o número de pessoas vivendo em extrema pobreza dentro da cidade. A desigualdade social entre as classes assume seu clímax quando os pobres se organizam e finalmente se revoltam contra os mais ricos, com o objetivo de tirá-los do poder e reestabelecer a possibilidade de obter riqueza. A guerra civil entre eles dá-se como um corpo doente que, tendo passado já muito tempo em conflito interno consigo mesmo, precisa de um pretexto mínimo para irromper uma revolução de seu estado físico e consolidar nele a doença (556e-557a). Ao saírem vitoriosos, tendo assassinado ou expulsado aqueles que eram ricos, as pessoas mais pobres redistribuem o poder e reorganizam a cidade ao redor da ideia de liberdade (ἐλευθερία): “os homens não são livres nessa cidade?”, pergunta Sócrates para Adimanto, “Não vigora em toda a cidade a liberdade e a garantia do direito de livre expressão e também a licença de nela fazer o que se queira?” (557b). Sem as restrições severas impostas pelos oligarcas, os cidadãos da democracia podem viver do modo desejado, e podem perseguir dentro dos limites estabelecidos pela lei a posse de riquezas. Por isso, “seria uma forma de governo agradável, isenta de chefes e matizada, distribuindo um certo gênero de liberdade tanto ao que é igual quanto ao não igual” (558c).

Essa afirmação de Sócrates, pelo que chama a democracia de ἡδεῖα, agradável ou apazível, não é uma forma de elogio. O regime democrático para se livrar das imposições severadas da oligarquia, estabelece uma igualdade falsa entre todas as pessoas e desejos. Essa igualdade é a marca de que este regime encontra-se já muito afastado do ideal representado por Kallípolis, onde a liberdade como igualdade entre desejos distintos não é permitida. A igualdade democrática consiste na verdade dissolução entre os limites entre as coisas e também a dissolução da natural hierarquia entre as pessoas e os desejos. Se a alma justa e saudável é aquela em que o elemento racional, sozinho, predomina e dita para as demais o que é o melhor para o todo, a alma democrática alberga em si um grau já crítico de injustiça, dado operar com a ideia de liberdade que simplesmente não corresponde à realidade da natureza humana tal como Platão a concebe. Isto compreenderemos mais facilmente a partir da narrativa de formação do caráter democrático.

Primeiro, é criado por um pai oligarca, e então tem seu caráter formado, nos primeiros anos, pela economia que seu pai exercita sobre os apetites, satisfazendo apenas os necessários e rejeitando os não-necessários. Todavia, passa a sofrer um processo de mudança quando entra em contato com os prazeres não-necessários, e é atraído violentamente a abandonar as crenças de sua educação doméstica e passa a satisfazer os apetites não-necessários em ordem de experimentar seu prazer. A passagem onde Sócrates explica este processo de mudança é interessante para nossos propósitos. Sócrates faz continuar a metáfora

dos apetites-zangões complementado-a, agora, ao dar nela um lugar para a força de atratividade do prazer. Vejamos a passagem em 559d-e:

Quando um jovem que teve uma criação como aquela de que estávamos falando há pouco, educado na ignorância e avareza, sente o gosto do mel dos zangões e convive com esses bichinhos ardentes e perigosos, capazes de propiciar prazeres de todo o gênero, de todo tipo e qualidade, podes crer que é nesse momento que começa a transição da oligarquia que nele havia para a democracia.

Essa passagem é crucial para minha leitura. Nela, Sócrates claramente atribui ao prazer o papel de desencadear o processo de mudança e degeneração psíquica que conduz o oligarca a mais um grau na escala da injustiça, tornando-se democrata. O prazer, representado aqui pelo mel, surge no local esperávamos: associado aos apetites e como força de atratividade que conecta a alma a eles, forçando-a, mesmo que prazerosamente, a satisfazê-los.

A educação que recebe de seu pai não é eficiente e não pode resistir contra a força de atratividade dos prazeres. Assim como na seção anterior vimos que o prazer Platão atribui a capacidade cognitiva de apagar crenças da alma, aqui também o prazer aparece como capaz de apagar os princípios da educação recebida pelo jovem democrata de seu pai oligarca, e da parte oligarquia dentro de sua alma que se formou como resultado dessa educação. É possível que com os apelos do pai e da memória de seus ensinamentos o jovem entre em conflito consigo mesmo, e rejeite os apetites não-necessários a que se sente atraído. Nesse caso, restaura-se em sua alma a ordem. Todavia, mesmo neste caso, a ordem é apenas temporária. Pois tendo já experimentado o mel dos zangões, o prazer apetitivo, passa a nutrir dentro de si, sem estar consciente disso, outros apetites, que, estes, já não podem ser alvo das repreensões paternas. Esses apetites estão presentes na alma do jovem democrata, e, levando-o a reincidir nas experiências hedônicas produzidas pelos apetites não-necessários, com o auxílio de pessoas do mundo externo ao seu ciclo doméstico, esses apetites são estimulados, tem intercurso (συγγίγνομαι: em uma de suas acepções, esse verbo designa o intercurso sexual entre duas pessoas) entre si, e geram uma série de novos apetites (560a-b). A reincidência nesses apetites transforma o jovem a ponto de estabelecer nele uma nova lógica de compreensão do mundo, divergente daquela incutida em sua alma pela educação paterna. Na passagem em 560c-e Sócrates explica, em uma belíssima ilustração alegórica, o processo de mudança. Na breve alegoria desenvolvida, a alma do jovem é uma cidadela, e os discursos da educação paterna e aqueles proferidos pelas más companhias, que lhe incitam aos apetites e às satisfação apetitivas, agentes que tentam alcançá-la para tomar-lhe o poder:

Será que ele não vai procurar de novo aqueles Lotófagos e viver com eles à vista de todos? E, se da parte de seus familiares chega uma ajuda para o que há de parcimônia em sua alma, aqueles discursos vazios de sentido não lhes fecham as portas da muralha real, sem deixar que entre nem mesmo a força aliada, e sem acolher como embaixadores os discursos de indivíduos mais idosos? Não são esses discursos que vencem o combate? Ao dão o nome de tolice e sem respeito algum fazem dele um exilado, à temperança chamam de covardia e a desterram de modo ultrajante e, convencendo o jovem de que o comedimento nos gastos é grosseria e baixeza, jogam-no fora de suas fronteiras juntamente com muitos desejos supérfluos. (...) Depois de esvaziar a alma do jovem que eles tinham como presa sua e de iniciá-la nos grandes mistérios, o primeiro ato deles é trazer de volta a desmedida e a anarquia, a prodigalidade e a impudência que, vestidas luxuosamente e adornadas com coroas, vêm com grande cortejo. Louvando-as e atribuindo-lhes nomes bonitos, à desmedida chamam boa educação, à anarquia, liberdade, à prodigalidade, magnificência e à impudência, coragem. Não será mais ou menos assim que alguém, ainda na juventude, deixando de ser aquele que foi educado no meio de desejos necessários passa à liberação dos prazeres não necessários e nocivos?

O prazer apetitivo cumpre aqui seu papel de modificador das crenças e também de deformador da perspectiva da alma sobre o real e o verdadeiro. A passagem atesta o modo como, a partir da experiência com o mel dos zangões, e depois, em virtude do modo como o jovem passa a valorizá-los e a buscá-los, permitindo então que os apetites adentrem em sua alma e façam nela morada, o jovem democrata passa por um profundo processo de reconfiguração de sua compreensão do mundo, em que os nomes pelos quais denominava as excelências assumem agora conotação negativa e são chamados pelos vícios, enquanto os vícios assumem conotação positiva e são chamados agora pelo nome das excelências. Fica assim atestado mais uma vez a potência que o prazer possui em perverter a perspectiva da alma, distorcendo os significados das palavras e levando a alma a fixar-se em um equívoco sobre a natureza da realidade.

O novo regime no qual a alma do democrata passa a viver ganha, em última instância, a forma da medida de igualdade entre os apetites necessários e os não-necessários. O resultado do processo de mudança pelo qual passa o democrata consiste na consolidação de uma forma de hedonismo, pois, de fato, o democrata não faz discriminação entre prazeres bons e maus, necessários ou não-necessários, dando-se a cada um deles conforme seu desejo. Isto é também consequência da liberdade indiscriminada que vigora na democracia, resultado da dissolução das ideias de ordem e hierarquia que parecem ecos distantes de um passado

glorioso que não mais comunica nada seguro sobre a realidade. Na consolidação da democracia e do caráter democrática, na narrativa de acontecimentos que estamos acompanhando, Kallípolis está já há muito para trás. O hedonismo do democrata é resultado da dissolução da distinção entre o bom e o mau, o pior e o melhor, o superior e o inferior. Goza, assim, indiscriminadamente, de todos os apetites com se depara, e deseja todos os prazeres:

Sócrates: Alguém assim, creio eu, passa a viver gastando dinheiro, trabalho e tempo tanto com os desejos necessários quanto com os supérfluos. Se, porém, tem a sorte e não se deixa tomar demais pelos excessos, mas tornando-se ele mais velho, passado o grande tumulto, acolhe uma parte dos exilados e, sem entregar-se de todo aos invasores, tendo como iguais os prazeres, passa seu tempo, e àquele prazer com que sempre depara, como se fosse algo que lhe cabe por sorte, entrega o governo de si mesmo até que ele esteja saciado e depois a outro prazer, sem fazer pouco caso de nenhum, mas alimentando a todos igualmente (561a-c).

O retrato desse modo de vida diverge inteiramente do modo de vida filosófico, regido apenas pelos prazeres da alma e que estipula uma medida segura para a satisfação dos apetites dos elementos irascível e apetitivo. Mostra-se, assim, como a alma do democrata encontra-se já longe do ideal do caráter bom e justo tal como vigora em Kallípolis. Estabelece em relação a este modelo ideal uma ruptura severa, sendo a causa disso a força de atratividade dos prazeres irracionais da alma. O retrato do modo de vida democrático é então o seguinte, tal como Sócrates o pinta em 561c-d:

Então, vai vivendo seu dia a dia cedendo ao desejo do momento, ora embriagando-se e tocando flauta, ou bebendo só água e tentando emagrecer, ora exercitando-se, outras vezes também ficando sem fazer nada e descuidando-se de tudo, ora ficando como se passasse seu tempo filosofando. Às vezes, dedicando-se à política e subindo à tribuna, diz e faz o que lhe vem à cabeça. Se um dia inveja guerreiros, passa para o lado deles; se inveja homens de negócios, é para lá que vai, e na vida dele não há nem posto a manter nem coerção que o obrigue, mas, ao contrário, chamando-a de doce vida, livre e feliz, vive-a durante o tempo todo.

O democrata não poderia ser mais diferente do aristocrata filósofo. Este último é um ideal de vigor físico e intelectual, enquanto o primeiro um ideal de dispersão: não se concentra em nenhuma atividade específica, mas vive para experimentar o deleite do desejo que lhe ocorra no momento. O aristocrata filósofo vive segundo um regime educacional em que deve provar-se fisicamente pela ginástica e também intelectualmente, pelo complexo

programa de disciplinas que antecedem a dialética, e então, provar-se pela própria dialética. O retrato do aristocrata filósofo é o de uma pessoa que valoriza essas atividades pelo que são, e exercita-se nelas, e somente nelas, a fim de elevar sua técnica à perfeição. Sua fixação nessas atividades é resultado da observância do princípio de especialização, segundo o qual cada cidadão em Kallípolis deveria desempenhar sua tarefa específica, sendo aquela para a qual demonstra-se apto segundo as habilidades naturais que possui. O democrata rompe nisso tudo com o aristocrata filósofo. A medida de igualdade que estabelece entre os diferentes apetites e prazeres faz-lo romper com o princípio de especialização, de modo que não somente goza de desejos diferentes, como também pratica atividades diferentes, e pode até mesmo assumir profissões diferentes. Por isso, não parece que considera as atividades a que se dedica como boas em si mesmas, de modo que desejaria permanecer nelas a fim aperfeiçoar-se. Sua natureza, com efeito, é múltipla, enquanto a do aristocrata filósofo é una e íntegra. Quando vistas da perspectiva do modo como a força atrativa dos prazeres conduz o democrata, gradualmente, a consolidar em si tal personalidade múltipla, multicolor e multiforme, é possível compreender mais profundamente o que o distingue do filósofo. O aristocrata filósofo é, pelo contrário, estável: vive segundo uma única regra de vida, a racional, e sua preocupação principal (embora não exclusiva) está em satisfazer os desejos da melhor parte da alma, o elemento racional. Nesse sentido, o democrata marca um grau profundo de degeneração do caráter, e isto não poderia ser compreendido sem entendermos o papel que os prazeres desempenham na consolidação deste grau já avançado de injustiça.

O democrata não representa, todavia, o modo de vida resultante da instanciação da injustiça pura na alma. O paradigma da pessoa injusta é o tirano, e isto pois ele marca o grau de exarcebação máxima do hedonismo apetitivo característico da alma democrática.

Primeiro, consideremos como se forma o estado tirânico. Ele evolui a partir da democracia e como resultado da concepção de bem que dá sua razão de ser. Como vimos, a democracia é caracterizada por seu desejo insaciável (*ἀπληστία*) por liberdade (*ἐλευθερία*), de modo que a liberdade é tida como o valor máximo a ser observado e garantido pelas leis. Com efeito, a liberdade torna-se a medida de valor aplicada por todos os cidadãos, o que faz com que o modo de vida da cidade seja não-hierárquico. A lógica de valoração vigente nesse regime consiste na medida de valor da igualdade radical, em que mesmo o desigual e o diferentes tornam-se equivalentes um ao outro. O hedonismo irrestrito do democrata é o sinal dos efeitos psíquicos que esta concepção de bem exerce na alma humana. Além desse sinal, Sócrates considera outras manifestações do modo como a liberdade exarcebada estabelece uma subversão nos papéis desempenhados pelas diferentes pessoas e as diferentes funções

que exercem. Um exemplo está no descontentamento dos cidadãos da democracia quando seus governantes tentam estabelecer restrições às suas atividades por meio da lei. Por estarem embriagados pela liberdade, como estariam caso bebessem demasiadamente do vinho sem mistura, não aceitam nenhuma forma de restrição e rejeitam o estabelecimento de fronteiras rígidas entre os papéis sociais — são acusados pela maioria de oligarcas, caso tentem fazê-lo (562d). O governante deve submeter-se à vontade da maioria democrática, e ao fazer isso se comporta mais como súdito que como governante, enquanto os cidadãos, que não possuem conhecimento sobre como governar, acabam assumindo o posto de legisladores e governantes por meio de sua resistência à imposição de leis e normas de cunho discriminatório. Outro exemplo, é o modo como os pais passam a temer os filhos, enquanto os filhos, não temendo os pais, assumem a voz de autoridade no âmbito doméstico; é também um exemplo a troca de papéis entre professores e alunos, em que estes assumem o lugar do saber enquanto os primeiros acabam sendo desprezados (563a). Sócrates menciona outros exemplos, entre eles a inusitada menção à liberdade que os animais recebem neste regime, pois vivem livres pela cidade e nenhum limite lhes é imposto quanto aos lugares públicos onde andam, causando tumultos — “As cadelas, segundo o provérbio”, diz Sócrates, “são realmente como as donas, os cavalos e os burros são habituados a andar com toda a liberdade e altivez nos caminhos, jogando-se sobre aqueles que se vão pondo diante deles, quando não lhes cedem o caminho” (563c). A exarcebação da liberdade impede que quaisquer restrições sejam aceitas como boas, coerentemente com a valorização da liberdade como um bem. De um modo geral, todos os que aparecem na cidade vivendo segundo uma concepção de obediência e submissão a outrem, é repreendido: a liberdade exarcebada faz dos cidadãos tão sensíveis “que se alguém tenta trazer-lhes sevidão, por pouco que seja, eles se irritam e revoltam. Por fim...não dão atenção alguma nem às leis escritas nem às não escritas, para que não venham a ter nenhum senhor” (563d).

Paradoxalmente, a a partir deste desejo insaciável por liberdade a necessidade por um governante absoluto começa ser nutrida, sendo esse desejo “a raiz de onde, parece-me, nasceu a tirania”, diz Sócrates (563e). Esse processo de mudança paradoxal tem sua razão na ideia de que, assim como para as estações do ano, para as plantas e os corpos dos seres vivos uma ação exagerada em uma direção ocasiona uma reação intensa na direção contrária, também para a formação da constituição essa regra da ação e da reação mostra-se verdadeira (563e). Mas, como se dá, exatamente, este processo de passagem da liberdade exarcebada para a consolidação do poder absoluto que caracteriza a tirania? Sócrates começa por considerar de que classes a democracia é composta. O grupo dominante é composto pelas

pessoas ociosas: entre eles os mais corajosos são os que tomam o posto de líderes, sendo estes também os mais violentos, enquanto os demais lhes seguem, sendo os que ficam ao redor das tribunas a elogiar os discursos deles e a repreender qualquer fala antagônica que contra eles se levante. Nesse grupo estão os zangões com ferrão, as pessoas mais violentas, e também os sem ferrão, os verdadeiros ociosos que nada mais fazem senão segui-los. O segundo grupo é o das pessoas que tornaram-se ricas por serem moderadas e terem concentrado seus esforços em fomentar sua fortuna, sendo os que se tornam mais ricos na cidade. Esse grupo provê para os zangões o mel de que necessitam: o dinheiro (563e). O terceiro grupo é composto pelos trabalhadores manuais: estes não se envolvem com a administração da cidade, mas, quando reunidos, tornam-se o maior e mais poderoso dos grupos; Adimanto, ocupando o papel de interlocutor nesse momento da conversa, adiciona a informação de que essas pessoas apenas se reúnem para ter a oportunidade de consumir uma parte do mel, isto é, do dinheiro das pessoas mais ricas. O processo de passagem da democracia para a tirania dá-se em razão do conflito entre as classes, por causa do dinheiro. Uma das principais características da democracia é a redistribuição da riqueza dos mais ricos para os mais pobres. Este processo, contudo, não é simples: muitas pessoas ricas tentam defender sua propriedade e impedir seu empobrecimento. Quando vão até o povo e tentam defender sua propriedade, são, no entanto, severamente atacadas: chamadas de oligarcas e inimigos do povo, embora não desejem, elas mesmas, uma revolução que mude o caráter democrático da constituição. Conforme são pressionados a compartilhar de suas riquezas, entretanto, tornam-se, de fato, oligarcas, e passam a defender sua propriedade a todo custo. Neste momento da narrativa, surge a figura do tirano: é a pessoa escolhida pela maioria para representá-los na guerra civil contra os mais ricos, a fim de forçá-los a compartilhar de suas riquezas (o mel simbólico com que se alimentam os zangões) (565d).

Na cultura grega, a tirania não é concebida como algo intrinsecamente mau. É vista como um regime válido como os outros, sem que a ideia de um soberano absoluto seja qualificada em tom negativo. Genericamente, o tirano é um líder eleito pela população para consolidar as forças políticas em um momento de crise, sem que, para isso, tenha que ser mau-caráter, corrupto e totalitário⁹¹. Contudo, o tirano de Platão não é apenas o líder benévolo

⁹¹ T. R. Martin, *An Overview of Classical Greek History from Mycenae to Alexander*: “By working in the interests of their peoples, some tyrannies, like that founded by Cypselus at Corinth, maintained their popularity for decades. Other tyrants experienced bitter opposition from aristocrats jealous of the tyrant's power or provoked civil war by ruling brutally and inequitably. The poet Alcaeus of the city-state of Mytilene on the island of Lesbos in the northeastern Aegean, himself a rebellious aristocrat, described such strife around 600 B.C.: “Let's forget our anger; let's quit our heart-devouring strife and civil war, which some god has stirred up

do povo. No mundo da *República*, aparece como uma figura mórbida, como manifestação pura e completa da maldade humana. Para descrevê-lo nesses termos, Platão menciona um mito relacionado ao templo de Zeus Liceu na Arcádia, uma das representações que o deus recebe e pela qual aparece como um deus-lobo. O mito é o seguinte: “quem prova das vísceras humanas, feita em pedaços junto com as de outras vítimas, forçosamente se transforma em lobo” (565d-e). O ponto da evocação desse mito é estabelecer o tom do processo de transformação pelo qual passa o tirano quando assume o poder. O líder do povo torna-se um tirano quando, tomado pela ganância que o poder absoluto que tem em sua responsabilidade lhe inspira, o usa contra os cidadãos que o elegeram. A passagem em 565e-566a explica seu processo de transformação em lobo-tirano:

Sócrates: Ou não ouvistes a história?

Adimanto: Ouvi.

Sócrates: Será que não se dá o mesmo quando quem está à frente do povo, tendo-o dócil em suas mãos, não se abstém do sangue dos que são de sua tribo, mas ao contrário, com acusações injustas como é costume seu, conduzindo-os ao tribunal assassina-os, aniquilando a vida de um varão, na língua e boca ímpia sentindo o gosto do sangue fraterno, exila, mata e acena com a remissão das dívidas e a partilha das terras? Será que, depois disso, para tal homem ou morrer pela mão dos inimigos ou fazer-se tirano e, de homem que era, tornar-se um lobo não é algo inevitável e como que um destino selado?

Adimanto: Absolutamente necessário.

A população elege o tirano para proteger e garantir que a regra da liberdade irrestrita permaneça como valor norteador do modo de vida da cidade democrática. Porém, acaba vítima da mais extrema forma de escravidão — isto é exemplo do que Sócrates diz em 563e-64a, de que uma ação excessiva em uma direção determinada acaba sempre tendo por resultado uma ação também excessiva na direção contrária; assim, “a liberdade excessiva passa à servidão excessiva para o indivíduo e à sociedade” (564a).

Na narrativa imaginária do processo de degeneração político, a primeira coisa que o tirano faz é estabelecer um estado permanente de guerra com outras cidades (566e). O propósito é fazer com que os cidadãos paguem impostos para a guerra, de modo a empobrecê-los e a enfraquecê-los, deixando-os dependentes da satisfação de suas necessidades básicas, o

among us, ruining the people but bestowing the glory on our tyrant for which he prays.” In short, the title tyrant in Archaic Greece did not automatically label a ruler as brutal or unwelcome, as the use of the same word in English implies. Greeks evaluated tyrants as good or bad depending on their behavior as rulers.”

que, no estado de guerra, só se faz precariamente. Isto faz com que os cidadãos fiquem ocupados com essas preocupações e não tenham força o suficiente para fazer revolta contra seu governo. Pelo contrário, a guerra cria a ilusão de que necessitam ainda do líder forte que puseram no poder. Aqueles que se revoltam, por permanecerem defensores ávidos da liberdade, são entregues ao inimigo de guerra, e assim silenciados (567a). O crítico estado a que chega a cidade, em razão da guerra permanente e do empobrecimento da população (este ponto é significativo, pois, como vimos, os zangões não aceitariam ficar sem uma parcela do mel que, na democracia, estava disponível), faz com que os melhores se revoltam contra ele. Diante disso, o tirano toma providências para anular a revolta: assassina os melhores cidadãos da cidade, os mais bravos e inteligentes, e continua esse processo até expurgar a cidade de toda e qualquer dissidência. Como resultado, torna-se odiado por todos. Como, então, se defenderia, se não pode confiar nos próprios indivíduos que o cercam na cidade, seus compatriotas? Sócrates imagina que o tirano deve reunir, vindos de outros lugares, uma nova guarda pessoal. Os que aceitam integrar seu séquito são os zangões das outras cidades, o que ele atrai por prometer-lhes o mel do dinheiro (567d-e: “Zangões!”, exclama Sócrates, “Pelo cão! Parece-me que falas de estrangeiros vindos do exterior”). Atrai também, de dentro da cidade, outros zangões: liberta os escravos e aceita-os também em sua guarda pessoal (567e). Estes são os sinais explícitos de como a extrema escravidão vai aos poucos sendo imposta a cidade: seus cidadãos eram antes livres, viviam como bem desejavam, mas agora são governados com mão-de-ferro pelos piores indivíduos, não apenas criminosos e pessoas de mau-caráter vindos de outros lugares, mas como seus próprios escravos. Eis a escravidão extrema: não apenas não são senhores de si mesmos como são escravos de seus próprios escravos.

O último estágio de consolidação do regime tirânico dá-se quando o tirano, para pagar os integrantes de seu séquito e manter seu programa de domínio e terror, esvazia o cofre público, e, os cidadãos, já muito empobrecidos, passam a ter que fomentar com suas riquezas e bens materiais particulares sua megalomania. Mas o clímax desse processo dá-se quando os cidadãos recusam-se a contribuir para isso (568e-569a). Isto dispara o conflito entre eles, enquanto ao mesmo tempo faz revelar o caráter supremamente violento e autoritário da pessoa que o povo pôs no poder. Adimanto, como reação a essa ideia, comenta: “O povo já estará sabendo que criatura gerou, acolheu e fez crescer e que, sendo mais fraco, está tentando expulsar quem é mais forte que ele” (569a). Nesse momento da narrativa, Sócrates declara a consolidação da tirania, dado que o tirano vê-se no momento de impor-se definitivamente por meio da violência e assume, contra a vontade dos que o elegeram, o poder absoluto sobre a

cidade. O filósofo caracteriza o povo que o elegeu simbolicamente como sendo seu pai, pois foram os que o nutriram e o colocaram no poder, de modo a revelar, por meio desses termos imbólicos, o quão criminosa é a atitude tirânica: ao agir com violência contra o povo, estaria cometendo uma espécie de parricídio:

Sócrates: Parricida, e mau curador de seus velhos pais é a qualificação que dás ao tirano, e aí está o que todos, unânimes, afirmam ser a tirania. Como diz o provérbio, o povo ao fugir da fumaça da escravidão teria caído dentro da fogueira do despotismo dos escravos e, em troca daquela liberdade grande e intempestiva, assumiu a servidão mais dura e amarga, a submissão a escravos (569b-c).

Foi necessário abordarmos o processo de formação do estado tirânico, pois sua formação exhibe elementos similares à formação do caráter da pessoa tirânica. Passemos agora a esse ponto.

Sócrates imagina que a formação do caráter tirânico se dá a partir da educação que recebe do homem democrático. O democrata, como vimos, é um hedonista, de modo que estabelece uma medida de equivalência entre todos os desejos e prazeres. O modo de vida da pessoa democrática não está calcada em nenhuma distinção sobre desejos e prazeres que sejam bons e maus, todos sem experimentados por ele conforme se manifestam em sua alma, incitando-o. Como consequência, o jovem tirano, ao ser educado por um pai de alma democrática, é formado sem ter uma concepção da distinção entre bons e maus desejos e também sem ter uma concepção da hierarquia entre eles, o que permitiria que fossem classificados em desejos melhores e piores, sendo os primeiros aqueles que deveriam ser valorizados e satisfeitos, enquanto os segundos jamais deveriam ser. Vimos também, que a alma democrática, por tomar como sua concepção de bem a liberdade, não estipula nenhuma diferença entre os apetites necessários e os não-necessários. Seu hedonismo é, por causa disso, irrestrito. Os apetites necessários são aqueles que a natureza impõe a nós e sem os quais a vida não seria possível — com os apetites da alimentação, por exemplo. Os apetites não-necessários são aqueles supérfluos, não-naturais, e que dizem respeito ao excesso. Esses apetites, ao contrário dos primeiros, não são úteis caso satisfeitos, pois o excesso instaura em nossa natureza (seja no estado do corpo, seja no estado da alma) um desequilíbrio que em nada nos beneficiaria. A transformação do democrata para o tirano dá-se quando o filho de um pai democrata, porque não possui uma concepção sobre a hierarquia e distinção entre os vários apetites, dá indulgência àqueles que não são necessários. Assim o faz na juventude em virtude da concepção de bem que herda de seu pai, de que a liberdade é um valor absoluto, de

modo que satisfaz esses apetites sem que a lei e a vergonha sejam capazes de impedi-lo. Este hedonismo irrestrito acaba, gradualmente, tornando-se um hedonismo radical: porque valoriza a liberdade e despreza a lei, da satisfação dos apetites não-necessários passa gradualmente aos que são contra a lei, e que antes se manifestavam apenas em seus sonhos, mas agora passam a se manifestar quando está acordado, no plano ético. Ao ver seu filho agindo em conformidade com esse tipo de apetites, o pai e as pessoas do círculo doméstico buscam persuadir o jovem, estimulando nele os apetites intermediários, aqueles que são simplesmente não-necessários (Sócrates não explica, mas talvez a razão para chamá-los de intermediários seja que, em um ponto superior, encontrar-se-iam os apetites necessários enquanto no inferior os apetites contra a lei, de modo que o ponto intermédio, então, ficaria para os não-necessários). Todavia, ao mesmo tempo, outros agentes exercem influência sobre o jovem e estimulam nele os apetites contra a lei, o que valorizam como expressão da liberdade democrática.

A ação desses últimos agentes consolidam no jovem a degeneração de seu caráter. Essas são pessoas do tipo dos zangões, sendo más companhias que agem sobre o jovem incitando nele a inclinação para esse tipo de apetite e estimulando em sua alma a mudança psíquica. Esses agentes, que Sócrates chama de magos e criadores de tiranos, estimulam no jovem o ἔρως que habita em sua alma, o apetite erótico. A partir disso, essa força psíquica torna-se em sua alma o líder dos demais desejos apetitivos, tornando-se a força que os fortalece, motiva e nutre. O fortalecimento do ἔρως é a força motriz da tirania, e, veremos, da injustiça perfeita. Na cidade oligárquica, as pessoas dominadas pelo elemento apetitivo da alma foram chamadas por Sócrates de zangões, uns com ferrão uns sem ferrão; agora Sócrates identifica o zangão-mor, ἔρως, sendo a força primordial dos apetites e que conduzem a alma do jovem tirano a satisfazer os apetites contra a lei. Vejamos a passagem em 572e-73b:

Sócrates: Quando, porém, esses hábeis magos, criadores de tiranos, não mais têm esperança de deter o jovem de outro modo, maquinam criar dentro dele um [apetite erótico] (ἔρωτά) que seja o patrono dos desejos vãos e banais, um grande zangão alado. Ou achas que seja outra coisa o [apetite erótico] desse tipo de gente?

Adimanto: Para mim, não! Só pode ser esse...

Sócrates: Então, quando os outros [apetites] (αἱ ἐπιθυμίαι) zumbindo em torno dele, carregados de incenso, de perfumes, de coroas, de vinhos e de prazeres desenfreados (ἡδονῶν ἀνευμένων), próprios de tais convívios, fazem que ele cresça até seu máximo e, alimentando-o, criam nele o ferrão do desejo não saciado. É nesse momento que esse patrono da alma assume a loucura como escolta sua, entra em delírio e, se acolheu dentro de si opniões e desejos que são tidos como nobres e

ainda guardam um traço de pudor, ele os vai matando e empurrando-os para fora de si, até ficar isento de temperança e encher-se de um delírio que lhe vem do exterior.

Há um tom orgástico nessa passagem. Pela linguagem metafórica da passagem, Platão chama atenção para a relação entre os apetites, as satisfações apetitivas desenfreadas e a tirania. O processo de transformação da alma tirância é também um rito de passagem pelo qual os apetites fazem o *ἔπος* da alma crescer e ganhar vigor, como em um banquete lugar onde as satisfações apetitivas ganham expressão (do tipo que, posso imaginar, a personagem de Alcíbiades estava atendendo antes de bater na casa de Agatão ao final do *Symposium*, pois aparece em cena bêbado, emocionalmente exaltado e explicitamente carregado por seu desejo erótico). O cume do processo está no ponto em que, instala-se em *ἔπος* a insaciabilidade apetitiva. Este ponto é interessante. Os zangões com ferrão assim o são por serem capazes de cometer injustiças pequenas, como roubos. O *ἔπος* que o tirano alberga em sua alma não é apenas um zangão, mas um zangão alado, o que parece ser um sinal de que sua potência de ação, o modo como exerce sua influência psíquica na alma, é superior a dos zangões sem asas. Além disso, está munido de um ferrão que parece muito mais potente em sua ação destrutiva que aquele dos outros zangões. Sua capacidade para ações destrutivas está na insaciabilidade apetitiva que o define. Esta é uma imagem, sem sombra de dúvidas, para a *πλεονεχία*, a disposição de caráter que, nos Livros I e II, era a característica fundamental da figura do tirano, pois deseja satisfazer-se ilimitadamente e sem obedecer restrições de nenhum tipo. Aqui, vemos que dentro de sua alma alberga em si como a força psíquica primordial este desejo erótico insaciável, que o levará a cometer todos os tipos de atos sórdidos imagináveis. Esta característica é também a expressão dos apetites contra a lei que alberga em sua alma, que, são contra lei justamente por que para satisfazê-los restrições e limitações devem ser postas de lado — com elas não poderiam ser satisfeitos, a insaciabilidade erótica da alma do tirano é assim expressão dessa desconsideração apetitiva às leis e normas responsáveis por impor limites aos desejos.

Mas, o que, exatamante, é *ἔπος*? Antes, é preciso notar que Platão atribui a influência psíquica de *ἔπος* tanto à formação do tirano como a do filósofo (tal como veremos na seção seguinte). Mas, como isso seria possível, se o tirano é o oposto do aristocrata-filósofo, e seus modos de vida são radicalmente distintos? A primeira solução identificar *ἔπος* como a fonte indiferenciada de energia e motivação para as três partes constitutivas da alma, tal como, em Freud, a *libido* é a força psíquica instintual responsável pela motivação dos

diferentes desejos e atos psíquicos⁹². Isso ajudaria a explicar o Princípio de Economia Psíquica, formulado em 485d. Como vimos, esse princípio determina que quando uma das partes da alma inclina-se intensamente sobre um mesmo objeto, toda a alma é forçada a inclinar-se para o mesmo objeto, isto é, as outras duas partes inclinam-se também. A ideia é que esse princípio aponta para um processo de recanalização da energia psíquica da alma, pelo qual ela volta sua atenção de determinados objetos para outros, e passa então da regência de uma de suas partes para outra. Dessa perspectiva, essa concepção de ἔρως como a energia psíquica básica da alma, poderíamos explicar a formação do tirano da seguinte maneira: quando os criadores de tiranos estimulam no jovem a força erótica, o fazem associando-a ao elemento apetitivo da alma, de modo que toda a alma inclina-se para os mesmos objetos e para as mesmas satisfações desejadas pelo elemento apetitivo. Todavia, a ideia de que ἔρως é uma energia psíquica de motivação compartilhada entre os três elementos da alma não dá espaço para o conflito psíquico e a divergência entre as partes, o que é, afinal, o fundamento da psicologia da *República*. Por isso, ἔρως, além de ser energia psíquica de motivação compartilhada pelos três elementos, o desejo primordial da alma pelo o que é bom. Como cada um dos elementos psíquicos possui uma noção próprio de bem, vê-se que a aplicação dessa energia compartilhada, o modo como cada um dos elementos a emprega, torna-se razão para o conflito entre elas⁹³. Nesse caso, tanto o filósofo quanto o tirano são movidos por ἔρως, mas, como em suas almas diferentes elementos psíquicos regem, e então, diferentes

⁹² Segundo Kahn (1987, p. 97), sobre a similaridade entre o ἔρως platônico e a teoria freudiana da libido: “Libidinal impulses, says Freud, “are related to one another like a network of communicating canals filled with fluid”; these impulses show a great “capacity for displacement”, that is, for abandoning their original aim that is more accessible or acceptable. This process of rechanneling which Freud calls “sublimation”, on the grounds that society will recognize the surrogate aim as higher”. Também, (p. 98): “The conception of eros as a pool of libidinal energy is attractive for many reasons, in view of the fascinating parallel with Freudian insights at other points of Plato’s psychology (the tripartition itself, and the recognition of oedipal dreams already noticed). It would also help to explain one of the more puzzling points in the psychology of the *Republic*, namely that the dominant passion of the tyrant’s soul, which is essentially criminal and destructive and represents the extreme opposite of philosophical eros, is nevertheless called by the very same name: eros or lust (9. 572e5, 573b7, d4). This identical nomenclature for the two polar extremes would then point to eros as the underlying unity of psychic energy that finds expressions in the desires of each part”.

⁹³ Sobre a pervisão da concepção de bem da alma e o papel que o elemento racional desempenha na correção dessa concepção, Kahn afirma (p. 99-100): “...it is by perverting our judgment of what is good and desirable that the lower parts succeed in using reason for their own ends in the deviant lives of *Republic* 8-9: that is what lies behind the metaphors of “enslaving” reason. And it is not by force but by persuasion, by gaining acceptance for its own judgement of what is beneficial, that reason can rule over the other principles and thus can harmonize and integrate the psyche by its “care for the entire soul”, by its “knowledge of what is advantageous for each one and for the whole which is common to all three” (441e5, 442c6). What lies behind the metaphors of psychic harmony and the rule of reason is the complete absence of emotional interference with, or resistance to, the rational appraisal of what is in our best interest” (...) “It is not that sensual appetite or political ambition is transformed into the love of wisdom; by definition, these desires remain attached to their own proper objects. But they now operate within the limits assigned by reason. As a result of this subordination, the desires of reason directed to its own proper object will be predominant in the over-all economy of the psyche”.

concepções de bem, a força erótica é empregada de diferentes modos. Veremos o caso do filósofo na próxima seção, mas, no caso do tirano, vemos que a energia erótica é inteiramente absorvida pelo elemento apetitivo, cuja noção de bem é satisfazer os apetites, o que, por ser irracional (incapaz de cálculo e raciocínio) faz sem consideração para uma medida correta para essas satisfações. A concepção de ἔρως como um desejo primordial pelo bem explica a metáfora, várias vezes evocada no decorrer da descrição da formação dos caracteres injustos, de que o elemento racional encontra-se *escravizado*. Pois, na medida em que ἔρως é direcionado para um elemento irascível ou o apetitivo, e então o Princípio de Economia Psíquica toma lugar, o elemento racional é obrigado a compartilhar da concepção de bem deficiente dessas outras partes da alma, de modo que é forçada a tomá-la para si como sendo sua: o elemento racional, ao ser escravizado pelos outros, é forçado a perseguir a satisfação de suas necessidades específicas como sendo o bem para toda a alma, e não pode calcular nem raciocinar sobre nada que não seja desejado pelos outros elementos.

No tirano, então, ἔρως, a energia erótica, está concentrada no elemento apetitivo, e o elemento racional é forçado a calcular como a alma pode satisfazer os apetites, exclusivamente. Outra característica essencial do ἔρως tirânico está em sua insaciabilidade. A energia erótica não é aplicada dentro da métrica da razão, pela qual seria possível a alma estabelecer uma medida adequada para as satisfações apetitivas. Pelo contrário, a energia erótica manifesta-se no caráter de insaciabilidade, como se a alma tirânica estivesse fazendo uso de sua própria energia interna para estimular intensamente suas necessidades de modo potencializar os apetites e fazer então intensificar a experiência de satisfação. Nele, não apenas o elemento racional é obrigado a calcular como obter objetos que não são aqueles que deseja naturalmente, como é obrigado a fazê-lo para além de suas qualidades cognitivas naturais, pois deve buscar a satisfação para além da noção de medida e ordem. Este é o sentido mais profundo da ideia de que os apetites que caracterizam a alma tirânica são aqueles contra a lei, pois como se o elemento racional estivesse tendo sua função cognitiva natural transgredida e mau aplicada, de modo que volta sua atenção para objetos que lhe são estranhos e também de uma maneira que não lhe é a natural — de fato, como se estivesse sendo subjugado pela irracionalidade do elemento apetitivo, o que, não pode senão ceder, dado que encontra-se forte em virtude da concentração de energia erótica nele.

A consolidação em sua alma desse apetite insaciável, faz operar nele uma mudança de perspectiva sobre o mundo, tal como vimos no caso do democrata. Ao instalar-se, ἔρως expulsa as boas crenças que habitam em sua alma, de modo que passa a viver segundo novos valores. Isto é a expressão, já discutida nas seções anteriores, da capacidade poderosa que

possuem os apetites em fazer apagar crenças boas da alma. Isso confirma a leitura articulada nas seções anteriores e corrobora também a tese de que os apetites e prazeres possuem um status problemático, pois ameaça à ordem natural da alma, em que a racionalidade deveria vigorar como elemento psíquico regente. O fortalecimento do apetite erótico estabelece no tirano um novo modo de vida, modo que é a expressão pura e completa da expressão livre dos apetites: “Mas, como vive ele?... Creio que depois disso haverá solenidades, festas, banquetes, cortesãs e tudo o que combina com isso entre aqueles em cujo íntimo Eros habita como um tirano” (573d).

O ἔρως que domina sua alma é a causa de sua tirania. Em 573b, com efeito, Sócrates chama a ἔρως de tirano, confirmando a reação de Sófocles no caso contado por Céfalo no Livro I, pois também ele havia chamado o apetite sexual de tirano e déspota. A denominação de tirano para o apetite erótico confirma-se também por estar intimamente associado com a prática concreta de injustiças. Na cidade, o tirano esgota o tesouro público e passa a cobrar dos cidadãos que o elegeram ao posto de governante que sustentem financeiramente seu regime de terror. Também na alma do tirano os apetites o conduzem a gastar todas as posses particulares que possui. Depois, financeiramente esgotado, volta-se para seus pais (tal como na cidade os cidadãos desempenhavam este papel simbólico de paternalidade, cf. 568e-569a) e cobra deles que sustentem financeiramente suas necessidades apetitivas. Quando estes resistem, o jovem tirano volta-se violentamente contra eles, subjugando-os pela força e toma suas riquezas para manter seu modo de vida. Como no caso da cidade, isto consolida na alma do jovem a tirania, pois passa a executar concretamente crimes e atos de violência. Mas, mesmo os recursos dos pais vem a acabar em um momento. A insaciabilidade apetitiva que o motiva o leva a gastar todo dinheiro que cai em suas mãos, pois não vive segundo nenhum princípio racional de moderação ou equilíbrio apetitivo, o que lhe permitiria exercitar certa forma de economia financeira. Ao ter esgotado todos os recursos materiais que lhe pertencem, e também aqueles que pertencem a sua família, volta-se então, em virtude da insaciabilidade dos apetites, para propriedade alheia, e passa a agir, de fato, como um criminoso pleno. A passagem em 573e-574a explica como os apetites o conduzem a praticar injustiças:

Sócrates: Quando não restar mais nada, não acontecerá necessariamente que os [apetites] (τὰς ἐπιθυμίας) aninhados dentro dele, um grupo cerrado e violento, gritem, e os outros, como que acossados pelos ferrões dos outros [apetites] (ἐπιθυμιῶν) e principalmente pelo próprio Eros que vai à frente de todos, como se eles fossem seus guarda-costas, entrem em fúria e procurem ver quem tenha algo que possam roubar com enganos ou violência?

Também a passagem em 574c-575a:

Sócrates: E então? Quando a tal homem faltarem os bens do pai e da mãe e um grande enxame de prazeres já estiver reunido em seu íntimo, não meterá ele suas mãos numa casa, fazendo-as passar parede adentro, ou no manto de alguém que, tarde da noite, passa pela rua, e, depois disso, não irá pilhar um templo? E, no meio de tudo isso, sobre as opiniões a respeito do que é honesto ou desonesto que, desde a infância, foram tidas como justas, prevalecerão nele aqueles outras, as que há pouco deixaram sua condição de escravas e formaram a escolta de Eros. Antes essas opiniões tinham curso no sonho durante o sono, quando ele ainda era submisso às leis e ao pai e, no seu íntimo, reinava a democracia, mas, sob a tirania de Eros, ficando sempre, mesmo acordado, tal qual poucas vezes ficava quando sonhava, não se absterá diante de nenhum homicídio, de nenhum alimento, de nenhuma ação. Ao contrário, Eros, vivendo em seu íntimo de maneira tirânica, em completa anarquia (ἀναρχία) e ausência de leis (ἀνομία), já que é um monarca, levará aquele que o tem dentro de si, como se fosse uma cidade, a todo tipo de audácia com que alimentará a si próprio e ao tumulto que o rodeia, que veio de fora, procedente das más companhias, e ao de dentro de si, permitido e liberado por seu próprio modo de ser (τῶν αὐτῶν τρόπων). Não será essa a vida (ὁ βίος) de um homem tal?

As passagens citadas estabelecem um paralelismo exato com a ideia formulada na doutrina da alma de que o elemento apetitivo, quando fortalecido pelos prazeres associados ao corpo, é o responsável por consolidar na alma conflito interno pelo qual assume o controle e passa a deliberar exclusivamente em função da satisfação de suas necessidades específicas, como vemos em 442a. Nesse sentido, essa passagem estabelece claramente o processo pelo qual os apetites mostram-se os responsáveis pela consolidação da injustiça na alma. Vemos aqui que a insaciabilidade que os caracterizam é o fator propulsor dos crimes característicos da injustiça. Passa a roubar e cometer violência pois, tendo albergado em si essas necessidades imperiosas como se fossem seus mestres, não pode refrear sem sofrer a dor da insatisfação, que, por serem muitos os apetites que cultiva, não pode senão ser grande e insuportável. Nesse ponto exato da descrição desse processo, o prazer cumpre papel fundamental: o jovem tirano lança-se às suas investidas criminosas para evitar a dor da insatisfação a fim de buscar, conseqüentemente, o prazer que os apetites prometem. Isto é necessário pois o prazer não pode ser dissociado da satisfação desses desejos. Isso faz com que os apetites sejam vistos como propulsores da injustiça e o prazer que deles decorre como a força atrativa que inclina o tirano à buscar satisfazê-los, o que, por sua vez, leva-o a realização dos crimes que comete. Com

feito, Sócrates diz em 575d que as ações injustas, tais como a violência contra os pais e contra a pátria, são a finalidade (“τὸ τέλος”) dos apetites (“τῆς ἐπιθυμίας”) do tirano.

A vida plenamente apetitiva mostra-se, finalmente, como a vida da tirania, o que é, nada mais nada menos, uma vida de crimes e injustiças. Além disso, a passagem mostra o estado avançado da injustiça em sua alma: o tirano é injusto no mais alto grau e o pior (“τὸν κάκιστον”) tipo de caráter humano (576a-b). Nele, não apenas o elemento apetitivo é o que governa como um tirano, como governa sem consideração alguma pelo princípio racional. Os apetites que satisfaz são aqueles que, no início dessa seção, vimos serem contra a lei. O tirano vive totalmente fora do princípio de ordem, moderação e equilíbrio que caracterizam a vida racional. Satisfaz seus apetites sem consideração por uma medida adequada, mas o faz desenfreadamente. O modo criminoso de vida é resultado da dissolução da ideia de medida, o que o faz buscar pela satisfação do apetite tomado em si mesmo e por si mesmo: como vimos, o elemento apetitivo é irracional, e se deixado sozinho, sem que os elementos racional e irascível possam contê-lo, passa a buscar os objetos de sua satisfação sem consideração para as restrições impostas pela lei, nem pelos costumes, nem porque faz distinção entre a natureza das coisas e pessoas (pode cometer violência contra os próprios pais, tanto como contra seus compatriotas, como contra qualquer pessoa). Seu desejo é pela satisfação apetitiva pura, e isso o leva a desconsiderar mesmo os limites afetivos que operam nas relações humanas comuns⁹⁴.

É preciso acrescentar mais uma informação para este quadro da formação do tirano. Há aqueles em quem ἔργος governa, mas que são levados a concentrar-se apenas em pequenos males: “roubam, arrombam paredes, pilham templos, vendem homens livres como escravos...se são hábeis a falar, praticam a delação, prestam falsos testemunhos e recebem suborno” (575b). Mas há ainda aquele indivíduo que, regido psiquicamente por seu apetite erótico, alcança o cargo de governo e assume plenamente a função de tirano. Aqueles tiranos menores, quando em número em uma cidade, são os que fomentam e nutrem o tirano maior,

⁹⁴ C. D. C. Reeve (1988), cuja interpretação depende em parte da formulação que propõe de uma teoria do desejo e do arquétipo humano, reconhece que os graus de injustiça são dados pelos graus do desejo, quando atinge o máximo da contrariedade da lei, como também noto nessa seção. Ele observa, por exemplo, quanto ao tirano, que o estado radicalmente injusto de sua alma com base na predominância em sua alma dos apetites contra a lei: “The *tyrannical person* (571aI-576e2), who is the most pathological, is ruled by lawless unnecessary appetites: “Lust lives like a tyrant within him in complete anarchy and lawlessness [anomia] as sole ruler” (575aI2). He does not recognize even that external limit on his pursuit of more and more food, drink, and sex constituted by the taboos against homicide, cannibalism, and incest. In him, *pleonexia*, or the desire to have more and more without limit, rages unchecked. He is Thrasymachus' tyrant exposed for what he really is (343e7-344c8, 348b8-350CI I, 545a2bI, 571aI-592b6)” (p. 47).

com a colaboração da insensatez da população. Este será o que possui em sua alma, de todos eles, o tirano “maior e mais forte” (575c).

Este retrato do tirano confirma também o retrato que Trasímaco e Gláucon fazem dele. O sofista diz no Livro I que a felicidade do tirano deve-se à sua capacidade de realizar todos os seus intentos criminosos. Não considera, para isso, aqueles atos pequenos de tirania (quando é chamado de “Sacrílego, mercador de escravos, arrombador de casas, espoliador, ladrão”, 344b), mas sim o ato tirânico maior e supremo, quando “se apodera dos bens dos cidadãos e, além disso, os faz escravos, [e] é chamado de bem-aventurado, não pelos concidadãos mas também por todos quantos saibam que ele atingiu a injustiça total” (344b-c). No Livro II, Gláucon ilustra a injustiça paradigmática por meio da história de Gyges, que, também ele, não se abstém quando vê-se na capacidade de tomar para si a mulher do governante, assassina-lo e tomar o poder como tirano. A explicação de Sócrates, é claro, abrange mas também dilata essas ilustrações iniciais da tirania. Agora temos um aparato conceitual desenvolvido pelo qual é possível compreender os processos psíquicos que agem na formação desse tipo de caráter. A descrição do tirano tal como encontramos na *República* explica também o retrato que o *Górgias* oferece. Para Cálicles, o tirano é também aquele capaz de exibir sua força superior ao ser bem-sucedido em seus intentos criminosos (483d). O caso do retrato que Cálicles faz é ainda mais interessante no contexto em que discutimos a *República*, pois para ele a defesa do valor da tirania está intimamente associada à crença de que a satisfação apetitiva desenfreada é a razão para a felicidade suprema experimentada pelo tirano, de modo que qualquer um que deixasse seus apetites livres alcançaria o mesmo estado. Em uma passagem já citada do *Górgias*, em 491e-492b, mas que vale aqui relembrar para enriquecer nossa discussão, vemos Cálicles defendendo precisamente este ideal de satisfação apetitiva desenfreada como o melhor modo de vida, e, ao mesmo tempo, repreendendo as ideias de restrição e moderação:

Cálicles: ...o homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que seus próprios apetites (τὰς ἐπιθυμίας) dilatam ao máximo e não refreá-los, e, uma vez superdilatos, ser suficiente para servir-lhes com coragem e inteligência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier. (...) para todos que desde o nascimento são filhos de reis, ou que são por natureza suficientes para prover algum domínio, alguma tirania ou dinastia, o que seria, na verdade, mais vergonhoso e pior do que a temperança e a justiça para tais homens? Embora pudessem desfrutar as coisas boas sem qualquer empecilho, eles elevariam sobre si mesmos a lei, o discurso e a censura da massa de homens como seu déspota? (...) Na verdade, Sócrates, o que dizes encaixar é isto: luxúria,

intemperança e liberdade, uma vez asseguradas, são virtude e felicidade.

A ideia da dilatação dos apetites é na *República* ilustrada por meio da ideia de ἔρως como um zangão cujo ferrão é seu desejo insaciável. Vemos, dessa perspectiva, que Sócrates não muda os termos de sua descrição do tirano: está descrevendo, de fato, o que seus inimigos (Trasímaco e Cálicles) defendem como o melhor caráter humano, e o melhor modo de vida.

São quatro os modos de caráter injusto, mas o caráter tirânico é o paradigma da injustiça pura — é a alma injusta no mais alto grau (576a). Por isso, é o extremo oposto do aristocrata-filósofo (576d). Para compreendermos melhor como se opõe a ele, precisamos ainda ver o retrato do filósofo, na próxima seção. Aqui, basta notarmos como, em comparação aos outros modos de caráter injusto, configura o mais injusto de todos. O timocrata, como vimos, guarda ainda alguns semelhanças com o aristocrata-filósofo, enquanto, ao mesmo tempo, guarda semelhanças com o timocrata. Tal semelhança vê-se em seu apreço pelo dinheiro. Mas, só satisfaz esses desejos às escondidas, pois, em razão das similaridades que ainda guarda com a aristocracia, não pode declarar seu amor ao dinheiro em público sem ser reprovado. Na timocracia, a honra é o valor comum que define o caráter da constituição. Quando degenera em uma oligarquia, o apreço ao dinheiro torna-se público, e passa a ser a concepção de bem compartilhada por todos. Mas, ainda na timocracia há a aplicação de noções vigentes na aristocracia, como a valorização dos apetites necessários em detrimento dos não-necessários. A aplicação dessa distinção racional e a preferência daquele primeiro tipo de apetite, põe o oligarca em um grau ainda próximo da aristocracia. O momento em que a degeneração política e ética aprofunda-se vimos na passagem da oligarquia para a democracia. Neste regime, a distinção racional entre o melhor e o pior (tanto para pessoas e as funções que exercem, como para os diversos desejos) se dissolve, de modo que uma noção sólida de hierarquia desaparece também. Por isso, a vida democrática deve ser mais injusta que as demais, pois mais afastada da racionalidade e de seus princípios. A tirania deve ser, necessariamente, a mais injusta de todas as formas de constituição, e o modo de vida tirânico também o mais injusto, pois neles não há aplicação consistente de princípios racionais. Pelo contrário, a tirania e a vida do tirano são regidas pelos apetites contra a lei, que são, em última instância, apetites contra a razão, porque contra a ideia de limite e restrição. Isto corrobora para a ideia, enunciada nos Livros I e II, de que a injustiça perfeita é marcada pela πλεονεξία, que, sendo uma disposição para a busca por satisfação ilimitada, é também uma disposição para a satisfação fora dos limites impostos pela racionalidade. Assim, o tirano deve,

necessariamente, ser o oposto extremo da aristocracia governada por filósofos, e o paradigma completo da vida injusta.

Retornando à nossa discussão sobre o status problemático do prazer apetitivo, vemos aqui que, além de deformar a perspectiva da alma e induzir ao erro, é também a força psíquica que surporta as ações injustas. O tirano comete-as extamente porque tem por meta satisfazer suas necessidades apetitivas, isto é, está em busca do prazer. Retornando brevemente ao símile da caverna, vemos que todas as almas injustas, do timocrata ao tirano, na medida em que degeneram a partir do modo de vida aristocrático e filosófico em virtude dos apetites que cultivam por bens materiais, e também em razão do gradual processo de enfraquecimento do elemento racional da alma, encontram-se todas dentro da caverna. Dado que o prazer apetitivo funciona no símile como a força responsável por manter as almas aprisionadas e fixas no plano sensível, a narrativa de degeneração do carácter sinaliza que a consolidação da injustiça na alma e a busca por satisfação apetitiva são também os processos de aprisionamento. As almas injustas descritas no Livro VIII encontram-se, desse modo, cativas nas profundezas escuras da caverna dos prazeres apetitivos.

3.5 Aquele que pode ver a luz do sol: o filósofo, o amante do prazer da alma.

Na *República*, encontramos três imagens do filósofo. Primeiramente, nos deparamos com a imagem do filósofo-autor, ou seja, a imagem do próprio Platão como filósofo. É Platão quem escreve o diálogo e quem é responsável por formular os problemas filosóficos que nele encontramos, responsável também por conceber as estratégias argumentativas para respondê-los. Através da composição da trama filosófica do diálogo, Platão elicitava uma imagem do fazer filosófico⁹⁵, pois oferece um modelo paradigmático de seus procedimentos, de seus requisitos e de suas metas. Os procedimentos são argumentativos e não meramente discursivos, não é mera peça de oratória cujo objetivo seria o convencimento da audiência em detrimento do estabelecimento de doutrinas e teses de valor objetivo. Os requisitos para a prática são intelectuais mas também envolvem as disposições do carácter moral dos

⁹⁵ Segundo a crítica à escrita formulada no *Fedro*, a prática filosófica dramatizada nos Diálogos, conduzida pelos personagens de cada texto particular, é apenas uma imagem para a prática filosófica genuína. Esta depende da presença viva dos participantes e não poderia ser circunscrita ao âmbito do texto. O texto escrito pode imitar a vivacidade da prática filosófica, mas não constitui, ele mesmo, a prática da filosofia. O texto não pode responder de volta às questões e dúvidas do leitor-aprendiz, o que seria possível mediante a presença viva do mestre filósofo e de seu aprendiz. Este último meio seria o ideal para o exercício pleno do filosofar, enquanto o texto, em virtude de sua estrutura fixa, é apenas uma imagem desse exercício.

participantes (498d-499a⁹⁶). Requer tanto as capacidades intelectuais de raciocínio e abstração como também o senso moral de cooperação pelo qual o exercício filosófico não fica exclusivamente subordinado aos desejos inferiores pela vitória e pela consolidação da honra pública; além dessa disposição de caráter, a capacidade do reconhecimento do erro e consequente reconhecimento de que outrem pode deter uma perspectiva mais adequada sobre o tópico discutido, são disposições que muito afetam o exercício do filosofar e determinam seu sucesso ou fracasso. A meta primordial da prática filosófica concerne o conhecimento da realidade tal como é e também da verdade, o que na linguagem platônica, ao menos no que tange a filosofia desenvolvida na *República*, ganha a forma de conhecimento do plano inteligível e dos entes que o compõem, as formas. Em segundo lugar, o filósofo-autor nos oferece outra imagem do filósofo, representada na figura de seu protagonista, Sócrates. Sócrates não é filósofo porque escreveu, muito menos porque recebeu treinamento específico para a filosofia. É a imagem do filósofo enquanto acontecimento divino entre os homens, por ter se formado nele um desejo pelo saber que, desenvolvendo-se por si mesmo, teve como expressão última a excelência inquestionável de seu caráter, também a expressão do vigor e excelência intelectuais que o caracterizam. Na *República*, embora ocupe o lugar de protagonista e propositor das doutrinas filosóficas que encontramos, desempenha esse papel não porque possui o saber definitivo sobre tais questões, mas porque seu desejo filosófico produz por si mesmo a necessidade em se imaginar e conceber as respostas para os complexos problemas que lhe são postos. Não é considerado por Gláucon e Adimanto como mestre e professor por professar o saber definitivo, mas porque demonstra o ímpeto e a excelência de caráter que lhe dão a autoridade perante aos demais para filosofar e propor ideias. Por último, o filósofo-autor compõe, ainda na *República*, uma terceira imagem do filósofo: a imagem do filósofo ideal e pleno que só existiria em Kallípolis e cujo saber superior e certo sobre o todo da realidade lhe concederia a autoridade não apenas para filosofar mas para governar e implementar no plano sensível seu conhecimento. Nessa seção, é esta imagem do filósofo que tenho por objetivo tratar. Como o paradigma ideal das coisas é sempre proposto como uma medida objetiva pela qual as instâncias particulares podem ser medidas em verdade e realidade, não é impossível que a imagem paradigmática do rei filósofo sirva como o

⁹⁶ Sócrates referindo-se ao ideal do filósofo e a dúvida da maioria quanto a sua utilidade para a comunidade e a integridade de seu caráter, diz: "...não é nenhuma maravilha que a maioria das pessoas não se deixe persuadir pelo que falamos... Eles jamais viram acontecendo o que agora estamos dizendo... um homem quese emparelhe com a virtude e a ela se assemelhe tanto quanto possível de maneira perfeita, em suas obras e ações... Nem foram bons ouvintes de discursos belos e nobres nos quais houvesse uma pesquisa séria que usasse todos os meios para chegar ao conhecimento da verdade e, de outro lado, nos quais só com reservas se acolhessem as sutilezas erísticas e tudo que não visa senão à fama e à competição nas tribunas e também no convívio particular".

paradigma do caráter e das disposições intelectuais que esclarecem o modo como o Sócrates personagem e também Platão instanciam o modo de vida filosófico. Mas, é preciso lembrar: isso tudo é Platão quem imagina e propõe, de modo que não há, aqui, uma imagem paradigmática do filósofo que encontre-se em um âmbito puro, de pura objetividade, de modo que representaria algo que está para além do próprio fazer filosófico do filósofo-autor que a cunha, Platão. Com efeito, não é sem razão que deve ser considerado como o pai da filosofia ocidental, por ter sido o primeiro a construir uma imagem do filósofo diferente daquela do sábio, que fala pela autoridade que recebeu da eliminação da divindade, como seria o caso de Heráclito com seus aforismas e Parmênides em seu poema, ambos porta-vozes do divino.

Na *República*, a imagem paradigmática do filósofo é construída por um procedimento argumentativo complexo. O guardião-aristocrata, a pessoa perfeitamente justa e o filósofo são uma só e mesma pessoa. Sua construção inicia-se no Livro II, a partir do estabelecimento do princípio de especialização (369e-370c), segundo o qual cada cidadão da cidade deve desempenhar uma tarefa específica, aquela a que lhe cabe por natureza em virtude das disposições naturais e inatas que possui. Diz Sócrates em 370b que “cada um de nós não é semelhante a cada um dos outros, mas, por natureza, é diferente”, de modo que a composição da cidade, por servir a satisfação comunitária de diferentes e diversas necessidades, deve comportar também diferentes ofícios e profissões, correspondentes às diversas naturezas particulares. O problema do conflito bélico com outras cidades faz nascer a necessidade por um guardião, uma pessoa que se dedique integralmente a proteger a cidade e impedir que ela se dissolva na medida em que cresce (373d-374d). Logo, essa necessidade exige “uma natureza propícia ao ofício” (374e). O primeiro passo é identificar as qualidades pelas quais essa natureza se faz reconhecer. Mas antes, gostaria de chamar atenção para o que Sócrates tem a dizer sobre o que é uma *inclinação natural*, em outras palavras, o que é a *vocação*.

No Livro V, no momento em que Sócrates discute sobre se as mulheres poderiam ou não participar da tarefa do governo, ele estabelece um princípio básico de distinção da vocação humana, pelo qual pretende argumentar que as mulheres não seriam fundamentalmente diferentes dos homens no que diz respeito à profissão e à capacidade para o trabalho. Em 455b estipula três requisitos básicos que determinam em uma pessoa se possui ou não vocação natural para uma determinada profissão:

Será que o que estavas dizendo é que um é bem dotado para uma coisa e o outro é pouco dotado e, por isso, um teria facilidade para aprender e o outro, dificuldade? Que, na maioria das vezes, a partir de um

pequeno aprendizado, um seria capaz de muitas descobertas a respeito do que aprendeu, mas o outro, mesmo com muito estudo e dedicação, nem mesmo preservaria o que aprendeu? Também que, para um, o corpo é ajuda suficiente para a inteligência e, para o outro, é um obstáculo? Será que, além desses, há outros traços com que distingas o que é bem dotado para cada coisa e o que não é?

Após estipular esses três requisitos, sendo, o primeiro, a facilidade para o aprendizado da profissão, o segundo, a capacidade de dar continuidade ao aprendizado independentemente, e o terceiro, a não obstrução do corpo no momento do aprendizado, Sócrates conclui que as mulheres podem participar da filosofia e também da tarefa do governo, pois a diferença de sexo não constitui critério para que se determine a aptidão natural de alguém⁹⁷. De um modo geral, esses três requisitos servem para que se identifique em qualquer ser humano qual é sua aptidão natural, pois a incapacidade em se ter facilidade com o aprendizado, e também em se dar continuidade ao processo de aprendizado independentemente, a partir dos princípios básicos da educação que se recebe, e também considerando se o corpo é ou não um obstáculo a esse processo, se importuna efetivamente o processo de aprendizado com suas necessidades ou se, pelo contrário, dá suporte a esse processo com vigor físico e também resiliência, são fatores suficientes para que se declare alguém inapto para qualquer tipo de ofício, seja o de artesão seja o de governante. No caso específico do reconhecimento da natureza dos reis filósofos e rainhas filósofas, esses requisitos são empregados a fim de que seja possível reconhecer determinado conjunto de qualidades e características. Para o ofício de um sapateiro, consideramos que saber se o jovem sapateiro em potencial possui destreza manual, facilidade em aprender as diferentes técnicas manuais para os diferentes materiais usados na composição dos sapatos, se se recorda sempre de todas elas e sabe aplicar as técnicas apropriadas para cada material sem que para isso tenha que recorrer ao mestre, e se possui vigor físico o suficiente para concretizar o objeto durante horas e horas de trabalho atento, seriam as qualidades específicas básicas a serem buscadas no jovem aprendiz, e a que os três requisitos básicos de distinção da vocação natural ajudam a discernir e identificar no jovem. Quanto ao caso da filosofia aplicada ao governo, cabe perguntar sobre que qualidades específicas esses três requisitos básicos estipulam para o jovem que é um guardião-filósofo potencial.

⁹⁷ Em 455d Sócrates diz: “...entre as ocupações da administração da cidade, nenhuma cabe à mulher porque ela é mulher, nem ao homem porque ele é homem, mas as qualidades naturais estão igualmente disseminadas nos dois sexos e, por natureza, a mulher participa de todas as ocupações e de todas também o homem, mas em todas elas a mulher é mais fraca que o homem”. Acredito que a menção à fraqueza das mulheres diz respeito à fragilidade de sua constituição física, se comparadas ao sexo masculino, sem que isso indique inferioridade no sentido ontológico, isto é, não são inferiores aos homens por que sua constituição física é mais frágil.

Assim que o princípio de especialização é estipulado, no Livro II, e surge a necessidade de uma classe na cidade que se dedicasse integralmente com a tarefa de administrar e proteger a cidade, Sócrates passa a considerar as qualidades que definem a natureza do guardião. A natureza do guardião é como a de um cão de boa raça (375a). Este possui naturalmente sentidos apurados, força, velocidade e coragem, qualidades que o capacitam a defender aqueles que guarda. A qualidade fundamental que fomenta essas outras é seu ímpeto (375b: ὁ θυμοειδής), que o capacita a manter-se firme na luta e a não recuar quando precisa defender aqueles de quem cuida, a fim de garantir sempre a vitória de seu partido. Os guardiões de Kallípolis devem possuir as mesmas qualidades, pois são responsáveis por mantê-la segura dos inimigos. Outra qualidade fundamental que devem possuir, assim como um cão de boa raça, é o instinto que o permite distinguir quem são os verdadeiros inimigos daqueles que não são. Caso sua disposição natural pendesse apenas para o ímpeto, sua natureza poria a cidade em risco, pois não seriam rudes contra os inimigos apenas, mas também em relação aos cidadãos e também uns contra os outros (375c). Sendo assim, Sócrates considera que devem ser definidos por uma natureza que não seja exclusivamente irascível, mas *filosófica* (375e: “...φιλόσοφος τὴν φύσιν”). Devem ser amantes do saber (376b: φιλομαθής), porque é por meio do conhecimento e do desconhecimento que o guardião, assim como o cão de raça, torna-se capaz de fazer distinção entre os inimigos e os amigos verdadeiros. Por ter desejo pelo saber deve, ao mesmo tempo, ter amor pela sabedoria, de modo que precisa ser filósofo (376b: φιλόσοφος). Essas qualidades combinadas, amor à sabedoria, ímpeto, força, velocidade e coragem, constituem a natureza do guardião, e fazem dele um indivíduo de caráter superior, bom e belo de corpo e alma (376c: καλὸς καὶ αἰσθητός).

Gláucon, quando questionado por Sócrates, em um momento do Livro V, sobre se estes indivíduos seriam por naturezas melhores (456d: “ἀμείνω ἄνδρα”) que os que se dedicam a trabalhos manuais, imediatamente redargue: “É ridículo a pergunta que fazes”. A razão da resposta é que não apenas suas naturezas mostram-se superiores se comparadas aos demais profissionais da cidade, em virtude da combinação extraordinária de habilidades físicas com habilidades intelectuais, como também porque são treinados segundo um programa de educação meticulosamente projetado para consolidar a harmonia e consonância entre essas qualidades. A educação básica em poesia, música e ginástica imprime em suas almas a medida correta entre o virgor físico e o vigor intelectual, possibilitando o florescimento pleno de suas naturezas. Isso faz com que sejam ἄριστοι, *os melhores* dos cidadãos (456e). Mas a classe governante está dividida em duas, a dos guardiões e a dos

auxiliares. Na hierarquia, os guardiões são os melhores indivíduos de toda a cidade, enquanto os auxiliares ocupam o segundo lugar. Há uma diferença fundamental entre guardiões e auxiliares que determina a hierarquia entre eles. Por um lado, os integrantes da classe dos auxiliares compartilham da educação dos guardiões nos primeiros estágios da juventude, exercitando-se em poesia, música e ginástica, de modo que são, como os guardiões, educados para que em suas almas haja o acordo entre a natureza irascível e racional. Por outro lado, ocupam o segundo lugar da hierarquia pois não são aptos a ingressar nos estágios mais complexos do estudo da filosofia, as disciplinas que preparam a alma para a dialética. A razão para isso é que são mais naturalmente inclinados à busca por honra e vitória que ao estudo intelectual, de modo que demonstram tender naturalmente mais para a irascibilidade que para a racionalidade, embora não sejam de modo algum destituídos de afinidade com a vida do elemento racional em suas almas. Na discussão sobre as excelências da alma, no Livro IV, Sócrates compara o elemento irascível ao cão de raça atento aos comandos do pastor (440d). Os auxiliares dependem do conhecimento superior dos guardiões. Apenas estes contemplam a forma do Bem, todos os demais devem seguir sua liderança. Assim, devem, com efeito, ocupar o segundo lugar na hierarquia. Mas, ainda assim, são, com os guardiões, superiores aos demais cidadãos, que não foram educados na educação que receberam, e cujas naturezas não são mais facilmente influenciadas pelas determinações dos guardiões. Em suma, apenas os guardiões são os indivíduos verdadeiramente superiores.

Os guardiões ocupam este posto por duas razões fundamentais: são os verdadeiros responsáveis pela administração de Kallípolis e são, também, os paradigmas do caráter perfeitamente justo. Essas duas razões complementam-se uma a outra. Primeiramente, os guardiões desempenham a função de deliberar sobre o todo da cidade, isto é, sobre o conjunto das três classes, e sobre as relações internas, entre as classes, e externas, com outras cidades. Desempenham essa função porque possuem o conhecimento (429a: ἐπιστήμη) sobre como a cidade pode ser bem administrada, considerando cada uma das classes que a integram. Em virtude desse conhecimento, que é, na verdade, a sabedoria (429a: σοφία), os guardiões são sábios por natureza, o que faz com que a cidade seja, também, naturalmente sábia. Esta é a primeira consequência da ideia inicial de que um dos traços básicos da natureza dos guardiões é que é filosófica, dado saber distinguir entre os inimigos verdadeiros dos falsos (tanto aqueles que se encontram no seio da cidade, quanto os que a ameaçam de fora). Mas, além dessa razão, ocupam o posto como governantes e detentores de um conhecimento seguro sobre a deliberação correta para a cidade porque possuem em suas almas, como elemento psíquico predominante, o elemento racional, que é, com efeito, a fonte verdadeira de sua

sabedoria. No Livro IV, 442c, Sócrates explica que quando cada um dos elementos psíquicos constitutivos da alma desempenha sua tarefa específica e natural, a alma torna-se justa, assim como a cidade é justa quando cada uma de suas classes desempenha sua própria função. Tal como a cidade é sábia em virtude do predomínio daquela parte capaz de raciocinar e calcular o que é melhor para o todo, o homem é sábio “graças àquela parte que nele exerce o comando e lhe dá essas recomendações, e ainda tem dentro dele a ciência do que é útil para cada parte e o todo que as três partes constituem em comum”. Dessa perspectiva, os guardiães, porque são os responsáveis pelo governo sábio da cidade, devem também ter em suas almas o elemento racional como elemento psíquico predominante. Na alma, a configuração psíquica necessária de seus elementos constitutivos decorrente do cumprimento do princípio segundo o qual cada elemento deve desempenhar sua função específica e natural, o que tem por consequência necessária o natural governo do elemento racional sobre os elementos irascível e apetitivo, dado ser ele o que naturalmente pode conhecer o que é melhor, benéfico e vantajoso tanto para si mesmo como para cada um dos outros elementos. A regência da racionalidade no âmbito psíquico, como vimos anteriormente neste capítulo, configura a justiça psíquica. Desse modo, deve ser necessário que os guardiães, além de detentores do saber pelo qual a cidade é bem governada em suas relações internas e externas, sejam, também, porque o elemento racional é o que predomina em suas almas, os indivíduos que são perfeitamente justos.

A transformação do guardião no paradigma do caráter justo e então no filósofo dá-se em virtude da característica essencial que compartilham: o predomínio do elemento racional na alma e de seu desejo primordial pelo aprendizado, pelo conhecimento e pela verdade. Como nada é arbitrário no texto de Platão, a caracterização da natureza distintiva do guardião como sendo naturalmente filosófica, porque amante do aprendizado, nos momentos preliminares de fundação da cidade, no Livro II (376b), é o germe inicial da tese de que os reis de Kallípolis devem ser, na verdade, filósofos.

Nesse capítulo, já tivemos a oportunidade de abordar o argumento pelo qual Sócrates define a natureza do filósofo e o distingue dos demais indivíduos — especialmente em relação àqueles com quem ele se parece, os amantes de imagens e sons. Segundo o princípio de distinção ontológica, formulado ao final do Livro V em 476a-b, para cada coisa múltipla visível há uma forma unitária inteligível. A forma inteligível é a essência ou ser das coisas múltiplas visíveis, e são, por isso, a realidade genuína dos objetos visíveis; como o real é também o que é verdadeiro, as formas são os entes que guardam a verdade sobre os objetos visíveis. Os múltiplos particulares visíveis, por sua vez, são ontologicamente deficientes, dado que oscilam entre a instanciação e desinstanciação da forma, ou seja, entre o que é, a forma, e

o que não é, quando perdem as propriedades da forma. A forma é imutável e permanente, de modo que é, de fato, o paradigma eterno e absoluto da realidade, e os particulares dependem delas para serem reconhecidos, enquanto que, estes últimos, definidos pela deficiência ontológica neles inscrita, instanciam e não-instanciam a forma, de modo que não exibem permanentemente em si mesmos as qualidades reais das formas, e não podem manifestar em si mesmos a verdade sobre sua realidade. Dito isso, há aqueles que tomam os particulares múltiplos visíveis como sendo a realidade: as diversas coisas belas, são manifestações da beleza em si mesma; as diversas ações justas, manifestações da justiça em si mesma; as diversas coisas benéficas, manifestações do bem em si mesmo. Entretanto, a multiplicidade dos objetos é apenas ilusão, provocada pela manifestação da forma inteligível em associação à matéria múltipla. Enquanto a maioria das pessoas tem sua atenção fixa na esfera dos particulares múltiplos, os filósofos são aqueles capazes de supor a existência das formas inteligíveis, e que conseguem transcender cognitivamente do âmbito da multiplicidade visível para o âmbito das formas unitárias inteligíveis. A maioria, porque mantém sua atenção fixa em objetos que oscilam entre a instanciação e desinstanciação da forma, tem apenas *opiniões* sobre a realidade, enquanto os filósofos, cuja atenção está voltada para as formas imutáveis e permanentes, tem *conhecimento* sobre a realidade verdadeira.

Essa capacidade dos filósofos é o que fundamentalmente os distingue das demais pessoas. E é em virtude dessa capacidade que, Sócrates declara ao início do Livro VI, eles devem ser os governantes de Kallípolis. Nesse momento do diálogo, a identificação entre o guardião e o filósofo é consolidada — vejamos a passagem em 484b-d:

Sócrates: Já que são filósofos os capazes de chegar àquilo que, do *mesmo ponto de vista*, é sempre o mesmo (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ), e não são filósofos os que ficam *vagando* (πλανώμενοι) no meio do que é múltiplo e variável, quais deles devem ser chefes da cidade?

Gláucon: Qual seria a resposta acertada para essa pergunta?

Sócrates: São os capazes de salvaguardar as leis e as instituições da cidade os que devemos estabelecer como guardiães.

Gláucon: Está certo.

Sócrates: E isto aqui, é evidente? É um cego ou alguém com boa visão que, como guardião, deve ficar de vigia?

Gláucon: Como? Isso não é evidente?

Sócrates: Parece-te, então, que há alguma diferença entre os cegos e os que realmente estão privados do conhecimento de todo ser, não têm em sua alma nenhum modelo nítido e não são capazes de olhar, como pintores, para o que há de mais verdadeiro nem de voltar sempre os olhos para isso e, contemplando-o com a maior precisão possível, estabelecer aqui as leis do belo, do justo e do bom, caso seja necessário e, mantendo-as sob guarda, preservar as que já existem?

Gláucon: Não, por Zeus! A diferença não é grande...

Sócrates: Então, são esses que preferimos pôr como guardiães ou os que têm o conhecimento do ser de cada coisa e, por sua experiência, em nada perdem daqueles outros, nem ficam atrás deles em nenhuma das virtudes?

Gláucon: Mas absurdo seria escolher outros que em nada os superariam... É que, em relação ao ponto mais importante, eles estariam em primeiro lugar.

O ponto mais importante mencionado por Gláucon, e que a passagem como um todo esclarece, é que os filósofos não estão submetidos ao equívoco e à errância provocada pela oscilação dos particulares sensíveis, mas, pelo contrário, são os indivíduos que podem contemplar a realidade permanente e então a verdade, de modo que sua deliberação é excelente, tanto em virtude das habilidades naturais de que são dotados, sendo essas as habilidades de raciocínio apurado e cálculo naturais ao elemento racional que, em suas almas, é o elemento psíquico predominante, quanto porque os objetos com que raciocina e calcula são os objetos reais que compõem a realidade genuína. Assim, é natural que devam ser filósofos os guardiães. Além disso, a passagem acerta também na superioridade de sua excelência: são plenamente justos e o governo da cidade perfeitamente justa não poderia, com efeito, ser dado a outro cuja alma fosse diferente da filosófica.

Outra qualidade fundamental que caracteriza o filósofo, e que complementa a explicação da ideia de que apenas ele é apto a contemplar as formas inteligíveis, é que possui amor (474c: φιλεῖν) ou apetite (475b: ἐπιθυμητής) pela *totalidade* da sabedoria e não apenas por uma de suas partes, e, além disso, seu desejo pelo saber é *insaciável* (475c: ἄπληστος). Sócrates, para explicitar a intensa inclinação do filósofo ao conhecimento e à sabedoria, compara seu desejo a três tipos de relação entre o amante e o objeto amado. Primeiro, compara o desejo do filósofo ao homem que ama jovens: este não faz preferência entre as diferentes belezas dos meninos, seja, por exemplo, morenos que são considerados viris, ou os de pele clara, considerados “filhos dos deuses”, todos os belos são objeto de seu amor, e usa “de todos os pretextos, de todos tons de voz, para não perder nenhum dos que estão na flor da

idade” (474d-e). A qualidade da inclinação do filósofo pela sabedoria é também como a dos amantes de vinhos: estes apreciam vinhos de todo e qualquer tipo e tudo se torna uma desculpa para que possam experimentar de seus deleites (475a). Por último, se comparam também aos amantes da honra, que, por amarem o todo da honra (475a: “...ὥς ὅλως τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες”) e não apenas uma de suas partes, desejam o prestígio entre todos os tipos de pessoa, se não o conseguem por serem eles mesmos generais ou capitães, buscam se saciar ao serem prestigiados por pessoas ilustres da sociedade, e, se não o conseguem com elas, o vão buscá-lo entre os inferiores, porque o que desejam mesmo é serem objeto da honra e do louvor públicos (475a). É claro que o filósofo se distingue de todos estes, porque seu objeto é totalmente diferente, mas, aqui, esses casos ordinários de desejo, a que toda pessoa que não é filósofa poderia facilmente compreender (se não por experiência, por imaginação), ilustram a intensidade da inclinação do filósofo à busca por conhecimento e sabedoria.

Apenas na alma do filósofo o elemento conativo coincide com o elemento deliberativo. Com efeito, Sócrates descreve a natureza filosófica (485a: “τῶν φιλοσόφων φύσεων”), no Livro VI, como detentora de uma *inclinação erótica permanente* (485b: “ἂν ἐρῶσιν”) por aprender sobre o que permanentemente é, a forma, e busca aprender sobre sua totalidade. Como vimos na seção anterior, ἔρως, a força erótica presente na alma humana, é a energia psíquica que anima a alma a buscar a satisfação de seus desejos, quando concentrado em um de seus elementos. É uma força primária, responsável por motivar a alma. No caso do tirano, o paradigma do caráter injusto, a força erótica de sua alma está exclusivamente concentrada no elemento apetitivo, o que ativa e estimula nele os apetites por comida, bebida e sexo. Como o elemento apetitivo é irracional e não possui em si noção da medida adequada de sua própria satisfação, mas, ao contrário, visa a satisfação apetitiva pura, e, sendo irracional, deseja que seja ilimitada, sua inclinação erótica aos objetos físicos particulares — os objetos materiais com que pode satisfazer sua fome e sede selvagens, mas também o corpo das outras pessoas — o faz sair transgredir o limite da medida adequada, tendo despertado nele apetites contra a lei que o conduzem, em último lugar, a cometer crimes e violências. O caso do filósofo é radicalmente oposto. Sua inclinação erótica não é pelo particular material e visível, os objetos próprios do plano sensível, mas pelo universal inteligível, as formas. Como é o elemento racional aquele naturalmente apto a raciocinar e calcular, sendo capaz, por isso, de fazer abstrações a partir do sensível, é por ele que o filósofo torna-se capaz de ascender à contemplação das formas. Como no caso do tirano, em quem a força erótica, ao concentrar-se no elemento apetitivo, força a alma a sofrer uma reconfiguração psíquica, pela qual o elemento racional subordina-se ao apetitivo, e este, por fim, assume a regência da alma, a

força erótica da alma filosófica, ao concentrar-se no elemento racional, opera, também, uma reconfiguração em sua alma, que, nesse caso, é inteiramente distinta do caso da alma tirânica. Enquanto o tirano degenera em virtude do modo como aplica a força erótica de sua alma, o filósofo tem em sua alma a saúde e a justiça plenas, porque a força erótica auxilia a estabelecer em sua alma a regência absoluta da racionalidade. Na alma filosófica, a razão governa como monarca absoluto, pelo que pode ser justa e saudável, enquanto na alma tirânica é escravizada, rudemente tiranizada por um elemento que lhe é naturalmente inferior.

Esta reconfiguração da alma é estabelecida pelo Princípio de Economia Psíquica, o que explica, no caso do filósofo, como ele recanaliza a energia erótica de sua alma do âmbito da multiplicidade dos particulares visíveis para o âmbito do pensamento puro, onde pode ter acesso às formas. Este processo de recanalização erótica faz com que o filósofo abandone os prazeres associados ao corpo e aos apetites, e passe a desejar os prazeres da alma em si mesma. Até aqui, tenho aplicado o Princípio de Economia Psíquica de modo abrangente, para explicar uma série de pontos da doutrina ética da *República*, mas, quando Sócrates o formula no diálogo seu objetivo é o de explicar diretamente o modo como o filósofo é definido por seu desprezo pelos prazeres apetitivos e como deseja com intensidade experimentar dos prazeres da alma em si mesma. Na passagem em 485d, lemos:

Sócrates: ...se os desejos (αἱ ἐπιθυμίαι) de alguém pendem fortemente para um único ponto, isso sabemos bem, ele os terá muito mais fracos em relação ao resto, como se fosse uma torrente desviada para lá.

Gláucon: Sem dúvida.

Sócrates: Ora, para aquele cujos desejos fluem na direção do conhecimento e de tudo que lhe é similar, o prazer seria só da própria alma, creio, e, quanto aos do corpo, ele os deixará de lado, se não for um falso, mas um verdadeiro filósofo.

Gláucon: Não há como escapar dessa conclusão...

Este ponto possui implicações de extrema relevância para a leitura e interpretação que estou elaborando no todo desta dissertação. Vamos retornar momentaneamente à Caverna. Lá, entendemos que os prisioneiros estão na situação de encarceramento em que se encontram porque valorizam os apetites e os prazeres decorrentes das satisfações apetitivas. Sendo a Caverna o espaço metafórico que representa em níveis o plano sensível, e os grilhões os apetites e prazeres apetitivos, é o elemento apetitivo da alma e os prazeres que deseja o que fazem com que a atenção das almas dos prisioneiros esteja voltada e fixa no âmbito dos

particulares sensíveis, fixas, então, no âmbito da errância, da oscilação entre o que é e o que não é, entre a realidade e a fantasia do desejo, a verdade e a mentira. Como o elemento apetitivo é o que encarcera com sua força imperiosa a alma no âmbito do sensível, o elemento racional dos prisioneiros encontra-se atrofiado, pois deseja por natureza o conhecimento do verdadeiro mas, na escuridão da Caverna, não pode senão ver sombras e fantasmas, as aparências das coisas sensíveis. Dentro da Caverna, a visão da alma sobre o real e o verdadeiro encontra-se deformada, limitada pela força que imperiosamente fixa sua atenção na multiplicidade dos particulares sensíveis e nos aspectos aparentes pelos quais se fazem (deficientemente) reconhecer. A Caverna também é o âmbito da injustiça, pois é em virtude do desejo pela posse dos objetos materiais do plano sensível que a alma degenera a ponto de o elemento apetitivo reinar como déspota e ser conduzida a cometer crimes e violências. É o desejo por comida, bebida e sexo, em abundância e de forma ilimitada, a inclinação que encercera a alma nessa matriz da ilusão; mas, mais especialmente, o desejo por dinheiro e bens materiais, dado que é com dinheiro que os apetites podem ser satisfeitos — essa espécie de mel para os desejos maléficos da alma.

Sim, vimos este ponto. Mas, há entre os prisioneiros aquele que possui as capacidades naturais para soltar-se dos grilhões e ascender ao lado de fora da Caverna: a pessoa de natureza filosófica. O filósofo verdadeiro é aquele em quem a força erótica de sua alma está naturalmente concentrada no elemento racional. O elemento racional é dotado das habilidades de abstração por meio das quais torne-se capaz de transcender a ilusão da perspectiva que faz com que a multiplicidade dos particulares seja tomada como manifestação genuína da realidade. A energia erótica, concentrando-se no elemento racional, além de potencializar essas habilidades, torna possível a reconfiguração da hierarquia da alma, como estipula o Princípio de Economia Psíquica. A natureza filosófica é definida por sua inclinação erótica permanente pela realidade, ou seja, por aquilo que permanentemente é. Embora todo ser humano nasça no mundo em condições em que, na carência da educação adequada, experimenta irrefletidamente o mel dos apetites e sofra o encarceramento cognitivo paulatino pelo qual tem sua perspectiva sobre o real deformada, em virtude da força psíquica do princípio de prazer que age nessa parte da alma, o filósofo é quem possui as habilidades intelectuais inatas, também a disposição erótica natural, que o permite romper com o princípio de prazer e viver de acordo com o princípio da realidade verdadeira. É o ser humano mais apto a anular os efeitos inibidores da fantasia dos desejos inferiores da alma. Lemos, assim, em 490a-b:

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

Eis um dos nervos do coração do platonismo dos diálogos médios — talvez, é possível dizer com segurança e sem exagero, a nervura que o abstece e mantém sua vitalidade: a concepção do filósofo, e também do humano, como amante da transcendência⁹⁸. Por que é dotado de habilidades intelectuais extraordinárias, o filósofo é, de todos os seres humanos, o único apto a transcender a ilusão sensível de que a multiplicidade de objetos materiais do mundo é a manifestação da realidade. Embora sua natureza seja de fato singular, é nele em quem vemos o ideal do humano, aquele que vive em conformidade plena com sua natureza superior e instancia em si o caráter divino. A imagem do filósofo é também a imagem da familiaridade natural entre o princípio intelectual de que somos dotados, pelo qual pensamos, calculamos e abstraímos, e o próprio plano inteligível, como conexão natural entre nossa

⁹⁸ Dois esclarecimentos sobre essa afirmação: (i) digo que a noção do filósofo como amante da transcendência é o que abastece o platonismo pois, embora a distinção ontológica entre sensível e inteligível cumpra papel fundamental e sem ela sequer haveria o que aqui denomino como platonismo, a imagem do filósofo como a pessoa capaz de conhecer o inteligível é igualmente fundamental, porque afinal, ainda que as formas tenham existência independente da mente humana, elas não desempenhariam a função ética importante que desempenham nesse diálogo caso o ser humano fosse concebido como inapto a aprendê-las; (ii) é preciso esclarecer o que entendo aqui por “transcendência”, e isto toca em um daqueles problemas espinhosos do platonismo: são as formas, afinal, transcendentes ou imanentes? Aqui na *República* Sócrates varia entre dizer que os particulares *participam* (L. V, ; L. VI,) da forma e dizer que são *imitam* (L. X,) a forma, como se fossem suas cópias. Esses dois modos de fazer referência à relação entre os particulares e as formas não implicam por si mesmos que são transcendentem em relação a eles. Para decidir essa questão, se é que seria possível decidí-la, seria preciso considerar camadas do texto fora do alcance desse trabalho. Prefiro, então, esclarecer o seguinte: entendo por “transcendência” o fato mais simples de que as formas, de todo o modo, não se confundem com os particulares, dado que são definidos por propriedades distintas e estatutos ontológicos diferentes, e não são feitas da mesma substância de que os objetos físicos são, estes são compostos de matéria visível e as formas são simplesmente inteligíveis e, portanto, imateriais,; isto faz com que a atenção do filósofo não esteja voltada para o aspecto físico dos objetos, mas para o aspecto inteligível, o que é um modo de dizer que transcende, portanto, do âmbito da matéria para o âmbito da inteligibilidade ou do pensamento. Não estou dizendo, portanto, que as formas estão *separadas* dos particulares, como se habitassem outro mundo. Digo simplesmente que, para serem apreendidas, o filósofo passa a compreender o mundo de outra perspectiva que não a da matéria e formas concretas dos objetos físicos, o que é, nesse sentido, uma forma de transcender a esses aspectos em direção a outro plano de cognição e realidade — é como dizer que a forma do número 2 que só a mente pode captar é diferente da visão de dois objetos, que são um em si mesmos mas formam o número 2 ao mesmo tempo; seria melhor, dessa perspectiva, captar o número 2 pela mente que pelos olhos. Como ilustração desse raciocínio, Gláucôn afirma, no Livro VII em 529b, aquilo que é (“τὸ ὄν”) é invisível (“τὸ ἀόρατον”). Nesta ideia básica estaria o coração do platonismo tal como o encontramos nos diálogos médios, de que a verdade não está imediatamente dada no sensível, mas está adstrita a isto que é invisível e que pode ser concebido apenas pela pensamento.

existência terrestre e a realidade pura, que, nas mitologias, estaria adstrita somente aos deuses. Mas o filósofo, em virtude de sua natureza excepcional, pode romper com os limites entre o plano terrestre e o divino, e participar, mesmo em vida da natureza da divindidade: o filósofo é quem se tornar tão divino quanto um ser humano pode ser. Todas as pessoas, a princípio, seriam capazes de participar da plenitude de sua humanidade, porque, afinal, possuem em suas almas o elemento monárquico e divino. Mas, como a energia erótica das naturezas não-filosóficas está direcionada para os elementos inferiores da alma, vivem primordialmente para satisfazer seus desejos inferiores, o tem por consequência que fiquem fixos nos objetos errantes de que necessitam para satisfazê-los; no final, experimentam sem perceber o encarceramento cognitivo na Caverna, e passam a viver segundo uma concepção do real pela qual a matéria sensível encerra em si a realidade absoluta das coisas. Mas o filósofo sabe que nós seres humanos somos dotados de racionalidade, isto é, a capacidade do cálculo e da abstração que permite o desvelamento dos aspectos inteligíveis das coisas, via de recepção de nossa sensibilidade que nos aponta para o plano da transcendência onde a verdade sobre o mundo se encontra. A pessoa de natureza filosófica, de todos os seres humanos, porque sua energia erótica está naturalmente direcionada para o elemento racional de sua alma, pode furar o esquema de ilusão dos particulares, e transcender do plano onde a escuridão da deficiência cognitiva e ontológica exercem seus efeitos, para o plano em que tanto seus poderes cognitivos ganham expressão plena quanto a realidade aparece diante de si tal como é. Logo, o filósofo é a pessoa naturalmente apta a mudar de perspectiva, pelo que pode sofrer a mudança da atenção de sua alma de uma esfera de realidade para outra, sendo, portanto, de todos os seres humanos, o mais apto a romper com o mecanismo de ilusão da Caverna e passar da fantasia dos desejos apetitivos para a realidade verdadeira do cosmos e do humano tal como são — a alma do filósofo satisfaz, então, seu desejo de conhecer “o divino e o humano em sua totalidade e inteireza” (486a).

A capacidade que possui em recanalizar sua energia erótica do âmbito apetitivo para o âmbito do pensamento puro possui ainda outras consequências. Como passa a abstrair dos particulares, e, sendo esses os receptáculos da mentira e da falsidade, é necessário que a desteste e aceite apenas a verdade — com efeito, sua inclinação erótica é pelo verdadeiro (485c). Como não faz dos particulares sensíveis objetos primordiais de satisfação, não se engaja nas satisfações apetitivas desenfreadas. Além disso, não valoriza de modo algum o dinheiro, não é um amante de riquezas (485e: φιλοχρήματος). Além do fato de que a alma filosófica possui todas as condições internas para fazer instanciar em si mais a justiça que a injustiça, pois não se deixaria facilmente dominar pela força dos apetites, mas manteria o

elemento racional como força psíquica regente, não se engaja em disputas por dinheiro e pela posse de objetos materiais, de modo que não se engaja em ações injustas — não comete crimes nem violências, não tem interesse algum em dedicar seu tempo a isso (486b). Essa descrição confirma o que Sócrates declara no Livro IV quando, em 442e-443a, recorre à manifestações ordinárias da justiça como forma de fortalecer a conexão entre o predomínio do elemento racional da alma e a conduta justa do agente:

Sócrates: De tal homem, seria possível pensar que, se recebesse um depósito em ouro ou prata, ele o roubaria? Na tua opinião, quem preferiria atribuir a ele esse crime do que aos que não são como ele?

Gláucon: Ninguém.

Sócrates: Então, nada teria a ver com espoliação de templos, roubos e traições, quer em relação a companheiros, em sua vida particular, quer em relação às cidades, em sua vida pública (...) E de forma alguma seria infiel a seus juramentos e a outros pactos (...) Adulterios, negligência nos cuidados que são devidos aos pais, omissão no culto aos deuses, a qualquer outro cabem mais que a ele?

Gláucon: A qualquer outro.

Sócrates: E a causa de tudo isso é que cada uma das partes que nele há cumpre o que é tarefa sua, tanto no comandar quanto no obedecer?

Gláucon: Pois é isso que fazem e nada mais...

Sócrates: Ainda pretendes que a justiça seja algo que não essa força que dá aos homens e às cidades tais qualidades?

Gláucon: Não, por Zeus! Eu? Não!

Sua inclinação erótica pela inteligível corrobora para a consolidação de sua justiça. No Livro VI, em 500b-c, Sócrates, dirigindo-se a Adimanto, mais uma vez distingue o filósofo verdadeiro daqueles indivíduos que se ocupam com a filosofia e cuja natureza não é filosófica. Nesse momento, explica que, enquanto estes que são como os filhos bastardos da filosofia dela se ocupam concentrando-se em refutar uns aos outros e utilizar de argumentos para gerar controvérsia e antagonismos, o filósofo preocupa-se apenas em conceber o real e o verdadeiro, de modo que não dá atenção alguma às disputas e à busca por honra e vitória pública. Como resultado de sua busca pelo inteligível, ele acaba por retiar-se naturalmente da lógica social em que a injustiça e o antagonismo pelo antagonismo vigoram — é a imagem do

prisioneiro libertando-se das disputas vãs daqueles para quem a verdade não passam das sombras, imagens e distorções auditivas experimentas no interior profundo da Caverna:

Sócrates: Aquele, Adimanto, que tem seu pensamento verdadeiramente voltado para [as coisas que são] (πρὸς τοῖς οὐσι) não tem lazer para baixar seus olhos para as atividades dos homens, para lutar com eles e encher-se de inveja e animosidade, mas, vendo e contemplando objetos ordenados e imutáveis que, entre si, nem cometem nem sofrem injustiças e se mantêm todos em ordem e segundo a razão, tentam imitá-los e assemelhar-se a eles. Ou acreditas que, quando se convive com o que se admira, há como não imitá-lo?

Adimanto: É impossível.

Suas qualidades intelectuais inatas também corroboram para a consolidação de seu caráter justo:

Sócrates: (...) na medida em que a inteligência de alguém seja magnânima e capaz de contemplar o conjunto do tempo e o conjunto de todos os seres... não considerará a morte algo temível (...) Uma natureza covarde e grosseira não participaria, pelo que se vê, da verdadeira filosofia. (...) Alguém que seja moderado e não ávido de riquezas, nem grosseiro, nem embusteiro, ou covarde, tem como se tornar intratável e injusto?

Gláucon: Não tem como...

Sócrates: E, ao examinar se uma alma é filosófica ou não, observarás se, desde a infância, ela é justa e mansa ou insociável e selvagem. (...) E, creio, não deixarás de examinar isto aqui... (...) Se ela tem facilidade ou dificuldade para aprender... Ou esperas que alguém goste o suficiente de algo cuja prática lhe trará sofrimento e, muito a custo, pequeno resultado? (...) E se não fosse capaz de reter nada do que aprende, por ser muito esquecido? Poderia ele deixar de ser desprovido de ciência? (...) Ah! Se a alma carecer de memória, jamais o incluíamos entre as que são suficientemente filosóficas... Exijamos, ao contrário, que tenha boa memória. (...) Estamos procurando uma inteligência que, por natureza, além de outras qualidades, tenha justa medida e graça, para que esses dotes naturais a façam dócil na busca da ideia de cada ser. (...) Então, tens como censurar uma profissão que jamais alguém poderia exercer a contento se, por natureza, não fosse dotado de boa memória, de facilidade para aprender, de magnanimidade, de graça, e se não tivesse afinidade e parentesco com a verdade, a justiça, a coragem e a temperança?

Gláucon: Nem o próprio Momo⁹⁹ faria tal censura. (486a-87a)

⁹⁹ Momo é a personificação da censura, como nota a tradutora. Cf. Hesíodo, *Teogonia*, 214.

Sócrates por inúmeras vezes afirma que tais qualidades, como facilidade de aprender, boa memória, também perspicácia, vivacidade, força física, velocidade, grandeza de alma, afinidade com o que é ordenado e estável, e afinidade com a excelência, definem realmente a natureza filosófica (cf. 487a, 490c, 494b, 503c, 535a-536b). Tais qualidades são o traço definidores do caráter superior, belo e bom (489e: καλόν καγαθόν), que define o aristocrata-filósofo. Sendo assim, o filósofo não é apenas o ideal da plenitude cognitiva e intelectual, mas também o ideal do melhor caráter, o caráter perfeitamente justo. Com efeito, Sócrates o chama, no Livro V em 472d, de o paradigma do mais belo ser humano (ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος).

Isto posto, gostaria de me concentrar em uma das características da natureza filosófica até aqui enunciadas: um ponto central para os propósitos do meu raciocínio é a ideia de que o filósofo não valoriza o dinheiro. Como vimos na narrativa de degeneração das almas, feita por Sócrates no Livro VIII, a valorização do dinheiro é um componente básico do processo pelo qual a alma decai do estado de justiça para o de injustiça. Em todos os estágios de degeneração no Livro VIII, a valorização do dinheiro e dos objetos materiais são sempre causas de disputas e acabam por motivar o crime. Talvez uma razão para isso seja que a matéria é sempre escassa e circunstancial: a parte da matéria que pode ser consumida por humanos é escassa e não se encontra disponível para todos, e, além disso, depende para ser consumida do contexto onde se encontra, porque existe fora do organismo e, se este não for até ela, fica permanentemente fora do alcance. Estas seriam razões básicas para que pessoas injustas vejam-se inevitavelmente diante de ocasiões em que precisam desapropriar bens alheios, tendo já gasto os seus, e tendo que desapropriá-los para extrair a substância para satisfazer os apetites. A matéria, por ser escassa, leva os injustos sempre a desejar coisas que já estão em posse de alguém, e por ser circunstancial, não podem senão exercer força e violência para vencer a circunstancialidade que circunscreve o objeto desejado, a fim de torna-lo seu. O filósofo, ao contrário, não valoriza nem o dinheiro nem os objetos materiais, de modo que não sofre essa situação de emergência apetitiva. Valoriza o oposto dos prazeres apetitivos, que estão associados ao corpo e à matéria: os prazeres da alma em si mesma. Esses prazeres são apenas da alma porque derivam do próprio movimento do intelecto. A ação de pensar, com o objetivo do raciocínio e da reflexão atenta e profunda, emanam de si mesma certo tipo de prazer. Enquanto os prazeres da matéria não podem ser experimentados por todos, em virtude das restrições a que estariam sujeitas as pessoas sem dinheiro em um regime comunitário em que a riqueza dos cidadãos é a principal força motora da vida, os prazeres da

alma em si mesma poderiam, ao menos *a priori*, ser experimentados por todo ser humano: depende unicamente para sua efetivação do próprio organismo e de sua saúde, nesse caso, da integridade do corpo mental ou espiritual, não tanto do organismo físico em si mesmo. Digo *a priori*, pois, para experimentar esses prazeres, as pessoas deveriam possuir as habilidades intelectuais inatas que apenas o filósofo possui. Mas, ao mesmo tempo, é bastante claro que todo ser humano, na medida em que pode exercitar seu pensamento, poderia experimentar *em algum grau* os prazeres da alma — mas, é claro: se sua natureza não for filosófica, mesmo quando exercita sua racionalidade não poderia gozar dos prazeres da alma como o filósofo.

O rei filósofo prioriza o prazer da alma, e não depende, nem busca como sendo um bem, das satisfações apetitivas e seus prazeres. Por isso, o dinheiro não lhe serve de nada. Em Kallípolis, não trabalhariam para ganhar dinheiro, mas, apenas, porque estão naturalmente e intensamente inclinados aos prazeres intelectuais. Ao final do Livro III e nas primeiras páginas do IV, Sócrates estipula como seria este modo de vida em que o dinheiro é desprezado (416a-420b; Livro V, 464c). Recebem da classe dos trabalhadores um salário anual mínimo, suficiente para que possam alimentar-se e vestir-se dentro dos limites da necessidade. Não possuem nenhum bem material, como ouro ou prata, nem carregam consigo dinheiro. Não possuem nenhuma propriedade privada: nem casa, nem móveis próprios, nem jóias. Os reis filósofos e rainhas filósofas, vivem em habitações coletivas e todo seu modo de vida é compartilhado: mesmo as mulheres e os filhos. Além de serem desapegados a essas formas de propriedades privada, Sócrates considera ainda outras formas de anular em seu modo de vida a influência da privatização dos desejos associados à matéria. Não possuem, por exemplo, casamentos definitivos e suas crianças não possuem pais e mães particulares. Na cidade, os casamentos são rotatórios e visam a procriação, e as crianças são criadas e educadas em regime aberto, tendo vários pais e várias mães que possam dá-los atenção e suporte. Até mesmo o prazer e a dor são coletivizados (464a-e). Sócrates propõe que palavras como “meu” sejam aplicadas não para designar o objeto privado de um indivíduo particular, mas para designar o que é comum a todos, de modo que todos os integrantes da classe dos guardiães identifiquem como sendo posse sua os mesmos objetos. As dores e prazeres que experimentam tornam-se, assim, coletivos: não existiria mais “minha” dor ou “meu” prazer, mas todos compartilhariam de uma noção generalizada e coletiva de dor e prazer — vivem em conformidade com “uma mesma opinião sobre o que é pertinente a eles, [tendem] todos para o mesmo fim, [e] tanto quanto possível [são] afetados por dor e prazer equivalentes” (464d). Adimanto, muito antes de tão radicais propostas, já havia indagado se pessoas que vivessem sem serem donos de nada que fosse privado, poderiam ser felizes. A resposta de Sócrates é

que a felicidade das partes da cidade não pode afetar a felicidade do todo, de modo que uma classe fosse mais feliz que outra a ponto de que isso provocasse um desequilíbrio interno capaz de levá-la à dissolução. Em 462a, Livro V, Sócrates explica que o melhor para a cidade é que seja sempre una, jamais múltipla.

Vimos na seção anterior, com a narrativa da degeneração do caráter, como a busca por posse de dinheiro incita cada pessoa que esteja nos altos postos de poder e possa dar satisfação a seus desejos apetitivos a ir em uma direção diferente (aquela de sua própria satisfação individual) e como isto provoca conflito interno na classe governante, produzindo facções internas, e então levam à destruição da cidade. Em Kallípolis, os reis filósofos e rainhas filósofas não sofreriam desse problema. Vivem em uníssono, suas posses são em comum, e não há nada de material, além de seus próprios corpos, que impediria com que vivessem harmoniosamente. A razão filosófica mais profunda que dá suporte e plausibilidade a essa ideia é que eles vivem de acordo com os desejos intelectuais e universais (pois podem ser compartilhados entre iguais) da alma. Não dependem de dinheiro para fomentar sua virtude, são virtuosos pois compreendem a justiça em si mesma, a temperança em si mesma, o bem em si mesmo etc. Como seus desejos fundamentais são os do elemento racional da alma, e este, em suas almas, rege como princípio predominante, a compreensão racional da virtude os impele naturalmente à instanciá-la em suas vidas, sem que para isso a riqueza e a matérias sejam levadas em consideração. Sua virtude não seria como a de Céfalos, dependente do dinheiro, de modo que, no caso de sua falta, se degenerará. Vivem de modo justo pois compreendem que a justiça é em si mesma boa, e que seu modo de vida, mesmo com todas as restrições materiais que, da perspectiva da maioria não-filósofa, parecem absurdas, porque compreendem que o modo de vida racional e filosófico é de fato o mais benéfico e vantajoso para a única coisa que parece lhes importar verdadeiramente: a integridade e plenitude de suas almas¹⁰⁰.

A natureza filosófica é, entretanto, muito rara (491a: “Uma natureza tal que conte com todos os pré-requisitos que são exigidos de quem vai ser um filósofo perfeito surge

¹⁰⁰ No Livro VII, Sócrates considera ainda que seria precisamente porque haveria uma vida melhor para eles, caso fossem materialmente ricos e pudessem gozar dos prazeres apetitivos, que Kallípolis estaria livre das disputas por poder e riqueza que, ao iniciar-se sempre no seio dos governantes, destrói a unidade da cidade. Lemos em 520e-521b: “Se descobrires uma vida que, para os futuros governantes, seja melhor que exercer o governo, será possível que venhas a ter uma cidade bem governada. Só nela governarão os que realmente são ricos, não de ouro, aliás, mas daquilo de que deve ser rico o homem feliz, isto é, viverão uma vida de bondade e sabedoria. Se, porém, mendigos e gente faminta de bens pessoais cobiçam os do povo acreditando que devem saqueá-los, não será possível um bom governo. Tornando-se o governo objeto de disputa, uma tal guerra, doméstica e civil, ausará a destruição deles e do resto da cidade (...) Então, que outras pessoas obrigareis a assumir a guarda da cidade senão as que têm mais consciência das normas com que uma cidade é bem governada e recebem outras honras e têm uma vida melhor que a da política?”.

poucas vezes entre os homens e em pequeno número”; 493e-494a). Como a maioria não é capaz de distinguir entre a forma inteligível e o particular sensível, e não possui, também, as habilidades intelectuais inatas que lhe permitiriam isso, a maioria das pessoas não podem ser filósofos. Isto configura, por si só, uma forma de *elistimo*. Mas Platão vai ainda mais longe: os filósofos não apenas seriam uma elite natural, pois o grupo seletivo de pessoas com habilidades tanto físicas quanto intelectuais extraordinárias, como também, por serem perfeitamente justos e naturalmente aptos a anular os efeitos das fantasias apetitivas, eles são, também, os naturalmente melhores, os ἄριστοι, os aristocratas. Compõem, assim, uma *aristocracia* — Kallípolis é, como se sabe, um regime monárquico-aristocrático. Mas, é preciso atentar que, como não recebem essa distinção em razão de seu status sanguíneo, e também porque seu dinheiro não é a razão dessa atribuição (sequer o possuem), Platão está imaginando uma *aristocracia natural*, composta por aqueles seres humanos que, não apenas possuem as melhores habilidades, como alçaram o pleno desenvolvimento de suas potencialidades (tanto as cognitivas quanto as de caráter) em razão de terem sido adequadamente educados para isso. Além disso, é uma aristocracia natural cuja meta principal é o benefício e serviço da comunidade: eles amam a comunidade que os educaram, e, porque seu conhecimento da realidade os impele a instanciá-la no mundo real, é certo que um de seus maiores desejos é que a cidade seja administrada segundo a lei da natureza, e que todos os seus integrantes sejam realmente beneficiados. Desse modo, Platão, com a tese dos reis filósofos, converte a imagem do filósofo de inútil para a sociedade, a pessoa que mais pode auxiliá-la — com efeito, fazer parar os males da humanidade com a aplicação sábia de suas habilidades extraordinárias. Por isso, Sócrates, nas primeiras linhas do Livro VIII, conclui definitivamente: “são reis os que se mostraram os melhores (ἀρίστους)” (543a).

3.6 Saindo da Caverna: a perspectiva do mundo quando o bem não é o prazer.

Para a maioria das pessoas que não são filósofas, o bem é o prazer. Sendo a concepção de bem particular aquilo que norteia o modo de vida de uma pessoa, por que concebemos certas satisfações, ações e atividades como benéficas e vantajosas, enquanto outras nós descartamos, fazemos tudo quanto fazemos para obter o que entendemos ser uma manifestação da concepção de bem que temos (505a-b, 505e; *Górgias* 468a-c). Por isso, todas as inclinações de uma pessoa poderiam ser sintetizadas e justificadas em relação a sua concepção particular de bem. Há, entretanto, a possibilidade de que se pense ser benéfico e vantajoso aquilo que na realidade não o é. O caso da identificação que faz a maioria não-

filósofa entre o bem e o prazer é o exemplo paradigmático deste erro, porque o prazer, embora tido por benéfico e vantajoso em todos os casos em que se manifesta, capaz além disso de fazer com que todas as ações e atividades a ele associadas sejam também avaliadas como benéficas e vantajosas, pode ser maléfico e danoso. A ambiguidade do prazer é coerente com a ambiguidade dos objetos particulares de que ele deriva: os objetos materiais do plano sensível. Tal como esses objetos oscilam entre o que é e o que não é, os prazeres da comida, da bebida e do sexo, por exemplo, oscilam também, sendo benéficos nas circunstâncias em que são experimentados dentro dos limites da moderação e da suficiência, mas maléficos se experimentados para além desses limites. O caso dos prazeres da embriaguez explicitam isto com naturalidade: beber vinho é muito agradável, e nossa medicina, hoje, já comprovou que bebê-lo com moderação pode ser útil ao corpo, mas, sabemos que se consumido demasiadamente provoca dores e enfermidades no estado físico do corpo; este prazer mostra-se assim benéfico, por um lado, mas danoso, por outro. Então, porque oscila entre o benefício e o dano, o prazer não poderia ser considerado, em absoluto e sem qualificações, como sendo o bem — não mostra-se absolutamente bom em todas as circunstâncias em que é experimentado. Uma vida calcada na noção de que o bem é idêntico ao prazer sofre da errância (505c: *πλάνη*) congênita ao próprio prazer. Busca o prazer em todas as suas satisfações, ações e atividades, em expectativa de com isso obter o bem, mas, em algumas é possível que experimente o que é verdadeiramente benéfico, mas em muitas outras não. A imagem da humanidade não-filósofa encarcerada na escuridão da caverna em virtude de sua associação com os desejos e prazeres irracionais da alma mostra-nos o perigo que espreita no hedonismo decorrente dessa concepção do bem.

No símile da Caverna, Sócrates, ao ser indagado por Gláucon sobre a estranha imagem composta pela situação ainda mais estranha de seus personagens cativos, lhe responde: são “semelhantes a nós...” (515a: *ὁμοίους ἡμῖν*). Como o símile tem por propósito fundamental ilustrar a condição da alma em relação à educação ou carência de educação recebida, é seguro dizer que os estranhos prisioneiros são uma imagem para a própria humanidade, quero dizer, para cada alma encarnada: cada ser humano enquanto ser humano. Como já vimos, a alma torna-se cativa, e tem sua perspectiva sobre o real e o verdadeiro deformada, em virtude de sua associação descuidada com os desejos e prazeres irracionais da alma. A imagem do encarceramento ilustra a situação em que a alma não recebeu a educação adequada para libertar-se da influência imperativa dos desejos e prazeres irracionais, encontrando-se então fixa na fantasia e ilusão produzidas pelo complexo mecanismo que esses desejos e prazeres instauram. A educação que lhe seria mais adequada

teria como propósito primordial torná-la capaz de transcender à fantasia do desejo irracional, e passar da fixação no conteúdo da pseudo-realidade por ele simulada para a apreensão da realidade em si mesma, a realidade genuína e verdadeira. Mas, como seria possível reconfigurar a perspectiva da alma sobre a realidade e o verdadeiro? O problema é que todos nascemos em uma situação não-ideal, em que falta a educação apropriada, existente apenas em Kallípolis, que impediria a associação de nossas almas aos desejos irracionais e seus prazeres. Todo alma encarnada, quero dizer, todo ser humano nasce e já imediatamente passa a ser gradualmente encarcerado na caverna cognitiva da irracionalidade. Primeiro, pois a alma recém-nascida, ainda não dotada do princípio racional que a permitiria agir segundo o discernimento seguro sobre o que é verdadeiramente benéfico e o que não o é, é imediatamente tiranizada pelas necessidades apetitivas, que já imediatamente faz com que se volte para o plano da sensibilidade, onde encontra os objetos materiais de que seu corpo ainda não educado carece. Segundo, porque na situação não-ideal, fora de Kallípolis, aquela em que a maioria de nós se encontra, a alma recém-encarnada nasce em condições em que a cultura, o círculo familiar, e a sociedade, em vez de auxiliar o recém-chegado a estabelecer uma medida segura entre os desejos irracionais e os objetos materiais do mundo, pelo contrário, estimulam essa associação. A razão fundamental para isso é que para os não-filósofos, aqueles que não estabelecem nenhuma distinção entre a perspectiva que se tem da realidade quando vista do sensível e aquela concebida por meio por meio do que é inteligível, entendem que a satisfação dos desejos irracionais é o que se deve fazer naturalmente, e que o prazer decorrente dessas satisfações é o benefício que se obtém e pelo qual vale a pena viver. Como Kallípolis não existe, e em nenhum lugar do planeta viveu-se ou hoje vive-se em uma comunidade regida por princípios que estabelecem distinção entre a suficiência da racionalidade e a arbitrariedade ignorante dos apetites, toda alma humana é desde o nascimento estimulada a se associar com o sensível, e, por meio desse processo, tem sua perspectiva encarcerada na caverna dos prazeres irracionais, pelo que passa a crer que tudo o que é sensível é a realidade absoluta e que a verdade é o que se sabe e conhece por meio da cultura ou da sociedade.

Também a natureza filosófica, quando nasce nessa situação não-ideal, está vulnerável aos efeitos danosos da carência da educação apropriada. Embora a natureza filosófica seja naturalmente dotada das qualidades e habilidades racionais que lhe permitiriam transcender da realidade tal como concebida por meio da manifestação do múltiplo sensível, em direção à postulação e apreensão do uno inteligível, também ela, se fora de Kallípolis, é estimulada a satisfazer seus desejos irracionais sendo ensinada de que isto é benéfico, e, porque o elemento racional de sua alma não encontra-se desenvolvido nos primeiros momento

da vida, associa-se ao plano sensível irrefletidamente, sem perceber. Com efeito, no símile, o filósofo potencial não aparece já fora da Caverna, mas tendo nascido como semente estrangeira misturada em seu solo úmido e pouco fértil por jamais ter recebido a luz do sol, parte das sombras da vida irracional para a luz da racionalidade. Mas, como essa mudança é possível, como dá-se o processo de reconfiguração da perspectiva?

Em primeiro lugar, isto lhe é possível porque possui, em si mesmo e naturalmente, as habilidades cognitivas que lhe permitem um afastamento em relação aos desejos irracionais — principalmente os apetitivos e o modo de vida calcado no corpo e em suas satisfações. Mas, apenas por que nasceu com tais habilidades, não seria suficiente para tão profunda e radical reconfiguração da perspectiva, pois não é necessidade que de fato vá exercitar esse afastamento em relação aos desejos irracionais. Isto porque suas habilidades também poderiam ser aplicadas para os propósitos das satisfações que cabem ao modo de vida da Caverna. A natureza filosófica, se degenerasse nesse sentindo, servindo aos propósitos do apetite e do corpo, seria, inclusive, a mais perigosa e danosa para o modo de vida da cidade, porque com facilidade enxergaria os objetos que deseja e com inteligência poria-se a maquirar para obtê-los. A razão disso é que o elemento racional da alma, caso não esteja voltado para os objetos claros, estáveis, imutáveis e permanentes de que carece para melhor raciocinar, calcular e deliberar, mas, ao contrário, fique voltada para os objetos da matéria, que são múltiplos, sujeitos à degeneração do tempo, à mutabilidade e não permanência, pode passar a alicear não a realidade e a verdade, mas passa a calcular como realizar os propósitos do modo de vida materialista e ganancioso do elemento da alma que deseja satisfazer-se com esses objetos, dado que a fixação da atenção da alma em relação a esses objetos naturalmente despertam o elemento apetitivo e o incitam a perseguir suas satisfações. Lemos em 518e-519a,

Sócrates: As outras virtudes, as chamadas virtudes da alma, podem muito bem ser algo muito próximo das do corpo (na realidade, não existindo previamente, podem ser criadas mais tarde por meio de hábitos e exercícios); a virtude do pensar (τοῦ φρονῆσαι), porém, ao que parece, por ser própria de algo mais divino, jamais perde sua força. De acordo com a direção que lhe é imposta, vem a ser útil e proveitosa ou inútil e nociva. Será que, a respeito dos que são chamados maus, mas sábios, ainda não nostaste como é penetrante o olhar das almazinhas deles, como ela distingue nitidamente os objetos para os quais está voltada e que, porque sua visão não é ruim, ela é obrigada a servir ao vício de forma que, quanto mais penetrante for seu olhar, tanto mais danos ela produz?

A carência da educação apropriada faria a natureza filosófica fixar-se no sensível, o que incitaria nela o elemento psíquico que deseja os objetos materiais, o que desencadearia o processo de reconfiguração psíquica por meio do qual a injustiça instaura-se na alma. Caso se tornasse injusta, por falta de ter sido educada, seria o filósofo a causa dos maiores males para a comunidade em que se encontra. Dessa perspectiva, é precisamente porque possui as habilidades extraordinárias de que é dotado que o filósofo pode degenerar profundamente e tornar-se, do melhor dos seres humanos, o pior:

Sócrates: ...afirmaremos também que as almas mais bem dotadas, se lhes couber uma educação má, virão a ser excepcionalmente más? Ou pensas que as grandes injustiças e a maldade pura e simples vêm de uma natureza medíocre e não de natureza vigorosa mas corrompida pela educação, e que uma natureza fraca jamais virá a ser causa de grandes bens e grandes males? (491e).

Nesse sentido, se o filósofo já encarcerado na Caverna, embora naturalmente capaz de furar o mecanismo de ilusão que ela representa, não é educado e fica fixo no plano sensível, e, além disso, é estimulado a perseguir os propósitos da maioria, e compartilhar com eles do modo de vida cuja meta é obter a satisfação dos desejos irracionais da alma como sendo o bem. Então, também ele terá sua perspectiva deformada e, o que é maior dos perigos, porque suas habilidades naturais são extraordinárias, sofrerá uma degeneração mais profunda em relação a elas, e ao elemento racional de sua alma, se comparado aos não-filósofos. Na Caverna, por que a alma filosófica tem sua perspectiva deformada, não pode raciocinar e calcular com os objetos próprios do pensamento, mas pensa a partir dos objetos erráticos do plano sensível. Como esses objetos são o que o elemento apetitivo deseja, e este elemento quando não educado e não supervisionado pelo elemento racional educado, já vimos, torna-se o mais apto a desencadear na alma os processos cognitivos pelos quais torna-se injusta, a alma filosófica está sujeita a uma degeneração profunda, que é, nesse sentido, tanto epistemológica e cognitiva quanto ética.

Sendo assim, já que as habilidades extraordinárias do filósofo não são suficientes para que ele possa livrar-se da fantasia e ilusão cognitivas produzidas pelos desejos irracionais, o que pode permitir seu livramento? A educação cumpre o papel de capacitá-lo a sair da caverna cognitiva. O filósofo-autor faz seu herói propor um complexo currículo educacional, cuja meta primordial é capacitar a transcender a realidade tal como a concebe da perspectiva dos múltiplos particulares sensíveis para a apreensão do ser puro e uno, a forma de cada coisa particular. Isto se faz por meio da recanalização da energia erótico que anima a alma

filosófica do âmbito do visível para o âmbito do inteligível. Quando encontra-se aprisionada nas profundezas da Caverna, tem a energia erótica voltada para o visível, onde experimenta as ilusões, distorções e fantasias. Sócrates propõe um modo de capacitar a alma filosófica a recanalizar sua energia erótica e concentrá-la apenas no âmbito do inteligível. Esse processo de recanalização é um processo de conversão da alma, por meio do qual passa do modo de vida em que o bem é identificado com o prazer, que lhe foi ensinado pela cultura e sociedade na situação não-ideal, e, ao transcender dessa situação para aquela em que o sol ilumina, passa a compreender o bem tal como verdadeiramente é, e então passa a conhecer o que é genuína e absolutamente benéfico e vantajoso para um ser humano — o que é absolutamente o bem, sem qualificações.

A primeira etapa da educação do filósofo potencial consiste em recanalizar a energia erótica de sua alma do âmbito apetitivo para o âmbito do pensamento. O propósito é fazer com que sua alma volte sua atenção do plano da multiplicidade sensível, cuja característica ontológica fundamental é a mutabilidade e não-permanência, para o plano da unidade inteligível, cuja característica ontológica fundamental é a imutabilidade e permanência absoluta. O objetivo primordial da educação adequada para a alma é este virar (518d: *περιαγωγή*) da atenção da alma de um plano de realidade para o outro:

Sócrates: ...nossa discussão de agora nos indica que essa capacidade inserida na alma de cada um e o órgão com que cada um aprende, tal como o olho, não é capaz de voltar-se da escuridão para a luz senão junto com todo o corpo, e assim, também com toda a alma deve desviar-se (*περιακτέον*) do devir, até que seja capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais luminoso há nos er. Isso, afirmamos nós, é o bem. Não é?

Gláucon: É.

Sócrates: Pois bem! Pode ser que haja uma arte, a arte do desvio (*τῆς περιαγωγῆς*), isto é, de como, da maneira mais rápida e eficiente, essa pessoa mudaria de direção. Não seria, porém, para criar dentro dela a visão, porque já a tem, mas, como não a mantém na direção correta e não olha para onde deve, para proporcionar-lhe os meios necessários para isso.

Este processo de desvio da atenção da alma tem duas implicações: a primeira é psíquica, a segunda é epistemológica. Como determina o Princípio de Economia Psíquica, quando a energia erótica é realocada de um elemento psíquico para outro, toda a alma une-se em cooperação aos desejos desse elemento e então inclina-se para obter a satisfação de que necessita. O virar da atenção da alma implica, por essa razão, na reconfiguração da hierarquia

entre os elementos psíquicos. Embora, na alma filosófica, a energia erótica concentre-se naturalmente no elemento racional, este só se desenvolve nos momentos tardios de formação do psiquismo humano, de modo que, nos primeiros momentos da vida, é o elemento apetitivo que mais se manifesta em sua alma, como em todos os seres humanos (isso Sócrates estabelece muito brevemente em um momento da discussão sobre a tripartição da alma, no Livro IV em 441a-c, onde estabelece concordância com Gláucon quanto a ideia de que os elementos irracionais da alma se desenvolvem primeiro que o racional). O filósofo em potencial nasce com a tendência para desenvolver habilidades intelectuais extraordinárias, mas isso não impede que, nesses primeiros anos, sua alma se contamine com o elemento apetitivo a ponto de fazer com que o elemento racional, que só posteriormente se desenvolve, passe a servi-lo, em vez de se dar o contrário, e o elemento racional impor-se aos irracionais e fazer com que a alma sirva suas necessidades intelectuais.

A segunda é epistemológica, mas, consequentemente, possui uma dimensão ontológica. Pois não basta que pelo processo de educação se fortaleça o elemento racional da alma do filósofo: enquanto o elemento racional permanecer voltado para os objetos que constituem o sensível, ele não poderá calcular adequadamente, e talvez, até mesmo aconteça o pior, passe a calcular sobre como pode garantir para si a posse dos objetos materiais, o que conduziria a alma, paulatinamente, a degenerar em injustiça. A arte do desvio precisa fazer com que a alma transcenda o sensível e alcance a visão do inteligível, onde poderá ter contato com os objetos para o raciocínio e cálculo adequados. A mudança epistemológica abre o caminho para um novo domínio ontológico: a educação tem por objetivo mudar a perspectiva da alma, isto é, a posição em que se encontra e pela qual só pode ter acesso a uma parcela ínfima da realidade, e para isso fornece as condições para que a alma possa se dirigir ao plano superior da realidade, isto é, deve ensinar como abrir acesso para o plano ontológico superior e perfeito. Esse processo de reconfiguração da perspectiva é, então, radical: envolve mudança da hierarquia dos elementos da alma, envolve uma mudança dos poderes cognitivos da alma, porque antes empregava apenas os poderes suficientes para captar o sensível, mas precisa desenvolver novos poderes para captar o inteligível, e uma mudança da situação em que se encontra, mudança esta que a capacita a desviar-se de um plano ontológico para outro, do mais deficiente para o mais perfeito. Metaforicamente, como diz Sócrates, a mudança é radical tal como seria passar do mundo inferior do Hades para o convívio glorioso dos deuses, ou então de um dia que é todo como se fosse noite para o dia real, iluminado naturalmente pela claridade vital do sol (521c).

E como se dá a aplicação dessa arte do desvio? Em primeiro lugar, como são os desejos apetitivos e seus prazeres aquilo que contribui para o encarceramento da alma, e de sua visão, no plano sensível, a educação filosófica tem por objetivo inicial estabelecer uma espécie de corte, desde a infância, entre a alma e as satisfações apetitivas. Primeiro, é preciso impedir que a alma seja brutalizada pelo encarceramento na caverna dos prazeres apetitivos. Sócrates diz em 519a-b que mesmo a alma das pessoas viciosas mas que são inteligentes, e aplicam sua inteligência para adquirir as satisfações apetitivas de que necessita, seria capaz de visualizar a realidade e a verdade adstritas ao exterior da Caverna caso desde a infância fossem educados a não manter sua visão voltada para os objetos sensíveis e para as satisfações que os acompanham:

Sócrates: Ora, se uma alma cuja natureza é essa, já na infância, fosse submetida a uma cirurgia em que lhe fosse cortado o que para ela é como uma chumbada, algo que tem afinidade com o devir e que, sendo por natureza adequada a banquetes, prazeres e glotonerias tais, voltam para baixo o olhar da alma; se, porém, já liberta disso, voltasse seu olhar para as coisas verdadeiras, mesmo aquela alma, a dos mesmos homens, teria uma visão muito nítida como a que tem das coisas para as quais está voltada agora.

Isto já vimos neste capítulo: da perspectiva dessa imagem, é fácil ver como os apetites e prazeres apetitivos desempenham a função daquilo que força a alma a manter-se no plano do sensível, e então, no âmbito inferior da Caverna. A educação tem por objetivo primordial anular os efeitos na alma disso que a fixa no sensível. Aqui, Sócrates fala em termos metafóricos, mas, como seria possível essa cirurgia em relação aos apetites e prazeres na infância? Segundo a doutrina da tripartição da alma, não há como extirpar os apetites da alma, pois compõem a essência de uma de suas partes constitutivas. Entretanto, em outro lugar de *A República* encontramos uma resposta breve e que, embora insuficiente, serve ao leitor como um modo de imaginar como seria possível anular desde a infância, na medida do possível, a influência dos apetites e prazeres. No Livro III, em 390c, momento em que Sócrates estipula as várias reformas sobre os temas que podem ser representados pela poesia com que os jovens guardiães serão educados, determina a proibição de que os deuses sejam representados sendo vencidos por seu desejo sexual. Devem ser representados, pelo contrário, como capazes de manter moderação e jamais ceder desenfreadamente aos apetites. Em 395c-e, Sócrates determina também que os guardiães sejam proibidos de imitar, por meio da poesia, caracteres humanos que tenham sido vencidos pelo poder imperativo dos lamentos e da dor,

mas também pelo desejo sexual (395e, cf. 396d). Também os gêneros musicais que acompanham os banquetes devem ser excluídos, como modo de não incitar nos jovens guardiães apreço pelo clima da dispersão apetitiva (398e). Inclusive, o regime de dieta na qual são formados não permite que fiquem bêbados nem que comam com gula (403e-404a): vivem segundo um regime de alimentos simples, de modo que alimentos sofisticados como as delicatesses da Ática, por exemplo, não seriam permitidas. Estes exemplos não explicam com profundidade como essa cirurgia dos prazeres-chumbada pode ser performada, mas dão uma noção geral do processo. Todo jovem viverá de acordo com as representações que recebe da cultura e da sociedade sobre o modo como humanos dão indulgência aos diferentes desejos, nas diferentes circunstâncias. Caso recebam imagens, seja pela literatura, pela música ou pela dieta, de humanos dando indulgência desenfreada aos apetites, é claro que será mais fácil para que passem a viver do mesmo modo, pois é a herança cultural que receberam e que naturalmente assimilam para poderem viver. Se a cultura imediatada for regulada e então as imagens que recebem servirem ao propósito de fomentar neles uma ideia preliminar de moderação apetitiva, seria possível moldar suas almas para que não se identificassem tão facilmente com as satisfações apetitivas. Essa etapa preliminar seria como um germe do que são adultos poderiam compreender: que o bem não é o prazer.

A segunda etapa do processo educacional é mais abstrata, e nos faz compreender mais claramente como a alma faz seu progresso do âmbito apetitivo para o âmbito do pensamento puro. Essa etapa consiste no fortalecimento do elemento racional da alma por meio das disciplinas da aritmética (522e), geometria (526c), astronomia (528d), harmonia musical (530d), e, por fim, a disciplina que é a prática pura e plena da filosofia, a dialética (532a). O objetivo desse programa de disciplinas é fortalecer o elemento racional, tornando-o capaz de abstrair o máximo possível da realidade vista da perspectiva do plano sensível até ser capaz de direcionar-se diretamente para a realidade vista da perspectiva do inteligível, e então tornar a alma apta, por meio da dialética, a ter acesso direto à forma do bem. Não é meu propósito aqui fazer a análise de como cada uma dessas disciplinas contribuem para o processo de educação do elemento racional — é um daqueles tópicos de *A República* repletos de detalhes e que surpota diversos níveis de elaboração e explicação. Cabe a mim, aqui, elucidar qual é a ideia geral de Sócrates ao propor essas disciplinas como partes da arte do desvio da atenção da alma do sensível para o inteligível. Para isso, vou tratar da aritmética como caso exemplar, e depois mostrar, em linhas gerais, como as outras complementam o quadro. Darei mais atenção à dialética, ao final, em virtude do fato de que seu objeto é a forma do bem.

Ao propor a matemática como disciplina inicial, Sócrates considera duas razões que explicam sua funcionalidade. A primeira é prática, a segunda abstrata, e aquela que mais interessa para os propósitos da discussão sobre o desviar da atenção da alma do sensível para o inteligível. A matemática tem sua função na educação da alma do guardião filósofo tanto porque, enquanto guardião e comandante de batalhas, ele precisa saber como estipular suas estratégias com base no número dos integrantes de sua tropa e também do número de tropas, quanto porque, enquanto filósofo, satisfaz melhor seus desejos racionais se desviar sua atenção do plano do vir-a-ser (γένεσις) para o plano do ser (τῆς οὐσίας), condição para que se torne, então, um ser racional (525b). Esta última função que exerce é a mais importante, e a única que desempenha um papel na discussão.

A matemática tem sua funcionalidade porque desperta o elemento racional da alma. Qual o papel que desempenha no despertar da alma? O procedimento do despertar dá-se quando a alma capta, em determinadas circunstâncias, contradição entre o que os sentidos informam sobre a realidade e o que ela por outro lado sabe ser verdadeiro. A captação da contradição desperta o elemento racional pois incita a alma a estabelecer a verdade sobre a contradição. Sócrates considera que há sensações (523a: αἴσθησις) que incitam a alma à reflexão racional, outras que não incitam. Sócrates estipula o seguinte caso exemplar: os dedos da mão, não importa se vistos de perto ou à distância, não geram conflito na alma quanto ao fato de que são dedos; entretanto, se a alma procura saber qual o menor qual o maior, ou se é duro ou mole, a sensação lhe informará dados divergentes. A divergência dá-se pela constatação de que há informações contraditórias sendo afirmadas simultaneamente pelos sentidos: quanto à consistência dos dedos, por exemplo, se buscarmos por meio dos sentidos estabelecer a verdade em relação à dureza ou moleza, o tato afirmará simultaneamente que é tanto mole quanto duro, de modo que “o sentido encarregado de sentir a dureza é também encarregado de sentir a moleza e anuncia à alma que sente o mesmo objeto como duro e mole” (524a). Sendo assim, como opostos não podem ser afirmados de uma mesma coisa sem que haja contradição, e o elemento racional, diferentemente dos sentidos, não pode suportar uma proposição que sabe ser contraditória, a percepção sensória de opostos simultâneos desperta a parte racional e intelectiva da alma a fim de resolver o conflito estabelecido no campo da sensibilidade. Isto o elemento racional faz por meio do cálculo, da medida e do raciocínio. A matemática tem nisto sua funcionalidade: porque a alma precisa resolver as contradições naturais provocadas pela sensibilidade, a matemática, como disciplina científica capaz de reoslver objetivamente tais contradições, mostra-se absolutamente eficiente — “Vês então, meu amigo, que pode muito bem ser que para nós esse aprendizado seja realmente necessário,

já que evidentemente obriga a alma a usar só a inteligência para atingir a verdade em si” (526a-b).

A matemática mostra-se útil para o despertar da racionalidade diante do fato de que a percepção e identificação da unidade e do um por meio da sensibilidade mostra-se repleta de contradições. No plano material e visível, tudo o que é um parece também ser múltiplo, tanto porque a matéria é composta de partes quanto porque pode ser dividida vezes sem contas, pelo que, então, “vemos a mesma coisa como una e como multiplicidade infinita” (525a). Porém, ao mesmo tempo em que a sensibilidade nos faz captar a unidade sensível como um composto de parte e como sujeita a ser dividida ilimitadamente, a racionalidade nos informa que o um, para ser um, não poderia ser dividido. Para então determinar a solução da contradição sensória, a alma deve supor o que seria, afinal, a unidade em si mesma. Isto faz com que indague sobre a própria natureza do número. A conclusão de Sócrates é que a alma racional precisa da matemática para consolidar seu conhecimento racional, e então estabelecer a verdade quanto as contradições aparentes dos sentidos. Na alma do filósofo, a sensação contraditória incita a atividade do elemento racional e a matemática, enquanto disciplina, se encarrega de fortalecer suas convicções por meio de sua técnica (o cálculo). Por fim, isto fortalece a alma no processo pelo qual se dedica ao pensamento puro como síntese das percepções sensoriais contraditórias, direcionando-se perseverantemente do sensível para o inteligível.

A ideia de que a alma tem seu elemento racional despertado quando diante de sensações contraditórias, pela qual qualidades opostas são simultaneamente afirmadas, é coerente com a descrição do plano sensível como o plano marcado pela oscilação ontológica dos particulares materiais, que erram entre o que é e o que não é. Como vemos pelos exemplos, os dedos podem parecer maiores ou menores ao mesmo tempo, também duros e moles simultaneamente; no plano sensível, até mesmo a unidade parece também ser múltipla. Assim, o plano sensível é o plano da ilusão e da distorção da verdade. O plano inteligível, por outro lado, é o plano da verdade, cujas propriedades podem estabilizar a oscilação ontológica do sensível. Por isso, quando a parte racional da alma tem acesso a ele, tem acesso à verdade genuína sobre os objetos, o que lhe desperta para a possibilidade de resolução das contradições aparentes experimentadas no plano físico e sensorio. Sócrates afirma em 524c, marcando a coerência e congruência da doutrina ontológica desenvolvida em *A República*: “é por isso que usamos nomes diferentes, distinguindo o que é inteligível (τὸ μὲν νοητόν) e o que é visível (τὸ δ’ ὁρατόν)”.

A funcionalidade das outras disciplinas — a geometria, astronomia, harmonia e dialética — explica-se com o mesmo raciocínio: cada uma delas fortalece a racionalidade, porque exercitam o intelecto a dar soluções objetivas às contradições sensórias, e capacita gradualmente a alma a desviar sua atenção do plano sensível onde a matéria deficiente se encontra, para o plano puramente inteligível, onde tem acesso ao que é objetivamente verdadeiro. A geometria é por essa razão útil: não se dirige ao modo como a sensibilidade capta as formas, os planos, e as interações entre eles, mas porque trata dessas coisas em si mesmas; a geometria trata do quadrado em si mesmo, do triângulo em si mesmo, calcula também os ângulos com o uso exclusivo do pensamento e não depende da medição errônea que os olhos fornecem. A astronomia, por sua vez, tem sua funcionalidade no despertar do elemento racional quando adequadamente estudada, que é quando dirige-se não aos corpos celestes tal como aparecem aos olhos e às propriedades visuais neles encontradas, mas quando dirige sua atenção às suas propriedades invisíveis, como aos precisos movimentos que os regem, o estudo da velocidade natural com que se movimentam, o número dos corpos, as interações invisíveis que estabelecem entre si. Por fim, a harmonia musical é útil porque cuida não da manifestação sonora dos instrumentos musicais, mas da matemática que determina a ordem e interação das notas, pela qual é possível determinar a arquitetura do som; dirige a alma, assim, não para a manifestação sensível do som, mas para a lógica inteligível subjacente a melodia. Estas propriedades são inteligíveis, e a alma, ao desviar sua atenção para elas, exercita e fortalece o elemento racional.

E quanto a dialética: qual seu objeto e funcionalidade para o despertar da racionalidade na alma? Não haveria maneira de abordar essa questão sem que fizéssemos menção a seu objeto, a forma do bem. Este é o momento, dentro deste trabalho, em que será preciso, como leitor-intérprete, abordar este difícil tópico da doutrina ética e política, e também ontico-epistemológica de *A República*. Cada uma dessas disciplinas capacita o filósofo em formação a desviar a atenção de sua alma do sensível particular, a que os apetites se fixam para extrair sua satisfação e prazer, para o inteligível universal, a que a racionalidade aspira a fim de satisfazer seu desejo por aprendizado e conhecimento da verdade. Neste processo, a alma filosófica faz um movimento de progressão de sua situação natal não-educada, onde habitava a escuridão apetitiva no interior da caverna cognitiva, em direção ao âmbito onde poderá compreender a realidade tal como é, e então viver da maneira correta e natural a que está destinada. Este processo ascendente, pelo qual a alma transcende a perspectiva do sensível, região do falso e da errância, para o inteligível, região do verdadeiro e da estabilidade, tem seu cume na contemplação do sol: o recém liberto dos grilhões do

apetite pode ver, quando fora da caverna apetitiva, as coisas iluminadas pela luz do sol, e também o próprio sol tal como é, em seu próprio domínio e na posição natural que ocupa. Sócrates chama de dialética este processo de ascensão, desde a liberação da escuridão apetitiva rumo ao âmbito iluminado pelo sol, até a contemplação do sol (532b) — com efeito, seu objetivo é descobrir a forma do bem. A fim de compreender, então, este momento final do processo de educação do filósofo, momento em alcança a região externa à Caverna, teremos que compreender o que exatamente é isto que ele vê e compreende, e o processo pelo qual chega a este ponto final. A questão sobre a dialética e sobre o bem encerra o processo de ascensão da alma do sensível particular para o inteligível universal; é o último estágio da jornada da alma, de onde veremos como se desvia do âmbito apetitivo para o do pensamento puro e, da perspectiva ultra-privilegiada que nos fornece, compreender o quão espessas são as sombras do mundo onde o bem é identificado ao prazer, e quão desconcertante se mostrará o mundo visto da perspectiva do bem quando adequadamente concebido.

Sócrates em nenhum lugar de *A República* formula uma explicação direta sobre o que é o bem. Sabemos que usa a linguagem metafórica dos símiles até não poder mais, e no momento em que passa a falar sobre o objeto da dialética, e Gláucon então percebe estar prestes a ouvir uma explicação clara e objetiva sobre o bem, Sócrates frustra suas expectativas, advertindo: “Não mais, meu caro Gláucon, serás capaz de acompanhar-me... Não verias mais uma imagem do que estamos falando, mas a própria verdade, pelo menos segundo me parece” (532e-533a). Logo, não temos uma explicação direta e sintética sobre a forma do bem. Mas, temos, entretanto, uma série de pistas que abrem o caminho para uma resposta sobre sua natureza.

Há três principais características que definem a natureza do bem. Em primeiro lugar, no símile do sol, a primeira característica pela qual o bem mostra-se similar ao sol em sua função, no papel que desempenham em seus domínios respectivos, o visível e o inteligível, é que tal como a luz solar opera como o fator possibilitador da visão, permitindo que a coisa sensível torne-se visível aos olhos e aos olhos que a enxergue, a forma do bem é o que possibilita o conhecimento, permitindo às formas serem conhecidas e à mente conhecê-las. A segunda característica fundamental da analogia entre eles é que tal como o sol é causa da geração e nutrição das coisas sensíveis, o bem é causa do ser e da verdade das formas. A terceira característica fundamental da natureza do bem é que ele não é o ser, mas está acima do ser ou da essência em superioridade; mas, ao mesmo tempo em que concede o ser às formas, é ele mesmo uma forma, e pode ser apreendido pela mente como elas. Uma interpretação adequada sobre a natureza do bem encontra-se em algum ponto da síntese dessas

três características e a descrição da dialética como a disciplina responsável por dar acesso a ele. Uma maneira de compreendermos este difícil ponto seria partir da disciplina que o estuda, perguntando-nos como abre caminho na escuridão da Caverna para que a alma o contemple, ou seja, como a dialética estuda o bem.

No símile da linha, Livro VI, Sócrates estipula duas subdivisões para a seção do inteligível, calcadas nos métodos empregados pela alma para ter acesso às propriedades que encerram: da direção inferior para a superior, a primeira concerne as ciências da matemática e da geometria, enquanto a segunda, a subseção que ocupa o topo de toda a linha, concerne a dialética. Embora essas disciplinas tratem de propriedades inteligíveis, há razão para que sejam classificadas em graus distintos da escala ontico-epistêmica, pois empregam métodos distintos e dão acesso a aspectos distintos do inteligível. A matemática e a geometria são as disciplinas que estudam as propriedades inteligíveis do plano sensível: partem da abstração das propriedades sensíveis dos particulares materiais a fim de descobrir suas propriedades inteligíveis básicas. Sócrates explica que usam como imagens (510b: εἰκόν) os objetos sensíveis da segunda subseção do sensível, aquela onde encontramos os seres vivos e os artefatos materiais do mundo físico, e com o uso dessas imagens estipulam hipóteses, dessas hipóteses geram princípios, e com eles estabelecem concordância sobre as propriedades que estudam, chegando a uma conclusão. A matemática estipula, como abstração do mundo sensível, os números, que são imagens dos objetos sensíveis, e a partir deles estipulam hipóteses sobre suas propriedades e as relações que estabelecem entre si; com isso, geram princípios que explicam como funcionam as equações e o cálculo, e, a partir disso, estabelecem conclusões sobre as propriedades matemáticas e aritméticas. A geometria prossegue de modo semelhante: abstrai do mundo sensível as formas geométricas básicas, do ponto à linha, e da linha às formas geométricas complexas; a partir dessas imagens dos objetos sensíveis, estipulam hipóteses sobre suas propriedades e sobre as relações que estabelecem entre si, e, estipulando princípios com as hipóteses, explicam as propriedades geométricas e estabelecem conclusões. A característica fundamental dessas ciências, segundo a explicação de Sócrates, é que não estipulam uma explicação total sobre seus princípios, vencendo o estatuto hipotético que os define — “...tomam-nas como hipóteses e acham que não têm de prestar contas nem a eles mesmos nem aos outros sobre isso que, segundo eles, é coisa evidente para qualquer um” (510c). Trabalham essencialmente com hipóteses porque não explicam o porquê das propriedades que estabelecem: qual a razão de ser da unidade, qual a razão de ser do quadrado em si mesmo, qual a razão de ser dos ângulos em si mesmos. Estabelecem essas propriedades do inteligível, mas não respondem a questão sobre o porquê

devem necessariamente fazer parte do inteligível. Dessa perspectiva, essas ciências se contentam com uma explicação parcial sobre a parte do inteligível que desvelam: dirigem-se aos números em si mesmos, ao quadrado em si mesmo, aos ângulos em si mesmos, mas, como os princípios que revelam essas propriedades não explicam a razão de ser das propriedades, não alcançam a plena compreensão sobre essas propriedades inteligíveis. As ciências matemáticas reconhecem a existência dessas propriedades, mas não podem postular o princípio último e seguro que explicariam o porquê de serem o que são ou como o são. Do ponto de vista da ciência matemática, ou mesmo da ciência empírica (como a biologia, por exemplo), sabemos que a questão sobre a razão de ser das propriedades que estudam sequer é tomada como pertinente, porque contentam-se de fato em estabelecer que as propriedades que estudam são encontradas nos objetos que estudam, mas sem explicar por que se encontram necessariamente onde se encontram e por que são como são. Para o matemático, por exemplo, não faria sentido perguntar o porquê dos números: a constatação dos números como propriedades abstratas já parece bastar; o mesmo para o geômetra, para quem a pergunta sobre o porquê do ponto não poderia ser respondida, bastando o reconhecimento de que o ponto é uma propriedade abstrata das formas geométricas; para o biólogo, talvez, reconhecer a existência da vida e suas propriedades é o suficiente, sem ter que para isso postular e responder do porquê a vida ser como é, ou do porquê possuir as propriedades que possui. O caráter desses estudos é, assim, parcial, dado que está calcado no fato de que não tomam como objetivo conceder a explicação mais fundamental sobre o porquê a propriedade inteligível que revelam ser tal como é: reconhecem por meio da abstração que fazem dos objetos sensíveis que as propriedades que revelam são propriedades do inteligível, isto é, daquilo que é, porém, estabelecem essas propriedades como princípios hipotéticos porque não podem explicar a razão de ser dessas propriedades.

A dialética é fundamentalmente diferente dessas ciências. Primeiramente, não emprega imagens abstraídas do sensível em seus procedimentos. Nessa disciplina, a razão em si mesma (511b: “αὐτὸς ὁ λόγος”) trabalha sozinha, sem o auxílio da sensibilidade. Além disso, emprega como hipóteses genuínas o que as ciências como a matemática e a geometria consideram como princípios. Com as hipóteses extraídas das ciências a dialética prossegue em investigação, utilizando-as como pontos de apoio para o raciocínio, a fim de descobrir o princípio não-hipotético de tudo (511b: “τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν”). Após estabelecer este princípio, a dialética retorna às hipóteses das ciências mostrando quais delas são princípios genuínos, por que se mostram valer pelo princípio de tudo, e quais não são, de modo a reorganizar o conteúdo das ciências. Nesse procedimento, a dialética emprega apenas formas,

e, ao término, após ter ressignificado o conteúdo das ciências, estabelece conclusões seguras, porque calcadas no princípio de tudo, e termina também empregando exclusivamente as formas. Como devemos compreender essa descrição abstrata sobre a dialética?

No Livro VII, 532a-b Sócrates explica, que o objetivo da dialética é descobrir a forma do bem. Devemos concluir a partir disso que o princípio de tudo, mencionado no Livro VI no símile da linha, é a forma do bem. A condição para que a dialética investigue e revele o que é a forma do bem é que o dialético deve fazer uso do conhecimento disponível nas ciências matemáticas — a própria matemática, e geometria, mas também a astronomia e a harmonia musical: “...só a capacidade da dialética tornaria [a forma do bem] visível ao que tem experiência nas ciências de que falamos...” (533a). A dialética faz uso dessas ciências, mas transcende seu domínio, ao sintetizar as explicações parciais que elas oferecem em uma explicação totalizante do inteligível. É por isso que a alma dialética é definida como aquela que é capaz de dar explicação sobre o ser de cada coisa (534b: “τῆς οὐσίας”), e como aquela capaz de ter “visão de conjunto” (537c). A dialética é, co, efeito, a disciplina que busca “sistematicamente apreender em cada coisa o que ela é” (533b).

Sócrates: ...só o método dialético, eliminando as hipóteses, caminha por aí, na direção do próprio princípio, a fim de dar firmeza aos resultados e realmente pouco a pouco, vai arrastando e levando para o alto o olho da alma que está enterrado num pântano bárbaro, tendo como colaboradores e auxiliares nessa conversão as artes de que falamos (533c-d).

Em conformidade com o raciocínio que estamos desenvolvendo desde o início dessa seção, em que as ciências matemáticas são concebidas como instrumentos que desviam a atenção da alma do âmbito da escuridão sensória e apetitiva da Caverna para o âmbito do inteligível e da racionalidade iluminado pela luz do sol, o processo dialético, concebido em seu todo, cobre todo esse processo preliminar de desvio da atenção da alma, e também aquele processo pelo qual transcende os domínios da ciência em direção à explicação totalizante do inteligível possibilitada pelo descobrimento do princípio de tudo, a forma do bem. Sócrates explica nesses termos o processo dialético, empregando para isso o repertório de imagens que compõe o símile da Caverna. Na passagem de 532a-c, explica:

Sócrates: Então, Gláucon, essa já é a própria melodia que a dialética executa? Essa melodia, embora só a razão possa apreendê-la, seria imitada pela faculdade da visão que, dizíamos, tenta lançar seu olhar para os animais, para os astros e, por fim, ao próprio sol. Assim também quando, apenas com a dialética, sem contar com todos os sentidos, alguém tenta lançar-se, por meio da razão, em busca da

essência de cada coisa e não desiste antes que apreenda só pela inteligência o que é o próprio bem, ele chega ao limite do inteligível, como naquele momento aquele outro chegava ao limite do visível. (...) A essa caminhada não chamamos de dialética? (...) Libertar-se dos grilhões, voltar-se das sombras para as imagens e para a luz, ascender do subterrâneo ao sol e, sendo ainda impossível olhar na direção dos animais, das plantas e da luz do sol, olhar para as imagens divinas na água e para as sombras dos seres, mas não para as sombras das figuras projetadas por essa outra luz que, comparada à do sol, é uma imagem dele. Todo esse empenho com os estudos de que falamos tem a capacidade de elevar a melhor parte da alma até a contemplação do que há de excelente nos seres, do mesmo modo que, naquele momento, elevou o mais preciso órgão do corpo na direção da contemplação do que há de mais luminoso no âmbito corpóreo e visível.

A dialética é a disciplina que possibilita à alma sair da Caverna em direção a realidade verdadeira. É o que possibilita sua soltura dos grilhões da irracionalidade apetitiva, e aquilo que reestabelece, nela, a afinidade que possui com a real natureza do cosmos. O momento em que o recém liberto é ilustrado no símile, quando sai da Caverna, a ver primeiramente as imagens das coisas em superfícies, em vez de olhar para as coisas em si mesmas, é naturalmente interpretado como esse momento preliminar de preparação para a dialética por meio das ciências matemáticas. Como vimos pelo símile da linha dividida, essas ciências carecem do princípio de tudo, de modo que não possuem conhecimento seguro sobre a realidade, mas apenas imagens dela. Essas ciências trabalham com abstrações do sensível, que são, em si mesmas, inteligíveis (o número em si mesmo, o quadrado em si mesmo, os ângulos em si mesmos etc.) mas estas não aparecem em sua plenitude por que falta a compreensão daquilo que concede a elas o ser e a verdade. Por isso, nesse estágio do aprendizado filosófico, o recém liberto vê apenas imagens, não vê as coisas diretamente. O cume do processo dá-se quando o recém liberto passa da contemplação dos reflexos para as coisas em si mesmas, esclarecidas pela forma do bem. Todo esse processo é dialético: a visão do princípio de tudo depende da síntese da visão das partes. A metáfora da visão, nessa passagem, explica o processo de síntese de que apenas o poder da dialética é capaz: a visão nos oferece imediatamente no momento em que visualizamos as coisas as relações e conexões estabelecidas entre elas; a dialética é capaz de fornecer a alma o mesmo conhecimento, porque não mostra, como as ciências matemáticas, partes do inteligível que, em si mesmas, não se sustentam absolutamente, mas fornece a condição para que, articuladas em um todo coerente, mostrem-se em sua plenitude e verdade.

Podemos, assim, decifrar a descrição abstrata da dialética formulada no símile da linha nos seguintes termos. A dialética não tem por objetivo se concentrar na visão das partes

do inteligível, mas alçar à visão do todo, por meio da investigação daquilo que é responsável por articular as partes e permitir com que formem um todo consistente. Cada ciência particular está voltada para um aspecto particular do inteligível, e, além disso, o estuda em um grau determinado, pelo que não passa da constatação das propriedades do objeto que estuda para a explicação de sua razão de ser. A dialética revela a relação necessária entre as ciências, o modo como as informações que revelam constituem um todo coerente. E isto o faz não no domínio de cada uma das ciências, mas conectando-as uma em relação a outra. Este processo de atrito entre as ciências, e de comparação de suas descobertas com o princípio de tudo, revela quais de suas hipóteses são verdadeiros princípios e quais não são. Uma hipótese só pode se validar como sendo um princípio genuína caso funcione eficientemente como princípio explicativo dentro do quadro holístico que todas as informações formam em conjunto. A dialética supera as ciências matemática porque não encontra-se limitada por seus domínios, o que lhes acontece porque estão voltadas para uma parcela do inteligível enquanto as outras parcelas ignoram, mas porque a dialética encontra-se no ponto de interseção entre essas ciências, funcionando como método articular dos diferentes saberes e diferentes áres do conhecimento, a fim de produzir uma visão unificada e consistente da realidade inteligível, a realidade pura, em si mesma. A dialética age então da seguinte maneira: emprega como hipóteses reais os princípios dessas ciências, e confront-os entre si a fim de, por meio de uma abstração maior e mais radical, encontrar o princípio não-hipotético de tudo, isto é, aquele princípio que sirva para explicar todas as hipóteses, e, mostrando-se aplicável dessa maneira, mostre-se o princípio primordial no qual toda a realidade inteligível está sustentada. Após descobrir este princípio, a dialética reversa seus passos, e, voltando-se para as ciências, revela nelas quais hipóteses podem ser explicadas pelo princípio de tudo e quais mostram-se falsas. As que mostrarem-se incongruentes com o princípio de tudo são rejeitadas como princípio verdadeiros, enquanto as que mostrarem-se congruentes são reconhecidas como princípio secundários legítimos. Assim, com o princípio de tudo, a dialética comprova e fortalece os resultados das ciências, rejeitando outros. Ao final, a dialética mostra qual é a razão de ser de cada propriedade inteligível descoberta, porque revela o princípio mais fundamental a partir de que essas propriedades mostram-se absolutamente necessárias. A condição da necessidade dá-se por meio do atrito entre os diversos saberes e conhecimentos das ciências com o princípio de tudo: nesse processo de atrito e com o auxílio desse princípio, a dialética compõe um quadro holístico e consistente da realidade, revelando as conexões necessárias entre os demais princípios secundários, de modo que apenas o que cabe no quadro holístico passa a ser aceito e reconhecido como genuinamente real e verdadeiro.

O princípio de tudo é, em uma suma, o princípio que determina a relação necessária entre todos os saberes e conhecimentos que formam o plano inteligível, sendo, de fato, o princípio que revela a articulação da própria realidade — suas conexões internas e o modo pelo qual forma um todo consistente. O princípio de tudo é a forma do bem, e, sendo o princípio de tudo o que é, a forma do bem deve ser também *a forma do todo*. Quando o dialético estabelece as conexões necessárias entre as formas (a forma dos números, do quadro em si mesmo, do ângulo em si mesmo, mas também da justiça em si mesma, da beleza, em si mesma etc.) o resultado final é o quadro sinóptico da realidade, e este quadro é a forma do bem. A forma do bem é, nesse sentido, a estrutura inteligível da realidade, que a permite ser compreendida como um todo consistente, congruente e unitário¹⁰¹. Isso serve para compreendermos as características anteriormente atribuídas ao bem. Lembremos que a forma do bem é o que permite que as formas sejam conhecidas e ao pensamento conhecê-las, é também a causa do ser e da verdade das formas, e é, ele mesmo, superior ao ser, mas é também uma forma. Como poderíamos compreender a natureza do bem, segundo essas características, agora que o definimos como a forma do todo?

No Livro IV, Sócrates emprega um estranho procedimento para descobrir o que é a justiça na cidade. Em 427e, o filósofo afirma que Kallípolis, se é perfeitamente boa, também deve ser sábia, corajosa, moderada e justa. A fim de descobrir o que é a justiça propõe então o seguinte procedimento: descobrindo-se o que são na cidade a sabedoria, a coragem e a moderação, descobrir-se-ia necessariamente a justiça (428a). Busca então definir a natureza da justiça de modo indireto, por um método de exclusão: o que sobrar, e não corresponder às demais excelências, tem de ser a justiça. O método parece arbitrário: como seria possível definir adequadamente a justiça por meio daquilo que não é a justiça? A menos que as quatro excelências estivessem relacionadas entre si por uma necessidade, de modo que uma não pudesse existir sem a outra, e todas só existissem em conjunto, a investigação indireta sobre a natureza da justiça mostra-se duvidosa. Com efeito, no momento em que descobre, na alma, a natureza da justiça, o filósofo reconhece que só pode tê-la encontrado com a ajuda de algum deus (443b). A despeito da ameaça de arbitrariedade no procedimento argumentativo, o filósofo prossegue e estipula, a partir do método de exclusão, tendo descoberto primeiramente

¹⁰¹ Terrence Irwin (1977, p. 224), quem sugere: “The Good is the formal and final cause of the Forms’ being what they are; they are rightly defined when they are shown to contribute to the Good which is superior to them. However, the Good is not some further being besides the Forms; when we have correctly defined them, connected in a teleological system, we have specified the Good, which just is the system. If this conception is applied to ethics, it will make the Good an ordered compound of what we accept after examination as goods in themselves”. C. D. C. Reeve (1988, p. 84), sugere, na mesma linha, que “[the] forms are constituents of the good, [and] the good is a rational or intelligible structure of forms”.

o que são a sabedoria, a coragem e a moderação na cidade e na alma humana, o que é a justiça. Adverte, entretanto, que o método não é suficiente para estabelecer se as excelências na alma, e a estrutura psíquica produzida por sua presença, são realmente benéficas: adverte, em 435d que “com o método que estamos usando em nossa discussão, jamais chegaremos a um resultado rigoroso — o caminho que leva a ele é mais longo e complexo”.

No Livro VI, como momento preliminar à discussão sobre a forma do bem, Sócrates retorna ao mesmo ponto: diz em 504d que a discussão sobre as excelências era um mero esboço (*ὑπογράφω*), e que a discussão sobre a forma do bem excede aquela outra em importância; na verdade, a correta definição das excelências, para alcançar o nível de rigor e exatidão exigidos, dependeria da discussão sobre a forma do bem, até mesmo por que sem que se soubesse primeiramente o que é a forma do bem, todas as demais coisas, inclusive as excelências, perderiam o sentido, porque já não se saberia em que sentido preciso são benéficas e vantajosas. A discussão sobre a forma do bem compõe o caminho mais longo e complexo que o guardião-filósofo deverá tomar para compreender, a seu término, como as excelências mostram-se evidentemente boas e úteis à vida humana (504b). Qual a razão para isso? É claro que, como já disse, sem o conhecimento da forma do bem não seria possível compreender se as coisas que consideramos boas e vantajosas de fato o são. Mas, agora que definimos a forma do bem como a forma do todo, em que sentido poderíamos interpretar a relação entre o valor das excelências e o bem?

Vamos partir da ideia de que o bem, no domínio inteligível, é como o sol no domínio visível: as propriedades que integram cada um dos planos dependem enormemente de cada um deles, tanto para que sejam conhecidos ou vistos, tanto para que ganhem existência e nutrição. Sendo o bem aquilo que permite às formas serem conhecidas e à mente conhecê-las, também o que concede às formas o ser e a verdade, é certo afirmar que a realidade inteligível depende da forma do bem. Mas agora sabemos que a forma do bem é a forma do todo. Isso significa que o bem é a forma que encapsula as outras formas, e então encapsula o todo da realidade inteligível. É o sistema total, integrado e congruente das formas. Se visto em sua totalidade, mostraria ser a própria matriz da realidade inteligível, pois aquilo que permite que todas as formas ganhem uma natureza definida e também se relacionem entre si. Embora seja naturalmente possível vislumbrar apenas uma área desse sistema, a ideia de Platão parece ser que uma parte sozinha não garante o conhecimento de si mesmo, pois apenas da perspectiva do todo mostra plenamente o que é. Desse modo, apenas o conhecimento da relação de uma parte com o todo garante o conhecimento genuíno da parte estudada. É por isso que Sócrates toma a discussão sobre as excelências como insuficiente: apenas da perspectiva da forma do

tudo seria possível atestar com total segurança que as excelências são o que são, e que a relação que estabelecem entre si são as descritas pela doutrina da tripartição da cidade e da alma. Mas, como, de todo modo, uma parte do inteligível nunca aparece desvinculada do todo, que o filósofo acredita que a justiça poderia ser descoberta pela exclusão das outras três excelências, pois as quatro excelências consideradas formam de fato um conjunto conectado por relações necessárias, estabelecidas na natureza ontológica da realidade. É por isso também que Sócrates considera que a cidade e alma devem ser necessariamente boas caso sábias, corajosas, moderadas e justas. A instanciação do todo das excelências cardinais é também a instanciação do bem: a relação correta e natural entre as classes de Kallípolis e também dos elementos psíquicos é a instanciação das estruturas que, da perspectiva da forma do todo, mostrariam ser a forma da polis e da alma humana encarnada. Essas estruturas são benéficas e vantajosas — no sentido ético e político — porque instanciam a ordem subjacente à própria realidade inteligível. Sócrates faz menção à ordem inteligível em 500b-c, quando argumenta que o filósofo, justamente porque tem sua mente constantemente voltada para as formas, é necessariamente justo, pois imita a ordem subjacente que é a mesma agindo em sua alma quando cada um de seus elementos psíquicos desempenham sua própria natureza:

Sócrates: Aquele, Adimanto, que tem seu pensamento verdadeiramente voltado para [as coisas que são] (πρὸς τοῖς οὐσι) não tem lazer para baixar seus olhos para as atividades dos homens, para lutar com eles e encher-se de inveja e animosidade, mas, vendo e contemplando objetos ordenados e imutáveis que, entre si, nem cometem nem sofrem injustiças e se mantêm todos em ordem e segundo a razão, tentam imitá-los e assemelhar-se a eles (...) Assim o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, torna-se ordenado e divino na medida possível para um homem...

O bem platônico não é, então, a forma daquilo que determina a bondade dos indivíduos em virtude da qualidade dos atos que performam — se com violência ou sem violência, por exemplo — nem designa experiências, preferências e satisfações concebidas como boas porque satisfazem ou não satisfazem as expectativas ou desejos de um agente determinado. Designa algo que deve ser concebido como bom absolutamente e em si mesmo, para além de qualificações: é a estrutura ou matriz da realidade, seu todo. O conhecimento dessa estrutura é o que a racionalidade usa, quando em boas condições, para deliberar excelentemente: quando concebe a realidade tal como é pode conhecer o que instancia ou transgride a estrutura e os limites inscritos na própria realidade. A ação ou inclinação que instancia a estrutura do real, é tida por boa, aquilo que a transgride é mal; o desejo e satisfação

que preservam os limites impostos pela estrutura são boas, aqueles que transgridem os limites da estrutura são maus. Pois, é porque o bem é a forma do todo que Sócrates buscou descobrir a justiça por meio da exclusão das demais excelências, como se o conhecimento estivesse articulado em sua estrutura básica por uma espécie de cadeia ôntico-epistêmica indissolúvel, capaz de, caso nossa mente possa segui-la, conduzir nossas almas naturalmente, mas não sem esforço, a compreender o sistema, a estrutura e hierarquia da realidade, e quais os limites e restrições que impõem e que não podem romper sem provocar uma desordem maléfica em nossas próprias vidas. É por essa razão que a justiça é tida por boa em si mesma: é o poder (433b: “τὴν δύναμιν”) que produz e conserva na cidade e na alma a estrutura hierárquica da própria realidade, o que permite tanto à comunidade humana quanto à alma instanciar em si as relações internas que lhes são verdadeiramente benéficas, porque verdadeiramente o que são em si mesmas se vistas da perspectiva do todo. A cidade ideal não poderia ser aquela em que impera a desordem entre suas classes, nem a alma, pois tal desordem fere o princípio de realidade que impõe os limites que definem tanto a cidade quanto a alma pelo que realmente são — a cidade e a alma desordenada são instâncias deficientes, porque a ordem subjacente que instanciam é avessa à própria realidade. Esse também é o sentido metafísico profundo que explica o porque a justiça é a *favor da natureza* (444d: κατὰ φύσιν) e a injustiça *contrária à natureza* (444d: παρὰ φύσιν).

O conhecimento dialético, tendo por objeto de estudo principal a forma do todo, é a proposição de uma espécie de *holismo epistemológico*: a condição para que uma proposição seja concebida como real e verdadeira, e, assim, como objeto próprio do conhecimento, é que deve ser defendida não apenas da perspectiva de uma das ciências, mas de todas as perspectivas científicas relevantes. Se uma proposição mostra-se, então, defensável de todas as perspectivas, e, mostra-se congruente com o princípio de tudo, ela pode ser aceita como verdadeira e como portadora de uma informação segura sobre a realidade, afirmação que se faz da perspectiva da realidade absoluta, concebida da perspectiva da pura objetividade. É por essa razão que Sócrates chama à pessoa dialética aquela capaz de prestar contas a si mesma e aos outros sobre a consistência de suas proposições (534b). Essa condição, sendo aplicada a toda e qualquer proposição sobre a realidade que queira-se verdadeira, vale, sobretudo, para o próprio princípio de tudo. Ao dialético é necessário que seja capaz de defender sua concepção sobre como todas as coisas formam um todo coerente a fim de que, para isso, possa se dizer que descobriu o princípio de tudo e que conhece a forma do bem:

Sócrates: ...acontece o mesmo a respeito do bem. Se alguém não for capaz de definir pela razão a ideia do bem, distinguindo-a de todas as outras e, como num combate, passando através de todas as objeções, não estiver disposto a não refutá-las segundo a opinião, mas segundo a essência, não atravessar todas essas dificuldades com uma razão inabalável, se for essa a postura dele, não afirmará que ele não conhece nem o próprio bem nem algum outro bem. Mas, se apreende uma imagem do bem, é pela opinião que a apreende, não pela ciência, e a vida de agora passa-a sonhando e cochilando, sem despertar antes de chegar ao Hades e lá dormir completamente (534b-c).

O conhecimento dialético visa a integração de todas as informações científicas relevantes em um todo coerente, e, para a formação deste todo, requer a descoberta das conexões necessárias entre os diferentes saberes e informações. Para isso, requer a consolidação de um quadro sinóptico que seja defensável em todas as circunstâncias e contra todos os conhecimentos. Esta forma de *holismo epistemológico* é o que caracteriza o conhecimento do filósofo. Se retornarmos às quatro operações cognitivas estipuladas no símile da linha, podemos ver que: (i) apenas as proposições geradas pelo estado cognitivo do dialético ou filósofo podem formar conhecimento verdadeiro, estado cognitivo que Sócrates chama de *inteligência* (νόησις): primeiro porque apenas ele possui a visão sobre como todos os saberes científicos formam uma unidade, e segundo porque apenas ele detém o conhecimento do princípio que revela como os diferentes saberes formam uma unidade; (ii) as proposições geradas pelo estado cognitivo dos matemáticos e geômetras mostra-se deficiente, quando comparada a do dialético ou filósofo, porque não são produzidas a partir da visão sinóptica de como a realidade inteligível forma um todo unitário, mas, encerradas nos domínios limitados da própria disciplina que as postulam, mostram-se deficientes e limitadas, porque hipotéticas e não absolutamente verdadeiras: seu estado cognitivo é, por isso, o de *pensamento* (διάνοια) — porque envolve as operações do elemento racional da alma e dirige-se ao inteligível é ainda um estado cognitivo mais próximo do filosófico, e mais consistente que aqueles estados cognitivos adstritos aos níveis inferiores da realidade sensível; (iii) o estado cognitivo daqueles que voltam a atenção de sua alma para os seres vivos e os artefatos materiais que mobilham o plano sensível é o de *crença* (πίστις) porque captam apenas a multiplicidade e de modo algum possuem uma visão unificada sobre as informações sensoriais que recebem; (iv) o estado daqueles que estão voltados para os aspectos aparentes e superficiais dos objetos físicos é o *verossimilhança* (εἰκασία) porque as informações que captam definitivamente não podem revelar nenhuma pista sobre como a multiplicidade de informações sensoriais que recebem formam um todo unitário, revelando-se, então, um estado

cognitivo de suprema deficiência epistemológica. Dessa perspectiva, quanto mais próximos da visão do todo mais próximo fica-se da visão da realidade e da verdade. Como as propriedades sensíveis não podem ser reduzidas à unidade, dado que a matéria é inerentemente múltipla, apenas as propriedades inteligíveis servem de via à visão da realidade uniforme, e apenas o filósofo e dialético, jamais o não-filósofo, é capaz de ter conhecimento do real e do verdadeiro.

Fica assim esclarecido a razão para que Sócrates tenha reação tão negativa quando, indagado por Gláucon em 509a sobre se o bem não seria o prazer, redargue: “εὐφήμει”, isto é, “Nem digas isso!”. A realidade concebida da perspectiva do bem, o que, no símile da Caverna corresponde ao âmbito iluminado pelo sol, é radicalmente diferente da realidade mórbida e obscura tal como os prisioneiros a concebem quando aprisionados dentro da Caverna pelos grilhões dos apetites e prazeres irracionais. Lá, os apetites e prazeres conectam a alma a propriedades que não revelam em si mesmas a ordem ontológica que é a matriz fundamental da realidade. Tanto no nível mais inferior da Caverna, onde o estado cognitivo dos prisioneiros é o de *verossimilhança*, quanto no segundo nível, onde o estado cognitivo é o de *crença*, as almas encarceradas apreendem aspectos do plano sensível que não revelam a matriz subjacente à realidade verdadeira. No nível mais inferior, apreendem apenas *qualidades*, os aspectos superficiais e aparentes das coisas sensíveis, que em nada dizem respeito ao que as coisas sensíveis são quando concebidas da perspectiva da totalidade de suas naturezas material e corpórea, enquanto no segundo nível, a apreensão dos *modos*, pelo que a alma tem acesso apenas à multiplicidade ontologicamente variante dos corpos, pois oscilam entre o que é e o que não é, não revelam, também, a estrutura subjacente. A ideia parece ser que a concentração cognitiva no particular variante e múltiplo faz a alma se concentrar em uma realidade obscura, repleta de trevas, em que nada é clara e distinto, porque, afinal, em seus objetos a alma capta propriedades que não revelam a estrutura subjacente por meio de que as coisas revelariam-se em suas naturezas genuínas. A alma filosófica, quando liberta dos grilhões dos apetites e prazeres apetitivos, e inicia o processo de desvio de sua atenção do particular múltiplo sensível para o universal unitário inteligível, capta uma realidade diferente. A ideia da analogia entre o bem e o sol, se interpretada da perspectiva da ideia do bem como sendo a forma do todo, parece ser a de que assim como a luminosidade do sol permite ao órgão visual conceber de imediato não apenas as coisas visuais em si mesmas, mas também, o que parece ser o ponto da analogia, a relação que cada coisa visual mantém uma em relação a outra, pelo que pode guiar o corpo seguramente entre os objetos, a luminosidade do bem revela não apenas a existências das propriedades inteligíveis como também as relações que

estabelecem entre si, o que permite ao elemento racional da alma deliberar adequadamente, pois com base em uma visão acurada de como a realidade inteligível está distribuída em si mesma, ou seja, de como pode passar de uma forma a outra seguramente sem transgredir a hierarquia entre elas e os limites que esta impõe. Dentro da Caverna, na escuridão do sensível e das projeções distorcidas da realidade produzidas pelos desejos irracionais, o elemento racional encontra-se em péssimas condições para deliberar, pois concentrado em uma pseudo-realidade, isto é, uma experiência de realidade onde as imagens e os objetos encontram-se destituídos daquilo que lhes dá sentido e inteligibilidade: a ordem que lhes é subjacente. Fora da Caverna, pelo contrário, o elemento racional pode contemplar não apenas as propriedades genuínas dos objetos, por meio da contemplação das formas, como também as relações naturais e necessárias entre eles, de modo que contempla cada uma em sua posição natural e adequada — e não só as formas, mas pode contemplar o próprio bem em seu lugar de origem, e estudá-lo, isto é, estudar a forma do todo em si mesma. Por isso o mundo interior à Caverna é composto de fantasmas e imagens deficientes, que produzem o engano e a errância na deliberação humana, enquanto no mundo exterior é onde encontra-se a realidade genuína, que manifestas-se aos olhos da racionalidade guardando as relações, direções e coordenadas que servem ao elemento racional como verdadeiro paradigma do modo como pode deliberar da maneira mais benéfica e vantajosa possível para um ser humano.

Assim o processo dialético encerra a jornada pela qual a alma filosófica desperta de seu sono, ou, em outra imagem, liberta-se da ilusão do desejo resultante da deformação da perspectiva. Inicia-se na recanalização da energia erótica da alma do âmbito da multiplicidade sensória para o da unidade inteligível, sendo a contemplação da forma do bem a visão da realidade como um todo unitário e consistente. Isto é possível por meio das disciplinas matemáticas, cuja função é auxiliar a alma a desviar sua atenção de um âmbito ôntico-epistêmico para o outro, e tem seu cume na contemplação da forma do bem ou compreensão do princípio de tudo — “...para nós a dialética, em relação às ciências, [é] como um coroamento, jaz lá no alto e... não seria correto colocar outro aprendizado que não ela em posição mais alta” (534e).

PARTE IV

A DEFESA DA VIDA JUSTA, RACIONAL E FILOSÓFICA.

Então, tomemos como nosso guia este discurso que agora se revela a nós, discurso que nos indica que o melhor modo de vida é viver e morrer exercitando a justiça e o restante da virtude. Assim, sigamos este discurso e a ele exortemos os outros homens, e não aquele no qual acreditas e ao qual me exortas, pois ele não tem qualquer valor, Cálicles (Sócrates, *Górgias*, 527e).

4.1 A demonstração para o aristocrata: o papel de Gláucon na trama de *A República*.

É notório o papel que Gláucon e Adimanto desempenham na trama de *A República*. Não somente são os principais interlocutores de Sócrates, quanto às doutrinas filosóficas que este desenvolve e propõe, como são os responsáveis por impor a ele o desafio que o conduz a desenvolvê-las. Como vimos no momento em que abordamos seus discursos no Livro II, os irmãos de Platão são os personagens que elevam a problemática sobre a justiça do estado em que se encontrava no Livro I para o estado em que passa a ser concebida como problema abstrato, exigindo para sua resolução uma resposta formulada não no plano dramático, pela força do constrangimento intelectual produzido pelo exame socrático, mas no plano teórico, pela formulação de uma visão positiva, que se sustentasse por si mesma, e fosse capaz de demonstrar o valor do modo de vida justo. Isto tornam possível ao sintetizar e reformular a problemática dramatizada no Livro I, pelo que demonstram possuir virtudes intelectuais que os fazem muito próximos de Sócrates, mas os distinguem dos demais participantes. Com efeito, não apenas são os irmãos de Platão como representantes da virtude aristocrática de sua família, razão que explicaria por que sua performance no diálogo é tão excelente: são, de fato, indivíduos aristocráticos. Quando Sócrates chama os irmãos de *filhos de Aríston* (368a), Platão possibilita um jogo entre o adjetivo superlativo de ἀγαθός (bom), ἄριστος (o melhor), com esta designação: ἄριστος, denominando *o melhor*, faz de *Aríston* mais que um nome próprio, mas, nesse sentido, uma substantivação desse adjetivo; sendo Gláucon e Adimanto os filhos de Aríston, é como se Platão dissesse que são os filhos daquele que é melhor, sendo eles mesmos também melhores que as outras pessoas. Este aspecto não é arbitrário, há uma razão filosófica pertinente que redimensiona a caracterização dos irmãos, especialmente a de Gláucon. O primeiro sinal é que a proclamação de que são filhos de Aríston, Sócrates está na verdade fazendo referência a que o amado de Gláucon declarou sobre o modo como se

distinguiu na batalha de Megara — embora o elogia vá para ambos os irmãos, é Gláucon quem se distingue por suas habilidades no campo de batalha.

Embora os dois irmãos desempenhem importante papel, Platão reserva a Gláucon um lugar especial. Aparece primeiro que Adimanto na cena do diálogo, acompanhado de Sócrates, enquanto aquele outro está na casa dos métricos, Céfalo e Polemarco. Sócrates, no decorrer do diálogo, refere-se a Adimanto inúmeras vezes como *o irmão de Gláucon* (), enquanto a Gláucon chama pelo seu nome próprio. E, embora Adimanto demonstre-se um interlocutor de considerável disposição intelectual, é dado a Gláucon desempenhar o papel de pôr as principais questões, sendo também a quem Sócrates se dirige quando desenvolve as seções argumentativas mais difíceis da conversa. O discurso de Gláucon, mais que o de seu irmão, é o que postula a formulação do problema que se faz valer até o final do diálogo, e quanto Sócrates está pronto para dar uma resposta suficiente ao problema, no momento da formulação da primeira demonstração, é Gláucon quem toma por interlocutor (até este momento era Adimanto que estava dialogando com Sócrates, mas, repentinamente em 576b, Platão traz Gláucon de volta ao foco da cena), denominando-o como o *juiz* do julgamento sobre o melhor modo de vida (580b: “...como um juiz na decisão final declara o seu voto...”; Gláucon é o κριτής, aquele que decide a κρίσις, o julgamento).

Há uma razão para isso. Gláucon é a exemplificação do filósofo em potencial, que, embora não tenha sido educado na educação apropriada para a apreensão do bem, exhibe as qualidades que definem a natureza filosófica. Possui ímpeto intelectual, mostrando-se próativo quando percebe um problema, logo apontando-o para que Sócrates possa esclarecer melhor o que diz ou resolver as pendências que aparecem durante a conversa. Demonstra ter, também, habilidades intelectuais notáveis, pelo que é capaz de sintetizar argumentos, formulando-os com rigor filosófico: Sócrates o elogia por isso quando reformula a tese de Trasímaco (361d); mostra-se também muito inteligente quando propõe a tripartição de bens (357b-c); outro exemplo encontramos no momento do símile da linha dividida, quando Gláucon mostra-se exímio em sintetizar o que Sócrates diz sobre a seção do inteligível (511c); é interessante notar também que, embora seja Adimanto a mostrar preocupação sobre a educação dos jovens, sendo o interlocutor de Sócrates durante a seção sobre educação nos Livros II-III e no Livro VI, é Gláucon quem participa como interlocutor no momento da discussão sobre as disciplinas matemáticas e a dialética, no Livro VII. Além disso, possui boa memória: um exemplo encontramos no início do Livro VIII, quando relembra a Sócrates os passos em que se encontrava anteriormente ao Livro V, sintetiza, na sequência, a discussão

dos Livros V-VII, e ainda concede o ponto de continuação, pelo qual Sócrates deve prosseguir a fim de dar cabo da discussão (543b-544b).

Além disso, tal como Sócrates requer da natureza filosófica, que deve ser dotada não só de habilidades intelectuais inatas como de inclinação natural à justiça e à moderação, odiando o vício e a baixeza moral, Gláucon demonstra ter ambos: para complementar as habilidades intelectuais de que é dotado, mostra-se ainda uma pessoa de caráter excelente. Um exemplo é que enfaticamente insiste para Sócrates, no Livro II, que não vê valor na tese de Trasímaco, não concorda com suas premissas, e que reformularia seu argumento em vistas da discussão apenas. Mais que apenas servir aos propósitos de uma discussão intelectual, explica que com isso desejaria ouvir de Sócrates como a tese de Trasímaco poderia ser refutada, dado que, embora acredite de antemão que a justiça é mais valorosa que a injustiça (358c-d), não possui argumentos eficazes para estipular uma defesa. Esta última característica mostra como é cooperativo intelectualmente, e não faz uso egoísta da prática filosófica, como que para satisfazer seus anseios por honra e vitória — como o fez Trasímaco. Esta é também uma das características definidoras da natureza filosófica, como lemos em 500b: não está preocupada em concentrar-se nas querelas ordinárias, a lutar com o homens “e encher-se de inveja e animosidade”.

Uma prova de que Gláucon é a ilustração do filósofo em potencial está no seguinte fato importante: é a ele que Sócrates dirige a exposição da doutrina das formas, e a ele em exclusão dos demais. No momento do Livro V em que Sócrates introduz o princípio de distinção dos planos ontológicos, diz, antes, a seguinte frase, direcionada a Gláucon: “De maneira nenhuma seria fácil se fosse explicar a outra pessoa... Tu, porém, creio, haverás de concordar neste ponto” (475e). Os passos seguintes da formulação da doutrina das formas são todos direcionados a ele, e a razão para isso está nas qualidades excelentes que demonstra ter, e porque, tendo tomado partido da companhia de Sócrates (ou, seria mais adequado se interpretássemos como sendo a companhia do próprio Platão, o autor da doutrina das formas), mostra-se já familiarizado com este tipo de discussão abstrata.

Outro sinal explícito de que é proposital que a doutrina das formas seja endereçada a Gláucon e a nenhum outro, encontramos em alguns passos anteriores à passagem citada, quando Sócrates começa a definir o traço essencial da natureza filosófica. Neste momento, vemos a memória faltar a Gláucon. A razão para isso está no modo implícito com que Sócrates visa lhe comunicar a mensagem, fazendo referência a uma passagem anterior do diálogo, que veremos já em um instante. Sócrates age assim por uma razão, relevante para

compreendermos o porquê a doutrina está sendo endereçada a Gláucon. Vejamos a passagem em 474c-475a:

Sócrates: Então, será preciso que te faça lembrar ou que tu te lembres que aquele de quem dizemos que ama (φιλεῖν) algo, se essa afirmação é correta, não deve mostrar-se amando uma aprte daquilo e uma outra não, mas ter afeto pelo todo?

Gláucon: É preciso, parece-me, que me faças lembrar. É que não me lembro muito bem...

Sócrates: A um outro ficaria bem dizer Gláucon,o que estás dizendo. A um homem inclinado [ao apetite erótico] (ἀνδρὶ δ' ἐρωτικῷ) não fica bem não se lembrar de que toso so que estão na primavera da vida, de alguma maneira, espicaçam e provocam aquele que ama rapazes (τὸν φιλόπαιδα) e é inclinado ao [apetite erótico] (ἐρωτικὸν), porque acham que merecem seus cuidados e carinhos. Ou não é isso que fazeis em relação aos belos jovens? O que tem nariz curto e chato será chamado de simpático e será objeto de vossos elogios; se tem nariz aquilino, afirmais que tem porte de reu, e daquele cujo nariz fique entre os dois tipos se dirá que é muito bem proporcionado; dos morenos, que são viris, dos claros, que são filhos dos deuses... E os de tez cor de mel? Essa expressão quem a criou não foi outro senão um amante, ao referir-se com carinho a uma lividez que não causa preocupação, se o amado é jovem? Numa palavra, usais de todos os pretextos, de todos tons de voz, para não perder nenhum dos que estão na flor da idade.

Gláucon: Se estás querendo referir-te a mim ao dizer que os apaixonados agem assim, dou meu consentimento para facilitar nossa discussão.

Aqui, o objetivo de Sócrates é partir da inclinação erótica de Gláucon — que este, por sua vez, dissimula e finge não entender completamente — pelos belos corpos, que, como vemos pela passagem, se abrange por todos os belos corpos, de todos os tipos e cores, para explicá-lo que também o filósofo tem inclinação erótica pelo todo do objeto de seu desejo, mas que estes não são físicos, mas as propriedades abstratas do inteligível, as formas. Que Gláucon é uma pessoa de inclinação erótica vê-se por outra passagem, em 468b. Neste momento Sócrates está falando sobre as distinções que os guardiões receberão quando vitoriosos na guerra. Gláucon propõe uma distinção interessante no contexto dessa discussão:

Sócrates: E quem mostrou excelência e ganhou boa reputação? Não achas que, em primeiro lugar ainda durante a campanha, os jovens e os meninos, seus camaradas, devem coroa-lo, cada um por sua vez? Ou não?

Gláucon: Eu acho.

Sócrates: Que mais? Devem saudá-lo acenando com a mão direita?

Gláucon: Também isso devem fazer.

Sócrates: mas nisto aqui, acredito, não estarás de acordo...

Gláucon: No quê?

Sócrates: Que beije e seja beijado por cada um.

Gláucon: De pleno acordo. E ainda faço um adendo à lei... Enquanto estiverem nessa campanha, não será permitido que alguém que ele queira beijar se negue a isso, a fim de que, caso aconteça que alguém, estando apaixonado, por um homem ou por uma mulher, tenha mais ânimo para arrebatá-lo o prêmio.

É a esta passagem da conversa a que Sócrates se refere quando faz alusão à inclinação erótica de Gláucon para introduzir a definição do filósofo, e este mostra-se esquecido. Talvez realmente não esteja dissimulando quando diz não se lembrar do que Sócrates diz, e isto por uma razão: o jovem aristocrata não poderia imaginar haver uma relação de semelhança entre a inclinação erótica aos belos corpos com a inclinação do filósofo ao aprendizado e, em última instância, às formas. Sócrates, e assim Platão, é o responsável por fazer essa virada sutil no argumento, e estabelecer essa relação de semelhança. A ideia aqui é que Sócrates quer persuadir Gláucon a recanalizar sua energia erótica do âmbito do sensível para o âmbito do inteligível. O jovem aristocrata mostra-se bem dotado, com todas as atribuições requeridas para que se torne filósofo e para que consolide em si a excelência de seu caráter por meio do conhecimento seguro do real e do bem. Contudo, como nasceu em uma cidade sem a educação adequada que permitira com que desviasse a atenção de sua alma do âmbito da multiplicidade sensível (onde contempla os belos corpos) para a unidade inteligível (onde contemplaria as formas, e mesmo a forma da totalidade do real — a forma do bem), sua alma carece ainda do processo mais profundo de conversão pelo qual tornar-se-ia um filósofo pleno.

Aqui, vemos o filósofo em potencial em sua carência da educação apropriada para a consolidação da virtude e do conhecimento verdadeiro sobre a realidade. Surge com isso o perigo de que sua inclinação erótica seja causa futura de sua degeneração. Como vimos na terceira parte da dissertação, os apetites estão proximamente conectados à injustiça psíquica: a não observância sobre eles seria capaz de fazer degenerar até mesmo o melhor dos caracteres

(Livro X, 605c). É pertinente, então, a preocupação de Sócrates em mostrá-lo que a vida filosófica parte também da inclinação erótica, mas, não pelo particular sensível, mas pela universalidade inteligível. Gláucon não é, definitivamente, uma pessoa de caráter degenerado. Pelo contrário, sua virtude parece sinal de que foi tocado pelo divino (368a, Sócrates diz, referindo-se também a Adimanto: “É que algo de divino deve ter agido em vós...”), por acreditar no valor supremo da justiça mesmo demonstrando não ter condições de formular uma justificativa completa de seu valor. Mas há, entretanto, a sempre presente possibilidade do conflito psíquico possibilitado pela força despótica dos apetites, o que pode fazer degenerar o estado saudável da alma e a virtude do caráter. Além disso, no Livro VI Sócrates é enfático ao explicar que a natureza filosófica, precisamente pois dotada de habilidades intelectuais extraordinárias, é a mais passível a deteriorar mais violentamente caso absorva o modo de vida degenerado de seu entorno — 491d: “Faz sentido então, creio, que a melhor natureza se destaque como pior que a de qualidade inferior, caso tenha alimentação adequada”.

Ao introduzir a definição do filósofo e a doutrina das formas dessa maneira, tomando Gláucon como interlocutor e partindo de sua inclinação erótica pelos corpos sensíveis, tenho a hipótese de que Sócrates está tentando persuadi-lo (sem que ele resista de forma alguma) de que há um modo superior de vida, voltado para um âmbito superior de realidade, e onde, voltando-se para ele, poderia satisfazer-se plenamente, ao contrário de sua satisfação com os corpos. Tenho aqui a hipótese de que, pela posição privilegiada que Gláucon assume no diálogo, e pela relação próxima que Sócrates toma com ele, seria possível também afirmar que é Platão quem se coloca aqui na posição de despertar a sensibilidade da natureza filosófica, concendendo-lhe um paradigma pelo qual possa se reconhecer como dotada dessa natureza, porque dotada dessas habilidades, e um meio de realizar-se, postulando para isso a existência do plano inteligível e o programa de educação que, embora só exista em Kallípolis, poderia conduzir a atenção de sua alma a ele. É possível conjecturar que, por meio de Gláucon, Platão põe no foco da cena o ideal do filósofo em potencial — o de caráter aristocrático e excelente — que pode despertar entre as pessoas de sua audiência imediata (e também a dos dias de hoje), aqueles que, por virtude de sua reflexão sobre o conteúdo do diálogo, podem vir a se identificar com Gláucon, e, como ele, serem despertados pelas coisas que Sócrates diz.

Isso torna-se especialmente o caso da perspectiva das três demonstrações ao final do Livro IX. Se a pessoa que lê o diálogo compartilha de Gláucon — ou vem a compartilhar com ele, por meio da leitura — o apreço pela justiça, as demonstrações exerceriam o efeito de fornecer a justificativa cabal de seu valor. As duas últimas, sobre o prazer, desempenhariam

um peculiar papel neste processo. Sendo Gláucon uma pessoa de inclinação erótica pelo sensível, mas com capacidade de inclinar-se ao inteligível da mesma maneira, as duas demonstrações sobre a superioridade da natureza do prazer intelectual e filosófico teriam o papel de justificar a conversão de sua perspectiva, a recanalização da energia erótica do âmbito sensível para o inteligível, e fazer assim, fomentar nele a certeza de que a vida filosófica é a melhor vida de todas. Para o leitor que viesse a se identificar com Gláucon, efeito semelhante poderia ser exercido em sua alma: considerando que Kallípolis não existe e o filósofo em potencial se encontra, tanto na audiência do tempo de Platão como nos dias de hoje, em uma situação em que nasce sem ter para si nenhuma medida que o faça distanciar-se dos apetites e prazeres, e, considerando também que pode degenerar mais radicalmente que as outras naturezas quando inadequadamente educado, as demonstrações hedônicas teriam o papel de justificar para ele a ideia da recanalização da energia erótica de um âmbito de realidade para outro, como insistência para que converta sua perspectiva e passe a viver segundo uma vida que espelhará mais sua natureza que aquela regida pelos apetites e que se encontra encavernada na Caverna.

Não é sem razão, portanto, que Gláucon ocupa o foco, junto de Sócrates, da cena de *A República*, de seu início a seu fim, estando presente em todos os momentos cruciais da formação de seu argumento filosófico. Sua personagem poderia ser considerada, nesse sentido, como um guia para a alma filosófica não educada, que, pondo-se numa posição de recepção às doutrinas defendidas por Sócrates, seria capaz de, em um certo grau, contemplar alguma luz em meio às trevas da Caverna apetitiva.

Mas uma implicação da posição privilegiada de Gláucon consiste na corroboração do elitismo natural formulado no decorrer do diálogo. Se a maioria não-filósofa não é capaz de estipular a distinção entre o sensível e o inteligível, quanto mais seriam capazes de fazer sentido da ideia de que é possível inclinar-se eroticamente ao estudo das propriedades inteligíveis. Isto põe uma interessante qualificação para a função das demonstrações hedônicas, dado que aquela que é a maior e mais decisiva derrota da injustiça recorre à doutrina das formas para argumentar a favor da tese de que os prazeres filosóficos são superiores aos prazeres do apetite. Sendo Gláucon aquele que melhor pode acompanhar a distinção ontológica entre os planos, é também ele quem pode fazer sentido do conteúdo das demonstrações hedônicas, especialmente a última, em 583b. Não é sem razão que Sócrates formula as demonstrações direcionando-se a ele: é ele quem deseja convencer de que a vida justa, racional e filosófica é o melhor modo de vida. Os demais Sócrates já sabe que não compreenderão, pois não conseguiriam aceitar a existência de uma concepção de prazer

diferente daquela associada aos apetites. As demonstrações hedônicas, em minha leitura, corroboram o elitismo de *A República*: dirigem-se ao aristocrata que é potencial filósofo, e o próprio conteúdo dessas demonstrações é que apenas o filósofo seria capaz de apreciar o melhor modo de vida, e julgá-la como tal, enquanto os outros estão inerentemente limitados pelo perspectivismo produzido por suas necessidades deficientes. É uma demonstração do filósofo para o potencial filósofo, e que apenas eles, almas que compartilham das mesmas habilidades e dos mesmos valores, podem compreender.

4.2 As Demonstrações.

O bem não é o prazer (509a). Logo, o que torna a vida real e verdadeiramente benéfica e vantajosa não é a mera satisfação dos desejos da alma. Então, as demonstrações hedônicas não poderiam desempenhar a função de justificar definitivamente o valor da vida justa e racional, uma vez que o valor de algo está inerentemente conectado ao modo como a coisa é considerada boa. Além disso, se o prazer fosse capaz de prover tal justificativa, a vida dos prisioneiros na Caverna estaria também justificada, pois pensam que sua vida é muito aprazível. Isto posto, qual seria a função das demonstrações hedônicas, uma vez que estão no contexto da prova de que a vida justa é o melhor modo de vida, e Sócrates introduz a terceira e última das demonstrações (583b) como sendo aquela que determinará a definitiva derrota da injustiça? Platão não nos diz a resposta na superfície do texto: põe as demonstrações em sucessão, sem prover explicitamente a conexão que permitira com que compreendêssemos mais claramente como as provas sobre o prazer estariam relacionadas com a defesa da vida justa, racional e filosófica.

Pretendo propor um hipótese interpretativa para a função das demonstrações hedônicas. Primeiramente, é preciso levar em consideração que, a despeito da justificativa absoluta sobre o valor da vida justa que o princípio de tudo, o bem, estabeleceria quando descoberto em Kallípolis, as demonstrações hedônicas ainda assim contribuem para a decisão do juízo sobre o melhor modo de vida. Não podem desempenhar a função do princípio de tudo, por isso não consistem em provas absolutas do valor da justiça, mas isso não significa que seu papel no julgamento seja irrelevante. Há um aspecto da problemática ética geral formulada no diálogo, para ser endereçado e resolvido, depende da prova sobre a superioridade dos prazeres da justiça, e da super-desvalorização dos prazeres da injustiça. Essa problemática gira em torno do papel cognitivo atribuído ao prazer irracional: tem a capacidade de fixar a alma no plano deficiente do sensível, impedindo-a, por meio de sua ação

sub-reptícia e porque parece bom ser sê-lo, a voltar-se para o plano perfeito do inteligível. A alma humana, quando fixa no sensível, tem sua perspectiva limitada e inevitavelmente distorcida, pelo que passa a como verdadeiro o que não é, e está sujeita a ter seus juízos afetados e corrompidos pelo jogo de aparências e ilusões inerentes a este plano ontológico. Apenas quando volta-se para o inteligível tem a perspectiva ampla e livre que lhe permite conceber a realidade, inclusive a realidade sobre si mesma, tal como é. Quando concebe o mundo e a si mesma adequadamente, pode julgar com base na verdade, e deliberar excelentemente, por que conhece os paradigmas absolutos da realidade que são caracterizados por serem livres da errância sensível. O problema do prazer irracional é que é capaz de conectar a alma aos aspectos deficientes do sensível, e fazê-la operar cognitivamente com base em uma pseudo-realidade.

Disto deriva a principal implicação ética do problema do prazer. Ao mesmo tempo em que fixa a alma nos aspectos deficientes do sensível, a experiência hedônica é resultado da nutrição e fortalecimento (porque da *satisfação*) dos elementos irracionais da alma — o apetitivo em especial. Os elementos irracionais da alma, quando fortalecidos pelos prazeres, também pela ilusão que a alma passa a experimentar, de que os objetos que desejam são tudo quanto possui valor, devendo ser obtidos a qualquer custo (mesmo por meio do crime e da violência), instauram na alma a desordem psíquica, contrária à natureza, pela qual o elemento racional é instrumentalizado por eles, passando a servir suas necessidades e a buscar por suas satisfações, e não desempenha mais sua tarefa, que seria conduzir a alma em vistas do que é real e verdadeiramente melhor. A alma, neste processo, degenera em injustiça, pois predomina nela os elementos irracionais, enquanto o racional é subjugado por eles.

Mas, embora a experiência hedônica irracional descadeie na alma todos esses processos que lhe são nocivos, a experiência hedônica não deixa de fazer com que a degeneração seja concebida como prazerosa, satisfatória, e, ao menos para os não-filósofos, como benéfica e vantajosa. A descoberta da forma do bem seria o meio de determinar que as satisfações irracionais não são realmente benéficas. Ainda assim, as pessoas irracionais pensariam experimentar prazer ao satisfazer os elementos irracionais da alma, de modo que a experiência de aprazibilidade permaneceria inabalável, e com isso, faria justificar este modo disfuncional de vida.

Minha hipótese interpretativa é a seguinte. A Caverna marca dos âmbitos incomensuráveis em que se formam perspectivas incomensuráveis da realidade. Enquanto apenas na perspectiva ultra-privilegiada do filósofo o mundo poderia ser compreendido tal como é, a perspectiva dos prisioneiros dos desejos irracionais concebem do mundo apenas o

que estes desejos permitem, na medida em que voltam sua atenção para os aspectos deficientes pelos quais reconhecem os objetos com que se satisfazem. Embora a vida encavernada seja muito deficiente e precária, é concebida como prazerosa por quem a vive, pois de fato é resultado da satisfação de necessidades da alma — são necessidades inferiores, mas não deixam de propulsionar a alma para que as satisfaçam. A concepção de que a satisfação dos desejos que propulsionam a alma à injustiça são prazer, é o que suporta a tese de Trasímaco, e a concepção de mundo da maioria tal como Gláucon a formula, de que a vida injusta é supremamente feliz. Dessa perspectiva, não bastaria a Platão argumentar que sua concepção de bem é falsa, dado que o bem não é o prazer, mas restaria ainda endereçar o problema mais profundo sobre a autenticidade das preferências e satisfações que fomentam o modo injusto de vida. A vida dos encavernados diferencia-se da dos filósofos da perspectiva psíquica e epistêmica, mas parece que, da perspectiva das preferências individuais e do juízo que fazem sobre sua apazibilidade, ocupam ambos um mesmo patamar: tanto a vida dos não-filósofos quanto a dos filósofos, por que movidas por desejo, seriam prazerosa na medida em que esses desejos são satisfeitos, e, embora diferentes entre si, a diferença estaria justificada pela satisfação de ambos em seus domínios próprios. Mas, provando-se que as preferências dos não-filósofos são resultado da distorção da perspectiva, e que as satisfações ou prazeres que julgam experimentar são inautênticos, se provaria que esta equivalência é falsa, e que não há de fato nenhuma razão para se dar suporte à tese de valorização da injustiça, mas que, pelo contrário, apenas a vida justa, ao passo que é a verdadeiramente benéfica e a única que se satisfaz realmente, pelo que é genuinamente aprazível, tem por necessidade ser o modo de vida supremamente superior para todo e qualquer ser humano.

Minha hipótese é que Platão não pretende simplesmente provar o valor da vida justa com as demonstrações hedônicas, mas que a prova de que a vida filosófica é a única genuinamente aprazível e satisfatória tem por objetivo principal deslegitimar as satisfações dos não-filósofos, e assim atacar o âmago de sua crença no valor da injustiça: a concepção de que é prazerosa. Ao argumentar que o prazer dos elementos inferiores e da alma por eles guiada não é realmente prazer, mas só o prazer da racionalidade e da alma guiada por ela é genuíno — puro, real e verdadeiro — Platão pretende absorver a perspectiva dos não-filósofos na perspectiva ultra-privilegiada do filósofo, defendendo que tudo quanto aqueles valorizam, e pelo que julgam viver bem, é exclusivamente próprio da vida racional: o bem, a felicidade, até mesmo o prazer.

Veremos que a primeira demonstração é a conclusão geral da tese defendida coma doutrina da alma no Livro IV, de que a configuração psíquica pela qual a justiça é

instanciada na alma é verdadeiramente boa para ela, enquanto a configuração psíquica pela qual a injustiça é instanciada é verdadeiramente um mal. As demonstrações hedônicas não rompem com essa tese, mas aprofundam seus resultados. A desordem psíquica produzida pela injustiça é resultado da produção da distorção da perspectiva, o que faz com que os não-filósofos errem sobre suas concepções do prazer, tomando por prazeroso o que de fato não o é. Além disso, provam que a transgressão da hierarquia natural da alma provocada pelos desejos irracionais pleonéticos, é o que leva a alma a procurar satisfazer-se com prazeres menos reais e menos verdadeiros, pois não guiada pela racionalidade. A prova definitiva do desvalor da injustiça para a vida humana, está na tese de que os desejos irracionais não podem ser realmente satisfeitos, em virtude da natureza ontológica dos estados da condição humana em que se geram e dos objetos que desejam. Como veremos, a vida de injustiças, quando concebida como aprazível, não passa do resultado de um erro epistêmico produzido pela distorção da perspectiva. Também é ontologicamente deficiente, pois, enquanto a vida plena é propulsionada por desejos que a ação pode de fato satisfazer (de uma perspectiva ontológica), a vida injusta é fomentada por desejos naturalmente (dado seu estatuto ontológico) insaciáveis, precários, cujos prazeres são misturados a dores, frustrações e sofrimentos, de que dependem para serem gerados.

As demonstrações hedônicas radicalizam o quadro lúgubre do aprisionamento na Caverna: nos prisioneiros não estão apenas em uma situação epistemologicamente desvantajosa, como a vida nutrida nessa situação é precariamente satisfatória, e os prazeres que julgam justificar a vida do encavernamento sequer são prazeres de fato.

4.2.1 Primeira Demonstração (566d-580c): a prova de que a vida irracional não é feliz.

Em 566d, nas últimas páginas do Livro VIII, Sócrates diz para Adimanto: “Examinemos agora a felicidade do homem e da cidade em que nasce um mortal desse gênero”, referindo-se ao tirano. A fala de Sócrates parece marcar o início da primeira demonstração, dado que passa a responder, nos termos propostos por Gláucon, a questão sobre o juízo do melhor modo de vida, ou seja, sobre qual dos dois, o justo ou o injusto, seria o mais feliz. Contudo, essa demonstração parece que não se confina aos limites do raciocínio que encontramos entre 566d a 580c, encerrando-se no Livro IX. A demonstração tem por objetivo comparar os paradigmas do justo e do injusto em termos de felicidade, o que de fato faz, ao final, em 580a-c. Mas, no trecho entre 566d-580c Sócrates preocupa-se em analisar exclusivamente a felicidade do paradigma do injusto, o tirano, enquanto o filósofo aparece

apenas em sua conclusão. Parece que, todo o argumento anterior pelo qual Sócrates define a natureza do filósofo, e como é o mais apto a governar Kallípolis, já era parte da demonstração de que sua vida era superior¹⁰². Com efeito, em diversos momentos do diálogo Sócrates afirma que o rei filósofo leva uma vida feliz, afirmações que faz para além dos limites dessa demonstração (cf. L. IV 420b: “Diremos que não seria nada de admirar se também nossos guardiões fossem muito felizes...”; L. V, 465d: “...terão uma vida ainda mais feliz que a dos vencedores em Olímpia”; L. VII, 519c: “...estando vivos ainda já se julgam moradores da ilha dos bem-aventurados”). Mas, faltava Sócrates explicar exatamente o fundamento dessas afirmações, isto é, o que precisamente caracterizaria a *eudaimonia* dos reis filósofos, e que, faltando ao tirano, seria a causa de sua desgraça. No decorrer do diálogo, de fato, Sócrates faz tais afirmações sem dar uma explicação direta sobre o porquê de serem felizes, muito embora sua descrição da vida filosófica deixa já explícito que o filósofo vive melhor que o não-filósofo — bastaria considerarmos que é aquele que tem acesso ao lado de fora da Caverna, e não vive de ilusões e fantasias como os outros. Mas, como requer o rigor argumentativo, carecemos de uma explicação mais direta sobre a *eudaimonia*, pois, como diz o próprio Sócrates “Devemos não apenas chegar a deduções como essas, mas examinar muito atentamente e argumentar, pois o exame tem como alvo o que há de maior, a vida que é boa e que é má” (578c). Sócrates fala sobre o tirano nos momentos que antecedem a conclusão da demonstração em 580a-c, explicando as razões para sua infelicidade. Por meio dessa explicação, Platão permite compreender o critério que determina o modo como um é feliz e o outro não.

Platão constrói o argumento probatório da infelicidade do tirano com o auxílio da analogia entre a cidade e a alma, inferindo, das propriedades do regime tirânico, as qualidades que definem a situação precária de sua alma. O propósito de Sócrates com a aplicação desse recurso é vencer a aparência que o tirano sustenta publicamente, de que é capaz de se satisfazer ilimitadamente e intensamente e de que é feliz, de modo que, com a analogia, Sócrates que será capaz de “penetrar com o pensamento no caráter de um homem e não deixar

¹⁰² Este argumento é, por essa razão, às vezes concebido como banal. Um exemplo do modo como é interpretado nesses termos é o comentário de A. D. Woosley e R. C. Cross (1965, p. 264): “The question which of these two men has the happier life is so heavily loaded by the description given of each as to have become pointless. The perfectly just man being the completely integrated man, and the perfectly unjust man being an advanced psychopath, the answer to the question can be neither in doubt nor interesting. [...] The first [demonstration] is scarcely an argument at all of a more detailed statement of the unenviable predicament of the man of tyrannical character”. Cf. J. Annas (1981, p. 305). Penso, entretanto, que há uma razão que determina o valor dessa demonstração: a tese de que o tirano não é capaz de satisfazer seus desejos, em virtude da estrutura psíquica que tem em sua alma. Esta tese está diretamente relacionada com o conteúdo das demonstrações hedônicas, e servem como elo de conexão entre elas, porque, como veremos, a primeira demonstração não argumenta para essa tese, embora a postule, mas sim as outras duas.

impresionar como um menino que, de fora, vê a aparência do luxo que os tiranos forjam para os que estão do lado de exterior... [sabendo] discernir a contento” (577a).

A primeira característica fundamental que compartilha com a cidade tirânica é a escravidão, pois, tal como na cidade o posto do governo foi assumido pelos piores indivíduos — lembrando da nossa discussão sobre a cidade tirânica, lá o tirano pois escravos e criminosos como seus guardas, sendo também ele o pior dos indivíduos da cidade, enquanto os melhores encontram-se ou exilados ou escravizados pelo regime. Em sua alma, também suas melhores partes, a racional e a irascível, encontram-se inteiramente submetidas ao ímério do apetite, potencializado pela energia erótica de sua alma. Disso segue-se outras qualidades: está repleto de confusão e remorsos, é pobre, e repleto de lamentos e dores. Vejamos a passagem em 577c-578a:

Sócrates: Em primeiro lugar, a cidade... Dirás que é livre ou escrava a cidade governada por um tirano?

Gláucon: É escrava tanto quanto possível!

Sócrates: E, no entanto, nela vê senhores e homens livres.

Gláucon: Vejo, sim, mas são poucos. No seu todo, por assim dizer, e no que nela há de melhor, ela é uma escrava sem direitos e infeliz.

Sócrates: Portanto, falei, se o homem é semelhante à cidade, forçosamente também nele a atribuição dos postos não será a mesma? Muita escravidão e baixaza não encherão a alma dele e as suas partes mais nobres não serão escravas, enquanto, mesmo sendo minoria, terá autoridade o que nela há de mais maldoso e furioso?

Gláucon: Necessariamente.

(...)

Sócrates: Uma cidade, quando é escrava e está submetida a um tirano, não faz muitíssimo pouco do que ela quer?

Gláucon: Muito pouco,

Sócrates: Ah! Também a alma (falo de uma alma no seu todo), quando está submetida a um tirano, não faz quase nada do que quer, mas, sempre arrastada à força por um aguilhão, ficará cheia de confusão e de remorso. (...) a cidade submetida à tirania será rica ou pobre?

Gláucon: Pobre.

Sócrates: Ah! Também uma alma submetida à tirania será necessariamente [carente] (πενιχρὰν) e [insatisfeita] (ἄπληστον). (...) Uma tal cidade e um tal homem não estarão sempre com medo?

Gláucon: Com muito medo...

Sócrates: Crês que em alguma outra cidade encontrarás mais lamentos, gemidos, queixas e dores?

Gláucon: De forma alguma.

Sócrates: E num homem? Num outro homem qualquer haverá mais sentimentos como esses do que no que é tirânico, naquele que delira (ἐν τῷ μαινομένῳ) sob a ação dos desejos (ἐπιθυμιῶν) e dos [apetites sexuais] (ἐρώτων)?

Gláucon: Como poderia haver?

Essas qualidades atribuídas à alma tirânica não são mero resultado da analogia entre a cidade e a alma, mas devem-se ao próprio psiquismo do tirano. Sabemos que o elemento racional da alma é o responsável por calcular e raciocinar sobre o benefício verdadeiro da alma, enquanto o elemento apetitivo não é capaz disso, mas calcula minimamente como pode obter os objetos de que necessita, mesmo se a despeito do bem estar dos outros elementos psíquicos. Além disso, o elemento apetitivo deseja os objetos sem qualificá-los, desejando-os em si mesmos, não importa se benéficos ou nocivos à alma ou ao corpo. Na alma justa, os problemas que o apetite poderia causar ao agente são solucionados pela presença das excelências da justiça e da moderação. A justiça, ao ser instanciada na alma quando cada um de seus elementos desempenha sua própria função natural, restringe o elemento apetitivo ao seu papel específico na hierarquia total da alma, onde a racionalidade governa como sobero absoluto, devendo, então, submeter-se à suas determinações para satisfazer-se, jamais rivalizando contra ela. A excelência da moderação consolida mais radicalmente a contenção do elemento apetitivo. A moderação é definida em 431a-432a, tanto na cidade quanto no indivíduo, como o domínio da melhor parte sobre as partes inferiores, e a submissão das partes inferiores à superior. Essa relação hierárquica é definida como o controle pela melhor parte dos desejos e prazeres das partes inferiores. No plano ético, quando uma pessoa é capaz de controlar seus apetites e não se deixa ser impulsionado por eles, diz-se dela que é senhora de si mesma, enquanto aquela que não mostra-se capaz de controlá-los, mas deixa-se contralar por eles, não é senhora, mas escrava de si mesma, e o pior, escrava de seus impulsos inferiores. Na alma, a moderação mostra ser o controle dos apetites e desejos irascíveis pela racionalidade: se é capaz de controlá-los, e manter as determinações da razão, mostra ser

senhora de si mesma, do contrário, é escrava dos desejos inferiores. Dessa perspectiva, podemos compreender o que Sócrates está dizendo sobre a alma tirânica. As determinações da racionalidade, ao terem sido expulsas da alma pela força despótica de eros (573b: “... se acolheu dentro de si opiniões e desejos que são tidos como nobres e ainda guardam algum traço de pudor, ele os vai matando e empurrando-os para fora de si, até ficar isento de [moderação] e encher-se de um delírio que lhe vem do exterior”), e reinando nele as determinações do apetite excitado por eros (575a: “...Eros vivendo em seu íntimo de maneira tirânica, em completa anarquia e ausência de leis, já que é monarca...”), tem por implicação o enfraquecimento da racionalidade e consequente fortalecimento do elemento apetitivo, e mais que isso, este passa a governá-lo sozinho, ocupando o papel que antes desempenhava a razão. Quando isso acontece, o elemento conativo de sua alma — aquele de onde os desejos que o motivam são originados — e o deliberativo — aquele que usa para calcular e raciocinar sobre suas ações — convergem em um só: o elemento apetitivo, excitado por eros, governa soberano, a despeito de qualquer determinação racional. Como o elemento racional é a melhor parte da alma, porque a que permite a verdadeira liberdade, aquela em que a alma é guiada pelo senso de ordem em que a deliberação pelo melhor é pautada, a alma do tirano, embora tenha permitido que eros assumisse o posto do controle psíquico por acreditar que assim gozaria da liberdade verdadeira — a satisfação da concepção de que a satisfação apetitiva desenfreada é boa — acaba sofrendo o oposto exato: é necessário que seja escrava, pois perdeu conexão com aquilo que poderia controlar o despotismo desenfreado dos apetites, rendendo-se a um senhor que não age em vistas do bem e do que é melhor para a alma, mas em vistas da satisfação regida pela loucura; por isso, não faz o que quer, ou seja, não obtém o bem¹⁰³, pois não é guiada pelo elemento psíquico responsável por conhecê-lo e deliberar otimamente para sua obtenção. Por isso, a alma tirância está repleta de confusão e remorso, por que não é guiada pela racionalidade, de modo que não é assertiva e nem opera segundo a convicção de que suas ações são corretas, mas a loucura do elemento erótico e apetitivo a leva a errar constantemente e a arrepender-se de suas ações.

Por que os apetites do tirano não estão regulados pela racionalidade, Sócrates extrai ainda mais uma consequência, fundada em seu psiquismo. No tirano, habitam os apetites contra a lei, que, por sua natureza, impulsionam a alma à satisfação apetitiva sem considerar as determinações da ordem e da suficiência. Vimos no processo de transformação da alma,

¹⁰³ Essa demonstração, ao dar suporte psicológico à ideia de que o tirano, embora tenha poder na cidade, não faz realmente o que quer, pode ser considerada uma resposta desenvolvida para o mesmo problema no *Górgias*, em 466d-467b, onde Sócrates defende a mesma tese, mas com um argumento menos desenvolvido.

quando degenera para a tirania, que esses apetites são responsáveis por levar o tirano à dispersão completa de seus bens materiais, pelo que passa a tomar os bens materiais alheios a fim de garantir suas satisfações. Tanto a cidade quanto a alma tirânicas compartilham desse traço: os apetites daquele que governa em seu âmbito, o tirano na cidade e o eros tirânico na alma, levam cidade e alma à pobreza absoluta, isto é, à carência de satisfação, dado que esgotam os recursos materiais com que os apetites são satisfeitos. A carência, por sua vez, é o que provoca as dores, sofrimentos e lamentos que experimenta. Causa até mesmo do medo que a acomete, porque, ao ser dominada pela carência, quando vê-se vencida pela escassez material, não deixa de ser dominada pela urgência dos apetites que estimulou e fomentou em sua alma, de modo que, mesmo na pobreza, permanece sendo alvo das reclamações apetitivas.

Para estabelecer este último ponto, Sócrates propõe uma experimento mental. Primeiro, diz que o tirano que mais sofrerá essas perturbações psíquicas não é aquele que vive livre em uma cidade, comentendo pequenos crimes, mas aquele que tiver a sorte de assumir o poder do governo. Este, que será um tirano completo, sofrerá todas essas perturbações de modo pungente. Para mostrar como isso acontece, propõe a Gláucon imaginar o seguinte caso: um homem que seja senhor de muitos escravos, e que, porque exerce seu poder com violência, maltratando-os, estimula o ódio contra si mesmo. O que aconteceria a este homem caso

...um deus tirasse da cidade um só homem que tenha cinquenta escravos ou mais, junto com a mulher e os filhos, e o colocasse com todos os seus bens e servidores num deserto em que nenhum homem livre iria socorrê-lo, imaginas como e quanto, por si, pelos filhos e pela esposa, ele temeria a morte na mão dos servidores?

Gláucon: Sentiria medo de tudo, acho eu.

Sócrates: Não seria forçado até a adular a alguns dos escravos, a fazer-lhes muitas promessas e a libertá-los sem necessidade, revelando-se a si próprio como adulator de seus escravos?

Gláucon: Seria forçado a agir assim, ou a morrer.

Sócrates: (...) Não será numa prisão desse tipo que o tirano estará preso, já que por sua natureza ele está, como dissemos, cheio de medos (φόβων) de toda espécie de [apetites sexuais] (ἐρώτων)? (578e-579b).

Esse experimento mental possui duas funções básicas. Por um lado, mostra como o tirano verdadeiro, aquilo que assumiu o posto do governo em uma cidade, encontra-se ilhado por inimigos, cujo desejo, se pudessem satisfazê-lo, seria pôr as mãos nele e dar fim à sua vida a fim de restaurar a liberdade e satisfação que o regime tirânico lhes privou. Por outro

lado, o experimento pode ser considerado uma imagem para a alma tirânica: os escravos que o odeiam, aqui, seriam seus apetites, que, insatisfeitos pela carência de recursos materiais de que sofre, urgem satisfação, e o deixam com medo de perecer frente à inanição apetitiva. Com efeito, Sócrates afirma, na sequência da passagem citada, que “são males como esses, porém mais numerosos, os frutos que colhe quem governa mal sua alma”, essa pessoa, porque escrava de seus apetites, é como se estivesse psiquicamente “doente e sem poder sobre si mesmo” (579c). Assim deve ser pois, o elemento racional é aquele que, em cada pessoa, é muito mais a pessoa que os outros elementos (com efeito, na imagem animalesca da alma tripartite desenvolvida ao final do Livro IX, o elemento racional é como a imagem de um ser humano, enquanto o apetitivo é como uma besta de muitas cabeças, cf. 588d), de modo que, a alma tirânica, já que rendeu a função da racionalidade aos apetites estimulados por eros, não é senhora de si mesma, não se orienta no mundo livremente, em virtude do que considera ser o melhor para si mesma, mas encontra-se condicionada pelos apetites, é um joguete de sua loucura: são eles seus mestres verdadeiros.

A conclusão da análise da alma tirânica é, então, que é

...um verdadeiro escravo, capaz das maiores adulações e servilismos, um bajulador dos piores homens. Sem satisfazer sequer um de seus desejos, revelar-se-á, ao contrário, carente de muitas coisas e verdadeiramente pobre, se houver quem seja capaz de contemplar toda sua alma, e durante toda sua vida estará cheio de medo, de espasmos e dores, se é verdade que por seu modo de ser se assemelha à cidade que governa (579d-e).

O caso da alma filosófica e aristocrática é inteiramente oposto ao da alma tirânica. O rei filósofo tem em si as excelências. A justiça faz com que cada elemento psíquico de sua alma, desempenhando sua função natural, garante que os apetites estão submetidos à racionalidade, e são sempre satisfeitos conforme a medida de ordem e suficiência. Não rivalizam contra a racionalidade, mas, ao contrário, deixam-se guiar por ela, já que foram educados a serem-lhe dóceis e amigáveis. Além disso, é moderada, sabe exercer a supervisão adequada sobre os apetites e prazeres inferiores de sua alma. Com isso, a alma filosófica exerce sobre si mesma, sobre suas impulsos inferiores, o controle que lhe faz florescer em prol do que lhe é melhor, verdadeiramente benéfico e vantajoso, não deixando-se guiar por eles, mas ela os guiando em direção do que lhes é melhor.

É na base dessa diferença da alma filosófica e aristocrática em relação à alma tirânica, que Sócrates formula a primeira prova de que a vida justa é o melhor modo de vida. Como lemos em 580-c:

Vamos, então, pagar um arauto, ou eu mesmo proclamarei que o filho de Aríston jogou que o melhor e mais justo é mais feliz (εὐδαιμονέστατον) e que esse homem é o que tem o máximo de realeza e reina sobre si mesmo, e que o pior e o mais injusto de todos é o mais infeliz (ὀθλιώτατον), e este homem é justamente aquele que, por ser o mais tirânico, exerce tanto quanto pode a tirania sobre si mesmo e sobre a cidade?

Gláucon: Proclama!

Sócrates: Proclamarei, acrescentando: “mesmo que todos os deuses ou todos os homens não saibam como eles são?”.

Gláucon: Proclama.

Realiza-se, com isso, o desafio proposto por Gláucon, pelo qual Sócrates teria de demonstrar que a justiça é boa em si mesma para a alma e a injustiça má a despeito das aparências, e que o homem perfeitamente justo é o mais feliz de todos, enquanto o injusto o mais desgraçado. A primeira demonstração é clara quanto ao modo como estabelece o valor da justiça recorrendo exclusivamente a como se manifesta na alma. Aqui, a prova da felicidade depende em grande medida da doutrina da tripartição da alma, no sentido de que são as relações internas que possui entre seus elementos o que determina se funciona otimamente ou se é desfuncional. A felicidade é determinada quando a alma pode exercer bem sua função de viver, deliberando de modo excelente. Isto faz com que a primeira demonstração, considerando que depende da doutrina da alma, seja a versão desenvolvida do argumento que Sócrates desenvolve ao final do Livro I, no qual defende que a alma é feliz quando a justiça, que é a excelência natural de sua função básica (deliberar, governar, mas, basicamente, viver), fazendo-se presente, faz com que a alma desempenhe otimamente a função de viver.

Não se pode dizer do tirano que é feliz, porque é explicitamente claro que sua vida psíquica é desfuncional: não é guiado pelo elemento que pode garantir para si o bem, mas guiado pelos apetites irracionais, que não agem nem desejam conforme a concepção do que é verdadeiramente bom para toda a alma. As afecções mórbidas de que sofre — dor, carência, insaciedade, frustração, medo — são os efeitos de seu psiquismo desfuncional, porque não é estável, mas vive as conturbações das exigências apetitivas.

O caso do filósofo é inteiramente diferente: porque é a racionalidade que governa tanto como elemento conativo quanto como deliberativo, é inteiramente estável, um só com ele mesmo em todos os momentos, psiquicamente íntegro, fixo em sua busca pela perfeição

moral e intelectual que o distinguem dos demais seres humanos. Por que foi adequadamente educado e tem sua racionalidade fortalecida, pode conter os excessos dos apetites e ser, assim, senhor de si mesmo. Dado que o elemento racional é o que pode conduzi-lo a obter as satisfações que são verdadeiramente benéficas, em oposição ao modo como o apetite conduz a alma do tirano, pela loucura do apetite sexual, a alma filosófica é plenamente funcional: a presença das virtudes faz com que seu psiquismo opere plenamente, sem interferências, oscilações, sem que, também, degenere em outro caráter. É feliz conforme é justa, isto é, conforme sua alma preserva o padrão inscrito na natureza segundo o qual é justo a cada elemento psíquico desempenhar sua função natural sem interferir nas demais, a racionalidade pode deliberar otimamente sem as interferências do apetite, conduzindo a vista da alma para o plano superior de realidade onde pode libertar-se da influência das fantasias que a aprisionariam na caverna cognitiva. Ao sê-lo, conserva seu caráter intocável pelos apetites e prazer, e mostra-se genuinamente aristocrático, isto é, o melhor dos seres humanos, e, por isso, por que exerce a realeza sobre suas partes inferiores, pode ser o mais feliz dos homens.

Antes de encerrar esta seção, é preciso notar o seguinte ponto. Na passagem citada em 579d-e, Sócrates afirma que a alma tirânica é incapaz de “satisfazer sequer um de seus desejos”. Por um lado, essa afirmação mostra-se inteligível pelo fato de que os apetites geram dispersão material, o que levam o tirano à pobreza, e, assim, à escassez dos recursos com que poderia satisfazer-se. Como vimos, é por isso que Sócrates diz que é carente. Por outro lado, penso que essa explicação não é suficiente para dar suporte a tão forte afirmação. A menos que o tirano fosse inteiramente miserável, sem posses de qualquer tipo, e, também, sem a capacidade de cometer crimes (pequenos ou grandes) que pudessem, mesmo que aos poucos, fazê-lo conseguir a matéria com que satisfaria os apetites, a ideia de que os apetites provocam dispersão material não é suficiente para dar conta dessa afirmação: seria ainda possível que ele se engajassem com crimes para poder satisfazer-se, de modo que a dispersão material não é pode ser a única razão para sua insaciabilidade. Minha hipótese de leitura é que, embora esta qualidade da vida psíquica do tirano se faça presente aqui, Platão propositalmente a faz aparecer sem argumentar para ela, pois a explicação para a insaciabilidade natural dos apetites (aludida também no momento da tripartição da alma, em 442b) é desenvolvida com a doutrina do prazer e a classificação ontológica que faz dos desejos e prazeres. Quando alcançarmos este ponto veremos em plenitude a razão profunda para que os apetites sejam concebidos como essencialmente insaciáveis. Essa tese radicaliza a infelicidade do tirano e da pessoa que vive segundo a valorização das satisfações apetitivas, dado que essas pessoas obtém precisamente o contrário do que esperam ao dar livre expressão e indulgência aos apetites: o

fazem esperando que com isso poderão se satisfazer intensamente, gozando de uma vida de prazeres ilimitados, enquanto que, na verdade, como Platão demonstrará no final da série de provas, é que ao estimularem os apetites estimulam uma coisa que não pode ser satisfeita, e que, com isso, é responsável por gerar mais dor que prazer. Dessa perspectiva, a vida apetitiva se mostrará realmente infeliz e desgraçada, pois valoriza irrefletidamente a fonte psíquica das dores, frustrações e insatisfações da alma humana, pois dá o controle de seu psiquismo aos desejos que, de todos, são os que não podem de modo algum ser satisfeitos.

4.2.2 Segunda Demonstração (580d-583a): a incomensurabilidade entre as perspectivas e a disputa sobre a vida mais aprazível.

A função da segunda demonstração é coerente com o quadro da condição humana apresentado por Sócrates no símile da caverna, e coerente com o problema que lá identifiquei sobre a distorção da perspectiva. A segunda demonstração parte do reconhecimento de que há uma disputa (581e: ἀμφισβητέω) entre as pessoas sobre qual modo de vida é o mais aprazível. Cada pessoa, caso questionada sobre que vida escolheria como a mais aprazível, afirmaria escolher sua própria vida. Dessa perspectiva, cada pessoa seria a autoridade máxima dos juízos que faz sobre a qualidade de sua própria vida, de modo que cada vida particular estaria justificada por um ponto interno à perspectiva que a própria pessoa tem de si mesma, da realidade e da verdade. Entretanto, não seria possível que estivessem erradas as pessoas quantos aos juízos que fazem sobre a qualidade e natureza de seus prazeres? Parte fundamental da leitura que venho desenvolvendo consiste na afirmação de que as pessoas podem errar, e quase que necessariamente erram, em suas concepções sobre o real e o verdadeiro. Vemos, por exemplo, que dentro da caverna o prazer apetitivo desempenha o papel de responsável pelo encavernamento e por fixar a atenção da alma no plano deficiente da realidade, impedindo que tenha acesso ao plano de maior perfeição. É necessário que a vida que levam os prisioneiros seja por eles concebida como aprazível, caso contrário não estariam na condição em que se encontram por conta dos prazeres do apetite. Ainda assim, sabemos que há a possibilidade de que a realidade, e também o modo de vida das pessoas, seja concebido de uma perspectiva mais adequada — porque ampla (não-fixa e abrangente) e iluminada (pela forma do bem, e não pelas distorções cognitivas geradas pelos prazeres) — onde as preferências individuais mostrar-se-ão pelo que são: se genuínas, pois correspondem à realidade, ou não-genuínas, porque produto da distorção da perspectiva dentro da caverna cognitiva. Bem, com a segunda demonstração Platão tem o objetivo de estipular os critérios

que desautorizam o juízo que fazem os não-filósofos sobre a apazibilidade de suas próprias vidas, e mostrar como só o filósofo poderia ter acesso a um juízo adequado sobre que modos de vida são, realmente, apazíveis.

O argumento é como se segue. Para cada elemento psíquico da alma há um desejo e prazer correspondentes. Em cada uma das almas um dos elementos psíquicos predomina como seu elemento conativo, e seus desejos e prazeres passam a caracterizar e fomentar um modo específico de caráter e de vida. O caráter em que o elemento apetitivo predomina como elemento conativo, Sócrates chama de *amante do dinheiro*, dado que, pela “veemência dos desejos relativos ao comer, ao beber e aos [apetites sexuais] e todos os desejos que derivam daqueles...nós a dizemos também amiga do dinheiro, porque é mais com o dinheiro que tais desejos são satisfeitos” (581a). O caráter em que o elemento irascível predomina como elemento conativo, é denominado de *amante da vitória* ou *amante da honra*, dado que os desejos desse elemento da alma “tem como meta única...dominar e conquistar boa reputação” (581a). O caráter em que o elemento racional desempenha o papel de elemento conativo, Sócrates chama de *amante da sabedoria* ou *filósofo*, dado que “sua tendência é, sempre e no seu todo, saber como a verdade é, e é, entre todos, o que tem menos a ver com dinheiro e glória” (581b). Esses são os caracteres que habitam Kallípolis: o amante do dinheiro corresponde aos artífices, o amante da honra e da vitória aos auxiliares, e o amante da sabedoria ao rei filósofo.

A partir desse esquema tripartite dos arquétipos do caráter humano, Sócrates põe a seguinte questão:

Sabes então, que, se quisesse perguntar a esses homens, tomando-os um por vez, qual dessas vidas é a mais [apazível], os elogios de cada um se destinariam à sua própria? E que o amigo do lucro afirmará que, em comparação com o lucro, nada significa receber honrarias e aprender, exceto se num ou noutro caso houver lucro? (...) E o [amante da honra]...não julga que o prazer, que advém do dinheiro, é um tanto grosseiro e quando vem do aprender, a menos que traga honras, e fumaça e conversa vazia? (...) E o filósofo? Segundo nossa opinião, como avalia ele os outros prazeres, em comparação ao prazer de conhecer a verdade e de reencontrar esse prazer sempre que está aprendendo? Não será grande a distância? Não os chama de prazeres realmente necessários, querendo dizer que nenhum deles lhe fará falta, a menos que haja uma necessidade?

Gláucon: É o que devemos reconhecer (581c-d)

Então, quando estão em discussão as diferentes espécies de prazer e a própria vida, tendo em vista não a mais honesta ou a mais desonesta, nem a pior ou a melhor em si, mas a mais prazerosa e menos penosa

em si, como saberíamos qual de nossos três homens dá a resposta mais verdadeira?

O fato de que cada pessoa escolheria sua própria vida como a mais prazerosa, atesta explicitamente a tese do perspectivismo humano, e de como põe uma questão filosófica pertinente. Essa passagem sintetiza como o perspectivismo opera no nível psíquico de cada pessoa. Cada arquétipo de caráter é constituído pela predominância de um dos elementos psíquicos da alma, sendo-lhe o elemento conativo, aquele em que residem os desejos que lhe impulsionam a ação e cujos prazeres lhe são os favoritos. O elemento conativo de cada um, para satisfazer seus desejos, faz uso do elemento deliberativo, o racional, dado ser o responsável por cuidar de como a alma pode obter os objetos de que necessita. A singularidade psíquica de cada um dos arquétipos e de seus modos de vida engendra três perspectivas diferentes sobre as preferências e o valor atribuído aos objetos de desejo. A diferença psíquica torna possível que um mesmo objeto seja concebido como valioso de modo diferente quando avaliado da perspectiva de cada um dos arquétipos. As atividades de fazer dinheiro, buscar distinção pública e aprender são então diferentemente avaliadas como valorosas no sistema psíquico de cada um dos três.

Tomemos a atividade de aprender como exemplo. A pessoa psiquicamente inclinada aos apetites, e que concentra todos os seus esforços para fazer dinheiro como meio para satisfazê-los, poderia se engajar com a atividade intelectual, mas não a conceberia como valorosa em si mesma, mas como meio de conseguir dinheiro. Pensemos em Trasímaco por um momento. É um sofista, e como tal, reconhecido por ter se *profissionalizado* na atividade de educar para a virtude e ensinar as habilidades intelectuais requeridas para a vida bem-sucedida nos negócios da cidade. Não o faz, entretanto, por que concebe essa atividade como boa em si mesma, mas, pelo contrário, visa conseguir dinheiro por meio dela. No Livro I, Platão mostra o sofista cobrando dinheiro de Sócrates, quando este pede que ele se explique sobre sua definição de justiça (diz o sofista, em 337d: “...além de aprender, terás de pagar em dinheiro...”). Vê-se logo que há uma diferença fundamental entre ele e Sócrates. Este último é pobre e se engaja na prática filosófica por amor a ela, acreditando haver um valor absoluto no exercício intelectual, enquanto o sofista põe como condição para que faça seu discurso que seja pago por isso. Este é um exemplo explícito do modo como diferentes estruturas psíquicas levam o caráter a valorizar diferentemente uma mesma atividade, embora ambos pareçam engajados na mesma.

Também o amante da honra não veria valor em exercitar-se intelectual por conceber haver um valor absoluto nessa atividade. Caso entender não haver possibilidade de que seja

bem visto pelos outros, e então admirado ao sustentar a imagem de inteligente e erudito, sequer se engajaria na atividade, e procuraria outra em que pudesse verdadeiramente satisfazer o desejo por ser honrado, que é, afinal, o que pretende satisfazer em que cada atividade relevante com a qual se engaja. O filósofo é o único que conceberia a atividade intelectual como sendo desejável e boa em si mesma, pois o único em que o elemento psíquico conativo e o deliberativo são o mesmo: o racional.

A diferença entre os arquétipos humanos é então a diferença entre três perspectivas sobre o valor dos objetos de desejo. Não vêem o mundo da mesma maneira, não se orientam nele seguindo os mesmos passos, e, mesmo quando acontece de se encontrarem engajados na mesma atividade, desejam nela aspectos distintos.

A questão que Sócrates põe têm um valor filosófico de primeira ordem, como questão de natureza ética. Dado o perspectivismo sobre as preferências, seria o caso de que os três modos de valorização são válidos entre si? Por um lado, cada modo de valorização é válido da perspectiva de onde advém, até porque está calcado em uma estrutura psíquica natural e inata, responsável por determinar o tipo de pessoa que se é — Platão parece estar afirmando a tese forte de que cada pessoa nasce com uma estrutura psíquica determinada, e o que faz durante sua vida é produto dessa estrutura, não da livre vontade desejante. Por outro lado, o que consolidaria a validade de cada perspectiva é a aprazibilidade que julgam experimentar com suas preferências e desejos, mas a pergunta de Sócrates dá a entender que os arquétipos podem estar equivocados quanto ao juízo que fazem de sua aprazibilidade, dado que os três modos de vida não estão em um mesmo patamar quanto à aprazibilidade de que julgam gozar, mas Sócrates pergunta pela vida que seria *a vida mais aprazível*. Se há uma vida mais aprazível, então as outras por necessidade devem mostrar-se menos aprazíveis. Platão, com a estipulação do perspectivismo, não afirma a relatividade ética, que seria assumir que, embora cada vida seja diferente, todas se equivalem da perspectiva das preferências e satisfações que têm. A questão de Sócrates, por si mesma, mostra-se calcada na ideia de que as vidas não estão em igualdade, não justificam-se meramente pela diferença constitutiva que exibem, mas, pelo contrário, a diferença precisaria ser superada e caberia questionar sobre qual dos modos de vida é o mais aprazível, ou seja, qual o verdadeiramente satisfatório.

A pergunta de Sócrates sobre qual vida é a mais aprazível é também um questionamento sobre a validade das perspectivas dos diferentes arquétipos sobre suas próprias vidas. Todos desejam viver uma vida em que seus desejos possam ser satisfeitos, e com isso fazer com que a vida torne-se aprazível, mas, entretanto, Platão aponta para a

possibilidade de que a escolha feita seja uma espécie de equívoco, pois escolhe-se não aquela que é mais aprazível, mas a que é menos.

Platão propõe três critérios que, se cumpridos, demonstrariam que o juízo dos arquétipos sobre a aprazibilidade de suas próprias vidas é válido. Esta é a estratégia que estipula para demonstrar a inautenticidade do juízo dos não-filósofos, e argumentar que apenas a perspectiva do filósofo é válida absolutamente. Os critérios para que se formule um juízo adequado sobre essa questão são: (i) experiência (ἐμπειρία), (ii) reflexão (φρόνησις) e (iii) raciocínio (λόγος) (582a). Tais critérios produzem uma armadilha contra os não-filósofos, pois, em relação a pelo menos dois deles, reflexão e raciocínio, sabemos que não são lá muito competentes. Começamos pelos dois últimos: reflexão e raciocínio.

A ideia do argumento é que para a validação de uma perspectiva não é suficiente o juízo subjetivo que se faz, sendo nesse caso o juízo de que um determinado modo de vida é aprazível. Os critérios escolhidos requerem a capacidade de abstração do conteúdo da experiência vivida, de modo a ser possível o estabelecimento de uma justificativa racional para o juízo formado. Isto é coerente com a tese da errância humana e com o problema sobre a distorção da perspectiva. Se na Caverna a alma encontra-se em uma situação em que encontra-se fixa (em virtude dos desejos que enterte e prazeres que experimenta) a uma realidade deficiente, pelo que rompe, por assim dizer, com a realidade objetiva adstrita ao lado de fora, então é possível que o próprio juízo formado sobre a autenticidade de seus prazeres esteja contaminado pela distorção da perspectiva produzida pelo encavernamento. Desse modo, não bastaria a uma pessoa afirmar de sua própria vida que é muito aprazível para que seja *de fato* aprazível. A possibilidade do erro requer o exercício de um procedimento mais complexo que o da experimentação simples dos prazeres pelos quais a vida saberia-se justificada. Apenas com a aplicação de operação da inteligência, aquelas capazes de elevar a alma do âmbito da aparência, da ilusão e do erro, seria possível estabelecer a validade deste tipo de juízo, de modo que a perspectiva nele calcada estaria justificada. O problema que a tese da errância põe faz ver a pertinência dos critérios estipulados por Platão: apenas a reflexão e o raciocínio podem vencer o jogo das aparências, e revelar à mente a natureza verdadeira das coisas, de modo que, se a alma quer escapar aos efeitos nocivos do encavernamento cognitivo, não pode senão aplicar essas operações em sua própria vida.

Aqui, podemos ver o problema que a segunda demonstração endereça: os não-filósofos, o amantes do dinheiro e da honra, não são impulsionados, em seus desejos e ações, pelo elemento psíquico responsável por realizar as operações cognitivas mencionadas. Em suas almas o elemento racional é um *instrumento* dos elementos irascível e apetitivo: calcula e

raciocina em vistas de satisfazê-los. É por isso que mesmo quando se dedicam à atividade do pensamento ou reflexão, o fazem não pela virtude dessa atividade, mas pela expectativa de com ela satisfazer os desejos dos outros elementos da alma, que não são racionais nem operam por meio de operações da inteligência. Ainda seria possível que o elemento racional fornecesse a justificativa necessária para a validade da aprazibilidade dos prazeres desses elementos psíquicos da alma, mas isto somente se o elemento racional fosse educado adequadamente, e, forte por si mesmo, como capaz de dissociar-se momentaneamente daqueles outros elementos, como se por um período não se permitisse ser instrumentalizado por eles, pudesse fazer a alma pensar e calcular independentemente da influência dos desejos irracionais. No entanto, o problema em relação aos não-filósofos parece ser precisamente este: seriam capazes de dissociar-se dos desejos irracionais que motivam suas próprias vidas? Se educados, em Kallípolis, seriam capazes, em algum grau, pois a regência dos reis filósofos, por meio das leis, tem o objetivo de instanciar a estrutura política que fortaleceria em todos o elemento racional de suas almas, modo pelo que capacitaria os indivíduos a satisfazerem suas necessidades contativas mais adequadamente. Mas, fora de Kallípolis, é difícil afirmar que o mesmo seria possível. Quanto ao filósofo, este escapa dessa dificuldade, pois em sua natureza anímica o elemento contativo e o deliberativo são o mesmo, o racional, de modo que deseja satisfazer os desejos que são os que usa para deliberar: estudar, raciocinar, calcular para conhecer a verdade. Contrapondo-se aos amantes do dinheiro e da honra, o amante da sabedoria é definido por seu desejo e habilidade inatos para a reflexão e o uso do raciocínio, por meio de argumentos, sendo o único, então, capaz de cumprir adequadamente dois dos três critérios estipulados.

Outro modo de interpretar essa demonstração e que suporta a pertinência dos critérios da reflexão e do raciocínio, é que os objetos para os quais estão voltadas as almas do amante do dinheiro e do amante da honra são os responsáveis por encarcerar a alma na Caverna. Como vimos na narrativa da degeneração do caráter no Livro VIII, o primeiro passo para a degeneração ética e política dá-se quando a honra passa a ser mais valorizada que a razão e a ordem hierárquica da realidade, que é boa em si mesma. Os outros passos dão dados quando os apetites passam a ser valorizados mais que o desejo pela honra, que, embora irracional, é mais próximo daqueles próprios do elemento racional da alma que o são do elemento apetitivo, sendo então maior a degeneração que se promove quando o apetite orienta a alma e a cidade. Mas é preciso lembrarmos da seguinte informação complementar a este quadro: os desejos irracionais em si mesmos são capazes de encavernar a alma, mas, quando orientados pela racionalidade, o encavernamento dá-se de maneira menos nociva. Para os não-

filósofos, parece que esses desejos vão sempre encavernar a alma, pois estarão sempre contaminando a perspectiva da racionalidade com suas necessidades, forçando-a a perseguir o que desejam. Em Kallípolis, os não-filósofos seriam capazes de, em algum grau, viver pelo princípio racional, porque a estrutura da cidade e do corpo das leis é a instanciação da estrutura racional subjacente à própria realidade, porém, quando fora de Kallípolis, não seriam capazes de exercitar uma distanciamento saudável de seus elementos irracionais, e sucumbiriam inevitavelmente ao encarceramento na caverna cognitiva. Isto pois seus desejos inevitavelmente forçam a racionalidade a valorizar os objetos sensíveis, que o dinheiro pode comprar, e as situações em que a boa reputação pública é construída. A valorização desses objetos de satisfação naturalmente voltam a alma ao sensível, e, com isso, dá-se o encarceramento cognitivo.

O filósofo, de todos, é o mais apto a não ser encavernado: embora nasça na condição de encarceramento, pode romper com o mecanismo de engendramento da fixação de sua atenção no âmbito da irracionalidade e do sensível, porque seus desejos o levam naturalmente a buscar a verdade, e suas habilidades cognitivas, que engendram a boa deliberação, são também racionais. Com isso, pode exercitar, e de fato exercita naturalmente, as operações cognitivas pelas quais pode justificar sua própria vida: sendo seu desejo o de saber a verdade, quanto mais não desejaria estabelecer a verdade sobre si mesmo e o modo como vive.

Quanto ao critério da experiência os não-filósofos mostram-se também em desvantagem em relação ao filósofo. O juízo sobre a vida mais apazível só poderia ser adequadamente decidido por uma pessoa que tivesse experiência dos três prazeres constitutivos da alma. Como vimos, os arquétipos regidos pelos elementos inferiores da alma não são capazes de transcender o domínio de seus próprios desejos: mesmo quando se dedicam a satisfazer desejos de natureza intelectual, aqueles que são próprios do elemento racional, o fazem em expectativa de que com isso possam satisfazer os desejos dos elementos inferiores. Isto é plenamente coerente com a ideia de que em suas almas o elemento racional encontra-se instrumentalizado, de modo que também os seus desejos. Quando o amante da honra dedica-se ao estudo, por exemplo, o faz não em virtude da atividade intelectual, mas porque espera consolidar para si uma reputação que lhe traga renome e glória pública. Quando o amante do dinheiro faz o mesmo, pretende aprender alguma coisa que lhe seja prática, e que possa servir como aplicação em seus negócios comerciais — há uma passagem interessante no Livro VII em que Sócrates, a propósito de sua fala sobre o uso filosófico da matemática, diz que os reis filósofos devem usar dela não para “compra e venda como se fossem

mercadores ou vendeiros” (525c). Por fim, não podem transcender ao perspectivismo produzido por seus próprios desejos, e que limitam seu acesso à realidade.

O filósofo, pelo contrário, é capaz de experimentar todos os outros prazeres, tanto os racionais como o dos elementos irracionais. Uma razão básica para isso é que o filósofo “não pode deixar de provar, desde criança, das duas espécies de prazer”, o do lucro e o da honra, explica Gláucon em 582b. Nasce, no final das contas, no mesmo âmbito onde essas atividades ordinárias imperam, e não é improvável que tenha tido acesso a esses prazeres, embora, por que sua natureza é superior, possa ter tido desde cedo aversão a eles. Mas uma razão mais sofisticada para essa ideia é que o elemento racional é capaz de conhecer tanto sua própria natureza (dado que é capaz de reflexividade), como a natureza dos outros elementos psíquicos. Se não fosse assim, não seria capaz de determinar o que é bom para cada um dos elementos, e então para o conjunto da alma. Mesmo que não tenha entrado em contato direto e então experimentado os prazeres inferiores do lucro e da honra, é plenamente capaz de acessá-los com o uso da racionalidade, pois o prazer dos outros homens é também aquele que constitutivamente encontra-se em sua alma.

Aqui, cabe por a questão sobre a subjetividade do prazer. Como assim o filósofo seria capaz de acessar o prazer dos outros modos de vida? O prazer não seria, afinal, uma afecção subjetiva, encerrada no domínio exclusivo da sensibilidade daquele que o experimenta? Se essa fosse a concepção de prazer que Platão tem em mente, então a demonstração sofreria de uma grave inconsistência. O problema seria o seguinte: por mais que o filósofo também seja constituído pelos desejos da irascibilidade e do apetite, sendo o prazer uma afecção subjetiva, cada pessoa particular experimentaria o prazer de um modo exclusivo, e não seria possível, por essa razão, comparar os diferentes juízos individuais sobre a apazibilidade da vida. Entretanto, esse problema pode ser facilmente resolvido se atentarmos para o fato textual de que Platão não está se referindo a sensações como cócegas e dormência, sensações inevitavelmente encerradas no campo de percepção sensória da pessoa e que, embora todos as sintam, nunca é possível compará-las com as mesmas afecções quando se manifestam nos outros: a qualidade das cócegas e da dormências possuem manifestações diferentes conforme os corpos são diferentes, e a diferença sequer pode ser acessada por meio do raciocínio, pois realmente é privada, diz respeito ao âmbito exclusivo de percepção da pessoa que as sente. Mas Platão não está falando sobre esse tipo de afecção. Os prazeres que considera são as atividades de lucrar ou produzir dinheiro, buscar e consolidar a honra e a boa reputação pública, e estudar e conhecer a verdade. Essas atividades são públicas e observáveis.

Isso estabelece uma diferença que nos fará redimensionar toda a nossa concepção sobre o que é a concepção de prazer da qual Platão nos fala. O filósofo não está julgando a *qualidade* sensória da aprazibilidade das vidas — qual a mais intensamente aprazível, qual a menos — mas a aprazibilidade que pode ser observada publicamente e que diz respeito à atividade performada para obtê-la. Vou recorrer a um exemplo contemporâneo: a pessoa usando uma droga pesada como o *crack* julga experimentar uma deleite sem precedentes, e que, por momentos (talvez horas), justifique o modo como vive; entretanto, a qualidade que experimenta não é suficiente para que se determine que vive aprazivelmente, pois nós, observadores externos, notamos os efeitos marginalizantes e desmoralizantes a que o vício provocado por essa droga em particular, porque altamente aditiva, produz no estado físico e mental de seu usuário: faz com que degenere em seu estado físico, afeta à saúde emocional, e, em casos extremos, conduz à marginalidade social, pois o único modo de satisfazer-se ininterruptamente com a droga. Não é necessário ter *experiência direta* com o crack a fim de sabermos que não pode fomentar uma vida aprazível, embora *saibamos* que a pessoa que o experimenta julga estar em uma estado de suprema aprazibilidade.

O exemplo é contemporâneo mas ilustra o procedimento que Platão está seguindo: não está julgando com essa demonstração a qualidade do prazer, que é privada e subjetiva, mas a atividade pública e observável que engendra o prazer na alma, ou seja, está julgando a atividade que é o ato da satisfação. Nesse sentido, a demonstração não visa a parte subjetiva da experiência hedônica, mas a parte objetiva, e é por meio dela que opera.

Os não-filósofos não possuem acesso aos prazeres intelectuais porque não podem dedicar-se à atividade do estudo e do conhecimento do mesmo modo que o filósofo: enquanto o filósofo busca o que essa atividade intelectual tem para oferecer por si mesma, ainda que nem dinheiro nem honra derivem dela, os não-filósofos esperam sempre que com ela algo a mais possa ser gerado, lucro ou honra. O filósofo, ainda, mesmo que não tenha experimentado diretamente os prazeres do lucro e da honra, nasceu em um contexto em que estavam plenamente disponíveis à observação, disponíveis também para serem experimentadas. E de fato é mais plausível que tenha experimentado deles, pois os apetites não podem ser extirpados da vida humana, e é com dinheiro que são satisfeitos, e depois, se nasceu rico, tanto o rico quanto o sábio são objetos da estima pública. Logo, não é implausível que o filósofo, além de ter a reflexão e o raciocínio como habilidades naturais, seja também o mais apto a ter experiência dos três tipos de prazer, enquanto os demais, não são naturalmente aptos a tais operações da inteligência, e, se têm experiência do prazer do lucro e da honra (pois o

rico é honrado e quem é honrado recebe mais facilmente recompensas de natureza material), já não podem ter experiência do prazer intelectual como o tem o filósofo.

Sendo assim, Gláucon, o juiz da demonstração, determina a conclusão fatal (582e-583a):

Gláucon: Necessariamente mais verdadeiros são os elogios do amigo da sabedoria e da razão.

Sócrates: Ah! Dos três prazeres que existem, o prazer mais [aprazível] seria o da parte da alma com a qual aprendemos, e a vida mais [aprazível] seria daquele entre nós em que aquela parte exerce o comando?

Gláucon: Como poderia deixar de ser assim. O sábio, pelo menos, tem competência para louvar e louva sua própria vida.

Na sequência, Sócrates pede a Gláucon que estabelece um *ranking* da apazibilidade dos modos de vida.

Sócrates: Que vida, que prazer esse juiz porá em segundo lugar?

Gláucon: É evidente que será o prazer do guerreiro e do amigo das honras. É que esse prazer é mais próximo dele que o do negociante.

Sócrates: O último lugar será, ao que se vê, o do amigo do lucro.

Gláucon: Sem dúvida.

A conclusão da demonstração corrobora o quadro ilustrado no Símile da Caverna. Apenas a perspectiva do filósofo, da pessoa racional e justa, reflete a realidade e não é produto de uma ilusão calcada nas aparências. Por isso, o juízo que faz de sua própria vida serve como juízo de uma autoridade, pois de uma pessoa que, dada suas habilidades intelectuais extraordinárias, concebe-se a si mesma à luz do inteligível, e não se deixa enganar pelas sensações sensíveis, impostoras como são. Com essa demonstração, Platão concede a primeira resposta capaz de solucionar o problema do modo como o prazer é repsonsável por produzir incomensurabilidade entre as perspectivas. Isso o faz pela determinação de critérios objetivos capazes de diferenciar as perspectivas, como uma base sobre a qual a autenticidade de seus juízos deve mostrar-se assentada, caso contrário, mostrando-se inautênticas.

Com a próxima demonstração, veremos o modo como Platão radicalizará a conclusão desta, argumentando definitivamente que apenas a vida do filósofo é real e verdadeiramente aprazível, enquanto a vida dos não-filósofos é resultado de uma ilusão da

perspectiva, quando a alma, ignorante de seu estado verdadeira, toma por prazer aquilo que real e verdadeiramente *não é*, mas como um fantasma do real prazer.

4.2.3 Terceira Demonstração (583b-588b): hedonismo filosófico ou por que o hedonismo apetitivo não possui nenhum valor para a vida humana.

Com a terceira demonstração Platão consagra a Zeus Olímpico a maior e mais decisiva (583b: “...μέγιστόν τε καὶ κυριώτατον...”) prova de que a injustiça não possui nenhum valor para a vida humana. Platão tem por objetivo demonstrar que “...exceto o prazer do homem inteligente, o dos outros não é real nem puro, mas apenas algo que reproduz com sombras os contornos do prazer”, como diz ter ouvido de “um sábio”¹⁰⁴. Ao argumentar para essa tese, diz que a injustiça sofrerá a derrota decisiva. Tratarei da demonstração em dois movimentos: (i) em 583b-585a Sócrates desenvolve a parte epistêmica da doutrina do prazer; (ii) em 585b-587a desenvolve a parte metafísica da doutrina. Em cada movimento Platão cumpre um propósito. Com a primeira, argumenta para a falsidade epistemológica das experiências hedônicas produzidas pelos apetites: são resultado de um erro epistêmico, provocado quando a dor distorce o senso da realidade, fazendo com que a alma experimente como sendo prazeroso o que na realidade *não é prazer*. Com a segunda parte do argumento, Platão visa caçar a autenticidade ontológica da experiência hedônica produzida pela satisfação apetitiva, argumentando que tanto os apetites quanto os objetos com que se satisfazem são ontologicamente deficientes, de modo que o prazer que produzem são menos reais e menos verdadeiros. A conclusão da demonstração tem por implicação última o desvelamento da verdade do modo de vida calcado na busca por satisfação dos apetites: não somente a concepção de que o bem é o prazer mostrou-se inadequada, com o prazer da maioria é epistemologicamente falso e ontologicamente inautêntico. Como veremos, esses dois aspectos da demonstração suportam a tese de que o prazer apetitivo, afinal das contas, não é verdadeiramente prazer. Sendo os apetites a forças psíquica que propulsionam a alma à injustiça, e o prazer decorrente de suas satisfações aquilo que justifica tanto os atos como o

¹⁰⁴ É importante notar que Sócrates está atribuindo a ideia filosófica com que formula a demonstração não a si mesmo, mas a este sábio misterioso — a quem faz menção sem dar explicações. Adam (163, p. 349) comenta: “τῶν σοφῶν alludes, I believe, to Orphic or Pythagorean ascetics, who preached the doctrine σῶμα σῆμα and regarded bodily pleasure as essentially false and impure”. No momento do *Górgias* em que Sócrates formula o argumento de que os apetites são essencialmente insaciáveis, como se fossem vasos furados, ele atribui, essa tese aos pitagóricos, cf. 493a-494a.

modo injusto de vida, a demonstração de que esses prazeres são ontologicamente deficientes, pelo que não são prazeres de fato, destrói a razão de ser da vida injusta.

O argumento epistêmico é como se segue. A dor (λύπη) é o oposto do prazer (ἡδονή), e há entre eles um estado neutro de repouso (ἡσυχία), de cessação tanto de prazer quanto de dor. A passagem de um para o outro, processo pelo qual vem a ser na alma (583e: “ἐν ψυχῇ γινόμενον”) o que é doloroso e o que é prazeroso, e o que não é um nem outro, é um movimento psíquico (κίνησις). A estratégia de Platão para depreciar o prazer apetitivo, usando este esquema, é a seguinte: identifica o prazer apetitivo como uma confusão entre o estado de repouso com o estado real de prazer. Quando a alma passa da dor para o estado de repouso, e não estipula a existência de um ponto a mais na escala de afecções, onde o prazer real estaria clasificado, julga experimentar, ao repousar, prazer. Distorção semelhante da verdade sobre o estado de repouso ocorre quando a alma passa do estado em que julga experimentar prazer para o de repouso: quando isso acontece, julga experimentar dor enquanto na verdade repousa. Sócrates dá o exemplo de como essa distorção da perspectiva acontece com pessoas enfermas: quando estão doentes, consideram ser prazeroso o estado em que não mais são afetadas pelas dores e sofrimentos da enfermidade (583d).

Entretanto, o estado de repouso não é prazer. Pois, se o estado de repouso realmente existe na alma, e não é nem prazer nem dor, o repouso não poderia ser tido por prazeroso ou doloroso. É necessário então que o estado de repouso meramente *pareça* (φαίνεται) ser prazer ou dor, conforme a mudança de um estado para o outro provoca distorções na perspectiva da alma quanto sua natureza. Portanto, não há nada de são nessas *aparições* (τῶν φαντασμάτων) no que toca à verdade sobre o prazer (“ἡδονῆς ἀλήθειαν”). Essas aparições surgem na alma pelo efeito de uma ilusão, como se por uma espécie de mágica (“γοητεία τις”).

A segunda estratégia, partindo da aplicação desse esquema tripartite das afecções da alma, consiste em tonar o prazer apetitivo inerentemente conectado à dor. De todos os prazeres, Sócrates afirma que “os sentimentos que, por meio do corpo, têm a alma como meta e são chamados prazeres, quase sempre os mais numerosos e maiores são dessa natureza, isto é, cessação de dor” (584c). Isto deve-se à relação necessária que têm com a dor. É parte da doutrina do prazer a ideia de que os apetites são como *faltas* ou *vazios* no estado do corpo (585b: κενώσεις). Então, apetites como a fome e a sede são como faltas no estado físico. É intuitiva a ideia de que essas faltas provocam dor no estado do corpo, precisamente porque são como sinais da ausência de algo fundamental para a manutenção natural de seu estado — a falta de comida e bebida. Sabemos que a fome e a sede não são prazerosas em si mesmas, mas, pelo contrário, dolorosas — é por meio da dor que sabemos sentir fome ou sede. O

prazer decorrente desses apetites deve-se ao *preenchimento* (585a: πλήρωσις) desses vazios no estado do corpo, dado que preencher (πληροῦσθαι¹⁰⁵) um desejo com aquilo que lhe é apropriado é *prazer* (encontramos essa definição da noção de prazer em 585d). Enquanto essa definição se aplicará plenamente aos prazeres que Sócrates chamará de puros, mais verdadeiros e reais, a satisfação dos apetites implica em um problema que impedirá com que sejam simplesmente classificados como prazer. Entra aqui o problema da deformação da perspectiva: quanto aos apetites bastaria preenchê-los, faltas que são, para que experimentássemos prazer? A ideia parece ser que o prazer derivado dos apetites é apenas resultado da distorção da perspectiva. O apetite está inerentemente conectado à dor que marca seu vir a ser na alma. O preenchimento das faltas apetitivas, embora um processo de satisfação, nada mais faz que a dor cesse, e o cessamento da dor faz com que a alma entre no estado de repouso, mas o estado de repouso não é prazer. Isso faz com que toda experiência hedônica apetitiva, ao gerar-se a partir da dor, seja também uma experiência de distorção da realidade hedônica, pela qual a alma, enquanto satisfaz as faltas apetitivas, está apenas entrando no estado de repouso, e experimenta, pela distorção provocada pela dor anterior, uma experiência falsa de prazer.

Há um tipo de prazer que não está condicionado à dor: gera-se na alma a partir de si mesmo, e não da distorção da perspectiva quanto à realidade do estado de repouso. Sócrates considera que “há muitos outros prazeres” desse tipo (584b), mas dá como exemplo paradigmático os prazeres do olfato. Estes prazeres geram-se na alma por si mesmos: “ocorrem subitamente, sem que tenha havido previamente uma dor, numa intensidade incrível, e quando cessam não deixam nenhuma dor atrás”¹⁰⁶. Sócrates chama esses prazeres de *puros*

¹⁰⁵ O verbo para o substantivo πλήρωσις, *preenchimento*, é πληρώω, *fazer ficar cheio, completar, preencher*. A forma πληροῦσθαι é o infinitivo de πληρώω, portanto, *preencher*.

¹⁰⁶ Aqui, vê-se o seguinte problema hermenêutico: Platão cria a classe de prazeres puros para depreciar o prazer apetitivo, aqueles relacionados ao corpo, mas, entretanto, menciona os prazeres do olfato, que são prazeres no estado do corpo, como exemplos de prazer puro. Gosling e Taylor (1982, p. 111-115), por exemplo, chamam atenção para esse problema. Contudo, talvez a ideia de Platão não seja depreciar todo prazer relacionado ao corpo. Sua batalha não parece ser contra o corpo em si mesmo, mas contra determinados desejos associados a ele, e que estão relacionados à consolidação da injustiça na alma. Os apetites por comida, bebida e sexo, em razão de sua intensidade e também de sua urgência, pois impulsionam poderosamente a alma à ação, e estão mais diretamente associados à *pleonexia*, podem, quando não supervisionados pelo elemento racional, conduzir o agente a praticar injustiças a fim de serem satisfeitos. É possível a objetar que, alguém possa cometer uma injustiça em virtude dos prazeres olfativos, roubando um perfume, por exemplo — embora os prazeres olfativos não estejam diretamente associados à *pleonexia*, o que faz com que este problema hermenêutico mantenha-se na superfície do texto. Seria possível contra-objetar que o caso dos prazeres olfativos são escolhidos apenas para convir a ideia de prazeres que não estão associados à dor. É um contra-argumento cabível, mas que não faz desaparecer o seguinte problema desconcertante: se Platão não deseja rejeitar todos os apetites, mas somente àqueles advindos da dor, pois seriam da classe dos apetites urgentes sem os quais a pessoa não poderia viver, e que mais facilmente a levaria a agir pleoneticamente, e então injustamente, não seria possível um apetite pleonético que não estivesse condicionado pela dor, mas que mesmo assim engendrasse a injustiça na alma? Essa

(584c: “καθαρὰν ἡδονὴν”): são os que não se geram a partir da dor. Os prazeres apetitivos, porque inerentemente gerados a partir da dor, são, por comparação a esses prazeres puros, concebidos como *impuros*.

Este já é um ataque pertinente contra a vida calcada nos prazeres apetitivos. Platão está depreciando-a nesses termos: o que experimentam a maioria das pessoas quando valorizam os prazeres advindos do corpo não passa de uma experiência com o repouso. Com efeito, não experimentam nenhum deleite superior à satisfação momentânea da fome, da sede, do apetite sexual, e também do sono (embora não esteja presente no texto, é um caso de apetite que, se não satisfeito, gera enorme dor ao corpo, e que também é valorizado, ao lado desses outros, como supremamente benéfico pelas pessoas apetitivas). Ou seja: essas pessoas não experimentam nenhuma satisfação para além daquela de suas necessidades básicas, pelo que fazem cessar a dor que os importunam, mas apenas para, quando o ciclo apetitivo se renovar, engajar-se novamente no esforço de fazer cessar a dor — veremos que os prazeres verdadeiros de que o filósofo tem para falar são supremamente superiores. Além disso, o que é o golpe realmente violento, a dependência inextirpável que os apetites têm em relação à dor, e o modo como a dor distorce a perspectiva do estado de repouso, torne impossível que a experiência hedônica apetitiva seja concebida como genuína: é um equívoco epistemológico provocado pela dor, o que faz com que o que não é prazer seja experimentado como tal. Como vemos, os prazeres apetitivos são aqueles mais suscetíveis à dissimulação, pelo que parecem ser o que na verdade não são. Na Caverna, como vimos, os prisioneiros estão presos em uma situação em que tudo o que os cerca está em desarticulação com a realidade genuína, pelo que erram inevitavelmente em suas concepções sobre o mundo. O primeiro ponto argumentativo feito com essa demonstração corrobora o quadro que ilustra a errância da maioria das pessoas: são guiadas por uma concepção falsa tanto do bem quanto do prazer — vivem realmente uma vida como quem dorme, tomando o sonho, a ilusão ou a fantasia pela realidade, seu modo de vida é produto de um erro epistêmico. A capacidade da alma em enganar-se com a natureza da realidade, como já vimos, afetaria, portanto, até mesmo seu julgamento sobre a autenticidade de seus prazeres, ou seja, das satisfações pelas quais julgam que vivem uma vida benéfica e vantajosa.

parte do argumento conta com esse problema que parece não poder ser resolvido, pois seu autor não considera os contra-casos. Parece ser que sua intenção não é a de desenvolver uma doutrina exaustiva, que cubra todos os casos de apetites perigosos, mas argumentar, em limites determinados, contra os apetites paradigmáticos da fome, da sede e do apetite sexual, que desde o início do diálogo são aqueles associados ao elemento apetitivo da alma, e considerados como a fonte na qual ele se nutre e fortalece, engendrando a injustiça na alma. De todo modo, ficam os prazeres olfativos como exemplos paradigmáticos de prazeres (físicos) não condicionados à distorção da perspectiva provocada pela dor.

Para esclarecer o modo como a alma pode se enganar em seu juízo quanto aos prazeres, Sócrates estipula o seguinte experimento mental: consideremos que há um ponto inferior, intermediário e superior na natureza, correspondentes ao estado de dor, ao de repouso e ao de prazer. Uma pessoa que não estivesse consciente da existência do ponto superior, julgaria, quando elevada ao ponto intermediário, que realmente experimenta prazer, tanto porque, ao olhar para o estado de onde saiu, o da dor, vê que realmente elevou-se em seu estado, quanto porque não conhece haver um ponto superior. A ideia de Platão é que, para a maioria não-filósofa, este ponto superior está bloqueado — não podem ascender a ele, dado a deficiência de suas capacidades cognitivas. A experiência falsa de prazer poderia ser anulada caso a alma estivesse consciente de que existe um tipo de afecção para além da mera cessação da dor, ou seja, de que há uma concepção de prazer mais verdadeira, que não se confunde com a mera cessação da dor. Caso soubesse haver este ponto superior na escala das afecções, saberia estar apenas repousando quando satisfaz suas necessidades apetitivas, e poderia se voltar para o prazer puro e verdadeiro que lhe estivesse disponível. No entanto, esta é uma questão de conhecimento, concerne às possibilidades deliberativas que as habilidades do elemento racional tornam disponíveis à alma, quando educado e forte. Para a maioria não-filósofa, cabe errar, dado que não conhecem a realidade, e por isso não conhecem a verdadeira natureza do prazer. Vemos aqui, mais uma vez, as implicações do problema sobre o perspectivismo humano e da deformação da perspectiva: o modo como a alma quando limitada em suas concepções sobre a realidade só pode senão errar e equivocar-se, pois não pode conceber a realidade da perspectiva verdadeira — aquela iluminada pelo ser e pela verdade, fora da caverna apetitiva. Lemos na passagem em 584e-585a:

Sócrates: Então, em todas essas impressões dele não se devem à ignorância do que é verdadeiramente o alto, o meio e o baixo?

Gláucon: Evidentemente.

Sócrates: Estranharias, então, se os que não conhecem a verdade tivessem uma ideia não correta sobre muitos outros assuntos e, em relação ao prazer, à dor e ao que está no meio deles, assumissem atitude tal que, quando se encontrassem com a dor, viessem a tomá-la como verdadeira e realmente sentissem dor e, quando passassem da dor para o estado intermediário, tivessem certeza de que atingiram a plenitude do prazer? Tal qual os que, depois de examinar o negro, passam para o cinza sem conhecer o branco, eles, depois da dor, ao voltar os olhos para a ausência de dor, são enganados por ignorar o prazer?

Gláucon: Por Zeus! Eu não... Ao contrário, estranharia muito mais se não fosse assim.

Isto posto, passemos à segunda etapa do argumento, aquela em que Sócrates desenvolve uma concepção ontológica do prazer. Esta etapa marca o *clímax* de todo o processo de crítica aos apetites, à concepção dos prazeres apetitivos como sendo o bem, e à valorização da vida injusta, irracional e apetitiva como sendo a melhor das vidas para um ser humano. Mostra também o fundamento filosófico de todas as outras demonstrações: mostra o fundamento da primeira, por que dá razões explicativas para a insaciabilidade natural dos apetites; da segunda, pois demonstra por que apenas o filósofo é o mais apto a julgar qual das vidas é a mais verdadeiramente aprazível; e é claro, é neste momento em que o filósofo desenvolve o fundamento de toda a terceira demonstração, porque formula, finalmente, a razão para que o prêmio do melhor modo de vida seja dado à vida justa, racional e filosófica, e não à vida injusta, apetitiva e irracional. Isto é: mostra por que o modo de vida injusto deve ser definitivamente rejeitado como ideal de vida, ou por que a injustiça terá finalmente sua maior e mais definitiva queda.

O argumento ontológico é como se segue. A estratégia de Platão, a partir desse esquema de distinções, é estabelecer a autenticidade ontológica do prazer, através do grau do preenchimento, se se dá mais plenamente, caso em que o prazer é mais real e verdade, ou menos plenamente, caso em que o prazer é menos real e menos verdadeiro. Para isso, considera o estatuto ontológico do estado onde a falta é gerada e o objeto com o qual pode ser preenchida. Sócrates considera dois tipos de desejos distintos, concebendo cada um deles como *faltas* ou *vazios* (κενώσεις) no estado em que são gerados: a fome e a sede são faltas no estado do corpo, enquanto a ignorância e insensatez faltas no estado da alma (585b). O prazer é definido nos seguintes termos: é o preenchimento (“τὸ πληροῦσθαι”) com o que é apropriado a cada uma das naturezas (585d). Conforme determina o Princípio Psíquico da Relação Necessária do Desejo com seu Objeto, um desejo particular é somente por aquilo de que é desejo, ou seja, só pode desejar, e conseqüentemente ser preenchido, para o objeto específico para o qual está naturalmente voltado. Platão não aqui aplica a tripartição da alma, preferindo trabalhar com a dicotomia corpo/alma, mas este princípio psíquico ainda se faz valer, pois Sócrates nos diz em 442a que os desejos do elemento apetitivo, embora localizem-se na alma, estão relacionados ao corpo, e a inclinação do corpo sobre os objetos materiais de que necessita, nada mais é que a expressão de um movimento que é o elemento apetitivo que faz. A alma é naturalmente familiar ao inteligível, e com isso, às formas e a tudo quanto seja inteligível, enquanto o corpo está naturalmente voltado para o sensível, para a matéria,

alimenta-se de comida e bebida. Assim, a alma, como os objetos de que necessita, é naturalmente imperecível e imutável (585c: “τὸ τοῦ ἀεὶ... καὶ ἀθανάτου”) — à alma e seus objetos Sócrates acrescenta: tem familiaridade com a verdade (“ἀλήθεια”), assim como seus objetos de satisfação — enquanto o corpo, assim como os objetos de que necessita, é naturalmente mortal e mutável (585c: “θνητός”, “γινόμενον”). Quais dos desejos/vazios pode ser mais realmente satisfeito/preenchido? O estatuto ontológico do corpo e de seus objetos, e da alma e de seus objetos, é a base para a resposta.

O preenchimento *mais verdadeiro* (585b: “πλήρωσις ἀληθεστέρα”) é aquele que se faz com o que *é mais*, não com o que *é menos* (“...τοῦ ἥττον ἢ τοῦ μᾶλλον ὄντος”). O que *é mais*, mais participa do puro ser (“...μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν”), enquanto o que *é menos*, menos participa do ser. Nessa base, o que participa *mais* do *ser*: os objetos com que é possível preencher a ignorância e a insensatez e engendrar conhecimento e sensatez na alma, ou a comida e a bebida, com que os vazios da fome e da sede são preenchidos?

Sócrates: Então, qual dos dois gêneros de coisas tem maior parte no ser? Por exemplo, o do pão e da bebida, da carne e de todos os alimentos, ou o da opinião verdadeira, da ciência e da inteligência ou, resumindo, de todas as virtudes? Faze assim seu julgamento! Na tua opinião, o pertinente ao imutável, ao imortal e à verdade, tendo ele próprio taa natureza e vindo a ser em tal natureza, tem mais do ser que o jamais imutável e mortal, tendo ele próprio tal natureza e vindo a ser em tal natureza?

Gláucon: Tem mais valor o pertinente ao [que sempre permanece semelhante a si mesmo] (τὸ τοῦ ἀεὶ ὁμοίου) (585b-c).

As propriedades ontológicas de cada um dos tipos de objeto de satisfações, os sensíveis e os inteligíveis, explica o que Platão tem em mente aqui com esta participação a mais no ser. O raciocínio que se segue é um pouco abstrato. Em primeiro lugar, é necessário que o que é imortal e imutável tenha mais ser que o que é perecível mutável. Lembremos que as propriedades inteligíveis, as *figuras* e as *formas*, compartilham dessas propriedades: não são perecíveis e não mudam jamais. A imperecibilidade e imutabilidade das propriedades inteligíveis são características que se apoiam mutuamente, pois o que é imperecível não pode perder suas características, dado que, do contrário, pereceria; ao mesmo tempo, por paridade de raciocínio, o que é imutável não pode perecer, dado que não pode mudar em suas características, de modo que, mantendo-se sempre igual a si mesmo, não perece nunca. O que é deve ser sempre e necessariamente o mesmo, pois, do contrário, mostraria-se não-ser (caso

mudasse ou entrasse em processo de perecimento, o que poderia ser senão aquilo que *não-é*, dado que *é*?). Esses traços ontológicos são a razão para que a alma, e também as *figuras* e *formas* que capta, participem *mais* do ser, porque mantêm-se sempre sendo aquilo que em si mesmas são: não perdem as características pelas quais se fazem reconhecer como alma, *figuras* e *formas*. Logo, a alma, *figuras* e *formas* participam mais no ser porque jamais degeneram no que não é, são permanentemente capazes de instanciar as propriedades pelas quais são o que são.

Os objetos físicos, por outro lado, são perecíveis e mutáveis. Isto faz com que participem *menos* do ser. A comida e a bebida, por exemplo, são obviamente perecíveis, pelo que perdem, com a ação do tempo e do princípio de degeneração da própria matéria, as propriedades que instanciam, e pelas quais seriam reconhecidas como instâncias de *comida* e *bebida*. Por paridade de raciocínio, dado que são perecíveis, são também mutáveis: perecem em virtude de sua capacidade, natural à matéria, de mudar as propriedades que instanciam, e que permitira com que fossem identificadas como instâncias particulares da forma da *comida* e da *bebida*. Logo, participam *menos* no ser pois, com a ação do tempo e da degeneração da matéria, deixam de ser instâncias da comida e da bebida, isto é, tornam-se não-comida e não-bebida — nesse sentido, *deixam de ser*.

A cognoscibilidade e a verdade desses objetos depende de seu estatuto ontológico. O que é sempre igual a si mesmo, e por isso, instancia permanentemente as propriedades pelas quais é, é necessariamente cognoscível e verdadeiro. Deve ser cognoscível porque apenas o que é plenamente pode ser conhecido, enquanto o que não é plenamente não pode; deve ser verdadeiro, porque apenas o que é permanentemente mostra-se uma instancia absoluta do que é, caso perecesse ou mudasse, deixaria de ser uma instancia do que é, degenerando no que não-é, e assim, mostrar-se-ia falso. Imortalidade, imutabilidade, cognoscibilidade e verdade são propriedades que se suportam mutuamente. São as propriedades essenciais do inteligível — das *figuras* e *formas*.

Os objetos sensíveis, por sua vez, não podem ser plenamente conhecidos nem são o suporte pleno da verdade. Dado que perecem e mudam, perdendo gradualmente ou oscilando nas características que instanciam, não podem jamais ser conhecidos, pois o que é cognoscível o é porque instancia permanentemente as características pelas quais pode ser reconhecido, enquanto o que perece e muda não é capaz de permanência. Não são suporte da verdade porque o que perece, vai gradualmente do que é para o que não-é, caso contrário não pereceria; se muda, muda sempre do que é para o que não-é, caso contrário permaneceria sendo

indeterminantemente; logo, a matéria mutável admite em si o que não-é, e não é possível dizer a verdade sobre algo que pode não-ser.

Portanto, a alma e seus objetos de satisfação participam mais do ser e da verdade que o corpo e seus objetos de satisfação. Isto posto, qual dos estados e seus vazios pode ser mais realmente preenchido, o do corpo ou o da alma?

Sócrates: Então, de maneira geral, os gêneros referentes ao cuidado do corpo, por sua vez, também participam menos da verdade e do ser que os gêneros referentes ao cuidado da alma?

Gláucon: Muito menos.

Sócrates: E não crês que o mesmo vale para o próprio corpo em relação à alma?

Gláucon: Creio.

Sócrates: Então o cheio do que é mais ser é também, ele próprio, mas ser, está mais cheio de ser que o menos cheio de ser e é, ele próprio, menos ser?

Gláucon: Como não seria assim?

Sócrates: Ah! Se estar cheio (τὸ πληροῦσθαι) daquilo que é conforme à sua natureza é [prazer] (ἡδὺ ἐστὶ), o que realmente está mais cheio e mais cheio daquilo que tem mais ser, mais *real e verdadeiramente* (ὅντως τε καὶ ἀληθεστέρως) causaria alegria como um *prazer verdadeiro* (ἡδονῇ ἀληθεῖ), mas aquele que participa do que tem menos ser se encheria *menos verdadeiramente e menos solidamente* participaria de um *prazer menos confiável e menos verdadeiro* (ἥττον ἀληθοῦς) (586d-e)¹⁰⁷.

Do estatuto ontológico da alma, do corpo e dos objetos de satisfação de ambos, Sócrates está concluindo o seguinte. Os vazios na alma — a ignorância e a insensatez — podem ser adequadamente preenchidos pois as formas em geral, ao satisfazer a ignorância gerando conhecimento, e as formas das excelências ou virtudes, para a insensatez gerando sensatez, mantêm-se sempre e permanentemente, porque eternamente e imutavelmente, como instâncias do que a ignorância e a insensatez carecem: não deterioram jamais, e por isso mantêm-se como os objetos naturais dessas faltas. Assim, o conhecimento mantêm-se sempre conhecimento, e a sensatez mantêm-se sempre sensatez. A alma, por sua vez, mantêm-se

¹⁰⁷ Grifo meu.

sempre a instância da alma, dada sua familiaridade ontológica com as propriedades inteligíveis, de modo que nunca muda em sua necessidade por aquilo que a faz conhecer e ser sensata. O preenchimento desses vazios torna-se então estável, porque a alma é estável, e estáveis são os objetos com que seus vazios são preenchidos¹⁰⁸. Como o prazer é o preenchimento adequado das faltas, as faltas da alma, ao serem preenchidas com estabilidade e permanência, geram um prazer puro, porque não condicionado pela dor, e mais real e verdadeiro, pois real e verdade é o preenchimento. No esquema dos três estados na natureza, a dor, o repouso e o prazer, o prazer da alma está adstrito ao ponto superior, correspondendo ao prazer real: não é gerado a partir do ponto inferior, mas dá-se a partir do repouso para o ponto superior. É o prazer propriamente concebido, não é produto da distorção da perspectiva, mas corresponde à realidade genuína.

As faltas do corpo, por sua vez, não gozam do mesmo estatuto de estabilidade e permanência. Tanto o corpo como seus objetos de satisfação são perecíveis e mutáveis, de modo que suas faltas não podem ser preenchidas com estabilidade e permanência. Seus objetos de satisfação, a comida para a fome e a bebida para a sede, não são capazes de se manter permanentemente como instâncias da comida e da bebida, de modo que gradualmente perdem as propriedades pelas quais são desejadas pelos apetites. Por isso, ao mesmo tempo em que preenchem os apetites, deixam gradualmente de preenchê-los, reiniciando o ciclo

¹⁰⁸ Gosling e Taylor (1982, p. 122) identificam uma ambiguidade na noção de *preenchimento*, capaz de instaurar um curto-circuito na doutrina. Comentam que: “Unfortunately, there is a fatal ambiguity in this notion of replenishment. Suppose we take it, as the original account requires, that the pleasure consists in the replenishing. Then it ceases when the replenishment is complete. In that case, if the philosopher’s desires can be genuinely satisfied, that means the so-called process of replenishing genuinely and once for all replenishes. But then as life goes on and a philosopher acquires full understanding he will be wise, and, ... in that case he will no longer desire wisdom. Since these desires/lacks are now satisfied there is no further replenishing of them to occur. So the more successful a philosopher is, the sooner his life will cease to be pleasant. This considerably weakens the argument that his life will be pleasanter. Alternatively, one might take the pleasure/replenishment equation to mean that pleasure consists in being in possession of that whose absence would constitute a natural lack... This would certainly secure the conclusion that the successful philosopher’s life was pleasant... The cost, however, would be to cut off one’s ties with the original account and leave one with the unsatisfactorily negative view that pleasure consisted in the absence of lacks, a view hardly consistent with the distinction made at 583c-584a”. C. D. C. Reeve (1988, cp. 3, nota 30, p. 306-7), critica esta objeção de Gosling e Taylor: “But this objection does not carry complete conviction. Even if Plato did identify pleasure just with the process of being filled, he could still argue that the philosopher is more truly engaged in that process than the money-lover. For the philosopher is being filled with things that would, were he to go on long enough, eventually truly fill the lack that is his desire to know everything. He is being truly filled, or on his way to being truly full. But the money-lover is not being truly filled. For he is not on his way to being truly full. Moreover, there is a great deal to know, and knowledge requires dialectical defensibility. Hence it is plausible to think that the process of filling up with knowledge can continue uncompleted, and relatively uninterrupted, throughout life. Therefore, if the process of filling is pleasure, the philosopher is more truly pleased than the money-lover. However, I suspect that Plato thinks of both the process of filling and the state of being full as pleasant, and I have so represented him in the text. The use of the present infinitive, “being filled [plerousthai],” in the definition of pleasure at 585d strongly suggests that Plato thinks of the process of filling as pleasure. For if he had wanted to identify pleasure simply with the state of being full, he would almost certainly have used the aorist infinitive.”

de desejo. Esses apetites, por sua vez, sofrem da mesma instabilidade e não-permanência, dado que o corpo também é perecível e muda, de modo que, ao mesmo tempo em que deseja, quando com fome e com sede, deixa de desejar gradualmente a comida e a bebida, e depois volta a desejá-las. A instabilidade ontológica desse processo faz com que o preenchimento nunca se dê adequadamente, de modo que, sendo o prazer o adequado preenchimento dos vazios/desejo, o prazer gerado pelos apetites deve ser, além de impuro, porque condicionado a dor e produto da distorção da perspectiva, necessariamente menos real e menos verdadeiro, pois menos real e verdadeiro é o preenchimento¹⁰⁹.

A consequência do argumento é a completa rejeição da positividade das experiências hedônicas apetitivas. Os apetites são cronicamente insaciáveis, pois nem o corpo mantêm-se o mesmo, de modo a manter a instanciação da fome e da sede a fim de que fossem adequadamente satisfeitas, nem os objetos com que se satisfaz podem satisfazer suas faltas, pois deixam de ser as instâncias dos objetos desejados para sua satisfação. A imagem do hedonismo apetitivo é a de um ciclo interminável de vazios que nunca podem ser estavelmente preenchidos, pois fecham-se e abrem-se ciclicamente. Além disso, o prazer derivado dessas satisfações é apenas um *fantasma do prazer verdadeiro*, porque, na medida em que é um vazio que pede por preenchimento, pode gerar um grau de prazer, mas um grau apenas inferior e deficiente, jamais estável e pleno como aquele experimentado pela alma.

Platão compõe uma imagem chocante a fim de ilustrar, mais uma vez, o modo de vida calcado na satisfação apetitiva — dessa vez, não compara as pessoas que valorizam os apetites como prisioneiros em uma caverna, mas a animais, sempre voltados com sua vista para baixo, para o plano ontológico onde se satisfazem precariamente com sua alimentação deficiente:

Sócrates: Ah! Os inexperientes da sabedoria e da virtude, frequentando banquetes e festas desse tipo, ao que se vê, dirigem-se para baixo até o momento em que de novo voltam ao ponto intermediário e por aí ficam vagando durante toda sua vida; sem jamais transpor esse limite, nunca voltaram seus olhos para cima, para o verdadeiro alto, nem para lá se dirigiram, nem realmente se encheram do ser, nem sentiram o gosto de um prazer sólido e puro. Ao contrário, à maneira dos bichos, olhando sempre para baixo e debruçados sobre o chão e sobre as mesas, pastam empanturrando-se, acasalando-se e, e por [que querem desenfreadamente] tudo isso (τῆς τούτων πλεονεξίας), distribuindo coices e marradas com seus chifres

¹⁰⁹ C. D. C. Reeve (1988, p. 149): “Now, a body is never unalterably a body; food is never unalterably food. But a psyche is always and unalterably a psyche. Knowledge is always and unalterably knowledge. It follows that something filled with knowledge comes closer to realizing the form of being filled completely or perfectly than does something filled with food (585d7-9).”.

de ferro e armas, matam-se uns aos outros sem se saciarem com isso, porque não preenchem com o que existe nem seu ser nem o que lhe serve de proteção.

Gláucon: De maneira perfeita, ó Sócrates, como se fosse a resposta de um oráculo, descreves a vida da maioria das pessoas (585e-586b).

Pela minha contagem, o substantivo *pleonexia* só aparece duas vezes no diálogo. A primeira no Livro II, em 359c, no momento em que Gláucon reformula a concepção de natureza humana defendida por Trasímaco, e agora no Livro IX, na passagem citada acima. Essa correspondência é notável, pois marca o modo como Platão, após o longo processo argumentativo que se estendeu do Livro II ao IX, pode finalmente mostrar como a concepção defendida pelo sofista, e crida pela maioria das pessoas, é indigna da vida humana. A inclinação desenfreada por mais satisfação, própria do elemento apetitivo da alma, vimos no percurso de toda essa dissertação que é objeto do elogio da maioria das pessoas com quem o filósofo a todo tempo faz referência. Agora Platão pode, com o auxílio da doutrina das formas e o papel que desempenha na doutrina do prazer, revelar sua face sinistra: a vida pleonética é uma vida de profunda insaciabilidade, dado que os apetites são cronicamente insaciáveis, em virtude de seu estatuto ontológico, e produtora de um prazer inferior e deficiente, que só pode ser considerado como prazer por que resulta de uma tentativa frustrada de satisfação, mas que jamais se dá de modo estável e adequado. Além disso, é uma vida imprópria para seres humanos por que produto da distorção da perspectiva, isto é, do desconhecimento da verdade, que faz a alma tomar como prazeroso o que, da perspectiva livre e ultra-privilegiada do filósofo, aparece tal como é: simulacro do prazer.

Por que essa demonstração é decisiva para que se prove que a injustiça é absolutamente sem valor para a vida humana, e que portanto o modo injusto de viver deve ser rejeitado como o melhor modo de viver? Vimos no decorrer da dissertação que a razão fundamental para que a injustiça seja concebida como valorosa é que a vida é aprazível. No Livro IV, 442a, vimos que o elemento apetitivo, ao fortalecer-se com os prazeres apetitivos, rivaliza contra a racionalidade pelo controle da alma. Vimos na discussão sobre a degeneração do caráter, no Livro VIII, como o prazer apetitivo propulsiona a alma à injustiça, desde sua forma mais brada, com a timarquia, até sua força extrema, com o regime tirânico. E vimos também que a alma, quando sua concepção de bem é idêntica ao prazer apetitivo, sofre o encarceramento na caverna cognitiva, onde passa a viver segundo uma perspectiva limitada e deformada da realidade, e julga, que ainda assim, vive prazerosamente e bem. Com a demonstração de que o prazer apetitivo não é realmente prazer, Platão está atacando o

fundamento de que a vida apetitiva, irracional e injusta é boa. Ao fazer isso, desfaz a tese de que a vida injusta vale a pena, e propõe os termos pelos quais pode decretar o juízo de que não é de fato a melhor das vidas.

Como alternativa ao hedonismo da vida apetitiva, Platão propõe outro modelo: inova ao propor um *hedonismo filosófico*. É conclusão da doutrina do prazer que, enquanto o modo de vida apetitivo é inautenticamente apazível, o modo de vida filosófico, fomentado pelos desejos racionais da alma, é o modo verdadeiramente apazível de se viver. Mas a doutrina vai mais além que arguementar para a apazibilidade suprema dos desejos racionais: propõe também que, quando os elementos inferiores obedecem a regência do elemento racional, mesmo eles podem experimentar os prazeres mais verdadeiros e reais próprios a suas naturezas. Esta ideia é coerente com a caracterização do elemento racional como aquele responsável por calcular e raciocinar, não apenas para seu próprio bem, como para o de toda a alma. Assim, sendo, quando não há conflito psíquico e a razão pode guiar a alma em vistas do melhor, em virtude de seu conhecimento do que é verdadeiramente benéfico e vantajoso para cada parte, o hedonismo que faz vigorar na alma não se restringe à satisfação de *seus* desejos, os racionais, mas abrange a satisfação dos demais. Mas, dessa vez, uma satisfação que não é pleonética, mas restringida por aquilo que a razão determina ser o melhor.

Sócrates: Ousamos afirmar que, dentre todos os desejos relativos ao amor do lucro e ao amor das honras, os que seguem a ciência e a razão e com elas buscam os prazeres que a inteligência lhes indica alcançam e alcançarão também os prazeres verdadeiros porque seguem a verdade, também alcançam os prazeres mais próprios deles, e é que o melhor para cada um é o que é mais próprio.

Gláucon: Realmente é o que é o mais próprio.

Sócrates: Ah! Quando a alma toda segue a parte filosófica e não se rebela, cada parte da alma realiza sobretudo o que lhe cabe e é justo e, o que é mais importante, colhe para si os prazeres próprios de cada uma, não só os melhores mas também, dentro do possível, os mais verdadeiros.

Gláucon: Sem dúvida.

Sócrates: Ah! Quando uma tem o domínio sobre as outras, ocorre que ela não encontra o prazer que lhe é próprio e obriga as outras a buscar um prazer que lhes é estranho e não verdadeiro.

A submissão dos elementos inferiores da alma com o elemento racional, pelo que aceitam suas determinações, torna então possível que se satisfaçam adequadamente. A medida

da ordem e da lei é o que torna possível que essa satisfação aconteça. É nesse sentido que essa demonstração prova a *autenticidade ontológica* da vida justa e racional. Uma vida plena é aquele cujos desejos podem ser adequadamente satisfeitos pelas inclinações e ações a que propulsionam a alma. Essa vida por necessidade deve ser concebida como ontologicamente *feliz*, pois satisfaz o requisito básico para que seja concebida como a ação própria do viver, pela qual a alma executa excelentemente a função de viver uma vida humana. Ao provar que os desejos irracionais não podem ser realmente satisfeitos, e que somente quando se submetem à razão podem gozar da satisfação limitada que suas naturezas possibilitam, Platão está também argumentando que a vida calcada nesses desejos, quando não submetidos à liderança da razão, é ontologicamente deficiente, isto é, assume menos a forma da vida plena ou satisfatória, e, por isso, assume menos a forma da vida cuja alma desempenha adequadamente a função de viver. Com efeito, as pessoas apetitivas e irascíveis não fazem o que querem ao dar-se à indulgência livre e irrefletida desses desejos: procuram viver bem e se satisfazer, mas esses desejos sequer alcançam a meta do preenchimento, e não geram satisfação real. São, nesse sentido, vidas ontologicamente deficientes, não desempenham excelentemente a função de viver a vida humana.

Como a variação de autenticidade ontológica varia em graus, o filósofo termina a demonstração classificando, também em graus, a aprazibilidade de cada caráter considerado no diálogo. O filósofo aristocrata, porque vive segundo a medida da ordem e da lei, é o único que pode satisfazer-se plenamente, não só seu elemento conativo se satisfaz, como todos os elementos em conjunto. Em ordem, o homem timocrático, o oligárquico e o democrático ocupam, em escala descendente, os graus em que a satisfação mostra-se cada vez mais deficiente, pois, como vimos, em cada um deles a racionalidade passa a operar com maior grau de deficiência, sendo dissolvidas na alma a noção de ordem e lei ao passo que o processo de degeneração psíquica se engendra. O timocrático é o único mais próximo do filósofo aristocrata, pois mostra apreço pela ordem, embora faça uso irracional dela. O oligárquico, que só satisfaz apetites que sejam necessários, vive segundo o elemento apetitivo mas regula-o por meio da razão, instrumentalizando-a, e por isso, pode ainda gozar de uma satisfação regulada pela razão. O democrata, ocupa um grau de maior deficiência ontológica, pois não vive segundo nenhuma concepção de ordem ou lei, de modo que se satisfaz apenas precariamente. O tirano ocupa o último lugar na escala, sendo de todos o que vive a pior das vidas, a mais repleta de insatisfação e necessidades. Isto, pois não vive segundo nenhuma concepção de ordem e lei, mas segundo o despotismo livre do apetite. Vimos na primeira demonstração o resultado: é repleto de necessidades que não pode satisfazer, e com isso torna-

se realmente muito infeliz. Assim, o rei filósofo mostra-se realmente o mais feliz e satisfeito dos homens, enquanto o tirano o mais infeliz e insatisfeito. Prova-se, com isso, que apenas a vida justa, racional e filosófica é boa para um ser humano.

4.4 O princípio da realidade: a *pleonexía* como transgressão da natureza.

Uma das metas mais importantes da doutrina ética de Platão é determinar a diferença entre o bom modo de vida do mau, o feliz do infeliz, e assim, o melhor modo de vida para um ser humano. Para isso, o filósofo toma por estratégia estipular um plano ontológico diferente daquele em que essas distinções encontram-se sempre borradas, esfumaçadas, de modo a postular uma perspectiva pela qual seria possível decidir essas diferenças com clareza absoluta. No plano sensível, a aparência é sempre senhora da verdade (como fala Adimanto no Livro II, 365c: “...até sobre a verdade faz violência...”), de modo a não ser óbvio saber quem é verdadeiramente justo e quem não é, quem genuinamente feliz e quem não. A pessoa de caráter tirânico, por exemplo, tem toda a aparência de quem é plenamente feliz: leva a cabo seus desejos pleonéticos, não refreia jamais diante dos atos necessários para garantir sua satisfação, e, com isso, é julgada pela maioria como muito feliz, porque se satisfaz plenamente e sem restrições. A estratégia de Platão é sempre a de estipular meios para vencer a aparência, e mostrar, pela força do raciocínio e do argumento, a verdade necessárias que se esconde no plano de realidade subjacente ao sensível. Com efeito, nós seres humanos não estamos simplesmente perdidos no mundo das coisas, como se não tivéssemos escolha senão aceitar de primeira mão tudo quanto captamos pelos sentidos. Somos, pelo contrário, também dotados das capacidades cognitivas que nos permitem transcender aos dados brutos que os sentidos nos informam, a fim de atingir uma verdade mais adequada sobre aquela que experimentamos da perspectiva sensória. Ao estipular a existência do inteligível, e a possibilidade de que a mente possa captar seu conteúdo por meio do pensamento, o filósofo julga possível determinar a verdade sobre a moralidade humana, isto é, sobre o modo correto de ser e de agir, tanto para consigo mesmo quanto para com os outros, e também a felicidade, a autenticidade da satisfação que experimentamos em nossas atividades favoritas e com os desejos que formam nosso psiquismo e que nos impulsionam à ação. A verdade sobre o cosmos e o humano está inscrita na realidade, e o que é real, a realidade adequadamente concebida, só pode ser captada pelo pensamento, concerne ao âmbito da pura inteligibilidade. Quando a alma fixa-se no sensível, e passa a conceber o real da perspectiva sensória, nossa mente torna-se vítima dos jogos das aparências dos objetos e das pessoas, inerentes à

existência material de cada coisa e aos limites naturalmente impostos aos sentidos. O sensível, e a perspectiva que temos dele por meio dos sentidos, é naturalmente produtor de ilusões sobre as coisas, pelo que confunde e distorce, sub-repticiamente, nossa perspectiva, e nos faz tomar o não-real pelo real, o não-verdadeiro pelo verdadeiro, o que não é pelo que é.

Da perspectiva sensível, julga-se feliz uma pessoa de corpo belo, com posses materiais, e que pode satisfazer os desejos associados ao corpo, aquele que sabemos ser os mais intensos e que estão conectados às nossas necessidades mais básicas (comida, bebida e sexo). Dessa perspectiva, quando a alma encontra-se encarcerada pelo corpo (como nos diz o *Fédon*) ou encavernada na fantasia dos desejos irracionais e apetitivos (como estamos vendo com *A República*), todo o modo de vida associado ao corpo parece bom, porque nos informa pela sensação ser prazeroso, e a alma pensa que uma vida baseada na satisfação exclusiva das necessidades apetitivas é o que exprime a condição de se ser um humano. Mas, o filósofo propõe um modelo alternativo: a verdade sobre a natureza humana e sua felicidade, quando concebida da perspectiva inteligível, mostra-se diferente. Quando a vida é objeto do pensamento, e se calcula sobre suas preferências e satisfações básicas, descobre-se que essa concepção de satisfação ilimitada como sendo boa não é a verdade, porque mais danifica nossa natureza que nos beneficia.

A realidade inteligível, onde estão inscritos os paradigmas que são o fundamento último da realidade sensória, está encapsulada pela forma do bem, pois a forma de tudo. Como vimos, a forma do bem é a matriz inteligível, responsável pela inteligibilidade de todas as coisas. É a estrutura das formas, que, quando apreendida pela mente, faz a alma conhecer a adequada relação das formas entre si, as conexões necessárias que permitem com que formem um todo coerente e consistente. A forma do bem é a como a luz do sol, permite que as formas sejam apreendidas pela mente, assim como a luz solar permite aos olhos captar as qualidades sensíveis dos objetos materiais. Como a matemática revela uma parte das conexões necessárias das propriedades inteligíveis, os números, e a geometria outra parte, as formas geométricas, e, ainda, a harmonia musical outra, as leis que regem a arquitetura necessária do som (as regras da afinação, por exemplo, e da combinação necessária entre as notas), a dialética revela as conexões necessárias entre todos os conhecimentos sobre o inteligível, e, com isso, pode revelar o funcionamento básico de toda a realidade — com efeito, tem por objetivo descobrir o princípio de tudo, pelo que reorganizaria o conteúdo das ciências, mostrando nelas aquilo que faz com que formem um todo unitário, já que se referem a uma só e mesma realidade, e revelaria como o inteligível funciona em sua totalidade. Dado que a realidade inteligível é uma só, e não somos seres destituídos da capacidade de pensamento

(mesmo os não-filósofos não poderiam agir no mundo como seres humanos sem o mínimo de habilidade de elaboração abstrata) a ideia de Platão parece permitir a seguinte afirmação: nós seres humanos pensamos por meio dessa matriz primordial, embora não tenhamos o conhecimento de sua totalidade.

A realidade sensível só se mostra em sua plenitude quando concebida da perspectiva inteligível, de modo que há entre elas uma continuidade. Esta continuidade é o que faz surgir a necessidade de alçar a visão da mente à contemplação do bem, pois, munidos desse conhecimento, seríamos capazes de instanciar no mundo sensível o paradigma da totalidade da realidade. Se fôssemos assim capazes, reorganizaríamos nossas vidas, reavaliaríamos nossas preferências e satisfações. Venceríamos a ilusão das aparências, e seríamos capazes de viver verdadeiramente, na plenitude de nossas capacidades humanas, e afinados com a realidade inscrita na natureza genuína. Quando vissemos o mundo dessa perspectiva renovada, descobriríamos como viver plenamente uma vida humana, e entenderíamos o valor da moralidade e dos ideais de ordem, moderação e restrição apetitiva, em prol de uma vida calcada nas determinações da razão.

O rei filósofo é o ideal desse modo pleno de vida. Sendo a forma do bem a forma de tudo, e, como tal, a matriz da realidade, é também uma estrutura ordenada e hierárquia entre as propriedades inteligíveis. Nela, a mente apreenderia a real ideia do que é a ordem, a aprenderia a instanciá-la em sua vida. Ao fazer isso, tornaria sua vida verdadeiramente benéfica e vantajosa. O rei filósofo, com efeito, contempla as formas e alcança a contemplação da forma do bem, e, como não é possível não imitar algo que seja objeto de amor e desejo, o rei filósofo passa a imitar as propriedades de ordem e contensão exibidas pela forma de tudo. Ao fazer isso, passa a viver de acordo com a natureza, não contra ela. Lemos em 500b-d, Livro VI, o que Sócrates nos diz sobre o modo como o filósofo torna-se divino por que imita a ordem que as formas instanciam:

Sócrates: Aquele, Adimanto, que tem seu pensamento verdadeiramente voltado para os seres não tem lazer para baixar seus olhos para as atividades dos homens, para lutar com eles e encher-se de inveja e animosidade, mas, vendo e contemplando objetos ordenados e imutáveis que, entre si, nem cometem injustiças e se mantêm todos em ordem e segundo a razão, tentam imitá-los e assemelhar-se a eles. Ou acreditas que, quando se convive com o que se admira, há com isso imitá-los?

Adimanto: É impossível.

Sócrates: Assim o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, torna-se ordenado e divino na medida do possível para um homem...

O paradigma da moralidade está inscrito na realidade inteligível. Como vimos em nossa discussão sobre a degeneração do caráter, as causas do mal humano estão relacionadas ao modo como os elementos irracionais da alma forçam a vista da racionalidade para o plano sensível, fazendo com que a alma acredite que os objetos materiais são de supremo valor, e que vale a pena calcular, raciocinar e, por fim, lutar por eles (cf. também a passagem em 518e-519a, em que Sócrates afirma isso mais explicitamente). A alma nessas condições, porque sua perspectiva sobre o valor das coisas encontra-se condicionada pela urgência dos desejos irracionais, não percebe que degenera moralmente, passa, pelo contrário, a desejar essa degeneração. Como as estruturas psíquicas são diferentes, e também diferentes os desejos que motivam as pessoas à viver do modo como vivem, seria possível que Platão afirmasse uma forma de relativismo ético, concluindo que, cada um, conforme é impulsionado por sua própria estrutura psíquica, estaria justificado em suas ações. Afirma, entretanto, a tese inversa: a diferença entre as almas existe, mas há um paradigma inscrito na realidade que não podemos transgredir sem com isso por em risco nossa própria felicidade. As pessoas são livres para transgredir esse paradigma, dada a possibilidade da ação humana que não faz considerações sobre o que é o melhor e o mais realmente benéfico, porém, isso não significa que o paradigma da ordem não está lá, e que não haverá consequências (psíquicas, espitêmicas e ontológicas) caso seja transgredido. Se pensamos a partir da matriz de tudo, e esta revela ser a ordem de todas as coisas, é num sentido necessário que a transgressão dessa ordem tenha custos para o pensamento adequado, pois voltado para a realidade, e, assim, custos para a deliberação correta. Esta parece ser, inclusive, a razão para que Sócrates afirme do tirano (Livro IX, 577d; *Górgias*, 467d), e podemos aqui abranger para todas as pessoas injustas, irracionais e apetitivas, que não fazem o que realmente desejam: agem contra a ordem, por meio de suas ações pleonéticas, esperando com isso obter o bem que julgam ser o prazer derivado da satisfação dos desejos irracionais, mas acertam o alvo contrário, transgridem a natureza e perdem o bem.

Me parece seguro afirmar que, para Platão, existe justiça cósmica, nesse sentido em que ele a caracteriza. A satisfação adequada dos desejos, e a obtenção do bem e da felicidade, dependem da deliberação inteligente e sábia, e isto só é possível por meio do conhecimento dos paradigmas inteligíveis que são a razão de ser da realidade sensível. Em *A República*, a adequada concepção desses paradigmas depende da concepção do todo da realidade

inteligível, a estrutura de onde extraem sua inteligibilidade. Dessa perspectiva, a deliberação, para instanciar as formas, deve instanciar também a ordem — a conexão necessária que têm uma em relação à outra — subjacente, e sem a qual elas sequer poderiam ser conhecidas. Assim, a deliberação benéfica é aquela que preserva, e não transgride, a ordem do real, devendo convir, em si mesma, os ideais de moderação e contenção que lhe são adjacentes, tal como vemos no exemplo do rei filósofo.

Mas, há indivíduos como Trasímaco e Calicles, que não só defendem uma ideal de transgressão absoluta das leis de contenção e moderação apetitiva, como buscam viver, em um certo grau, estes ideais. Se existe justiça cósmica, e não é possível ao ser humano transgredir a ordem ontológica sem ter prejuízo, então estes indivíduos devem pagar a pena. Da perspectiva de *A República*, de fato o pagam: pagam o encarceramento na Caverna, pelo que vivem sem ter acesso ao real verdadeiro, vivendo então completamente desafinados com a natureza. E não só isso. Como a felicidade humana depende da adequada deliberação, e também da adequada medida de satisfação dos desejos e da identificação de quais são seus objetos adequados, o encavernamento põe em risco a própria felicidade. Vimos com a terceira demonstração qual é o resultado da vida dentro da Caverna: vivem segundo uma concepção falsa de prazer, distorção da perspectiva provocada pela dor, e uma vida de desejos insaciáveis, que geram ciclos infundáveis de frustração. Embora este tipo de satisfação pareça prazerosa, isto nada mais é resultado da distorção mais profunda da perspectiva provocada pela limitação cognitiva e epistêmica em ação na Caverna. Nesse sentido, de fato pagam o preço: vivem uma vida falsa, e não podem sequer tomar consciência disso. São vítimas de suas próprias preferências pleonéticas irrefletidas.

No *Górgias*, Sócrates busca persuadir Calicles de que seu ideal de satisfação irrestrita dos apetites é uma transgressão à ordem subjacente ao mundo. Em 507c-508b lemos:

Eu, então, coloco as coisas nestes termos e afirmo que são verdadeiras. Se elas são verdadeiras, quem quer ser feliz (εὐδαίμονα) deve, como é plausível, encalçar e exercitar a temperança (σωφροσύνην), e escapar da intemperança com os pés tão céleres quanto possamos mantê-los, e dispor-se, sobretudo, para não precisar de qualquer punição... Esse me parece ser o escopo com cuja observância se deve viver e segundo o qual se deve agir, concentrando nele todos os esforços privados e públicos para que a justiça e a temperança estejam presentes em quem pretende ser venturoso, impedindo que os apetites se destemperem e tentando saciá-los — um mal inexaurível — enquanto se leva uma vida de gatuno. Pois um homem daquele tipo não nutriria amizade por outro homem, tampouco por um deus, porque é incapaz de viver em comunidade, e onde não há comunidade, não existiria amizade. Os

sábios dizem, Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens, a amizade e o ordenamento, a temperança e a justiça, constituem uma comunidade, e por essa razão, meu caro, chamam de totalidade de *cosmos*, de ordem, e não de desordem ou de intemperança. Tu, porém, não me parecees zelar por eles, mesmos endo sábio em assuntos do gênero, e esqueces que a igualdade geométrica tem um poder magnífico entre deuses e homens. Mas a tua opinião é que se deve buscar possuir mais (πλεονεξίαν), já que descuras da geometria.

Ao final do Livro IX de *A República*, Platão cunha uma imagem bizarra (588c-589a) para ilustrar o mal que albergam em sua alma aquelas que transgridem as determinações racionais inscritas no inteligível. Pede a Gláucon que imagine “imagem de um animal que seja de muitas cores e tenha muitas cabeças, tanto de animais mansos como de animais selvagens, dispostas em círculo, e que sejam capazes de mudar essas formas tirando de si mesmo todas essas formas”, e junte, a este animal medonho, a imagem de um leão, em tamanho menor, e outra de um ser humano, em tamanho ainda menor. Ao final, diz para pôr a imagem total dessas criaturas dentro de um ser humano. A imagem total representa a alma, e cada uma das imagens representa, respectivamente, o elemento apetitivo, o irasível e o racional. Na sequência, descreve o seguinte quadro:

A quem diz que...é vantajoso ser injusto, mas não é útil praticar a justiça, digamos que ele afirma nada mais é que, para ele, é vantajoso nutrir com boa comida o multiforme animal, tornando-o forte, e que faça o mesmo com o leão e com os outros bichos que estão com ele; ao homem, porém, faça passar fome e perder suas forças de forma que ele se deixe arrastar para onde quer que os outros dois queiram e não deixe um que um se habitue com o outro nem se tornem amigos, mas, ao contrário, permita que se mordam e se entredevorem lutando.

Essa imagem é a ilustração do que Sócrates afirma com a doutrina da alma, em 442a, de que o elemento apetitivo, sendo alimentado com os prazeres, vai tornando-se forte a ponto de suprimir a predominância da racionalidade na alma. Aqui, vemos as consequências mórbias desse modo de nutrição inadequada: é como se o elemento apetitivo devorasse o racional, e com isso, torna-se a alma inapta a deliberar excelentemente. Quem paga o preço é o próprio agente, dando o controle de si a algo que mais parece uma besta, e enfraquecendo a melhor parte, aquela que é mais ele que todas, pois guarda a marca que o faz humano, e torna possível sua conexão com o inteligível divino e a verdade que, na mitologia, só os deuses teriam acesso. A imagem do devoramento evoca a qualidade da dor e do sofrimento extremos, provocados pela mutilação da parte humana. O alma injusta e pleonética mostra-se então o contrário da alma filosófica, moderada e racional, que, por imitar a ordem inteligível, tem

cada elemento psíquico desempenhando sua própria tarefa, e pode gozar, em cada uma de suas partes, dos prazeres que lhe são os mais reais e verdadeiros conforme a natureza de cada um permite. Logo, a transgressão da ordem natural mostra-se não só a transgressão da realidade, mas a destruição da possibilidade da própria felicidade humana — sua satisfação e seu florescimento.

4.4 O retorno do filósofo à Caverna: a possibilidade de destruição da estrutura de ilusão irracional e apetitiva.

A imagem do filósofo como aquele que transcende o domínio da sensibilidade, onde a alma experimenta os intensos prazeres das satisfações apetitivas, indo em direção ao âmbito do puro pensamento, onde satisfaz seu desejo primordial por conhecimento da realidade em si mesma, da verdade e do bem, corrobora a tese de que o bem não é o prazer (509a). O modo de vida ilustrado dentro da Caverna é aquele em que o bem é concebido como o prazer: o prazer sensório, associado ao corpo e originado nos desejos naturais dos elemento apetitivo da alma. O modo de vida que a alma passa a experimentar quando liberta-se da ilusão e fantasia dos desejos irracionais é fundamentalmente diferente: é o modo de vida afinado com a realidade em si mesma, e revela-se, em evidência, como a vida verdadeira e ideal para a alma racional. Com efeito, a alma filosófica, quando alça a essa região superior da realidade, esta região do que é puro (520d: “ἐν τῷ καθαρῷ”), pensa de si mesma ter alcançado, em vida, a Ilha dos Bem-Aventurados (519c). Afinal, é por que satisfaz seu desejo primordial por conhecimento no plano inteligível que a alma filosófica recebe a nutrição (“τρέφοιτο”) que lhe é adequada e passa a viver verdadeiramente (“ἀληθῶς ζῶη”) (490b). Todavia, é um das principais teses da doutrina ético-política de *A República* que, em Kallípolis, não seja permitido ao filósofo permanecer no âmbito da pureza do pensamento: precisamente porque é dotado de extraordinárias capacidades e por que pode ter sua vida moldada na plenitude e perfeição das formas, especialmente à luz do conhecimento que a forma do bem lhe revelará sobre o melhor e mais benéfico caráter humano, Sócrates declara a ordem de que o filósofo deve retornar à Caverna dos apetites e da irracionalidade, a fim de instanciar lá, no âmago das sombras e das disputas por simulacros e imagens da realidade, o que conhece ser verdadeiramente benéfico e vantajoso para a comunidade.

Tal ideia faz Gláucon perplexo: “Iremos contra os direitos deles e os faremos ter uma vida pior, quando poderiam tê-la melhor?” (519d). Essa exigência pode ser tida como a implicação mais radical da tese de que o bem não é o prazer. O filósofo, muito embora

encontre no inteligível a satisfação das aspirações de sua alma, não pode permanecer nele porque o dever moral que tem para com os outros cidadãos, a responsabilidade que ganha por ser o único a ter conhecimento da forma do todo e deter, com isso, a teoria de tudo capaz de beneficiar a toda comunidade, é uma das razões que impele seu retorno à Caverna. Como vimos no primeiro capítulo, a declaração dessa exigência ao filósofo põe um problema hermêutico à função que as demonstrações hedônicas desempenham na doutrina ética do diálogo, pois desafia o *status* que especialmente a última, em 583b, parece ter pela declaração de Sócrates de que com ela se consolidaria a maior e definitiva rejeição do valor da vida injusta. Entretanto, a declaração de que o filósofo deve abandonar o âmbito em que pode se satisfazer mais plenamente, fora da Caverna, e, tomando o posto de governante, deixar a filosofia temporariamente e retornar à convivência e ao modo de vida dos não-filósofos a fim de dedicar-se ao trabalho árduo da política, parece instaurar a implicação de que, nessa ocasião excepcional de sua vida em Kallípolis, sua felicidade e o prazer que experimenta mostram-se valores de segunda ordem frente a essa necessidade mais importante. Tenho para mim, no entanto, de que este problema não é tão grave quanto parece. Para isso, teremos que desembaraçar seus termos e compreender exatamente o que significa a exigência de que o filósofo deve retornar à Caverna.

Encontramos três razões que condicionariam o filósofo a retornar à Caverna. Primeiramente, Sócrates explica em 420b-c, que o objetivo com a fundação de Kallípolis não é tornar a classe dos guardiães a mais feliz (“διαφερόντως εὐδαιμον”), mas fazer feliz o mais possível toda a cidade (“ὅλη ἡ πόλις”), ou seja, as três classes consideradas em conjunto. Nesse sentido, a felicidade particular de cada classe está condicionada à felicidade do todo, de modo que não poderia haver um excesso das felicidades particulares que viessem a interferir com a felicidade das outras classes. Isto produziria um desequilíbrio na cidade, caso uma se satisfizesse mais que as outras, e a comunidade logo viria a se desestruturar. A felicidade dos guardiães está assim condicionada à felicidade do todo. Não podem cometer *pleonexía*, desejando mais da satisfação que lhes é própria, sem com isso pôr em risco a própria cidade. Sócrates, em 466b, adverte:

...se o guardião tentar ser feliz de modo que nem seja mais um guardião, se não lhe bastar uma vida tão moderada, tão segura e, como dizíamos, tão excelente e se, ao contrário, tiver em mente uma opinião insensata e pueril sobre a felicidade, ideia que o impulsione a apropriar-se, por intermédio do poder que tem, de tudo que há na cidade, ele reconhecerá que Hesíodo foi realmente sábio ao dizer que, de certo modo, a metade é maior que o todo.

Aqui nessa passagem Sócrates está se referindo à possibilidade de que os guardiões transformem-se de protetores da cidade para déspotas, inclinando-se a ela para roubar-lhe as riquezas e bens materiais, por que não se contentam com o modo de vida contido e moderado que levam. Mas a ideia da moderação aplica-se também aos prazeres da filosofia. Se devem cumprir sua tarefa específica, que é cuidar da cidade, não poderiam dedicar-se mais que o devido à prática filosófica, sem com isso incorrer em uma forma de *pleonexía*.

A segunda razão explicativa corrobora a primeira. Sócrates explica, no momento em que afirma que os reis filósofos devem retornar à Caverna para lá governar e Gláucon mostra-se perplexo, que não está se comentendo injustiça contra eles com essa determinação, mas que, antes, a determinação é completamente justa. A razão disso é que foram educados pela própria cidade, e mantidos pelo esforço do trabalho da classe dos artífices, com o objetivo exclusivo de que, podendo dedicar-se integralmente à sua formação intelectual e moral, e como cume desse processo alçar à apreensão da forma do bem, devem depois de tê-la compreendido retornar ao convívio da comunidade a fim de instanciar a estrutura pela qual todos serão beneficiados. Caso tivessem chegado a este ponto máximo de desenvolvimento intelectual em uma cidade que não tivesse se ocupado de educa-los, não teriam nenhum dever para com essa comunidade, e poderiam se dedicar integralmente, sem interrupções, à prática filosófica. Contudo, como suas vidas em Kallípolis é diferente, têm o dever de retornar o benefício que receberam dos artífices, beneficiando-os, não pelo dinheiro, mas pelo mais verdadeiro de todos os benefícios: a estrutura da comunidade perfeita e feliz. Mais uma vez, a felicidade dos reis filósofos mostra-se condicionada à felicidade do conjunto total da comunidade, e não podem agir livremente, para além das restrições que o dever para com a cidade impõe.

Entretanto, essas duas razões, por mais sensatas que pareçam, não dão suporte suficiente à determinação de que devem retornar à Caverna. É possível imaginar que os reis filósofos poderiam se recusar a isso: tendo contemplado o mais feliz dos seres, o bem, e tendo provado profusamente dos prazeres puros, reais e verdadeiros do intelecto e da filosofia, poderiam muito bem enterter a ideia de romper com o dever que os conecta à cidade, e, considerando que a cidade está em seu poder, poderiam planejar um complô filosófico que garantisse sua permanência no estado do pensamento puro, fugindo, assim, à difícil e cavernosa tarefa do fazer político. A ideia de Platão é que esses indivíduos não seriam capazes disso, pois não são injustos, e não poderiam se revoltar contra a cidade sem albergar em suas almas um grau de injustiça. Isto pois rebelar-se contra as leis da cidade seria rebelar-se contra a própria racionalidade que neles comanda como princípio psíquico predominante.

A menos que fosse possível que a própria racionalidade sofresse de contradição em si mesma, o que sabemos pelo Princípio do Conflito Psíquico não ser possível, pois determina que uma coisa não pode sofrer efeitos contrários na mesma de suas partes e em relação ao mesmo objeto, os filósofos veriam ser auto-evidente que descer à Caverna faz parte da manutenção da justiça em suas próprias almas. Contudo, esta afirmação também não resolve inteiramente o problema. Pois, o âmbito preferido do elemento racional da alma é o plano inteligível, não o âmbito de sombras e simulacros do apetite, onde o trabalho da política deverá operar para a instanciação de Kallípolis. Logo, parece haver aqui um curto-circuito: a racionalidade não pode, evidentemente, sofrer conflito em si mesma, mas, como vemos, na alma dos reis filósofos ela está voltada para um âmbito que não é o da política, de modo que a determinação de que devem retornar à Caverna parece ainda ser uma injustiça a eles, e, se não uma injustiça, uma determinação que implica em um decréscimo de sua felicidade e da aprazibilidade suprema que experimentam quando voltados para a atividade do estudo e do filosofar. Cabe, então, a pergunta sobre o que fator, exatamanete, seria poderoso o suficiente para fazê-los retornar de bom grado à Caverna.

A resposta encontra-se na própria forma do bem. O bem de que Platão fala não está condicionado pelos desejos e preferências individuais. Não é *bom* por que satisfaz ou gera prazer, mas, antes, a forma do bem é *em si mesma* a forma do que é benéfico e vantajoso, sem qualificações, isto é, é o paradigma do que é benéfico e vantajoso sem considerações sobre o que é benéfico para uma pessoa específica ou para tipos de desejo. Assim como a forma da beleza é o paradigma absoluto do que é belo, incondicionado pelas preferências individuais sobre o que é belo, a forma do bem é o paradigma absoluto do que é bom, sem que para isso tenha que necessariamente conferir agrado ou benefício na forma de satisfações particulares de pessoas particulares. A forma do bem sequer está adstrita no âmbito em que essas satisfações se encontram, no sensível, mas concerne o âmbito abstrato da universalidade absoluta, pelo qual a mente torna-se capaz de compreender como uma coisa pode ser absolutamente e universalmente (pois válido para todas as suas instâncias particulares, e por que não está condicionado a elas) o que é *em si mesma*.

Uma vida interpretativa que *A República* abre consiste na ideia de que os reis filósofos, ao contemplar a forma do bem, retornariam de bom grado à Caverna por que passariam a entender que há uma concepção do que é bom que está para muito além do que julgam bom para si mesmos individualmente. Isto faz sentido considerando que a forma do bem é a forma do todo. Ao contemplá-la, perceberiam fazer parte de uma hierarquia superior, em que as partes mostram-se relacionadas umas às outras por uma relação necessária, e que

não poderiam ser transgredidas sem que, com isso, se transgredisse a noção evidente (absolutamente clara) proporcionada pela forma do bem de que a preservação dessa estrutura entre as partes é absolutamente, sem qualificações, *benéfica*. Com isso, os reis filósofos transcenderiam a noção de individualidade que os manteriam fixos em suas preferências individuais, o que, por sua vez, os faria fixos no plano inteligível, por que lá sabem se satisfazer mais plenamente, e entenderiam que o retorno à Caverna da comunidade faz-se absolutamente necessário, pois em si mesmo benéfico e vantajoso; mas benéfico e vantajoso como determinação entendida da perspectiva da eterna realidade objetiva, e não vantajoso de sua perspectiva individual, dado que antes habitavam uma espécie de ilha dos bem-aventurados mas agora são obrigados à retornar a esta espécie de Hades que é a Caverna.

Nessa leitura, veríamos os reis filósofos agindo por força de um modo sofisticado de *altruísmo*, pois compreendem objetivamente haver uma concepção de bem que transcende à sua concepção individual de que é bom satisfazer os desejos superiores da racionalidade pelos quais vivem. No entanto, com isso se estabeleceria imediatamente o problema da contradição entre as partes do diálogo, pois, como vimos com a terceira demonstração, a vida dos filósofos é supremamente prazerosa quando entram em contato com o inteligível, de modo que, mesmo que retornem à Caverna por entenderem haver um bem superior ao bem particular de que gozam, parece haver certa verdade na perplexidade de Gláucon, pois, de fato, o retorno seria a eles um decréscimo de felicidade e satisfação, e parece que Sócrates cometeria contra eles uma injustiça.

Penso que essa contradição é apenas ilusória, entretanto. Existe uma tensão entre estes dois aspectos da doutrina ético-política de *A República*, mas não contradição nem descontinuidade. Primeiro, porque a doutrina do prazer determina que o desejo do filósofo, repsonsável por motivá-lo à alçar à contemplação do bem, é indissociável do prazer puro, real e verdadeiro que produz. Segundo, é certo que os reis filósofos não retornam à Caverna para praticar política do modo ordinário, como exercício bruto do poder e do comando, mas, antes, descem à Caverna orientados pelo conhecimento que possuem do plano inteligível e da forma do todo — lemos em 520c:

cada um à sua vez deve descer à morada onde estão os outros e habituar-se a contemplar as sombras...quando habituados, vereis mil vezes melhor que os de lá e, quanto a cada uma das imagens, reconheceréis o que ela é e de que coisa é sombra, porque já tereis a visão da verade a respeito das coias belas, justas e boas.

Embora haja uma óbvia diferença entre se estudar a forma do bem e praticar política por meio do conhecimento do bem, não pode haver uma descontinuidade entre a

aprazibilidade experimentada no estudo e àquela experimentada no exercício prático daquilo que se estudou, pois ambas as atividades têm a mesma origem, o objeto estudado. Como as propriedades inteligíveis são aquilo que mais podem satisfazer adequadamente os vazios do estado da alma, gerando um prazer que é real e verdadeiro, a ação que se baseia nas propriedades inteligíveis devem ter o mesmo efeito. Lembremos que Sócrates menciona entre os objetos de satisfação das faltas anímicas as excelências. Estas não são formas de cunho teórico apenas, como a forma do número, mas tocam diretamente à manutenção ótima do caráter e da vida. Se as virtudes podem preencher o vazio da insensatez e gerar, por meio do preenchimento, prazeres reais e verdadeiros, então a ação excelente, que é propulsionada pelo conhecimento da forma, devem também gerar prazer, porque é como que a continuidade do processo de preenchimento — ao menos, é indissociável dele, dado que agir com sensatez é uma reação psíquica positiva à insensatez anterior, que era um vazio no estado da alma. Proponho então a hipótese interpretativa de que a ação política dos reis filósofos não pode estabelecer uma descontinuidade com a aprazibilidade de que gozam quando contemplam a forma do bem, dado que é com esta forma que entram na Caverna para gerir o ofício da política.

Dessa perspectiva, os reis filósofos já não pareceriam como altruístas absolutos. Se experimentam algum grau de prazer ao trabalhar para a instanciação da melhor comunidade humana por meio do paradigma do bem, então, embora deixem o conforto absoluto da ilha dos bem-aventurados, quando se dedicam exclusivamente à filosofia, não deixam de experimentar prazer quando se dedicam à política. Até porque, amam a cidade, e Sócrates também considera que, mesmo tendo sua felicidade condicionada à felicidade do conjunto social, eles são os mais felizes dos indivíduos exatamente como são (Livro IV, 420b: “Diremos que não seria nada de admirar se também nossos guardiões fossem muito felizes (εὐδαιμονέστατοί εἰσιν)...”). A ideia parece ser a seguinte: por um lado, compreender haver um bem superior, que transcende às concepções individuais que podem ter sobre sua própria satisfação e benefício, mas, por outro lado, entendem que, por serem dos indivíduos aqueles que mais se assemelham a este paradigma, por que desde a infância foram educados nos valores neles inscritos (ordem, moderação, harmonia), sabem que a satisfação de que gozam não é, em nenhuma circunstância, contrária ao paradigma de ordem e estrutura inscrito na realidade total do inteligível, mas, pelo contrário, é a instanciação dessa estrutura em suas próprias vidas. Como vimos com a terceira demonstração, é quando a alma inteira obedece o elemento filosófico e racional que, toda a alma em conjunto, pode gozar dos prazeres que lhe são os mais verdadeiros e puros. Ou seja: a satisfação total da alma deve-se à estrutura ou

hierarchy psíquica que vimos ser justa e é também justificada pela forma de tudo, pois, da perspectiva dessa forma, a alma compreenderia que a estrutura que instancia é aquela inscrita na realidade — a ordem subjacente à alma humana é parte da ordem subjacente à realidade total tal como a forma do bem revelaria quando descoberta. Logo, o rei filósofo interrompe seus estudos por entender haver uma concepção de bem superior, e que determina que desça à caverna, mas o faz não por sacrifício de seu bem particular, mas porque entende que este não está contradição com o bem objetivo, universal e total da realidade inteligível. Deve, portanto, experimentar prazer com a descida, pois se satisfaz ao orientar sua ação e sua vida por meio do paradigma inteligível do todo, pelo que obedece à ordem e hierarquia inscritas na natureza, e assim como experimenta prazer ao preencher a insensatez de sua alma com ações excelentes.

Se não são altruístas, seriam então *egoístas*, ou seja, descem à Caverna apenas porque com isso sabem que continuarão experimentando do prazer derivado do conhecimento do bem? O meio termo entre estes dois polos extremos é o preferível, e talvez seja uma interpretação mais justa do que Platão nos diz, pois permite levar tudo em consideração sem estabelecer descontinuidades em sua filosofia. O meio termo seria dizer que exercitam uma forma moderada de altruísmo e também de egoísmo: o tipo de postura que permite que os outros sejam beneficiados em virtude de uma concepção superior de bem, mas ao mesmo tempo sem que a ação performada deixe de beneficiar a própria pessoa. Isso é compatível também com a ideia de que os filósofos entendem que seu bem-estar depende do bem-estar de Kallípolis. Se não fosse pela cidade, não poderiam desempenhar a função extraordinária que desempenham, e sequer teriam tido as chances que a estrutura política lhes conferiu e que permitiu com que, pelo estudo e desenvolvimento intelectuais, alçassem à forma do todo.

Logo, parece não haver inconsistência entre a prova de que a vida filosófica é feliz porque real e verdadeiramente prazerosa, e a afirmação de que, sendo o bem diferente do prazer, os reis filósofos, ao descerem à Caverna porque conheçam a forma do bem, estariam abrindo mão da apazibilidade e felicidade de suas próprias vidas. Como busco argumentar, porque o objeto é o mesmo, e preenche os mesmos vazios na alma, a prática política deve ser produtora, em algum grau, de prazeres verdadeiros assim como a prática do estudo e do filosofar. A ideia de Platão, é claro, é que a dimensão teórica e prática da filosofia não compõem partes inteiramente distintas, mas, porque nascem do mesmo impulso psíquico, a racionalidade, e almejam o mesmo objeto, o bem, se espelham e suportam mutuamente.

Há um sentido profundo na ideia de que os filósofos devem retornar à Caverna.

Conhecem a forma de tudo, a que se vincula uma teoria de todas as coisas. Quando descem à Caverna, o fazem norteados pelo que conhecem de sua perspectiva ultra-privilegiada e quando entram na região das sombras e dos simulacros não são enganados pelas ilusões produzidas por sua aparição, porque conhecem a totalidade do real: não apenas sabem distinguir o original da cópia, como sabem o papel que cada coisa sensível desempenha no plano geral da realidade, e as relações necessárias entre todas elas. A ideia de Platão é que esses indivíduos super inteligentes devem retornar ao âmbito social onde os não-filósofos vivem, para lá instanciar a melhor comunidade humana. Mas qual a relação entre o bem e a instanciação de Kallípolis? Os reis filósofos retornam ao mundo ordinário para reorganizá-lo de acordo com o que conhecem sobre o paradigma da totalidade. Kallípolis é o resultado dessa reorganização, e ao instanciá-la no plano sensível, os reis filósofos reafinariam a comunidade com seus integrantes à natureza e à realidade genuína. E qual a configuração de uma comunidade que concordasse e refletisse a realidade? Nessa comunidade, cada integrante desempenharia sua própria função, aquela inscrita em sua natureza, assim como, na realidade inteligível, cada propriedade desempenha sua própria função de acordo com seu papel natural no plano geral da realidade. Esse princípio, como já sabemos, é a justiça, tanto na cidade quanto na alma, e é por meio dele que podem constituir um todo consistente, assim como a realidade compõe um todo consistente. E o que permite a composição da totalidade, tanto da cidade quanto da alma, assim também em relação à realidade, é a ordem subjacente a ela, a estrutura produzida quando cada elemento desempenha sua própria função natural e específica. E a estrutura da totalidade é uma hierarquia entre os elementos, em que os elementos superiores regem os inferiores. Em Kallípolis, a aristocracia natural desempenha a tarefa de administrar a cidade em vistas do melhor e do que é genuinamente benéfico para toda a comunidade; na alma, o elemento racional desempenha a função de raciocinar e calcular em vistas do melhor para si mesmo e também para os outros elementos, o irascível e o apetitivo, conduzindo-os à satisfação adequada de suas necessidades específicas; na realidade inteligível, a forma do bem, a matriz promordial da realidade, é o limite de toda a realidade, de modo que, como princípio de todas as coisas, as outras propriedades do inteligível derivam sua razão de ser e sua inteligibilidade dela, e não o contrário, de modo que a forma do bem é superior às outras em sua função. O elemento racional da alma pode apreender a forma do bem, os reis filósofos são aqueles em quem o elemento racional predomina como elemento contaivo e deliberativo, de modo que são os mais aptos, quando educados adequadamente, a conhecê-la; Kallípolis é a instanciação no plano sensível da ordem subjacente ao inteligível, e que é o

fator primordial responsável por fazer com que todas as coisas tornem-se benéficas e realmente vantajosas.

A instanciação de Kallípolis seria, assim, a instanciação de um mundo jamais visto, pois o mundo tal como é quando concebido da perspectiva da realidade genuína. O mundo da *práxis* (472e-473a) é repleto de imperfeições, injustiças e mal. Nele os elementos não desempenham sua função própria, e por isso não pode instanciar plenamente a ordem subjacente à realidade inteligível. Quando as pessoas, especialmente, não vivem segundo o paradigma da suficiência inscrito na estrutura hierárquica da realidade, que determina que mantenham-se nos limites de suas próprias capacidades e desejos naturais, o rompimento com a ordem é o que gera os crimes, as ações injustas, e todo o mal humano. O mundo em Kallípolis mostrar-se-ia radicalmente diferente: seria o mundo regido pelo bem, e como tal, regido pela ideia de que as ações resultantes do excesso dos desejos e da busca ilimitada por satisfações são más, e que a preservação da ordem e da suficiência são em si mesmas benéficas e vantajosas.

E isto não para o dano das pessoas que se submetem à hierarquia, como defende Trasímaco, mas para seu maior benefício. A *pleonexía*, a inclinação natural que leva as ações humanas a excederem os limites da ordem e da suficiência, não é a inclinação psíquica pela qual nossos desejos constitutivos são satisfeitos da melhor maneira possível. Pelo contrário, apenas quando encontram-se regulados por uma medida adequada de ordem e equilíbrio, encontrando-se uns submetidos a outros — os desejos piores e animais aos melhores e verdadeiramente humanos — em ordem hierárquica, podem se satisfazer, cada um deles, da maneira mais plena que lhes é possível dada sua natureza específica. Vimos, com a terceira demonstração, que os elementos irracionais da alma, quando obedecem o elemento racional e filosófico, podem se satisfazer adequadamente e realmente, a ponto de que seus prazeres são também os mais puros (não sendo uma distorção da perspectiva provocada pela dor) e verdadeiros (sendo preenchimentos adequados das faltas que são) possíveis. Em Kallípolis, o mesmo aconteceria. Sendo cada uma das classes composta pelos indivíduos em quem um dos elementos psíquicos predomina como o elemento conativo, e sendo seu modo de vida regido pela busca da satisfação dos desejos desse elemento, e então dos prazeres que derivam desses desejos, a estrutura do bem, quando instanciada na comunidade, permitiria o seguinte. Quando os amantes do dinheiro, os amantes da honra e os amantes da sabedoria desempenham cada um sua tarefa natural e específica, os amantes da sabedoria podem governar em virtude do que conhecem sobre o melhor e o verdadeiramente benéfico. Nessa estrutura administrada pelos amantes da sabedoria, os apetites e desejos pelo dinheiro encontram-se subjugados pelo

desejo superior pelo bem e pelo conhecimento da verdade, os desejos que definem a classe dos governantes sábios. Quando isso acontece, e a estrutura hierárquica do bem é instanciada, os excessos do apetite e das inclinações pleonéticas ficam contidos, e, assim sendo, os desejos inferiores podem ser conduzidos à satisfação apropriada em virtude da sabedoria dos desejos superiores. Isso se dá por meio da própria estrutura de Kallípolis, que é, no final das contas, a instanciação do próprio bem — a matriz total da realidade inteligível no plano sensível — sendo a hierarquia que permite com que a suficiência governe a cidade e os excessos sejam eliminados.

Cada classe têm uma noção particular do bem, vinculada aos objetos favoritos do elemento conativo que regem seu modo de vida. Essa noção de bem, como vimos, é a satisfação de seus desejos constitutivos, e a obtenção de seu prazer. Em Kallípolis, as pessoas inclinadas aos apetites e ao dinheiro, seriam capazes de satisfazer seus desejos por meio da estrutura, que, determinando para eles uma medida da suficiência, e tornando disponível os melhores objetos com que podem se satisfazer (em virtude da aplicação do Princípio da Divisão Natural do Trabalho), podem gozar dos prazeres que lhe são os melhores, e com isso podem ser felizes. As pessoas inclinadas à honra, ao serem guiadas pelas determinações dos guardiões filósofos sobre o que deve ser temido e o que não deve, encontraram também os objetos adequados de que necessitam para satisfazer-se, e com isso, gozarão dos melhores prazeres que lhes são disponíveis, e serão felizes. Quanto aos reis filósofos, são os únicos cujos desejos estão voltados para o próprio bem, e que sabem que, embora o bem não seja o prazer, derivam de sua contemplação a satisfação mais pura e mais verdadeira de todas, dado à excelência dos desejos intelectuais da alma. Embora o bem não seja o prazer, serão felizes ao satisfazer suas necessidades, e por viverem em um mundo que reflete a forma de todas as coisas.

Em uma cidade mau administrada, por outro lado, onde os apetites proliferam livremente em virtude da carência de qualquer noção de ordem e suficiência nos modos de satisfação de seus cidadãos, imperam a ilusão e a distorção da perspectiva. É a cidade fundada dentro da Caverna por seus prisioneiros, e não por aqueles que descendem do plano de existência superior.

Encontramos no Livro IV uma passagem onde a questão sobre a deformação da perspectiva humana aparece em associação com a questão sobre a influência dos prazeres apetitivos no âmbito social e político. Em 423e-424a Sócrates explica a Adimanto que as leis em Kallípolis não devem ser estipuladas até os mínimos detalhes, pois não seria útil estabelecer prescrições exatas quanto ao modo de vida de seus cidadãos. Sócrates tem em

mente quando menciona essas leis e normas específicas os casos de contratos estabelecidos entre as pessoas no mercado, os casos de insulto e injúria, os casos de acusações levados aos tribunais, o pagamento de dívidas, e, até mesmo, as normas de comportamento pelas quais os jovens devem respeito aos mais velhos, devem cuidados a seus pais, e também cuidado da dignidade de sua própria aparência, como o cuidado com a vestimenta, com o corte do cabelo etc. (425a-d). Como vemos, são prescrições básicas e específicas, cuja função é reger e nortear a vida cotidiana dos cidadãos de Kallípolis. A ideia é que o estabelecimento de tais prescrições não depende da minúcia da lei, mas do caráter das pessoas. E qual é o paradigma do melhor caráter? A classe governante, os reis filósofos, tem por função principal representar para toda a cidade o modelo ético exemplar. Dessa perspectiva, a educação planejada para a classe dos guardiões e auxiliares cumpre o papel suficiente de moldar o caráter e o modo de vida de onde as leis e normas específicas seriam derivadas¹¹⁰. Dito isso, Sócrates passa brevemente a consideração do caso de uma cidade cujos cidadãos sejam moralmente mal formados, e onde a minúcia da lei não poderia ser um mecanismo eficaz porque não pode combater a raiz principal do problema: o vício instalado no caráter por meio da nutrição irrefletida com os prazeres apetitivos. Vejamos a passagem em 425e-426e:

Adimanto: Não vale a pena estabelecer preceitos para homens de bem (ἀνδράσι καλοῖς καὶγαθοῖς), porque facilmente descobrirão a maior parte das leis que é preciso formular em tais assuntos.

Sócrates: Sim, meu amigo, se o deus lhes conceder a preservação das leis que anteriormente analisámos.

Adimanto: Se não passarão a vida sempre a fazer leis dessa espécie e a corrigi-las, supondo que atingem a perfeição.

Sócrates: Queres dizer que tais pessoas viverão como aqueles doentes que, por falta de temperança, não querer sair de uma dieta que faz mal?

Adimanto: Exatamente.

Sócrates: Ora, pois essas pessoas passam sem dúvida uma vida encantadora. Tratam-se, sem conseguir nenhum resultado, a não se tornar os seus padecimentos mais variados e maiores, e sempre com a esperança de que, se alguém lhes aconselhar um remédio, ficarão sãos, graças a eles (...) Não é encantador da parte deles o fato de

¹¹⁰ A instituição do comunismo de mulheres e crianças, por exemplo, é considerada por Sócrates um resultado direto dos princípios embuídos no programa de educação dos guardiões: “Efectivamente, se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto, assim como outras questões que de momento deixamos a margem, como a posse das mulheres, casamento e procriação” (423e-424a).

considerarem o seu maior inimigo quem lhes disser a verdade: que, enquanto não deixarem de se embriagar, de comer à farta, de se entregarem à luxúria e à ociosidade, de nada lhes valerão remédios, nem cautérios, operações, cantilenas, amuletos ou outras coisas da mesma espécie?

Adimanto: Encantador, não é nada! Porque zangar-se com quem fala para nosso bem não tem qualquer encanto.

Sócrates: Não és apologeta, ao que parece de homens desta espécie. (...) Tão-pouco colherá os teus louvores a cidade que proceder, toda ela, como há pouco referimos. Ou não te parece que fazem o mesmo que esses doentes todas aquelas cidades mal administradas, que proclamam publicamente aos seus cidadãos que não podem tocar no conjunto da constituição da urbe, sob pena de morte, se o fizerem, mas que quem tratar de modo muito [aprazível] (ἡδιστα) os seus concidadãos que vivem nesse regime, e se precipitar a ser-lhes agradável (χαρίζεται) e a antecipar a realização dos seus desejos (βουλήσεις), e for hábil em lhes dar cumprimento, esse será um homem de valor, de grande saber e honrado por eles? (...) E os que querem e se empenham em servir cidades destas? Não admiras sua coragem e complacência?

Adimanto: Admiro sim, exceto aqueles que são enganados por eles, e julgam que são políticos de verdade, só porque gozam dos louvores da maioria.

Sócrates: Que queres dizer? Não perdoas a esses homens? Ou pensas que é possível que um homem que não saiba medir, se muitas outras pessoas do mesmo jaez lhe disserem que tem quatro côvados, não forme tal opinião sobre si mesmo? (...) Logo, não te zangues com eles. É que, na verdade, tais homens são as pessoas mais encantadoras que há, quando estabelecem leis sobre as questões que há pouco analisámos e as corrigem, sempre na convicção de que encontrarão um termos para as fraudes nos contratos e nos assuntos que acabo de referir, sem perceberem que, na realidade, estão a tentar cortar as cabelas da Hidra.

Vamos entender o que Platão está nos mostrando nessa passagem. Em primeiro lugar, a metáfora entre o corpo enfermo e a cidade mau administrada funciona da seguinte maneira. As leis minuciosas e específicas que regem a cidade mau administrada são comparadas aos remédios, amuletos e feitiços a que pessoas enfermas costumam recorrer quando não são capazes de conter e eliminar a real causa de suas enfermidades. Os remédios e amuletos não são eficazes para tratar da enfermidade pois a causa verdadeira não está localizada no corpo, mas nos maus hábitos que norteiam o modo de vida do enfermo. A enfermidade encontra-se no estado da alma: diz respeito ao carácter, ao modo pelo qual a pessoa vive e que, quando

mau administrado, conduz a desequilíbrios mórbidos no estado saudável do corpo. A cidade mau administrada comporta-se da mesma maneira. É regida por leis específicas a fim de evitar a má organização e então a proliferação de males internos, mas tais leis não são eficientes para lidar com o mal verdadeiro em que consiste os maus hábitos do caráter de seus cidadãos: entre os fatores mencionados, a indulgência desenfreada aos apetites figura como o fator primordial da enfermidade política. Crimes, transgressões e a desobediência são todos males que derivam do caráter dos cidadãos e dos maus hábitos que regem seu modo de vida — sem cortar o mal pela raiz as leis minuciosas e específicas não fazem mais que cortar as cabeças da Hidra, que, quando uma de suas várias cabeças é eliminada, mais duas nascem em seu lugar. A cidade é mau administrada, então, não porque suas leis são más, mas em razão do caráter de seus cidadãos. É interessante que, no contexto dessa conversa, os apetites apareçam mais uma vez no papel de produtores de um mau caráter, assim como na doutrina da alma o elemento apetitivo, a maior parte da alma e mais insaciável por riquezas e pelos prazeres associados a seus apetites, quando rivaliza contra a racionalidade em função da supervalorização das necessidades apetitivas, faz com que o agente degenera moralmente.

Nessa cidade regida por apetites, onde a lei é ineficaz para aplacar a proliferação de seus males internos (suas enfermidades crônicas), a concepção de seus cidadãos sobre seu estado verdadeiro encontra-se a alguns graus de afastamento da realidade. Sócrates nos diz que, tal como a pessoa enferma que recusa abandonar seu modo de vida disfuncional em prol de um modo de vida mais saudável, a cidade mau administrada não ouve quem lhe diz a verdade, quem lhe diz que os crimes, violências e males de que sofre não serão eliminados com leis somente teriam fim a partir de uma mudança positiva no caráter de seus cidadãos. Mas, como a cidade não está disposta a prescindir das satisfações apetitivas de que vive, não dá atenção à verdade. Ao contrário, valoriza aqueles que satisfazem seus desejos e que a tratam de forma aprazível. Aqui, a conexão entre a má política a satisfação dos apetites mostra-se evidente. O líder apreciado por uma cidade deste tipo é valorizado não na medida em que a cura verdadeiramente dos males, mas apenas porque oferece, por meio da satisfação dos desejos, o paliativo prazeroso que produz a ilusão de cura dos males de que sofre. A relação entre este tipo de político e esse tipo de cidade dá-se através de um equívoco, de uma distorção na perspectiva: sendo seu dever o de prover a melhor administração possível que fosse capaz de verdadeiramente resolver os problemas sociais e políticos de que sofre a cidade, o político dos apetites ocupa-se em satisfazê-los arbitrariamente, pois o que deseja é simplesmente o poder que o apreço da multidão lhe confere. E não só a cidade está vivendo de uma ilusão quanto à política que a rege, como também o político que assim prossegue vive

uma ilusão mais fundamental quanto à sua própria vocação: não é político de verdade, seu título não deriva da competência de suas habilidades naturais, tal como é para os reis filósofos em Kallípolis, mas é declarado como tal pelos apetites da multidão, que, como vimos na doutrina da alma, fazem parte do elemento psíquico naturalmente incapaz de fazer distinções entre o verdadeiro e o falso, entre o que é melhor e o que é pior para toda a alma — valorizam indiscriminadamente tudo aquilo que lhes satisfaz, mesmo o que intoxica a alma de enfermidades.

Na cidade onde os apetites vigoram nem os cidadãos nem os governantes sabem o que é melhor para eles. Apenas a ilusão proporcionada pela satisfação apetitiva serve de medida para o melhor e o pior, pelo que vivem, políticos e cidadãos, a ilusão de que o corpo da cidade ficará bem e não vai no final sucumbir sob a força mórbida de suas enfermidades caso os apetites da maioria sejam satisfeitos. Dessa perspectiva, a satisfação apetitiva é a medida que distorce suas concepções do real e do verdadeiro. Este é um caso metafórico que ilustra o modo como a perspectiva humana pode ser deformada pela influência dos apetites e dos prazeres apetitivos. Estão enfermos quando na verdade sentem prazer com aquilo que causa a própria enfermidade, e, incapazes de perceber que a causa de seu sofrimento está no valor atribuído à satisfação apetitiva, responsabilizam as leis da cidade como sendo inúteis, tal como o enfermo mórbido culpa os remédios por ineficazes e os amuletos como mera superstição.

É interessante o modo como Sócrates se refere ao modo como o político em cargo nessa cidade é também vítima de uma distorção em sua perspectiva. Na passagem é o momento em que Sócrates cria a comparação da medida do cumprimento do corpo: uma pessoa que vivesse em um mundo onde ninguém soubesse as reais unidades de medida acreditaria medir um tamanho que na verdade não tem. O político da cidade dos apetites é considerado bom político quando medido por meio da métrica falsa da satisfação apetitiva. Mas a satisfação apetitiva experimentada na troca entre governante e população, embora fonte de prazer, camufla o estado enfermo da cidade, distorcendo a verdade atual sobre sua constituição e sobre a vocação falsa daqueles que a governam. Assim, quando os cidadãos elogiam e amam aquele que lhes satisfaz, tal elogio não passa do produto da ilusão possibilitada pela satisfação apetitiva, não configuram elogios e afeições que correspondem à verdade do caráter daquele para quem se dirigem. Seguindo a metáfora da medida, é possível logo inferir o cenário em que o governante da cidade mau administrada se encontraria caso fosse avaliado pela medida da realidade objetiva: logo compreenderia que seu tamanho é bem

inferior àquele que assume quando dentro da cidade dos prazeres apetitivos, ou seja, que não passa de um adulator da multidão, mas não é político de verdade.

O retorno dos filósofos à caverna apetitiva é a possibilidade de arejar seus ares, e fazer entrar, por graus, um pouco da luz que emana do princípio salvador, que é a razão de ser todas as coisas, a forma do bem.

CONCLUSÃO

A batalha que Platão trava em *A República* para provar que a vida justa, racional e filosófica, é absolutamente o melhor modo de vida para um ser humano, não tem como uma de suas frentes proscrever o prazer em si mesmo. Não é, nesse sentido, uma batalha *contra* o prazer. Se o ideal do real filósofo fosse considerado uma ideal ascético de vida, isto não poderia ser por que o filósofo declara que o melhor modo de vida é fomentado por uma forma de anti-hedonismo. Embora a rejeição em 509a de que o bem não é o prazer, a vida do rei filósofo é definida por seu amor aos prazeres do elemento racional da alma, aqueles que propulsionam a alma à filosofar, a estudar a realidade para conhecer a verdade. Estes prazeres são epistemologicamente e ontologicamente distintos dos prazeres irracionais, especialmente os apetitivos: enquanto estes são epistemologicamente falsos e ontologicamente inautênticos, os prazeres da filosofia, que são também os prazeres da justiça, são puros, porque não são o produto da distorção da realidade provocada pela dor, e são mais reais e mais verdadeiros que os irracionais, pois gerados pelo preenchimento genuíno das faltas que vem a ser no estado da alma. A demonstração ou prova de que a vida racional, justa e filosófica, representada no paradigma ideal do rei filósofo, é genuinamente aprazível, é o atestado inequívoco de que o Platão das páginas de *A República* não é anti-hedonista: propõe uma concepção esclarecida, original e renovada do prazer, argumentando a favor de uma espécie única de hedonismo na história da filosofia, o hedonismo racional ou filosófico. Mas tampouco é um hedonista: ao mesmo tempo em que propõe esta versão depurada do prazer, e do hedonismo esclarecido que fomenta, não faz deste prazer super humano a medida absoluta do valor das coisas, não atribui a ele o posto de bem absoluto a ser buscado, reservando este lugar para a ordem inteligível e suprema da realidade, a forma do bem ou do todo. Assume, portanto, uma posição intermédia entre o anti-hedonismo radical e o hedonismo radical. Neste ponto intermédia, pode ter uma perspectiva ampla. Por assumir esta perspectiva ampla da questão é que é capaz de conceber, de um lado, que o prazer desempenha um papel positivo na vida humana, prazer este capaz de fazer da vida muito próxima a vida de um deus, pois uma vida de satisfações plenas e genuinamente aprazíveis, sem deficiências; enquanto que, por outro lado, pode conceber uma crítica violenta dos prazeres irracionais, aqueles que fomentam a vida injusta e são responsáveis por afetar danosamente a alma humana.

O problema do prazer não é que é mau em si mesmo, mas que, porque é gerado pelos três elementos psíquicos da alma, tanto pelo racional como pelos irracionais, pode propulsionar a alma tanto à ações benignas, pois guiadas pela parte aristocrática da alma,

aquela que pode preservá-la dos males ao estabelecer um controle justo dos impulsos irracionais e que calcula pelo que é verdadeiramente melhor para o todo psíquico, quanto pode propulsionar a alma a ações malignas, pois guiadas pela irracionalidade que transgride a ordem e as restrições inscritas na realidade, e por isso faz a alma incorrer em crimes, ações injuriosas e destrutivas, pondo em risco tanto o benefício individual do agente quanto das pessoas que coabitam o âmbito social em que se encontra. Este primeiro aspecto do problema do prazer concerne sua capacidade de gerar modificações na alma, afetando a hierarquia psíquica de seus elementos que determina se é boa, justa e excelente, ou má, injusta e viciosa.

O segundo aspecto do problema do prazer concerne sua capacidade de, quando gerado pelos elementos psíquicos irracionais, produzir uma experiência epistemologicamente falsa da realidade, a partir dos aspectos deficientes da realidade sensível, pelo que produz a ilusão que justifica as ações *pleonéticas* propulsionadas pelos desejos irracionais. O prazer irracional, por que é a satisfação dos desejos irracionais, e gera-se a partir do contato da alma com os objetos de que os elementos irracionais desejam — os objetos materiais do plano sensível — conecta a alma aos aspectos deficientes da realidade (*qualidades e modos*). Essa conexão acontece porque a alma passa a desejar as satisfações hedônicas derivadas do consumo dos objetos identificados por meio desses aspectos. Ao conectar-se ao sensível deficiente pelo canal da experiência hedônica, principalmente quando esta conexão é estabelecida sem a super vigilância da razão, e é feita irrefletidamente, a alma não percebe que gradualmente, atraída pela satisfação do desejo, que é muito apazível, tem sua perspectiva sobre a realidade limitada ao ponto da deformação, quando acredita que a realidade é o sensível deficiente. Quando a deformação epistêmica se estabelece, a alma passa a viver para satisfazer os desejos irracionais, e sua realidade passa a ser aquela que estes desejos lhe permitem conceber: tem sua atenção fixa nos objetos de satisfação desses desejos e nos aspectos pelos quais são reconhecidos, e não olha para mais nada; se há mais parcelas da realidade que ignora, fica mesmo na ignorância de que existem, pois a força imperiosa desses desejos faz com que acredite que tudo o que é resume-se aos objetos desejados e as propriedades ontológicas que os acompanham.

E fixa-se nessa ilusão produzida por esses desejos por julgar que quando os satisfaz experimenta de seus prazeres favoritos. A expectativa natural de que poderá satisfazer esses desejos, e com a satisfação experimentar prazer, é o fomenta e nutre o modo como vive. Mas está encavernada. Os prazeres irracionais produziram tal distorção da realidade, ao fixar sua atenção em parcelas da realidade sensível, fazendo-a ignorar inteiramente o inteligível, que é como se estivesse em uma caverna: vive contemplando sombras, ao passo que torna-se cada

vez mais fixas nelas, não pode mais transcender o âmbito do encavernamento, e fixa-se na crença de que este modo de vida lhe é o melhor, porque aprazível, e que com isso obtém o que lhe é benéfico e vantajoso. Não entende que tudo o que experimenta é uma distorção da realidade provocada pela força dos desejos e pelo modo como urgem ser satisfeitos. Nesse sentido, a alma encavernada é refém de seus próprios desejos: por que diminuiu em sua alma a influência do elemento racional, instrumentalizando-o para os fins das satisfações irracionais, passa a ter que obedecer o que os elementos irracionais ditam como bom e satisfatório. A alma encavernada pensa estar livre quando dá indulgência, de uma modo *pleonético*, pois desenfreado, aos prazeres irracionais, mas não percebe a realidade sobre o que lhe está acontecendo de fato: de que não é senhora de si mesma, mas passou a ser carregada pela força despótica das paixões e dos prazeres que as acompanham. Vive na caverna lúgubre, não conhece a verdade sobre si mesma, e mesmo assim pensa viver bem.

A função argumentativa da terceira demonstração, em 583b, a razão para que seja a prova decisiva de que a injustiça não tem valor para a vida humana, consiste precisamente no modo como ataca a concepção subjetiva que a pessoa encavernada tem de si mesma que está vivendo muito aprazivelmente. O hedonismo apetitivo, o mais irracional, é produtor de uma vida falsa: considerando que um modo de vida tem sua razão de ser nos desejos que o definem, e que está justificado quando estes desejos mostram-se satisfatórios, um modo de vida que não se satisfaz só pode senão ser falso, pois propulsionado por necessidades incapazes de atingir a meta que almejam, a satisfação. O hedonismo apetitivo, em primeiro lugar, depende da dor das faltas apetitivas. Sem a dor que precede a fome e a sede, saciar-se com comida e com bebida não seria tomado como prazeroso, mas apenas como reestabelecimento do estado de repouso do corpo. Se praticado por pessoas sem conhecimento do real e do verdadeiro, a distorção da perspectiva é ainda mais profunda, pois tomam o repouso por prazer unicamente por não conhecerem haver um estado mais pleno de satisfação. Em segundo lugar, o hedonismo apetitivo é ontologicamente deficiente, pois os apetites não podem satisfazer-se plenamente, dado serem mutáveis — vem a ser no estado do corpo, mas depois não vem mais a ser — e também os objetos com que se alimentam — comida e bebida são apenas momentaneamente comida e bebida, não podem se manter eternamente como os objetos próprios de satisfação da fome e da sede. O preenchimento apetitivo é então deficiente: não acontece de forma plena. Por isso, os prazeres por ele gerados são impuros, menos verdadeiros e reais.

Os hedonismo racional é inteiramente diferente. Primeiro, porque é constituído pela super vigilância do elemento racional sobre quais desejos e objetos de satisfação são

benéficos para o todo da alma, e isto o faz com base em seu conhecimento da realidade, não é causa do encavernamento cognitivo. Pelo contrário, o hedonismo racional é expressão do estado livre da alma humana, quando pode viver de acordo com a realidade e experimenta o florescimento pleno de sua natureza por que sabe como viver do modo que lhe é mais realmente benéfico. Além disso, os prazeres que a predominância do elemento racional ou filosófico gera na alma é puro, porque não condicionado à dor, e mais real e verdadeiro, na medida em que sabe como preencher adequadamente cada um dos desejos dos três elementos com os objetos que lhe são mais adequados. Ao satisfazer a alma na medida da ordem e da lei inscritas na realidade, o elemento racional permite aos outros elementos gozar dos prazeres mais puros e reis que sua natureza lhes permite, e ele mesmo pode gozar daqueles prazeres que são, de fato, os supremamente aprazíveis, pois resultado do preenchimento adequado das faltas no estado da alma. A alma é eterna e imutável, nunca deixa de ser o que é. Assim também o são os objetos de que carece, as propriedades do inteligível, de modo que, quando se satisfaz, seus desejos, que são estáveis, são preenchidos por objetos que também são estáveis, possibilitando o preenchimento real, e então, a real experiência com o prazer.

Para o ser humano ser feliz de verdade e ser capaz de satisfazer os desejos que, da perspectiva da justiça psíquica, são aqueles que definem seu estado saudável, os desejos racionais, aqueles que são moderados e constrangidos pela medida da suficiência e da ordem, deve deixar a caverna para trás, e esforçar-se para atingir o âmbito do inteligível, onde pode contemplar a verdade sobre si mesmo e sobre o mundo. Entretanto, isto só o filósofo mostra-se capaz, e nem todos podem ser filósofos. O que não abole a tese, que penso que Platão defende, de que, se todos fossem capazes de romper com os grilhões cognitivos que aprisionam suas almas no sensível e nas satisfações apetitivas e irracionais, veriam que a vida à luz do inteligível é de fato muito melhor e muito mais apropriada à sua natureza, dado que, todos nós, seres humanos, da perspectiva do filósofo, somos antes nossa alma que nossos corpos.

Mas, neste momento final, deixemos os não-filósofos de lado, pois *A República* é, antes, uma mensagem de Platão ao filósofo em potencial, que sendo naturalmente bem dotado, e naturalmente inclinados às satisfações racionais, é o mais apto a romper com o mecanismo de ilusão da caverna, e alçar à realidade verdadeira sobre si mesmo e o cosmos. É uma prova de fogo, como aquela aplicada para se testar a autenticidade do ouro, que a natureza filosófica seja capaz de mostrar-se resiliente frente as experiências hedônicas apetitivas, e manter, mesmo ao entrar em contato com elas, sua inclinação para o inteligível. A pessoa filosófica capaz de não se deixar encarcerar, lutando em meio às sombras de uma cidade não-ideal para

conhecer a verdade sobre a realidade, provaria verdadeiramente ser de natureza superior — esta me parece ser a ideia de Platão — e verdadeiramente filosófica. Sendo o rei filósofo, e sua vida supremamente feliz e aprazível, o paradigma em relação ao qual poderíamos nós mesmos medir nossa própria felicidade, e o paradigma também para a vida excelente e de acordo com a natureza, o jovem que é natural guardião de si mesmo, mostra-se tal quando se atém aos valores imbuído nesse paradigma, e não se deixa iludir pelo jogo de aparências e ilusões, fruto da distorção da perspectiva quando entra na caverna dos prazeres irracionais. E há de entrar nela, pois desde a infância a alma está sujeita à força psíquica dos apetites e dos prazeres que produzem, de modo tão mais árduo é o teste para a autenticidade de que é de fato natural filósofo e que possui capacidade para consolidar em si uma consistência moral real.

A terceira demonstração, além de proclamar a derrota definitiva da injustiça, pois prova que a vida calcada nas satisfações irracionais não é realmente satisfatória, é também um chamado para que a natureza filosófica atente à conversão (na medida que lhe fosse possível em uma sociedade não-ideal) de sua energia erótica do âmbito sensível para o inteligível, onde não apenas descobriria que encontraria a satisfação adequada das necessidades que a natureza lhe dotou, como despertaria para o fato de que o real não está dado na experiência imediata com o mundo, e que a regra do que é benéfico e vantajoso só pode ser descoberta, e assim, salvar a vida da errância, pelo âmbito do pensamento puro.

A pessoa capaz de mudar sua perspectiva, e voltar a atenção de sua alma do âmbito da realidade deficiente para o da realidade plena, poderia se engajar mais plenamente com a virtude, e também avançar em passos largos à sua própria felicidade. Tal é a mensagem contida nas últimas linhas de *A República*, e que o hedonismo racional platônico corrobora:

Sócrates: Assim Gláucon, [...] Persuadidos por mim e convencidos de que nossa alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens e que manteremos sempre a caminhada para o alto e nos dedicaremos totalmente à justiça e, com ela, à sabedoria, para que estejamos bem conosco e com os deuses, enquanto permanecermos aqui mesmo e depois que recebermos os prêmios pela justiça, como os vencedores que os vão recolhendo à sua volta, seremos felizes (*eû práttomen*) [...] (621c-d).

REFERÊNCIAS

1. Bibliografia Primária:

PLATO. **Complete Works**. Edited with Introductions and Notes by John. M. Cooper. Cambridge: Hackett, 1997.

PLATÃO. **A República**. Tradução, Introdução e Notas de M. H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

_____. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Republic**. Translation by G. M. A. Grube, rev. by C. D. C. Reeve. In: Plato Complete Works, Cambridge: Hackett, 1997.

_____. **Republic**. Translation, Introduction and Notes by Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 1993.

_____. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2007.

_____. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2011.

_____. **Górgias**. Tradução, Ensaio introdutório e Notas por Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 2011.

THE PERSEUS PROJECT. **Perseus Digital Library**. Produced by Gregory R. Crane. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Acesso em: 22 de Dezembro de 2017.

2. Bibliografia Secundária:

ADAM, J. **The Republic of Plato**. Edited with critical Note, Commentary and Appendices by James Adam, Vol. I and II, New York: Cambridge University Press, 1963.

ALLAN, D. J. **Plato: Republic Book 1**. London: Methuen, 1944.

ALEXANDER, L. and MOORE, M. **Deontological Ethics**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontological/>>.

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

_____. **The Inner city: Ethics Without Politics in Plato's Republic**. In: Platonic Ethics, Old and New. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

BRAVO, F. **As Ambiguidades do Prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão**. São Paulo: Paulus, 2009.

BUTLER, J. **The Arguments for the Most Pleasant Life in *Republic IX*: A Note Against the Common Interpretation.** Apeiron, Volume 32, Issue 1, 1999, pp. 37–48.

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

CLAY, D. **Reading the *Republic*.** In: *Platonic Writings, Platonic Readings.* Edited by Charles Griswold Jr. New York: Routledge, 1988, pp. 19-33.

CROSS, R. C. WOOLLEY, A. D. **Plato's *Republic*: A Philosophical Commentary.** London: Macmillan Press, 1964.

DORION, L. **The rise and Fall of The Socratic Problem.** In: *The Cambridge Companion to Socrates.* New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 1-19.

ECO, U. **Lector in Fabula.** São Paulo: Perspectiva, 1988.

_____. **Seis Passeios pelo Bosque da Ficção.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FERRARI, G. R. F. **City and Soul in Plato's *Republic*.** Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

FOSTER, M. B. **Some Implications of a Passage in Plato's *Republic*.** *Philosophy*, Vol. 11, Nº 43, Jul., 1936, pp. 301-308.

_____. **A Mistake of Plato's in the *Republic*.** *Mind*, Vol. 46, Nº. 183, Jul., 1937. pp. 386-393.

_____. **A Mistake of Plato's in the *Republic*: A Rejoinder to Mr. Mabbott.** *Mind*, Vol. 47, Nº. 186, Apr., 1938, pp. 226-232.

GRISWOLD, C. L. Jr. **Platonic Writings, Platonic Readings.** New York: Routledge, 1988.

_____. **Self-Knowledge in Plato's *Phaedrus*.** New Haven: Yale University Press, 1986.

GONZALEZ, F. J. **Plato's perspectivism.** *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, [S.l.], v. 16, July 2017, p. 31-48.

GORDON, J. **Turning Toward Philosophy: Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues.** Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.

GOSLING, J. C. B.; TAYLOR, C. C. W. **The Greeks on Pleasure.** Oxford: Clarendon Press, 1982.

GUTHRIE, W. K. C. **The Sophists.** In: *A History of Greek Philosophy*, Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

_____. **Plato: The Man and his Dialogues, Earlier Period.** In: A History of Greek Philosophy, Vol. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

GUTGLUECK, J. **From Pleonexia to Polupragmosyne: A Conflation of Possession and Action in Plato's *Republic*.** The American Journal of Philology, Vol. 109, No. 1 (Spring, 1988), pp. 20-39.

HALLIWELL, S. **Plato: Republic 10.** British Library cataloguing in Publication Data. England: Aris & Phillips, 1988.

HEATH, M. **Unity in Greek Poetics.** Oxford: Clarendon Press, 1989.

_____. **Interpreting Classical Texts.** London: Duckworth, 2002.

HUGH, B. **Plato's Method of Dialectic.** In: A Companion to Plato, Org. by Hugh H. Benson, Blackwell Publishing, 2006, pp. 85-100.

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

_____. **Plato: The Intellectual Background.** In: The Cambridge Companion to Plato, Edited by Richard Kraut, Cambridge University Press, 1992.

_____. **Plato's Ethics.** Oxford: Oxford University Press, 1995.

KAHN, C. **Did Plato Write Socratic Dialogues?** The Classical Quarterly Vol. 31, No. 2 (1981), pp. 305-320.

_____. **Plato's Theory of Desire.** The Review of Metaphysics, Vol. 41, N° 1, Settembre 1987, pp. 77-103.

_____. **Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue.** The Classical Quarterly, New Series, Vol. 43, N° 43 1993, pp. 131-142.

KRAUT, R. **Return to the Cave: *Republic* 519-521.** Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, 1991, 7: pp. 43-62.

_____. **The Defense of Justice in Plato's *Republic*.** In: The Cambridge Companion to Plato, Edited by Richard Kraut, 1992.

_____. **Reason and Justice in Plato's *Republic*.** Exegesis and Argument: Phronesis 1, Supplement, 1973, pp. 207-224.

_____. **Egoism, Love and Political Office in Plato.** Philosophical Review, 82, 1973, pp. 330-44.

_____. **Two Conceptions of Happiness.** The Philosophical Review, Vol. 88, No. 2, Apr. 1979, pp. 167-197.

KIRWAN, C. A. **Glaucon's Challenge**. *Phronesis* V. 10, 1965, pp. 162-73.

MABBOTT, J. D. **Is Plato's *Republic* Utilitarian?** In: *Plato II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, A Collection of Critical Essays Edited by Gregory Vlastos, London: Macmillan Press, 1971 (*Mind*, Vol. 46, N° 184, 1937, pp. 468-474).

MARTIN, T. R. **An Overview of Classical Greek History from Mycenae to Alexander**. In: < <http://www.perseus.tufts.edu> >.

MORRISON, D. R. **The Utopian Character of Plato's Ideal City**. In: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Org. by G. R. F. Ferrari, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

MURPHY, N. R. **The Interpretation of Plato's *Republic***. Oxford: Oxford University Press, 1951.

MUNIZ, F. D. P. **A Potência da Aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão**. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

NAILS, D. **Plato: A Prosopography of Plato and other Socratics**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

NEHAMAS, A. **Plato on the Imperfection of the Sensible World**. *American Philosophical Quarterly*, vl. 12, n. 2, April 1975, pp. 105-118.

NUSSBAUM, M. **The Republic: true value and the standpoint of perfection**. In: *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

_____. **Plato on Commensurability and Desire**. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 58, 1984, pp. 55-96.

_____. **Plato's *Republic*: The Good Society and the Deformation of Desire**. Bradley Lectures Series Publication, Library of Congress, 1998.

PRESS, G. A. **The Continuum Companion to Plato**. Edited by Gerald A. Press, The Continuum International Publishing Group, 2013.

REEVE, C. D. C. **Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic**. Princeton: Princeton University Press, 1988.

ROBINSON, M. **Competition, Imagery, and Pleasure in Plato's *Republic* 1-9**. In: *Plato Journal*, International Plato Society, Coimbra University Press, N° 3 Dezembro 2013, pp. 51-73.

ROWE, C. **Myth History, and Dialectic in Plato's *Republic* and *Timaeus-Critias***. In: *From Myth to Reason*, Ed. by R. Buxton, Oxford Press, 1999.

_____. **Plato**. London: Bristol Classical Press, 2009 (The Harvester Press, 1984).

_____. **Just How “Socratic” are Plato’s Dialogues?** *Plato Journal*, Coimbra University Press, Vol. 2 December 2002, pp.

_____. **Plato and the Art of Philosophical Writing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. **Methodologies for Reading Plato**. Oxford Handbooks Online, Feb. 2015. Disponível em <www.oxfordhandbookonline.com>. Acesso em: 17 de Dezembro de 2017.

RUDEBUSCH, G. **Socrates, Pleasure and Value**. New York: Oxford University Press, 1999.

RUSSELL, D. **Plato on Pleasure and the Good Life**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SACHS, D. **A Fallacy in Plato’s *Republic***. *The Philosophical Review*, Vol. 72, N° 2, Apr., 1963, pp. 141-158.

SESONSKE, A. **Plato’s Apology: *Republic* 1**. In: *The Classical Quarterly*, Vol. 6 N° 1, 1961, pp. 29-36.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. **Consequentialism**. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/consequentialism/>>.

STRAUSS, L. **The City and The Man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

VLASTOS, G. **The Socratic Elenchus: Method is All**. In: *Socratic Studies*. Edited by Myles Burneyat, New York: Cambridge University Press, 1994, pp. 1-28.

WHITE, N. P. **A Companion to Plato’s *Republic***. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.

_____. **The Classification of Goods in Plato’s *Republic***. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 22, N° 4, 1984, pp. 393-421.

_____. **The Ruler’s Choice**. *Archiv Für Geschichte der Philosophie* 68, 1986, pp. 22-46.

YOUNG, C. M. **The Socratic *Elenchus***. In: *A Companion to Plato*, Org. by Hugh H. Benson, Blackwell Publishing, 2006, pp. 55-84.