

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

Henrique Gonçalves de Paula

Sobre o Retrato do Filósofo na *República* de Platão

São Paulo
2010

Henrique Gonçalves de Paula

Sobre o Retrato do Filósofo na *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, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

São Paulo
2010

“Platão não pode ser instituído nem em ‘curiosidade arqueológica’, nem em escritor pretexto. É de nós que ele fala, do homem preso na tripla problemática característica de seu destino, do indivíduo que procura a satisfação, do cidadão que quer a justiça, do espírito que reclama o saber; e a sua fala ressoa singularmente porque emana de um tempo e um lugar de origem onde foram tomadas, em circunstâncias excepcionais, decisões que, doravante e por mais invenções que depois fossem feitas, determinaram a nossa cultura”.

“Porque assistiu ao nascimento de elementos que, no mais profundo, nos constituem e que, aliás, viveu e pensou no seu movimento originário, é bem ao que há de mais profundo em nós que ele se dirige.”

François Châtelet

Agradecimentos

Agradeço especialmente a meu pai e a minha mãe por terem sido sempre meu ponto de apoio e referência em minhas decisões, responsáveis pela formação moral que permitiu-me chegar onde estou.

Agradeço a minha irmã Gabriela por toda a alegria e diversão nos necessários momentos de descontração.

Agradeço a minha namorada Aline por sua paciência, apoio, compreensão e também por toda a felicidade proporcionada a minha vida neste período de árduo trabalho e dedicação. Agradeço especialmente por jamais ter me deixado esmorecer nos momentos difíceis, lembrando-me sempre da importância desta minha conquista.

Agradeço aos colegas da pós, Nicola, Sheila, Bruno, Maria Eduarda, Winner, Marcelo, Zózimo e César, por todas as discussões e reflexões realizadas durante este período.

Agradeço aos amigos, colegas de profissão e familiares que de algum modo se interessaram pelo meu trabalho e me apoiaram.

Agradeço também ao professor Roberto Bolzani Filho pelos comentários precisos e pelas valiosas sugestões.

RESUMO

DE PAULA, HENRIQUE GONÇALVES **Sobre o retrato do filósofo na *República* de Platão**. 2010. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

A *República* ocupa lugar de destaque no conjunto da obra platônica tanto pela importância do tema de que trata e pelo teor das teses defendidas quanto pela diversidade de questões que aborda no desenvolvimento de seu argumento principal. Em sua mais famosa e influente obra, Platão define a justiça a partir do estabelecimento de uma analogia entre a alma humana e a cidade, mostrando-nos em que consiste esta virtude seja no âmbito particular da vida moral humana seja na vida política de uma cidade idealmente planejada. A obra apresenta inicialmente uma dupla linha de argumentação, tratando, primeiro, da definição da justiça na cidade para, então, poder compará-la e aplicá-la à concepção de justiça na alma humana. O primeiro clímax argumentativo é atingido ao final do livro IV quando a analogia é finalmente estabelecida e obtemos tanto a definição política da justiça quanto sua definição moral. Mas os afluentes moral e político da argumentação entrecruzam-se e desembocam ambos nos livros centrais da obra (V, VI e VII) quando a figura do filósofo passa a ser desenvolvida. Platão demonstra-nos que o filósofo é, ao mesmo tempo, o indivíduo virtuoso por excelência e, portanto, o modelo máximo individual de justiça, e também o único e legítimo líder político da cidade justa, além de elemento indispensável a sua concretização. Nosso trabalho tem por objetivo descrever e analisar o argumento principal dos livros centrais que legitima o posto supremo do filósofo na cidade justa, mostrando como as questões metafísicas e epistemológicas ocupam um papel fundamental na economia da obra. A problemática central da pesquisa concentra-se nos dilemas decorrentes da definição do conhecimento do filósofo que legitima seu posto na cidade. A pergunta fundamental que desejamos responder é: de que modo o conhecimento das Formas pode oferecer um saber prático suficiente e eficiente para a atividade política do filósofo? Avaliamos a hipótese de alguns comentadores de que o argumento de Platão guarda em seu interior um conflito entre a descrição do aspecto teórico do filósofo e seu aspecto prático, e que o elemento fundamental e final de sua formação, o conhecimento da Forma do Bem, é definido de um modo tão abstrato e

distante do mundo concreto que não nos deixa claro como ele pode servir de paradigma para a atividade de governante do filósofo. A alegação geral é a de que o conhecimento das Formas e do Bem não fornece ao filósofo nenhuma vantagem com relação aos outros possíveis candidatos à administração dos interesses da cidade. O objetivo máximo de nosso trabalho é nos contrapormos a tal interpretação oferecendo uma hipótese alternativa de leitura do argumento platônico. Nossa concepção parte de uma interpretação distinta da natureza do conhecimento da Forma do Bem, entendendo-a como a compreensão da própria estrutura racional da realidade. Outro ponto chave de nossa leitura é a interpretação que desenvolvemos do conceito platônico de *mimesis*, peça indispensável para entendermos a razão de não haver nenhuma espécie de conflito entre o que seriam as descrições teórica e prática do filósofo.

PALAVRAS-CHAVE: conhecimento, *mimesis*, Forma do Bem, justiça.

ABSTRACT

DE PAULA, HENRIQUE GONÇALVES **On the philosopher's portrait in Plato's *Republic***. 2010. Thesis (Master degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

The Republic remains as the most special piece of Plato's philosophical work, due to the importance of its subject and the meaning of its theses, as well as for the plurality of questions that emerge from its central argument. In his most famous work Plato defines justice by making use of the analogy between the human soul and the city, showing us the true nature of that virtue in its moral aspect with regard to the individual human life, and also in its political aspect in conceiving an imaginary perfect city. Plato leads his argument first through the definition of the perfect just city, so he can later compare and apply his former conclusions to his conception of the human soul. The first important achievement of the text occurs when the analogy is finally completed and we have the two definitions of justice accomplished. But the moral and the political courses of the argument entwine and receive full treatment only in the central books (V, VI, and VII) of the writing, where the picture of the true philosopher starts to be developed. Plato demonstrates us that the philosopher is, at the same time, the genuinely virtuous person, and therefore, the greatest model of individual justice, and the one and only one political

chief of the perfect just city, by right - and also the indispensable element for its existence. Our goal in this work is to describe and analyze the main argument of the Republic's central books that justifies the supreme position of the philosopher in the just city, showing how the metaphysical and epistemological issues have a special role in the economy of that work. The central problem of this research focuses the many dilemmas concerning the definition of the philosopher's knowledge that legitimates his command of the city. We shall answer how it is possible that the knowledge of the Forms can constitute the practical wisdom the philosopher needs for his political activities. An evaluation is made of some scholars' assumption that in Plato's argument lies a deep conflict between his practical conception of the philosopher and his theoretical conception of the same. Indeed, a suspicion is raised by some commentators that the knowledge of the Forms and of the Good is so abstract and distant from our ordinary world that it is not really clear how it is to be used as a paradigm for the governing activity of the philosopher. The general assumption is that the special knowledge of the philosopher does not offer him any advantage over other possible candidates to the political office. Our main objective in this work is to develop an alternative view of Plato's argument that shows how it is coherent and does not present the problems pointed out by these readers. We shall first develop a different conception of the nature of the knowledge of the Good, taking it as the understanding of the rational structure of reality. Another main point of our reading is the interpretation we offer of the important platonic concept of *mimesis* - a key to the understanding that there is no such conflict on Plato's views on the philosopher.

KEY-WORDS: knowledge, *mimesis*, Form of the Good, justice.

SUMÁRIO

Introdução geral à questão.....	9
Capítulo 1: Sobre a justiça na alma e a superioridade moral do filósofo.....	15
Capítulo 2: Sobre a superioridade política do filósofo e a natureza do conhecimento..	34
Capítulo 3: Sobre o papel ontológico e epistemológico do Bem e a superioridade política do filósofo.....	60
Capítulo 4: Sobre o papel do Bem na vida moral e política do filósofo.....	90
Conclusão.....	121
Referências bibliográficas.....	127

1-Introdução geral à questão

A *República*, mais famosa obra do corpus platônico, destaca-se dentre as demais não menos por sua extensão do que pela diversidade de assuntos que abarca dentro de um mesmo longo movimento argumentativo. Tão difícil quanto a interpretação dos detalhes de diversos aspectos de seu discurso é a apreensão da unidade conferida pelo argumento central a esta grande e variada gama de temas filosóficos, argumento este que perpassa livremente pela ética, pela política, pela filosofia da arte, pela epistemologia, pela filosofia da educação e pela ontologia. A tese central que Platão procura provar é que a vida do homem justo é a mais feliz dentre todas as possíveis e o caminho necessário para Platão promover sua demonstração passa pela definição da justiça. Para entender a natureza desta virtude em toda sua complexidade originária Platão recorre à famosa analogia entre a alma e a cidade. Esta decisão de Platão conduz a discussão por duas diferentes vias, a ética e a política, que acabarão por se mostrar no momento crucial de seu desenvolvimento como dois campos indissociáveis ao pensamento platônico. Ambas as definições da origem e natureza da justiça na cidade, de um lado, e na alma humana, de outro, acabam por confluir em seu desfecho para a figura central do filósofo-rei.

A *kallípolis*, organizada em sua estrutura tripartida, com sua classe comandante, sua classe guerreira, e sua classe produtora, unidas e ordenadas segundo a ordem imposta pelo Bem somente pode ser concretizada se os filósofos assumirem o comando da cidade. Paralelamente, Platão estabelece que o filósofo é o indivíduo virtuoso por excelência, visto que as virtudes genuínas pertencem somente a ele. A definição da justiça na cidade como a ordenação racional e harmoniosa de suas classes e a definição da justiça na alma como a harmonia psíquica caracterizada pelo comando racional da alma no interesse de todas as suas partes faz a tese geral de Platão depender de sua concepção da natureza do conhecimento. A razão que funda a ordem no indivíduo é a mesma que funda a ordem na coletividade - em ambos os casos, embasada no conhecimento das Formas e do Bem. Aliás, conhecimento, propriamente dito, enquanto uma potência intelectual característica, só pode haver das Formas, uma vez que este mundo sensível que habitamos está relegado à categoria de objeto da opinião.

O objetivo de nosso trabalho é mostrar como a noção platônica de conhecimento cumpre o papel que lhe é atribuído no argumento da *República* legitimando o posto de chefe político da cidade justa conferido ao filósofo e seu privilegiado status moral de único indivíduo genuinamente justo. Em outras palavras, desejamos entender como funciona o argumento de Platão que legitima a superioridade política do filósofo e estabelece sua excelência moral, a partir de uma leitura dos livros centrais da obra (livros V, VI e VII).

De um modo geral, supomos que o argumento de Platão estrutura-se da seguinte maneira: tanto a superioridade moral do filósofo quanto sua superioridade política justificam-se pela sua capacidade de conhecimento. Somente o conhecimento filosófico, único capaz de apreender as Formas e o Bem, pode fornecer a sabedoria prática necessária ao comando racional da vida humana em seus aspectos privado e público, ou seja, moral e político. Isto coloca-nos um problema identificado por diversos comentadores que consiste na possibilidade de Platão ter produzido duas concepções do filósofo inconciliáveis: a do filósofo prático, que tal como o piloto de um navio, segundo a imagem proposta pelo próprio Platão no livro VI, dá os rumos à cidade e a administra em todos os seus pormenores, e a do filósofo contemplativo, que preferindo dedicar-se a sua atividade puramente teórica toma por objeto de inteligência seres distantes e indiferentes a nossa realidade sensível. Supomos que há pelo menos dois momentos cruciais da argumentação platônica onde poderíamos encontrar esta inadequação entre o conhecimento filosófico e a atividade prática do filósofo: quando Platão define o conhecimento no livro V distinguindo-o da mera opinião, e quando desenvolve sua concepção do que é o Bem nas três famosas imagens do Sol, da Linha e da Caverna nos livros VI e VII.

A distinção entre conhecimento e opinião no livro V funda-se na noção platônica de *dúnamis*: aquilo que nos concede o poder de fazer alguma coisa da qual somos capazes, diríamos, uma faculdade ou uma capacidade. *Dúnamei* diferentes distinguem-se por seus efeitos e pelas coisas às quais se aplicam. Platão nos diz que o conhecimento aplica-se ao ser, àquilo que é uno, imutável e invisível, em uma palavra, às Formas, e que a opinião aplica-se ao que é múltiplo, mutável e visível, ou seja, o mundo sensível ao nosso redor. É possível que isto produza pelo menos dois resultados importantes e problemáticos: em primeiro lugar, significa que nossa realidade comum e sensível, não pode ser conhecida; em segundo lugar, que o conhecimento que institui o filósofo como soberano da *pólis* é o conhecimento de algo que não pertence ao nosso mundo. Ora, pensamos, se o objeto de conhecimento do filósofo é este gênero de seres que não se encontram em nossa vida comum, e se o próprio mundo em

que vivemos não pode ser conhecido, então por que devemos acreditar que o filósofo se encontra numa situação privilegiada em relação aos demais para comandar a cidade?¹

Uma possível saída seria entendermos que tipo de relação as Formas possuem com os objetos sensíveis, e neste ponto o termo *participação* (μέθεξις), que figura diversas vezes no texto, poderia talvez nos ajudar. Não obstante, embora o termo seja mencionado diversas vezes, em alguns casos substituído pela noção correlata de κοινωνία, Platão jamais explica claramente o que ele quer dizer. O máximo que podemos inferir a partir do texto é que a Forma exibe de um modo superior e irrestrito o que os sensíveis exibem de modo inferior e restrito, e que estes só exibem tais características de um modo condicionado: quando *participam* das Formas. A partir disto podemos inferir que, em certo sentido, as Formas são causa das propriedades que caracterizam os seres sensíveis. Isto estaria de acordo com o que Platão diz na imagem da Linha no livro VI sobre o status das Formas de *modelo* dos sensíveis, que não passam de cópias imperfeitas destas, algo que nos remete imediatamente à afirmação de Platão em obra posterior, o *Timeu*, de que este mundo sensível foi produzido pelo Demiurgo a partir do paradigma eterno das Formas. O filósofo, assim, tal como um pintor que toma os objetos reais para copiá-los em sua tela, tomaria as Formas para produzir uma imagem da verdadeira realidade neste mundo sujeito à geração e à corrupção, onde a ordem e as virtudes são sempre imperfeitas e limitadas.

O segundo problema diria respeito às três imagens produzidas sobre o Bem nos relatos do Sol, da Linha e da Caverna, cujo resultado principal e problemático é o desenvolvimento de uma noção altamente abstrata do Bem, algo diferente de tudo o que podemos encontrar em nossa existência cotidiana. As disciplinas que servem de introdução ao conhecimento do Bem, passam longe das discussões morais reais, situando-se no âmbito da matemática em suas diversas expressões. O Bem é colocado no topo da hierarquia das Formas, como o Ser supremo, que está inclusive e, diríamos, surpreendentemente, para além da própria essência num nível acima das outras Formas. Coroamento da pesquisa filosófica o entendimento do Bem não é descrito como a descoberta do que é o bem ao mundo, ou o bem ao filósofo, ou ainda, o bem aos cidadãos e à cidade, mas simplesmente o Bem. Platão esforça-se por nos mostrar o quanto o Bem está distante de qualquer coisa que podemos encontrar em nossa realidade sensível.

Mas, então, não poderíamos indagar de que modo esta concepção de um Bem abstrato,

¹ Cf. Annas (1991), pp.193-194; 258-264, e Pappas (2000), p.113.

indiferente e completamente transcendente a este mundo pode constituir o objeto de intelecção máximo do filósofo que o elevará diante de todos os outros possíveis candidatos à chefia da cidade? Não seria legítimo perguntar de que modo o acesso ao Ser Supremo resplandecente que na imagem da caverna ofusca a visão do filósofo e o torna comicamente desajeitado no mundo comum pode ser a sabedoria prática que ele necessita para comandar a cidade e conduzir-se virtuosamente?

O caminho por nós escolhido para tratar destes supostos problemas é substituir a interpretação mais comum do Bem, que o toma como mais uma Forma entre as outras, com exceção do fato de encontrar-se no topo da hierarquia do sistema inteligível, pela compreensão de que o entendimento do Bem é a apreensão da estrutura racional da realidade. Trabalhamos com a hipótese de que o Bem, ao contrário das demais Formas, não é o tipo perfeito de algum ser particular que encontramos no mundo sensível. Cada Forma é o paradigma perfeito de um conjunto de coisas individuais sensíveis, incapazes de exibir de modo inequívoco suas características: ela exhibe de modo superlativo aquilo que eles exibem de modo imperfeito. Cada Forma abarca a multiplicidade das coisas que nela participam; assim, a Forma da Justiça abarca todos os objetos, seres, relações e ações imperfeitamente justos de nosso mundo comum. A Forma é a unidade inteligível da multiplicidade sensível. Mas consideramos que o mesmo não se pode dizer do Bem, que não reproduz de modo superior a bondade limitada da sensibilidade, pois sua relação é diretamente com as Formas. O Bem exprime de modo perfeito e superior aquilo que é caracteristicamente próprio das Formas, ou ainda, ele exprime mesmo a própria propriedade de ser uma Forma. Se as Formas exprimem da melhor maneira aquilo que é exprimido imperfeitamente pelos seres que nelas participam, o Bem exprime superlativamente e de modo infinitamente superior a própria característica de ser bom ou de ser o melhor no que concerne à natureza inteligível. Neste sentido, o Bem abarca a multiplicidade das Formas individuais, ou seja, o Bem confere unidade à diversidade das Formas. O Bem, por fim, compreende todo o sistema das Formas e exprime sua concretização máxima e perfeita.

Nossa interpretação parece estar de acordo com as afirmações tecidas nas imagens desenvolvidas nos livros centrais, especialmente na imagem do Sol, de que o Bem é causa da essência, do ser e da inteligibilidade das Formas. Sendo a Forma Suprema que determina o que é ser uma Forma, ele torna-se causa da inteligibilidade das Formas, e deste modo da essência das Formas cuja natureza íntima é o próprio fato de ser inteligível. Enquanto Forma

Suprema ele confere a unidade à multiplicidade das Formas, compreendendo assim todo o sistema das Formas e determinando o lugar que cada uma ocupa na promoção da perfeição última do modelo de racionalidade que elas constituem. Por isso, ele determina também o *ser* das Formas, estabelecido não somente por aquilo que caracteriza o que é próprio de uma única Forma e a distingue das outras, mas pelas propriedades que ela adquire pelo modo como se relaciona com as outras Formas e o papel específico que ocupa no sistema inteligível.²

Pensamos que é possível nos apoiarmos também na descrição do movimento dialético do pensamento, na imagem da Linha e no final do livro VII, que o representa como composto de dois movimentos: o de ascensão em que as Formas são apreendidas individualmente até alcançarem a compreensão do Bem, e, imediatamente a seguir, o de descida em que todas as conclusões finais a respeito das Formas são estabelecidas. Assim, se as Formas perfazem todo um complexo sistema teleológico, o primeiro movimento pode ser entendido como a passagem de uma Forma à outra na apreensão das características individuais próprias de cada Forma; este movimento analítico do pensamento que avança exaustivamente através das Formas individuais promoveria, como resultado, a compreensão do que é ser uma Forma e assim a compreensão do Bem. Ora, esta compreensão do Bem autorizaria a mente a apreender todo o sistema das Formas num movimento sintético ou sinótico do pensamento que então é capaz de acessar as Formas em todas as suas inter-relações, o que seria o segundo movimento. Uma Forma só pode ser plenamente conhecida quando todas as relações que ela possui com as outras Formas foram apreendidas; ora, o que determina estas relações é o plano estabelecido pelo Bem ao sistema das Formas.

Assim, levantamos a hipótese de que se o Bem pode ser entendido como este modelo de racionalidade para aplicação na vida humana podemos, então, entender qual é sua utilidade ao filósofo rei em sua tarefa de ordenar a cidade e como sua compreensão pode ser a sabedoria prática que o eleva acima dos outros cidadãos comuns da *kallípolis*. A relação do filósofo com o mundo das Formas é expressa pela noção de *mimesis*. O filósofo *imita* a ordem contemplada nas Formas e não pode deixar de sujeitar-se a esta influência que encontra sua expressão última na Forma do Bem. O Bem oferece ao filósofo um modelo de perfeição cuja influência irresistível fará com que este não somente desenvolva sua vida moral íntima, mas sinta-se impulsionado a reformar todos os aspectos imperfeitos da realidade que o cerca. O

² Como mostraremos no desenvolvimento da argumentação, nos apoiamos em nossa interpretação da Forma do Bem nos trabalhos de Fine (1999), Gerson (2003), Pappas (2000) e Santas (1999).

trabalho de construção da *kallípolis*, uma vez que consiste na ação prática do filósofo de reproduzir ao máximo o paradigma de perfeição observado no sistema teleológico das Formas, deve ser entendido como *mimético*, pois é o conjunto das Formas que o filósofo *imita* em seu trabalho de legislador e governador da cidade justa. Esta mesma influência do Bem encontra lugar na vida particular do filósofo que *imita* a ordem racional das Formas procurando reproduzi-la ao máximo também em suas ações morais.

A noção de *mímesis* expressa ao mesmo tempo a influência irresistível que o filósofo sofre do Bem, pois não pode furtar-se à sua imposição racional, como também a atração que o filósofo sente pela Forma do Bem procurando adequar sua vida particular para promover o seu alcance. A *mímesis*, portanto, permite-nos desfazer qualquer conflito entre uma concepção prática e uma concepção teórico-contemplativa do filósofo, pois o entendimento do Bem implica em ambos os casos - o da atração do Bem que será apreendido e o da imposição da ordem do Bem já apreendido - na produção de uma configuração completa da vida do filósofo, poderíamos dizer, na tomada de uma posição existencial. A descrição da educação do filósofo feita na *República* como a virada da alma toda do filósofo ao Bem nos reforça a idéia de que ela não é um direcionamento somente da parte racional da alma e, portanto, não é uma atividade puramente teórica, mas é também um disciplinamento dos hábitos e costumes das outras duas partes da alma, a apetitiva e a irascível, o que acarreta um posicionamento bem definido da postura prática do filósofo que implica na isenção de certas ações imorais, como pretende o argumento do fim do livro IV, em que uma série de ações são enumeradas como ausentes da conduta do indivíduo justo.

Capítulo 1: Sobre a justiça na alma e a superioridade moral do filósofo.

O livro I da *República*, a exemplo das discussões dos chamados diálogos socráticos de Platão, encerra sua busca pela definição de uma virtude com uma conclusão aporética: novamente Sócrates reconhece ao fim do diálogo a insuficiência de seus esforços para alcançar o objetivo anunciado no início do debate, que, desta vez, consistia em promover uma definição da justiça para decidir sobre os benefícios que uma vida moralmente regrada pode engendrar. Após mostrar a fragilidade das concepções comuns de justiça baseadas seja na opinião dos poetas seja na posição cética dos sofistas, Sócrates é persuadido, no livro II, por Glauco e Adimanto, a retomar a questão e demonstrar racionalmente aquilo que os irmãos de Platão consentem sem acreditarem estar, porém, totalmente justificados: que a vida justa é a melhor e mais preferível. Para cumprir satisfatoriamente esta tarefa Sócrates deverá mostrar que a justiça é um bem em si mesmo, que vale por sua própria natureza e não somente por seus efeitos, que aquele que a possui tem uma vida preferível àquele que não a possui, independente de quaisquer benefícios exteriores que possa alcançar com uma vida injusta e, ainda assim, aparentemente justa. Constatado o limite da dialética socrática para cumprir o objetivo traçado, Platão muda sua estratégia argumentativa e propõe um novo recurso para tratar a questão: a analogia entre a alma e a cidade. Reconhecendo a justiça exibida em caracteres maiores na ordem da cidade, Platão pretende que se torne mais fácil a tarefa de identificá-la aí, do que na ordem menor da vida humana individual. Com efeito, a estrutura exibida no macrocosmo da cidade deve ser a mesma exibida no microcosmo da alma se ambas podem receber legitimamente a mesma qualificação de justas.

O quadro geral da cidade desenvolvido por Sócrates como meio para encontrar a justiça, até o livro IV da *República*, é de uma organização social dividida em três classes, de acordo com o princípio estabelecido no início da argumentação que dizia que cada cidadão executa melhor apenas uma tarefa, aquela que a natureza determinou-lhe como mais apropriada (370 b): assim, há uma classe produtiva, que cuida dos interesses materiais da cidade, onde estão reunidos os cidadãos dotados aos trabalhos manuais como a agricultura, o artesanato e o comércio; uma classe guerreira, composta pelos cidadãos melhor dotados fisicamente e apropriados naturalmente para o combate em defesa de seu território; e por fim, a classe mais importante, responsável pelo comando da cidade e pelas decisões que melhor atendem o interesse de cada classe individualmente e da cidade como um todo, formada pelos

cidadãos naturalmente superiores do ponto de vista intelectual. Este organismo social estrutura-se em forma piramidal com a classe produtora compondo a base, a guerreira a intermediária, e a comandante o topo, ou seja, a quantidade de indivíduos de cada classe está na proporção inversa da qualidade de suas naturezas, os superiores são raros enquanto que os inferiores são mais numerosos. Tendo concluído os últimos detalhes concernentes à educação básica dos cidadãos e ao econômico conjunto de leis que regulamenta suas relações, Sócrates observa que sua cidade, se bem fundada foi, deve ser totalmente boa e que, portanto, possui quatro importantes virtudes: a sabedoria (σοφία), a coragem (ἀνδρεία), a temperança (σωφροσύνη) e a justiça (δικαιοσύνη) (427 e).

Estabelece, então, o método que permitirá reconhecer a virtude procurada, a saber, a justiça. Cada virtude encontrada elimina da pesquisa um dos elementos buscados, de modo que resta somente o que ainda não foi considerado: de quatro coisas procuradas, tendo encontrado três delas, resta somente o último objeto a ser definido, não havendo mais o que escolher (428 a). De posse de todos os elementos fundamentais à sua cidade Sócrates identificará a qual virtude corresponde cada um deles, utilizando este método da eliminação. A primeira virtude definida é a sabedoria. Sócrates observa que embora a gama de conhecimentos desenvolvidos na cidade seja equivalente às funções naturais de cada cidadão, de maneira que há uma ciência de carpinteiros, uma de construtores, e assim por diante, somente a ciência que delibera pela totalidade da cidade, e não somente por uma de suas partes, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades, é que pode propriamente qualificar a cidade de sábia (σοφή) (428 b - d). Ora, a cidade é sábia porque possui sabedoria em seus conselhos (ἐμβουλία) (428 b), e esta faculdade da deliberação pertence exclusivamente aos chefes que cumprem o papel da vigilância. Sócrates nota um fato curioso a respeito disso: que a cidade é sábia devido a sua menor parte, uma vez que a classe dos chefes é a menos numerosa da cidade (428 e).

A segunda virtude definida é a coragem, e Sócrates não hesita em atribuir esta virtude ao setor da cidade que luta e combate por ela, a classe dos guerreiros (429 a). Um importante detalhe é mencionado neste ponto da argumentação: a coragem é formada na cidade pela opinião (δόξα), e não por uma forma de conhecimento (επιστήμη). Opinião sobre as coisas que são e as que não são de se temer incutidas nas almas dos guerreiros pelo plano educacional desenvolvido nos livros iniciais da obra (429 c - d). Mais precisamente, a

coragem é a salvaguarda (σωτηρίαν) desta opinião que se conserva em meio a todos os desgostos, prazeres, desejos e temores que possam se apresentar aos guerreiros.

Sócrates define a temperança a partir da compreensão de duas noções que a são caras: o acordo (ἔνυμφονία) e a harmonia (ἁρμονία). Retomando a expressão comum da ética grega que designa o homem temperante como “senhor de si mesmo” (κρείττω αὐτοῦ), ele pretende que tal idéia aparentemente contraditória, por indicar que um mesmo homem é, ao mesmo tempo, senhor e escravo, é esclarecedora se considerarmos que o que ela indica é que há na alma humana duas partes: uma superior e uma inferior por natureza (431 a). Ora, quando a pequena porção da parte superior dirigida pela inteligência e pela reta opinião se alça aos sentimentos simples e moderados, dominando o grande número de paixões, prazeres e penas da parte inferior, dizemos acertadamente que determinado homem é senhor de si mesmo (431 c). Quando, porém, a massa de elementos que compõem a inferior domina a pequena parte superior, devido a uma má educação desta, condena-se este homem como desregrado e escravo de si próprio. Mas se, com efeito, os desejos da turba de homens de baixa categoria são na cidade dominados pelos desejos do pequeno número de homens sábios podemos denominá-la, com propriedade, temperante. Por isso, dizia-se que a temperança é um acordo: nesta cidade, governantes e governados concordam sobre quem deve comandar e quem deve obedecer (431 e). Contrariamente às outras virtudes que se localizavam em apenas um setor da cidade, a temperança se encontra espalhada por todas as classes e, desse modo, configura-se numa harmonia natural entre o superior e o inferior (431 e).

Aplicando, então, o método elaborado à conclusão parcial de sua pesquisa, Sócrates argumenta que a justiça, como o último elemento importante da ordenação da cidade, só pode ser o fato constantemente repetido durante o diálogo como o alicerce da cidade que permitiu seu nascimento e a manteve firme após este: “a virtude pela qual cada um se ocupa de sua própria tarefa e não se imiscui de modo algum na de outrem” (433 d). Em todo este trecho do diálogo que Sócrates comenta a conclusão de seu argumento, ele fará pelo menos duas retificações ou acréscimos à sua definição inicial de justiça: primeiro dirá que ela é a “posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete” (433 e), e em segundo lugar, especificará o limite correto desta contenção dos cidadãos à sua tarefa própria, asseverando que compete a “cada classe da cidade ocupar-se de sua própria tarefa” (434 c). Com efeito, o maior dano que poderia ocorrer à cidade é a mistura dos integrantes e das incumbências de cada classe, o que por conseqüência seria também a maior injustiça. Que um sapateiro queira

ser um agricultor ou um comerciante, isto nenhuma diferença ou prejuízo acarretaria à ordem da cidade, mas que um indivíduo ousasse transpor os limites de sua classe fixados pela natureza para se imiscuir em uma classe superior, como um sapateiro que quisesse se tornar guerreiro ou um destes que pretendesse se tornar um chefe, isto certamente poderia arruinar a cidade. O contrário da maior injustiça que uma cidade poderia sofrer é exatamente a justiça, que se define, então, como cada classe executando sua tarefa apropriada sem que seus membros façam outra coisa. Tendo em vista todas estas considerações podemos dizer que a justiça na cidade consiste em cada cidadão ater-se somente à tarefa própria de sua classe colhendo os resultados que decorrem naturalmente de sua posição na cidade. Notando a proximidade das noções de temperança e justiça tais como definidas por Platão, Annas (1991, p.119) explana que não obstante a aparência de que o papel da justiça teria sido já cumprido pelo da temperança na cidade, é preciso considerar que esta requeria que cada cidadão reconhecesse sua posição em relação à classe governante, ou seja,

era apenas um reconhecimento de inferioridade e superioridade, mas não do completo escopo da posição de alguém numa classe particular de um estado que requer cooperação de todas as classes. Com efeito, para a justiça do cidadão mais do que o mero reconhecimento de sua posição e seus deveres é requerido. Para ser justo alguém deve fazer o que lhe é devido, saber quais são seus talentos naturais e o modo como estes devem ser desenvolvidos para o bem comum.

O próximo passo do discurso de Sócrates seria aplicar as conclusões alcançadas à alma individual, e se tal não se fizesse legitimamente, retornar à cidade para tirar a prova (435 a). Tendo reconhecido a justiça no quadro maior da cidade era preciso identificá-la agora no plano reduzido do indivíduo humano. Sócrates se pautará pelo princípio que diz que duas coisas quando designadas por um mesmo termo devem exibir em seu interior uma mesma estrutura, pois nomeadas da mesma maneira não podem ser senão semelhantes (435 a). Para isso, contudo, Sócrates se vê na difícil tarefa de determinar se na alma se encontram as mesmas partes que compunham a estrutura da cidade. Antes de aplicar os resultados alcançados na cidade para a definição das virtudes Sócrates precisa, portanto, certificar-se de que a alma é composta de três partes.

O primeiro princípio estabelecido por Sócrates é que as formas e caracteres encontrados nas cidades devem provir dos cidadãos que a compõem; assim, quando se diz que os povos do norte são irascíveis, isso significa que os indivíduos que compõem tal região devem possuir tal irascibilidade, tal como o amor à sabedoria que constitui a fama de Atenas se deve aos indivíduos que cultivam este amor na cidade, e o amor às riquezas que se imputa

ao Egito e à Fenícia não pertence senão a ganância de seus indivíduos (435 e). Não devemos aqui supor que tal consideração de Sócrates deva significar que a mera presença das virtudes nos indivíduos da cidade é que a torna virtuosa, pois, como vimos, a cidade se torna virtuosa pela função que os indivíduos virtuosos ocupam nela, o que fica muito bem expresso, por exemplo, na definição da sabedoria: o simples fato de haver pessoas sábias na cidade não a torna sábia, mas sim a função que tal classe de indivíduos ocupa nesta – ou seja, o fato de governarem, como bem observa Annas (1991, p. 111).³ Ora, os exemplos que Sócrates fornece visam mostrar antes que as características gerais de um povo provêm de certa tendência para a ação de seus indivíduos; o que interessará a Platão é mostrar a origem de tais ações no interior da ψυχή destes. A comparação aqui é legitimada pela proporção existente entre certas características distintivas do macrocosmo da cidade e os elementos que o compõem e certas características distintivas do microcosmo dos indivíduos e os elementos que o compõem. A questão fundamental é saber: estes três impulsos que conduzem as pessoas à ação terão origem em um mesmo elemento da alma ou cada ação terá origem em um elemento distinto? É a alma inteira que compreende, se irrita e se lança aos prazeres ou existe um elemento para cada uma destas ações e que nos leva a realizá-las (436 a)?

O princípio que estabelecerá a divisão da alma em partes é enunciado, pela primeira vez, por Sócrates em 436 b: “é evidente que o mesmo sujeito, na mesma de suas partes, e relativamente ao mesmo objeto, não poderá produzir ou experimentar ao mesmo tempo efeitos contrários: de modo que, se depararmos aqui estes contrários, saberemos que há, não um, mas vários elementos.” O exemplo oferecido que evidencia a consequência expressa nas palavras finais de Sócrates é o de um homem que, por estar parado, mas movendo os braços, alguém poderia pretender que se move e está imóvel ao mesmo tempo. Ora, de acordo com o princípio admitido o mais apropriado seria dizer que uma parte de seu corpo está parada enquanto que outra parte se move (436 c). Assim como um pião que gire retido num mesmo lugar também não pode ser dito ao mesmo tempo em movimento e parado, visto que não é a respeito da mesma de suas partes que ele pode ser assim concebido: ele se move em relação à sua circunferência, mas está imóvel em relação ao seu eixo (436 d - e).

³ Sabemos que isto aplica-se também à coragem da cidade, que é devida à coragem de seus guerreiros quando estes a utilizam para ocupar a função de defender a cidade. Quanto à temperança e à justiça, estas encontram-se espalhadas por todas as classes da cidade, cabendo observar que a cidade é justa e temperante porque seus cidadãos são justos e temperantes ao conformarem-se às suas respectivas funções na cidade. Assim, mesmo para estas duas últimas virtudes é válida a noção de que não basta apenas a presença das virtudes nos cidadãos, mas é preciso que, de algum modo, elas estejam relacionadas à função de cada um na cidade para que esta possa ser considerada virtuosa.

Em seguida, Sócrates assegura-se de que seus interlocutores estão de acordo a respeito de um outro pressuposto: desejar receber algo ou chamar algo a si, de um lado, e recusar ou repelir esta mesma coisa, por outro lado, são, querem se trate de ações ou estados, eventos contrários entre si (437 b). A aplicação direta deste princípio é para os nossos apetites em geral, quem deseja uma coisa não pode ao mesmo tempo estar repelindo-a. Sócrates ressalta que devemos aí considerar o desejo sem qualquer qualificação: deste modo, quem tem sede tem sede de alguma bebida, quem tem fome tem fome de alguma comida, não importando aqui se é de algo quente, frio, em pouca quantidade ou em abundância (437 e). E aqui não será relevante o fato de que as pessoas sempre buscam aquilo que é bom (438 a), pois para efeito de análise o que está se considerando é o desejo puro aplicado ao seu objeto relativo. Tomando o exemplo do homem sequioso Sócrates diz que este na medida em que tem sede não quer senão beber, ou seja, deve-se considerar sua sede em si como relativa à bebida em si - esta é sua aspiração ou seu impulso: beber. Ora, mas não é difícil observar que muitas vezes uma pessoa quer ao mesmo tempo beber, mas se recusa a fazer isso (439 b). Sócrates compara esta pessoa à situação de um arqueiro que se põe a disparar uma flecha: não se deve dizer que suas mãos ao mesmo tempo afastam e puxam o arco, mas que uma das mãos puxa e a outra afasta o arco para disparar a seta. Semelhantemente, deve-se considerar que em relação àquelas pessoas há um elemento que as impulsiona a beber e outro que as impede de fazê-lo (439c). Há, portanto, em jogo dois elementos distintos causando o conflito descrito: o elemento que impulsiona a pessoa à satisfação de seu desejo cego, identificado como elemento apetitivo (ἐπιθυμητικόν), e um outro que por impedi-la de beber deve provir do raciocínio (439 c - d). Sócrates deixa claro aqui que se trata de um elemento racional (λογιστικόν) (439 d) que move as pessoas a determinado tipo de comportamento segundo algum tipo de prescrição realizada pelo pensamento, e outro elemento irracional (ἀλόγιστον) que impele e arrasta a mesma pessoa a um outro tipo de comportamento devido a uma espécie de estado mórbido associado às satisfações corporais e aos desejos (439 d). Não é evidente, porém, a partir do texto porque o elemento que impede o desejo de realizar-se deva ser caracterizado como racional simplesmente porque funciona como um poder restritivo. Provavelmente Platão pensou que o elemento que impede uma ação impulsionada por uma força cega não pode ser ele próprio uma outra força cega, pois, do contrário, poderia não possuir poder suficiente para impedir sua concretização, ou ainda, não se caracterizaria um

conflito entre dois eventos opostos; o elemento restritivo tem de ser, portanto, diametralmente oposto ao outro.

A questão que então preocupa Sócrates na seqüência é saber se é um destes dois elementos o responsável pelo fato de nos irritarmos ou se haveria ainda um terceiro elemento em nossa alma ao qual atribuiríamos a causa deste tipo de atitude (439 e). Para provar a existência deste terceiro elemento e, assim, concretizar a analogia existente entre a cidade e a alma, Sócrates prossegue seu argumento dividindo-o em duas etapas: em primeiro lugar, mostra como a cólera pode estar em conflito com os desejos, e em segundo lugar, como a razão nem sempre acompanha a cólera, mostrando ser possível isolar o sentimento de irascibilidade para poder atribuí-lo a um elemento independente. A primeira parte do argumento é executada a partir da história de Leôncio que tomado por um incontável, porém condenável, desejo de contemplar certos cadáveres que jaziam perto do carrasco, em certa ocasião que regressava do Pireu, não pode resistir ao impulso e volveu o olhar aos corpos, tendo imediatamente se condenado raivosamente por seu ato (439 e - 440 a). Ora, esta história mostra que por vezes a cólera luta contra os desejos: cólera e desejo, portanto, constituem dois elementos distintos. Não seria difícil mostrar, prossegue Sócrates, como em muitas ocasiões em que as paixões forçam o homem contra sua razão, este se irrita e se censura contra si mesmo, como se a cólera se aliasse ao seu raciocínio contra seus apetites (440 b). Por fim, mostra a independência da cólera em relação à razão a partir da consideração de que é possível observar como as crianças recém nascidas surgem já cheias de irascibilidade, num período em que ainda não desenvolveram a razão (441 a - b). O mesmo fato se observa nos animais selvagens, e pode ser confirmado por um verso homérico em que o poeta representa um homem censurando sua cólera como insensata (441 b).

O que ressalta desta descrição da parte irascível ($\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ / $\theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\eta}\varsigma$) (440 e) é, em primeiro lugar, a dificuldade de concebermos sua unidade ou constância enquanto uma fonte de motivação para a ação uma vez que Sócrates irá atribuir-lhe posteriormente certos sentimentos que, à primeira vista, não possuem nenhum grau de parentesco, como o impulso à agressividade, de um lado, e o gosto pela vitória e a busca da honra, de outro lado. Em segundo lugar, um fato que pode ser utilizado para por em cheque o sucesso da argumentação platônica para uma tripartição da alma: por um lado, o $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ exibe certas características típicas das paixões corporais que o aproximam do que parece ser fundamental ao $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ como um impulso cego a ser controlado pela razão, por outro lado, ele parece

ser responsável por algum tipo de capacidade intelectual uma vez que ouve a voz da razão para postar-se como sua aliada contra os apetites. Não estaria Platão aqui reproduzindo o tipo de conflito que divide o indivíduo, exigindo assim, segundo a lógica de seu argumento, uma nova partição da alma, ou ainda tornando irrelevante a presença do θυμός, uma vez que poderíamos atribuir seus impulsos ou características a cada uma das outras duas partes? Talvez não seja necessário pensar esta posição intermediária do θυμός como uma repetição dos problemas que afetam o indivíduo como um todo se considerarmos o que há de específico e diferencial nele justamente nos pontos que o aproximam das outras partes da alma. Como nos indica Annas (1981, pp.127, 128) em sua análise das características fundamentais do θυμός, este se refere antes ao modo como nos sentimos a respeito das coisas mais do que ao que pensamos sobre elas, embora ele apenas motive as pessoas quando certas razões estão presentes. Assim, de um lado ele não repete as afecções do ἐπιθυμητικόν, pois este só pode ser *dominado* pela razão, enquanto que o θυμός pode ser *educado* por esta, e não repete a função cognitiva da razão visto que esta produz razões enquanto que ele é apenas receptivo a estas, seu papel intelectual é passivo. Assim nos esclarece a comentadora o caráter especial do θυμός,:

É uma motivação que pode ser educada, diferentemente de meros desejos de alcançar certas coisas, em relação aos quais nós não estamos aptos a fazer nada. (...) [O θυμός,] é pensado como educável e plástico; as pessoas podem ser treinadas para se sentir mais de um jeito do que de outro. Platão tende, por outro lado, em pensar a razão não como uma disposição a ser moldada, mas como um dom que pode ser bem ou mal utilizado; não é maleável, ou atribuível a diferentes fins, sem assim destruir sua natureza.

Destarte, chega Sócrates à conclusão de que a alma humana exhibe o mesmo número de partes que a cidade e da mesma natureza que as daquela. Assim como a cidade possui uma classe responsável pelo comando da cidade como um todo e que regula o que convém a cada uma das classes, formada pelos poucos homens sábios que a compõem, a alma possui um elemento racional responsável pelo comando das ações que guiam o homem segundo algum tipo de concepção que vise o bem da alma como um todo. Da mesma maneira que a classe dos guerreiros se postava ao lado da classe dos chefes para combater o que é nocivo à cidade e controlar a terceira classe, a alma possui também um elemento irascível intermediário entre o pensamento e o desejo, que se posta frequentemente ao lado do primeiro contra o último. Finalmente, à classe dos produtores responsável pelo sustento material da cidade equivale a parte apetitiva da alma e sua turba de desejos, afecções e prazeres.

Pode Sócrates, por conseguinte, estabelecer de modo análogo ao da cidade a definição das virtudes na alma dos indivíduos. O indivíduo sábio (σοφὸν) será aquele que se serve de sua parte racional (λογιστικὸν) para governar toda a alma, deliberando sobre o que convém a cada uma das outras partes e a todas em conjunto (442 c). Será corajoso (ἀνδρεῖον) aquele cuja parte irascível (θυμοειδής) preservar as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não e preservá-las não sucumbindo diante de penas e prazeres (442 c). Temperante (σώφρων) será o indivíduo em quem as diversas partes concordam sobre quem deve governar e quem deve obedecer estabelecendo uma harmonia interna entre seus elementos. Ora, o justo será aquele em quem cada parte da alma cumprir perfeitamente sua tarefa natural, competindo à razão liderar e velar pela alma toda, à cólera ser sua súdita e aliada, e ao elemento apetitivo submeter-se ao controle das duas primeiras (441 e - 442 a). À primeira, portanto, cabe a deliberação, à segunda o combate e à terceira o cuidado do sustento moderado do corpo. Sócrates acrescenta que a justiça é aquilo que diz respeito à atividade interna do homem quando este aprendeu a ter autodomínio, a se organizar e se tornar amigo de si mesmo, reunindo os três diferentes elementos da alma numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, como uma proporção musical (444 d – e). Justa e bela (δικαία μὲν καὶ καλήν) deverá ser denominada a ação que mantém e aperfeiçoa estes hábitos, e sabedoria (σοφίαν) a ciência (ἐπιστήμην) que preside esta ação; injusta será a ação que os dissolve, e ignorância (ἀμαθίαν) a ação que a preside (444 a). Sócrates observa que, de todos os homens de uma cidade, aquele que conservar a alma sob este modelo será o menos capaz de realizar ações consideradas pelo vulgo como injustas, como os seguintes típicos exemplos: o desvio de um depósito de ouro que lhe foi confiado (442 e), um ato de sacrilégio, roubo ou traição, os falsos juramentos, o adultério, o desrespeito aos pais e a impiedade (443 a).

A concepção de justiça exposta por Platão no percurso argumentativo aqui descrito suscita alguns problemas que desejamos comentar. Em primeiro lugar, tratemos de um problema que diz respeito ao próprio significado de sua definição e sua eficiência em prescrever aos leitores algum modelo claro de tipo de vida que deveríamos levar. Seguimos aqui o comentário tecido por Pappas (2000, pp. 92 - 94) sobre esta passagem. A questão fundamental que se coloca é saber de que maneira o sistema explicativo proposto por Platão nos indica como distinguir a ação moralmente correta da ação errada. O argumento proposto mostra a justiça como um funcionamento cooperativo de todas as partes da alma onde a razão tem o papel de governar. Mas, nos perguntamos então: o que isto quer dizer além do fato de

que a pessoa justa faz aquilo que sua razão decidiu fazer? Se eu sou platonicamente justo, isto em virtude de minhas partes não racionais servirem minha razão, então qualquer coisa que eu decida racionalmente fazer será uma ação justa? Ora, esta descrição do funcionamento psíquico do indivíduo justo soa praticamente amoral. Pois dá a entender que o que torna minha ação justa é o modo como meu θυμός e meus desejos se ordenam e fazem o que são mandados, não importa o que minhas deliberações me guiem a fazer. Por que minha razão irá necessariamente me conduzir a um determinado tipo de comportamento? De fato, Platão pretende, como vimos, que o homem dotado de tal harmonia psíquica seja o menos propício a realizar certas ações tipicamente consideradas como injustas (442 e – 443 a).

Não obstante, Pappas nos esclarece porque Platão pensa que a alma justa terá este caráter de negação de certas ações. A razão freará certos impulsos dos homens desde que esta posição seja a que melhor mantém a ordem da alma, visto que a razão é a parte da alma que cuida desta como um todo e as ações que ela determina devem, portanto, preservar o equilíbrio da alma. O homem justo não deixará que ocorram certas ações que dêem vazão às paixões do θυμός e dos apetites sob o risco de perder o controle racional. Isto se confirma textualmente já que Platão nos diz que as ações que preservam a harmonia psíquica da alma devem ser denominadas justas (444 a). Reconhecemos com o comentador que isto implica um nível de regulação que nem todo modo de vida manifesta. Porém, como o próprio Pappas objeta (2000, p.94), esta descrição da vida justa ainda permanece vazia porque remete todo o trabalho da ética para o administrador da alma – a razão – sem dar a este administrador nenhum objetivo senão a administração. A elucidação completa do significado de uma vida racionalmente conduzida deve, desta forma, aguardar a especificação do que Platão fará mais tarde como o objeto próprio de interesse da razão que implicará na vida filosoficamente conduzida, tal como exposta nos livros V-VII. O filósofo, assim, é quem deverá ser identificado ao indivíduo justo, e a completa caracterização deste deve aguardar a completa descrição do tipo de vida daquele.

Uma segunda questão que pode ser colocada diz respeito ao fato desta definição de justiça elaborada responder apropriadamente ao que os irmãos Glauco e Adimanto propuseram a Sócrates no início do livro II: estes queriam uma prova de que as ações ordinariamente consideradas justas levavam a pessoa a uma vida mais feliz. Este problema foi exposto e explanado por Sachs (1963) em famoso artigo, onde o estudioso da obra platônica pretendeu ter diagnosticado no argumento de Platão um problema lógico denominado *falácia*

da irrelevância, segundo o qual Platão teria construído um discurso sobre a justiça que não provava aquilo que de início ele se propunha resolver. Seu erro foi não ter deixado claro de que maneira a concepção vulgar de justiça está relacionada à sua própria definição de justiça, como o elemento racional comandar as outras partes da alma. Segundo Sachs o que Platão deveria ter feito, mas não o fez, para não incorrer na falácia foi: em primeiro lugar, provar que sua concepção de justiça previne o comportamento considerado comumente como injusto ou imoral, ou seja, que a conduta do homem justo (platonicamente) também se conforma aos cânones vulgares ou ordinários de justiça. Ora, falhando em tal ponto Platão deixou aberta a possibilidade de existirem homens platonicamente justos, e, portanto, felizes como qualquer outro, mas ainda assim capazes de injustiças vulgares e crimes comuns. Sachs pensa que Platão chegou a afirmar que o estado psíquico denominado por ele de justiça dá origem às ações ordinariamente justas, mas foi incapaz de provar tal tese. Em segundo lugar, Platão precisava provar que sua concepção de justiça se aplica, ou é exemplificada por, todo homem que é justo de acordo com a concepção vulgar, pois do contrário deixaria aberta a possibilidade de um homem platonicamente injusto que é vulgarmente justo ser mais infeliz que um homem vulgarmente injusto. De acordo com Sachs, Platão sequer tomou consciência da necessidade de cumprir esta última exigência. Enfim, Platão provou somente que o homem platonicamente justo é feliz, mas o que os irmãos haviam requisitado era que se provasse que o homem justo, segundo os padrões comuns, é feliz: a irrelevância de sua tese deve-se à possibilidade de não ter determinado ao certo como o tipo de ordenação psíquica descrita como justa conduz à prática das ações consideradas pelo vulgo como justas nem como a prática destas pode conduzir à primeira.

Pappas (2000, p.97) chega a sugerir a possibilidade de que as ações da justiça ordinária impliquem numa alma platonicamente justa porque a aderência sob dever a comportamentos socialmente estabelecidos promove o governo da razão como comando do elemento racional sobre as outras partes da alma. O louvor platônico à filosofia, neste caso, não acarretaria que uma vida moral comum, porém, conscienciosa, está guiada a uma direção errada. Contra esta opinião se coloca Annas (1981, p. 154, 155), para quem o posicionamento de Platão contra Céfalo e Polemarco no livro I da *República* é suficiente para mostrar que Platão não pensava que a justiça ordinária sempre acarreta a justiça platônica:

Se ele tivesse pensado isto teria argumentado como um conservador para o *status quo*; ele teria defendido os tipos como Céfalo e Polemarco e tentado mostrar que suas visões são defensáveis como se apresentam ou sem nenhum ajuste básico. Mas, de fato, ele parece distanciar-se deste caminho para mostrar-nos quão

inadequada tal noção de justiça é, tanto quando personificada em Céfalo quanto como articulada por Polemarco. Ao invés de amparar qualquer coisa que eles representam, Platão começa de novo com uma linha de defesa inteiramente diferente, que envolve um desvio através da estrutura e virtudes da cidade. Não é claro como algo deste tipo pode ser relevante para as visões tradicionais das pessoas ordinariamente justas. Logo, desde o começo vemos que a defesa de Platão da justiça não será uma defesa de nenhuma das ações que pessoas como Polemarco encaram como justas, ou mesmo as praticam como tais.

O primeiro problema diagnosticado por Sachs de que Platão não demonstrou como a justiça platônica acarreta a justiça ordinária foi respondido em dois artigos complementares escritos por Vlastos (1968; 1969), solução que passamos agora a relatar. Segundo Vlastos, devemos notar que a partir do argumento de Platão é preciso haver uma conexão entre sua definição de justiça como uma harmonia psíquica (definição psicológica) e sua definição de justiça expressa na fórmula “cada um fazer (e, portanto, receber) o que lhe é devido” (definição social). Esta última figura no discurso platônico no momento em que este está construindo a definição da justiça na cidade e aparece como uma de suas versões ou imagens. As premissas do texto platônico para as quais Vlastos aponta para sustentar a ligação entre estas duas definições são: em primeiro lugar, o fato de Platão pretender que um determinado atributo moral é predicado de uma cidade quando e exatamente porque é predicado das pessoas que compõem a cidade (435 e; 544 d - e). A cidade é justa, portanto, porque seus cidadãos são justos.⁴ Logo, se a definição de justiça individual é a harmonia psíquica, então, todos os cidadãos devem exibi-la para que a cidade seja justa. Não obstante esta conclusão não esteja afirmada explicitamente no texto platônico, Vlastos nos diz que a fórmula da justiça social “cada um fazer o que lhe é devido” funciona como uma descrição do que os cidadãos justos fazem na *pólis* justa, cabendo-nos somente entender como esta justiça social está relacionada à justiça psicológica. O que nos leva à segunda premissa apontada que,

⁴ Embora não concordemos que isto seja verdadeiro para todas as virtudes o argumento se aplica à justiça. Com efeito, conforme já havíamos tratado anteriormente, não podemos entender que Platão pretenda que a mera presença das virtudes em alguns cidadãos torne a cidade virtuosa, como se, por exemplo, a mera existência de indivíduos sábios fosse suficiente para fazer uma cidade sábia. Ora, é preciso, além disso, que estes indivíduos sábios estejam ocupando sua função apropriada na cidade – o comando – para que possamos dizer que a cidade é sábia, assim como é preciso que os indivíduos corajosos estejam na classe guerreira defendendo a cidade para que ela seja corajosa, não bastando apenas que estes indivíduos simplesmente estejam presentes na cidade. No que diz respeito à justiça, porém, esta virtude é resultado da própria ordem posta na cidade e que permite que ela possua as outras virtudes como a sabedoria e a coragem. Esta ordem não é senão a lei que determina que cada um deve executar somente a sua tarefa; diz respeito, portanto, à distribuição das corretas funções aos diferentes cidadãos. Ora, quando um cidadão cumpre a sua tarefa e somente a sua tarefa com perfeição dizemos que ele é justo e que contribui para a justiça da cidade; para que toda a cidade seja justa é preciso que todos os cidadãos sejam justos; na verdade, basta que eles sejam justos para que a cidade seja justa. Desta maneira, estamos autorizados a dizer que o fato dos cidadãos da cidade serem justos torna a cidade justa, pois a justiça encontra-se espalhada por todas as classes e indivíduos da cidade.

segundo Vlastos, obtemos quando Platão diz que o que um homem faz é apenas uma imagem do que ele é, ou seja, sua conduta é apenas uma manifestação externa de sua vida interior (443 c – d). Aquilo que o cidadão da *kallípolis* faz com justiça “ao cumprir sua tarefa adequada” é uma imagem do que ocorre internamente em sua alma onde cada parte cumpre seu papel perfeitamente. A evidência textual destacada é a afirmação socrática de que “(...) devemos recordar-nos que também cada um de nós, no qual cada uma de suas partes desempenha sua tarefa, será justo e executará o que lhe cumpre (441 d - e).”

A definição comum de justiça para os gregos é prevenir-se da *πλεονεξία*, que consiste em ganhar alguma vantagem sobre alguém ao tomar o que lhe pertence – sua propriedade, sua esposa, seu ofício, e coisas semelhantes – ou negar fazer algo que é moral ou legalmente devido a alguém – o cumprimento de promessas feitas, pagar algo emprestado, respeito por sua reputação, e assim por diante. Embora haja um sentido mais amplo em que *δικαιοσύνη* possa cobrir toda conduta virtuosa perante outras pessoas, o que une os dois sentidos apontados é que a justiça é uma virtude essencialmente social. Ora, a noção de harmonia psíquica proposta por Platão está realmente longe de tal compreensão, mas a noção social imposta como norma a seus cidadãos na *kallípolis* “fazer e tomar somente o que lhe é devido” envolve certamente uma boa parte disto que se entende por evitar a *πλεονεξία* (Vlastos, 1969, p.507).

O argumento de Vlastos que articula explicitamente as duas noções de justiça propostas por Platão segue-se da seguinte forma: 1) as fontes da injustiça social tais como descritas por Platão são típicos casos de sensualidade, cupidez e orgulho, ou seja, tudo o que leva ao não refreamento da *πλεονεξία* – e que facilmente podemos atribuir segundo o esquema platônico às paixões oriundas do *θυμός* e do *ἐπιθυμητικόν*; 2) quando há a justiça psíquica há um controle da razão sobre a besta multifacetada do *ἐπιθυμητικόν* e sobre o leão do *θυμός*, o que significa que a justiça psíquica inibe a injustiça social; 3) a injustiça psíquica não é capaz de inibir a injustiça social em todos os casos (como se pode ver nos exemplos de formas viciadas de vida do livro VIII). Quando a razão não comanda, a concupiscência e a irascibilidade tomam poder muito grande na vida das pessoas. Como diz Vlastos (1968, 671):

(...) o que poderia haver, então, para impedir alguém de valer-se dos meios injustos? Nada no caso do ‘homem tirânico’, o que acarreta terríveis conseqüências. O não tão ruim ‘homem democrático’ alcança um *modus vivendi* entre seus variados apetites, bons e maus, de modo que, cada um destes, a seu turno, recebe sua parte; mas quando os apetites ruins estão no comando, os escrúpulos morais não recebem nenhuma consideração. No que diz respeito ao ‘homem oligárquico’,

tudo o que o impede de ser injusto é sua ambição obsessiva; então, ele é justo quando isto é um bom negócio, mas quando ele pode roubar com impunidade, ele o faz. Nenhum destes homens, nem quaisquer outros que não possuem a harmonia psíquica, podem ter aquela disposição ativa para cumprir seus deveres e respeitar direitos, que a justiça (social) proporciona.

Logo, apenas a justiça psíquica que faz a razão comandar a alma segundo objetivos que promovem o bem e a afastam da *πλεονεξία*, pode fazer com que a alma cumpra perfeitamente a justiça social e não recaia nas fontes da injustiça social; outros tipos de vida, tais como os exemplificados por Platão na vida do homem tirânico, na vida do homem oligárquico, ou na vida do homem democrático, não são compatíveis com a justiça social. Deste modo, entendemos que Vlastos é bem sucedido em responder ao primeiro problema apontado por Sachs, mostrando-nos como, de fato, a justiça platônica acarreta a justiça comum. Assim, o homem platonicamente justo, ou seja, o que exhibe a harmonia psíquica em que a razão comanda, irá, necessariamente, conformar-se aos cânones comuns da justiça vulgar grega, pois jamais incorrerá nos casos típicos da conduta identificada como *πλεονεξία*.

A argumentação de Vlastos também responde com propriedade ao segundo problema apontado por Sachs que exigia do texto platônico a necessidade de a justiça vulgar implicar sempre a justiça platônica, o que, em outras palavras quer dizer que a psicologia platônica da *República* deve nos mostrar como o indivíduo que segue todos os deveres identificados como perfazendo a justiça comum, o faz porque possui a justiça psíquica, e jamais poderia fazê-lo se exibisse interiormente qualquer um dos outros estados psíquicos injustos. Para entendermos como isto pode ser admitido a partir do texto platônico, devemos interpretar corretamente o que Platão considerava como um homem realmente justo, do ponto de vista da justiça vulgar, nos diz Vlastos. Ora, segundo o comentador, Platão não pode considerar de modo algum como justo aquele que busca a justiça comum apenas quando vantagens materiais estão em jogo, tal como bem poderia fazer o homem oligárquico ou o homem democrático; a última coisa que Platão gostaria é provar que esta pseudo-virtude traz felicidade. O homem justo comum, portanto, segundo Platão, deve ser aquele que guarda sua devoção aos princípios da moralidade comum de modo sincero e profundo defendendo-os mesmo sob tentação. Ora, de acordo com a caracterização platônica dos tipos de alma, somente o indivíduo que exhibe a harmonia psíquica onde a razão governa pode ser capaz disto, como vimos nas páginas anteriores. Portanto, todo aquele que age segundo os cânones

da justiça vulgar só o faz porque está sendo secundado pela harmonia psíquica que constitui a justiça platônica.

Mas uma vez que a justiça comum identificada na cidade à justiça social, que consiste em cada um fazer o que lhe é devido, espalha-se por todas as classes da cidade justa, resulta da argumentação de Vlastos que a justiça psicológica não é um privilégio dos filósofos, ao menos na cidade justa. Como nos diz o comentador (1968, p.673):

o amor especial pela justiça, pela temperança, etc., despertado no filósofo por sua experiência intelectual única, é antecipado no nível do sentido, da emoção, da imaginação e da opinião correta pelo efeito do condicionamento psicológico massivo que começa na infância mais remota.

Vlastos (1968, p.673) nos lembra que a educação “musical” da *kallípolis*, à qual todos os cidadãos estão submetidos, e não somente os que irão se tornar filósofos, “manipula tudo no ambiente social (das brincadeiras infantis ao corte de cabelo) para inculcar na mente em crescimento as opiniões corretas”, e também as próprias forças emotivas corretas, de modo a obter por resultado que os jovens achem a justiça irresistivelmente atrativa e a injustiça repulsivamente feia. Vlastos adverte, contudo, que a justiça psíquica ser uma condição necessária da disposição moral comum é algo possível de ser alcançado apenas pelas pessoas da cidade ideal platônica onde as condições para que isto se dê estão garantidas. A visão original de Platão sobre a possibilidade da justiça em não-filósofos no mundo real é, porém, bastante pessimista.

Consideremos então o que obtemos a respeito da justiça a partir do texto platônico. Em primeiro lugar, a justiça consiste num certo ordenamento psíquico da alma em que a parte racional comanda colocando à sua ordem a parte irascível e a parte temperante, estas por sua vez, cumprem o papel natural que lhes cabe na vida do indivíduo. Desta ordenação psíquica resultam certas atitudes reconhecidas comumente pelos gregos como justas e que são típicos casos de refreamento da *πλεονεξία*. Estas ações, contudo, não são apenas um resultado da ordenação psíquica como também ajudam a manter esta mesma ordenação ao incutir certos hábitos na vida do indivíduo justo. Há, portanto, uma relação de mútua implicação entre as ações justas e o estado psíquico designado como justo. Ao construir a *kallípolis* Platão mostrou como criar um ambiente ideal para a promoção deste tipo de vida que garante duas coisas importantes que deseja provar: primeiro, que com este tipo de vida pode-se criar uma sociedade onde a felicidade é a consequência natural da vida justa dos indivíduos, pois na

kallípolis todos os cidadãos são felizes, variando a felicidade que possuem apenas pela posição social que ocupam determinada pelo grau de moralidade que possuem.

Assim, há um grau de moralidade dos indivíduos da terceira classe, que por ser inferior ao dos indivíduos das outras classes, faz com que aqueles estejam socialmente submetidos a estes. Ora, seu status moral é inferior porque é totalmente dependente do controle social exercido na *kallípolis* pelo filósofo, sua virtude é fundada na correta manipulação de suas forças psíquicas pela lei da cidade e na promoção, por parte da educação, da aceitação das crenças que lhes tornam a justiça algo apazível. O nível mais alto de moralidade alcançável é a justiça exibida pelo filósofo, visto que ele a alcança devido ao mérito de seu árduo e lento desenvolvimento cognitivo, que faz com que ele ocupe a posição hierárquica mais alta da cidade e goze do grau de felicidade mais alto (o que é demonstrado no livro IX). Por isso, julgamos que devemos considerar o recurso à análise da justiça na cidade não somente como um caminho ou um método para reconhecer a justiça no indivíduo, mas como parte integrante e fundamental da descrição da justiça na vida individual. A continuação do argumento nos mostra que o tipo de sociedade exatamente oposta a esta – a tirânica - é a mais terrível e infeliz para todos os seus integrantes. Além de provar, assim, que a vida justa é a mais preferível porque constitui a própria saúde da alma donde decorre um estado psíquico indispensável à felicidade, Platão mostra que a melhor vida possível é a vida justa vivida em uma sociedade justa. Os recursos educativos que moldam os indivíduos na cidade nos instruem também, então, como formar o indivíduo genuinamente justo.

O que Platão também quer provar, em segundo lugar, é que a vida do filósofo é a vida da perfeita excelência moral e, portanto, a mais feliz possível, além do fato de que se quisermos o melhor tipo de sociedade realizável os filósofos devem governar e reformar a sociedade segundo a concepção correta do Bem que somente eles podem alcançar. Assim, embora a posição de Platão seja pessimista quanto à possibilidade das pessoas se tornarem, de fato, filósofas e, portanto, plenamente justas e felizes, é possível um tipo de vida em que os mais comuns sejam também, em alguma proporção, justos e felizes, desde que submetam sua vida às prescrições da filosofia. O filósofo é o único a possuir a virtude genuína⁵, mas os

⁵ Utilizamos o termo “genuíno” aqui como o que é “puro” e “próprio” de um indivíduo (alguns dos sentidos oferecidos pelo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa). Quando dizemos que o filósofo é o único a possuir a virtude “genuína” não queremos dizer que a virtude dos outros indivíduos é “falsa” ou meramente “aparente”, mas que a virtude do filósofo é pura e própria de sua natureza elevada, pois conquistada por seus méritos individuais, enquanto que a justiça dos outros indivíduos não é “pura”, pois depende da coerção do Estado, e não é “própria” porque abandonados às suas capacidades individuais eles não teriam as forças necessárias para

cidadãos comuns podem participar da virtude da cidade, seguindo a ordenação regulada pelo filósofo. O conhecimento forma a virtude genuína, e a opinião reta forma a virtude menos excelente, mas não menos proveitosa. Assim, a justiça psíquica que constitui a saúde da alma é formada no filósofo graças ao seu conhecimento, e é formada nos cidadãos comuns graças ao hábito de seguir determinadas ações, as mesmas que constituem a justiça na cidade, prevenindo-os de incorrer na *πλεονεξία*, e que garantem sua felicidade. Disso resulta que a felicidade do filósofo é uma felicidade alcançada autonomamente enquanto que a dos cidadãos comuns é dependente da ordenação social.

Com isto temos elementos para responder à primeira questão proposta por Pappas: que tipo de ação realizará o homem justo quando sua razão está no comando? Ora, aí é preciso ter em mente as funções relativas a cada cidadão da *kallípolis*, pois ser justo significa ater-se às atividades que lhe competem por natureza, uma vez que já vimos como isto está conectado à justiça psíquica e como cada indivíduo é capaz de exibi-la segundo suas limitações naturais. Assim, os indivíduos que compõem a terceira classe serão justos quando sua razão os fizer executarem os trabalhos que lhe são devidos para a manutenção da boa ordem da cidade e que dizem respeito ao sustento material da cidade, cada um segundo sua aptidão. Os guerreiros serão justos quando sua razão os fizer executarem as ações que lhes cabem por natureza e que preservam a cidade, no que diz respeito aos meios de defesa de ataques exteriores e as ações realizadas em guerra. O filósofo será justo quando sua razão o fizer cumprir sua função de governante e legislador, e quando realizar tudo o que envolve o seu compromisso com a Forma do Bem. Assim, a função administradora da razão, pela qual perguntava Pappas, não é somente administrar sem nenhum propósito ulterior, como criticava o comentador, mas sua função é servir ao que é estabelecido como justo para a cidade. O limite desta resposta é novamente dado pela consideração de que isto é válido somente dentro da cidade justa. No entanto, já vimos que os homens comuns somente serão, em alguma medida, justos enquanto viverem nesta sociedade ideal. A justiça filosófica, porém, possui o seu modelo independente que consiste nas ações determinadas pela busca e posse da compreensão da Forma do Bem, algo que pode ser realizável independente do filósofo viver na *kallípolis*.

A consideração que diz respeito à natureza das ações do indivíduo justo liga-se, por sua vez, a um outro tema recorrente na análise dos comentadores sobre a descrição da justiça

conservarem a virtude em suas almas. A virtude é “pura e própria”, então, somente quando é o desenvolvimento livre da natureza característica de um indivíduo, mas não é “pura e própria” quando não depende somente do indivíduo ater-se à conduta virtuosa, mas também de agentes e forças externas.

psíquica: a questão da unidade das virtudes. Ora, quando o indivíduo é justo, todas as partes de sua alma cumprem perfeitamente sua função, o que é suficiente para que ele exiba todas as outras virtudes. Se sua razão funcionar perfeitamente e atuar de acordo com sua natureza ela guiará a alma toda buscando o melhor para cada uma das partes e para a unidade destas como um todo, o que tornará tal indivíduo um sábio segundo a definição de sabedoria. Se sua parte irascível atuar perfeitamente segundo sua função natural ela ouvirá os conselhos da razão sobre o que é e o que não é de se temer, e o indivíduo será, portanto, corajoso. Se sua parte apetitiva atuar com perfeição segundo sua função estará sempre submetida ao controle da razão o que tornará o indivíduo moderado. A natureza das ações do indivíduo justo, portanto, é a mesma que decorre da posse de todas estas virtudes: as ações justas serão, deste modo, as ações sábias, corajosas e temperantes. Um quadro geral e mais completo do que vem a ser concretamente isto será fornecido por Platão no início do livro VI quando comentar a natureza do filósofo. As ações justas serão, segundo o raciocínio exposto, as que a natureza filosófica exhibe naturalmente e aprimora em sua formação, e que consistem: na busca apaixonada pelo saber que se adquire com o estudo das Formas (485 a), na aversão à mentira (485 c), na moderação no que diz respeito aos apetites corporais, na falta de ambição material e no desinteresse por acúmulo de riquezas (485 d - e), na ausência de mesquinhez ou baixeza (486 a), na coragem diante da morte (486 b), na sociabilidade (486 c), na boa memória (486 c-d), e, por fim, nos gestos comedidos e agradáveis (486 d). Estas ações cobrem tanto os exemplos dados por Platão no livro IV como as ações que se esperam do indivíduo justo, e que constituem típicos casos de contenção da *πλεονεξία*, quanto as ações que podemos esperar das virtudes definidas, a sabedoria, a coragem e a temperança.

Uma vez mais, contudo, temos de restringir a atribuição livre destas ações ao indivíduo genuinamente justo – o filósofo - já que todas estas virtudes e características de comportamento decorrem de seu amor e dedicação às Formas, vale dizer a sua exclusiva aptidão intelectual. Os outros indivíduos da *kallípolis* guiados por uma opinião reta não teriam força suficiente em sua virtude para garantir todas estas disposições, o que nos impediria de atribuir unidade das virtudes a sua justiça, que na verdade, é garantida pela lei e pela ordem da cidade. Ainda assim, pela descrição das virtudes da cidade vimos que se não podemos atribuir à justiça dos homens comuns todas as outras virtudes que acompanham a natureza filosófica, fica patente que pelo menos a coragem e a temperança podem ser formadas pela opinião reta, embora a primeira se restrinja à segunda classe, enquanto que a última pertence a todos os

cidadãos igualmente, estando estas virtudes de algum modo relacionadas à justiça. Lembremos que a terceira classe alcançará somente a temperança, enquanto que a classe guerreira alcançará esta virtude e a coragem, o que significa que quanto mais próximo está um indivíduo da justiça filosófica mais virtudes ele exhibe⁶.

Em nossa análise dos livros V, VI e VII da *República*, pretendemos demonstrar como a concepção platônica de conhecimento justifica esta superioridade moral do filósofo, ao mesmo tempo em que o eleva politicamente sobre todos os cidadãos da *kallípolis*. Pretenderemos responder por que o entendimento do Bem eleva o status moral e político do filósofo face aos outros cidadãos e qual é seu papel na vida prática do filósofo.

⁶ Assim, podemos falar em “graus” de excelência moral se por isso entendemos que quando aplicamos a fórmula geral da justiça “cada um fazer o que lhe é devido” obtemos de cada cidadão um padrão de comportamento adequado à suas funções e tarefas na cidade. Deste modo, a justiça do filósofo contempla um grande número de ações que não estão presentes na justiça do sapateiro – a justiça filosófica não é igual à justiça artesã. Igualmente falamos em “graus” de moralidade já que a justiça filosófica engloba as outras virtudes fazendo com que seu comportamento justo abranja o comportamento sábio, corajoso e temperante. Ora, as virtudes não se distribuem igualmente para todas as classes da cidade: os indivíduos da segunda classe serão capazes, em sua justa atividade de guardiões, de comportamentos corajosos e temperantes, mas os indivíduos da última classe serão apenas temperantes ao cumprir justamente suas tarefas. Temos, então, que a justiça filosófica é a perfeita excelência moral porque contempla todas as outras virtudes, e que a moralidade dos outros cidadãos define-se pela variação de sua capacidade de abrangência das outras virtudes.

Capítulo 2: Sobre a superioridade política do filósofo e a natureza do conhecimento.

O trecho final do livro V da *República* que nos interessa analisar é a caracterização promovida por Sócrates da natureza do filósofo (473 d - 480 a). Após a afirmação de que somente quando os filósofos tomarem o poder na cidade ou quando os comandantes atuais dedicarem-se à filosofia, a concretização do plano da cidade ideal será possível, Sócrates tem de mostrar o que há de específico no conhecimento filosófico que o torna a fonte de salvação dos problemas da cidade. Em outras palavras, tem de mostrar por que o filósofo tem por direito, em uma cidade justa, a garantia do posto de comando. Em suma, o que está em jogo na argumentação que se estende do final do livro V até o final do livro VII da *República* é o desenvolvimento das razões que legitimam o filósofo no posto de chefe da cidade a partir de sua caracterização, o que envolve a descrição da natureza de sua superioridade, que, como sabemos, é de ordem intelectual. Esta mesma descrição de sua superioridade intelectual é também o complemento da argumentação parcialmente encerrada ao fim do livro IV, que nos mostrava em que consiste a justiça na alma. Ora, no livro IV a justiça é definida como a harmonia existente entre as diferentes partes da alma; esta harmonia só pode existir quando cada parte da alma cumpre com perfeição sua função, o que implica, segundo Platão, na parte racional comandar as outras duas partes da alma. Isto nos permite inferir que a superioridade moral do filósofo deve ser compreendida a partir da natureza de sua superioridade intelectual, e é precisamente este último ponto que será esclarecido a partir do livro V. Desta forma, os livros centrais da *República* fazem confluir no tratamento das questões epistemológicas e ontológicas relacionadas o desenvolvimento do aspecto moral e do aspecto político da questão da justiça na vida humana abordados por Platão. O mesmo argumento que mostrará por que o filósofo deve ser chefe da cidade deve mostrar por que ele é o indivíduo justo por excelência.

A definição inicial do filósofo como aquele que se lança à verdade e busca o saber em sua totalidade, ansioso por provar de todas as ciências, atirado que é ao estudo com extremo prazer, não garante aos interlocutores de Sócrates uma clara distinção deste indivíduo em relação aos amantes de espetáculos e audições (474 c – 475 d). É preciso a Sócrates esclarecer que o filósofo não se entrega a qualquer tipo de espetáculo, mas somente ao espetáculo da verdade (ἀληθείας) (475 e). É imperativa a distinção entre o saber filosófico e o mero saber enciclopédico e raso dos freqüentadores de espetáculos e festivais, a erudição superficial dos amantes das artes – estes não tem nada de filósofos, senão a aparência (475 e). Temos, assim,

de um lado, os legítimos φιλοσόφοι, cuja natureza importa a Sócrates definir, e, de outro, os φιλοθεάμονες e φιλήκοοι, cuja importância intelectual deve ser mostrada insuficiente para equipará-los aos primeiros.

Para a execução de tal intento Sócrates evoca a distinção entre a unidade das Formas (τῶν εἰδῶν) e a multiplicidade das coisas em que elas se manifestam. Cada Forma, como a justiça ou a beleza, é uma (αὐτο ἓν ἕκαστον), mas parece múltipla (πολλὰ φαίνεσθαι) quando apreendida em combinação (κοινωνία) com as ações e os corpos aos quais se associa (476 a). Sócrates sinaliza, pela primeira vez, em 476 a/b que os amantes de espetáculos e audições admiram-se com as belas vozes, com as belas cores e formas, e todas as obras feitas de tais elementos, porém são incapazes de realizar aquilo que é característico da inteligência filosófica: discernir e amar a natureza do belo em si (αὐτοῦ δε τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι), elevando-se até ele e contemplando-o em sua essência (ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὐτὸ). De fato, advertenos Sócrates, raros são os indivíduos capazes de tal atitude intelectual.

Sócrates vale-se, então, de uma analogia para estabelecer a diferença entre os filósofos e os amantes de espetáculos: estes se assemelham às pessoas que sonham, visto que tomam a aparência pela realidade, contentando-se com a beleza tal como ela aparece na multiplicidade das coisas, enquanto que aqueles compreendem que há um belo em si (τι αὐτὸ καλὸν), e são capazes de contemplá-lo (καθορᾶν), distinguindo-o das coisas que dele participam (τὰ μετέχοντα), jamais o identificando a estas, aparentando-se, portanto, àqueles que vivem acordados e sabem distinguir a aparência da realidade (476 c - d). Nas palavras de Sócrates, os amantes de espetáculos em sua atividade cognitiva estão para aqueles que sonham, tal como os filósofos estão para aqueles que vivem.

O segundo momento da argumentação socrática (476 e - 480 a) está preocupado em esclarecer a distinção anteriormente feita entre o filósofo e o amante de espetáculos a partir de uma caracterização mais detalhada do tipo de atividade intelectual particular a cada um deles. Importa aqui determinar o que é próprio à ciência e o que é próprio à opinião enquanto duas atividades mentais distintas. O ponto de partida de Sócrates exposto no trecho (477 a) consiste no pressuposto de que quem conhece, conhece *alguma coisa* (γινώσκει τι); ora, não é possível conhecer algo que *não é* (μὴ ὄν); conseqüentemente, o que *é absolutamente*, é *absolutamente cognoscível* (τὸ παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν); aquilo que *de modo algum é*, por conseguinte, *de modo algum pode ser conhecido* (μὴ ὄν δε μηδαμῆ πάντῃ

ἄγνωστόν); havendo alguma coisa que possamos afirmar que *é e não é* (εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), esta estaria situada entre (μεταξὺ) o ser absoluto (εἰλικρινῶς ὄντος) e o não-ser absoluto (μηδαμῆ ὄντος). Portanto, se o conhecimento (γνώσις) respeita ao ser (τῷ ὄντι), e se a ignorância (ἄγνωσία) diz respeito ao não-ser (μὴ ὄντι), resta avaliar se há algum estado intermediário entre o conhecimento e a ignorância, ao qual atribuiríamos aquela coisa intermediária entre o ser e o não-ser.

O próximo passo da distinção funda-se sobre a noção de potência ou faculdade (δύναμις) desenvolvida por Sócrates nas páginas seguintes. Por δύναμις ele compreende o gênero de seres “pelos quais nós podemos fazer aquilo que podemos” (477 c), como por exemplo, a vista e o ouvido. As δυνάμει distinguem-se-iam entre si por possuírem, cada uma, objetos e efeitos distintos (477 d), ou nos próprios termos de Sócrates, por aquilo a que elas se aplicam (ἐφ’ ᾧ) e pelo que produzem (ἀπεργάζεται). Sócrates se pergunta, então, se a opinião e a ciência não seriam faculdades idênticas, ao que responde negativamente, asseverando que não podemos identificar o que é falível (τό ἀναμάρτητον) ao que é infalível (τῷ μὴ ἀναμάρτητον) (477 e). Ora, a opinião (δόξα) é a potência que nos permite julgar pelas aparências (ᾧ δοξάζειν δυνάμεθα), enquanto que a ciência (ἐπιστήμη) se aplica ao ser para conhecê-lo tal como ele é (ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει) (478 a).⁷ Deste modo ciência e opinião, sendo faculdades distintas, não podem, por força da definição de faculdade, partilhar de um mesmo objeto de inteligência. A ciência tem por objeto o ser (τὸ ὄν), e, portanto, a opinião não pode tomar o ser como seu objeto. Não obstante, a opinião tem que ser opinião de algo (ἐπί τι), pois é impossível formar opinião sobre aquilo que não é nada (μηδέν).

A situação, portanto, configura-se a seguinte: ciência e ignorância são termos extremos opostos, o que significa que se a ciência tem por objeto o ser, a ignorância (ἄγνοια) tem por objeto o não-ser (μὴ ὄν). A opinião devendo, por outro lado, ser opinião de alguma coisa, e não podendo referir-se nem ao ser e nem ao não-ser, encontra-se numa situação intermediária entre a ciência e a ignorância, e deve, assim, aplicar-se àquilo que se situa entre o ser e o não-

⁷ A tradução da Les Belles Lettres de Émile Chambry diz: “para conhecê-lo em sua essência” (o que carrega o trecho com um termo técnico filosófico que, de fato, não aparece aí) e a tradução da Calouste Gulbenkian de Maria Helena da Rocha Pereira: “para conhecê-lo no seu comportamento” (tradução que parece mais obscurecer do que simplificar a compreensão da frase, já que Platão não fala em parte alguma do “comportamento” do ser). Por isso, optamos por traduzir livremente a passagem por “para conhecê-lo tal como ele é”, o que nos dá um sentido mais plausível ao texto de Platão, segundo supomos, sem recorrermos a nenhum termo comprometedor.

ser (478 a – c). A opinião, com efeito, se encontra entre a clareza (σαφηνεία) do conhecimento e a obscuridade (ὀσαφεία) da ignorância (478 c).

A questão fundamental agora, que concluirá a definição de Sócrates da opinião, é a descoberta de seu objeto que, por natureza, *participa* tanto do ser quanto do não-ser (τὸ ἄμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), encontrando-se num estado intermediário entre estes dois termos extremos. Ora, dentre aquelas coisas belas apreciadas pelo amante de espetáculos - aquele mesmo que nega a existência de um belo só, e que também não admite a existência da idéia do belo absoluto sempre idêntico a si mesmo (ἀεὶ μὲν κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσιν) - não haverá algumas que parecem (φανήσεται) ser feias, pergunta-se Sócrates? Não é forçoso que os objetos aos quais estes indivíduos direcionam sua atenção pareçam de certo modo belos e feios? O mesmo tipo de consideração Sócrates estende a outras propriedades, dizendo que o que é justo parece injusto, o que é pio parece ímpio (479 a), que as quantidades duplas parecem metades, que as coisas grandes parecem pequenas, e por fim, que as leves parecem pesadas (479 b). Todas estas coisas podem ter dois sentidos, sendo-nos impossível ter uma concepção fixa “como sendo ou não sendo, nem como sendo as duas coisas, ou nenhuma delas” (479 c) (οὔτ’ εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε οὐδέτερον).

Sócrates descobre, então, aquele gênero de objetos que estavam a rolar (κυλινδεῖται) entre o ser e o não-ser, neste espaço intermediário (μεταξύ), entre a obscuridade do não-ser e a clareza do ser, identificando-o às múltiplas noções da multidão acerca da beleza e das restantes coisas (τά τῶν πολλῶν πολλὰ νομινὰ καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων) (479 d). Julga, portanto, adequado dizer daqueles que “contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira”, que “têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre o que as emitem” (479 e). Conhecimento, dizemos que possuem aqueles que “contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas” (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ὄντα) (479 e). Este passo da argumentação Sócrates conclui nomeando φιλοδόξος aquele que contempla e aprecia as vozes e cores belas, mas não admite que o belo em si seja uma realidade, e filósofo aquele que se dedica ao ser em si.

Podemos considerar que este trecho relatado do livro V pode ser entendido como compreendendo duas grandes partes: a primeira (473 d – 476 e), em que Platão caracteriza a superioridade do filósofo pela natureza de sua capacidade cognitiva, e a segunda (477a – 480

a), em que Platão mostra-nos porque ela é superior à natureza do φιλοδόξος, tratando de distinguir o que é próprio ao conhecimento e o que é próprio à opinião. Devemos, portanto, olhar para as duas partes como complementares e interligadas, e buscar na segunda parte o esclarecimento que a primeira parte sozinha não pode nos fornecer no contexto da argumentação. Durante a análise da passagem o que não podemos perder de vista é que o objetivo principal de Platão não é somente descrever-nos em que consiste a atividade cognitiva do filósofo, mas mostrar a vantagem que ela proporciona em relação à atividade cognitiva de seus concorrentes: lembremos que estamos no contexto da justificativa do poder político do filósofo, e que logo na seqüência, no início do livro VI, Platão pretenderá que o que foi dito é suficiente para concluirmos que devemos aos filósofos, estes indivíduos capazes de olhar para a verdade absoluta e a partir dela promulgar na terra as leis sobre o belo, o justo e o bom, o posto de liderança da cidade, de preferência àqueles outros indivíduos que são como cegos, pois privados do conhecimento do ser (484 c - d). Logo na seqüência, Platão se verá autorizado ainda a derivar diversas outras características da natureza do filósofo como uma consequência natural da passagem que analisamos (484 a - 487 a). Entendemos, assim, que a passagem não é apenas descritiva, mas deve conter um argumento, que pretendemos estar assim estruturado:

(Premissa 1) A cidade justa deve ter como classe dirigente indivíduos que façam o uso apropriado da razão para isto.

(Premissa 2) Este uso apropriado da razão deve levar-nos à compreensão daquilo que é uno e sempre se mantém da mesma maneira (pois é tomando isto como modelo que se pode compor e aplicar as leis na cidade justa).

(Premissa 3) Isto que é uno e se mantém sempre da mesma maneira chama-se Idéia ou Forma, e só se alcança pela atividade cognitiva chamada *conhecimento*.

(Premissa 4) Somente o filósofo tem *conhecimento*.

(Conclusão) Logo, o filósofo deve governar a cidade.

Enquanto que a premissa 1 é dada no livro IV e a conclusão é expressa somente no início do livro VI, embora esteja implícita já ao final do livro V, todas as outras premissas e sua articulação estão dadas na passagem em questão do livro V. Não obstante, Platão começará, de fato, seu argumento pela premissa 3 e pela premissa 4, e somente na última grande parte do trecho comentado (476 e - 480 a) é que nos dará a premissa 2. Assim, a menção da Forma como o legítimo objeto do conhecimento é dada na primeira parte do

argumento (473 d – 476 d), mas entenderemos a razão de sua importância quando virmos que os objetos da opinião não podem nos oferecer características semelhantes a sua, na segunda grande parte do argumento. Embora não saibamos ainda por que o conhecimento é exclusividade do filósofo, deve haver um argumento, já aqui, que legitime o seu posto de comando da cidade a partir das características do conhecimento. Este esclarecimento da exclusividade do conhecimento ao filósofo nos será dado nos livros seguintes com a descrição do árduo e longo processo de desenvolvimento das aptidões do filósofo. Passemos, então, à análise do argumento.

Há um acordo generalizado entre os comentadores de que a primeira parte da argumentação (473 d - 476 d) tem como uma de suas características principais a postura um tanto quanto dogmática de Platão.⁸ Isto se deve à sua opção por introduzir, sem nenhuma justificativa prévia, a existência, nada óbvia ao leitor, de um gênero de seres que, assim como em outros diálogos, ele chama de Idéias (εἶδη) ou Formas, bem como o modo como este se relaciona à multidão de coisas (τὰ πολλὰ). Platão nos diz, sem explicar o sentido destes termos técnicos, que as Formas podem aparecer em *comunicação* (κοινωνία) com a multidão de coisas ou que estas podem *participar* (μετέχοντα) das Formas. A comparação do filósofo com a pessoa em estado de vigília e a dos φιλοθεάμονες com aqueles que sonham nos levam a uma outra fonte de esclarecimento da relação entre as idéias e a multiplicidade de coisas: as primeiras são os objetos reais, dos quais a segunda são a aparência. Este tipo de caracterização dos dois gêneros de seres será repetido mais tarde de modo mais elaborado na figura da Linha, no livro VI; já a *participação* e a κοινωνία serão evocadas ainda no decorrer da obra, mas não serão jamais explicadas.

As Formas correntemente mencionadas aqui por Platão são a do belo e a do justo, bem como seus contrários, e a partir do relato de Platão que opõe realidade e aparência podemos inferir que elas se encontram numa posição de superioridade em relação às coisas onde elas podem se manifestar ou em relação às coisas que delas ou nelas podem participar. O argumento de Platão, deste modo, colocará em paralelo a superioridade dos objetos do conhecimento em relação aos objetos da opinião, de um lado, e a superioridade moral e política do filósofo em relação à condição dos φιλοθεάμονες, de outro. A razão desta superioridade buscaremos entender na análise da segunda parte do argumento. Quanto ao fato de as Formas poderem aparecer em *comunicação* ou *participando* da multiplicidade das

⁸ Por exemplo, Pappas (2000), p. 126

coisas, o máximo que podemos inferir do que é dito na passagem é que isto significa que: 1) aquilo que na Forma é uno e é compreendido de uma única maneira, nas coisas como vozes, cores e formas aparece como múltiplo (476 b). Além disso, o tipo de coisas que Platão nos fornece como exemplos de τὰ πολλὰ torna plausível a inferência de que são objetos sensíveis ou ligados à sensibilidade. 2) A independência ontológica por parte da Forma em relação aos objetos sensíveis é paralela à dependência destes em relação à primeira, o que nos permite concluir que o que nas Formas é naturalmente próprio delas, nos sensíveis é accidental, pois dependente daquelas. 3) Por conseguinte, é possível inferir que, de algum modo, as Formas são causa das propriedades dos sensíveis, já que estes somente podem exibir tal ou qual característica se participam de uma determinada Forma que também possui, e de modo essencial, a característica em questão. Esta primeira parte da argumentação é concluída com o estabelecimento daquilo que é próprio ao filósofo, o conhecimento, e daquilo que é próprio aos φιλοθεάμονες, a opinião. Portanto, a partir do que foi dito anteriormente já está estabelecido que o objeto da opinião são os τὰ πολλὰ, e o objeto do conhecimento são as Formas, embora não esteja firmado se estes objetos são exclusivos das duas formas de cognição. O que distinguirá o conhecimento do filósofo, de um lado, da opinião dos φιλοθεάμονες, de outro, é que estes são incapazes de reconhecer a existência das Formas e, por isso, as confundem com os seres sensíveis, e aquele é capaz de distinguir as Formas dos seres sensíveis e apreendê-las em si mesmas. Enquanto o filósofo funda seu conhecimento na unidade da Forma do belo, os φιλοθεάμονες fundam sua opinião na multiplicidade das coisas belas e nas propriedades que as compõem.

Em sua interpretação da passagem, Irwin (1995, p. 265) relaciona o estado cognitivo dos φιλοθεάμονες com a insistente pergunta socrática dos diálogos de juventude de Platão, repetida no livro I da *República*, a famosa τί ἐστίν? “o que é X?”. Segundo este autor, quando os φιλοθεάμονες defendem que as belezas são muitas querem dizer que existem diferentes propriedades que dão respostas igualmente boas para a questão “O que é o belo?”, ou seja, pensam que existem diferentes propriedades que fazem as coisas serem belas. Ao contrário da postura de Mênon - personagem do diálogo homônimo -, os φιλοθεάμονες estariam insistindo que a falha em procurar por uma única Forma pode não ser reflexo da incompreensão do método de Sócrates, mas uma dúvida razoável sobre a própria existência desta única Forma. Para Platão, segundo Irwin, se devemos nos voltar dos muitos f’s para o F em si, devemos nos voltar dos sentidos para a razão e rejeitar qualquer explicação que

mencione apenas propriedades sensíveis. No *Fedro* (249 b/c), encontramos explicitamente esta recomendação:

A inteligência do homem deve se exercer segundo aquilo que se chama εἶδος, isto é, deve elevar-se da multiplicidade de sensações (πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων) à unidade racional (εἰς ἓν λογισμῶ).

Neste caso, poderíamos dizer que os φιλοθεάμονες representam algum grupo de filósofos empiristas concorrentes ao idealismo platônico? Quando Sócrates tocou na questão do governo dos filósofos e os apresentou como amantes das ciências, tendo, por conseguinte, de distingui-los dos amantes de espetáculos, Glauco logo tomou estes como possíveis candidatos a filósofos. Isto nos leva a pensar na plausibilidade de os φιλοθεάμονες representarem, de fato, um grupo de intelectuais do tempo de Platão. Penner (citado por Blackson, 1995, p. 76) entende que se trata de representantes de algum tipo de nominalismo, opositores do realismo platônico. Murphy (1951, p. 101), por sua vez, formula a hipótese de que a φιλοδοξία deve ser identificada a um tipo geral de cultura, um certo humanismo – que Isócrates defenderia –, uma experiência de mundo que vem de viagens, leitura, contato com diferentes línguas e literaturas. Ora, provavelmente, diz o comentador, Platão está se referindo a qualquer pessoa que desenvolve certo tipo de intelectualidade acima do normal, mas ainda insuficiente para associarmos a ela um termo que, para Platão, está se tornando técnico, como φιλόσοφος ou φιλοσοφία. Pappas (2000, p.112) arrisca dizer que a figura que está sendo distinguida dos filósofos no livro V são os tiranos, como Crítias e Cármides, que tomam o poder armados e com uma falsa confiança em sua superioridade intelectual. Na verdade, pensamos, tudo o que Glauco diz efetivamente sobre eles é que são amantes das artes, freqüentadores dos teatros e festivais, e que possuem, por outro lado, a aparência de filósofos. Talvez não devamos levar muito longe a questão da *aparência* de filósofos, como significando a menção a uma escola rival de filosofia, e tomar o termo aqui como apenas um reflexo do fato de sua postura cognitiva inferior à dos verdadeiros filósofos ter por objeto de conhecimento a *aparência* da realidade alcançada pela filosofia. Notemos que no livro VI a crítica aos verdadeiros concorrentes dos filósofos no governo das cidades toma a figura dos sofistas, na imagem do barco. Ora, não nos esqueçamos que o próprio Sócrates era visto por algumas pessoas como um sofista, e esta classe de indivíduos era conhecida pelo caráter enciclopédico de seu saber e suas pretensões políticas, o que torna necessário este esforço de Platão pela delimitação precisa do significado específico do termo em seu argumento.

Passemos, assim, à segunda parte do argumento, que pode ser dividida em dois trechos: um, em que conhecimento e opinião são descritos como duas *δυνάμει* distintas (476 e – 478 d), e outro, em que a natureza dos objetos da opinião é esclarecida e os elementos deste grupo são exemplificados (479 a – 480 a). Um dos primeiros problemas desta passagem é a alegação de Platão da infalibilidade do conhecimento. Como Platão poderia defender a noção de que um determinado estado cognitivo ou uma determinada atividade cognitiva pode estar completamente isenta de erro ou de equívocos? Não nos parece evidente por que uma pessoa que se propõe a conhecer algo tem como garantia o sucesso de seu empreendimento e o encontro final com a verdade. Se incorrigível, o conhecimento não pode ser uma questão de desenvolvimento progressivo, mas uma questão de tudo ou nada, pois ou se está com a verdade ou não, o que parece estar em conflito com os propósitos gerais da *República* em seu plano educacional que apresenta este como um processo lento e gradual de etapas sucessivas, onde o aprendiz de filósofo aproxima-se a cada passo do encontro com a verdade na Forma do Bem.

Lembremos, contudo, que, embora isto não esteja expresso no livro V, a classe da opinião deve envolver opiniões verdadeiras e opiniões falsas. Com efeito, se a opinião é falível, isto não significa que tudo o que é crença é falso, mas que pode ser falso. Desta maneira, o progresso no desenvolvimento cognitivo se explicaria, em termos platônicos, como uma passagem da crença ao conhecimento, em alguns casos com o reconhecimento do erro de uma crença falsa e a descoberta da verdade em questão, em outros casos com a passagem da opinião verdadeira ao conhecimento, com a descoberta do fundamento ou justificativa real de um pensamento. Não obstante, a estrutura presente do argumento platônico não nos permite inferir que haja algo no próprio sujeito cognitivo que nos indique esta garantia da verdade, mas que a infalibilidade do conhecimento está ligada à natureza do objeto ao qual ela se aplica. Portanto, a passagem da crença ao conhecimento não ocorre devido simplesmente a um processo de amadurecimento intelectual, mas exige que se mude também o objeto que se toma como matéria de descoberta e investigação. A esta questão ainda retornaremos brevemente.

Outra importante questão que surge quanto a este argumento e que se tornou já um clássico debate de profunda polêmica entre os comentadores da *República* é o sentido que Platão está utilizando ou privilegiando do verbo *εἶναι*. Santos (2004, p. 39, 40) elucida-nos que

o verbo ser, em grego εἶναι, é corretamente usado com quatro sentidos, para nós totalmente distintos, mas para um grego clássico, dificilmente separáveis: 1) predicativo – A é B; 2) existencial – A existe; 3) identitativo – A é A; 4) veritativo – A é verdade.

Embora os sentidos de εἶναι sejam linguisticamente inseparáveis, eles podem ser logicamente distinguidos e Platão pode estar aqui privilegiando somente um ou alguns de seus usos.

Há uma forte tendência entre os comentadores do texto platônico de língua inglesa de ler todo o argumento a partir de um único sentido do verbo, dentre os diversos possíveis, fixando-o já desde o estabelecimento das primeiras premissas. Annas (1991, pp.198 - 200), toma o sentido *predicativo* do verbo, argumentando que a cópula *é* deve ser lida elipticamente, como *é F*, onde *F* é algum predicado. Assim, quando Platão nos diz que só podemos conhecer aquilo que *é*, quer dizer que só conhecemos algo que possui uma propriedade, se este algo, de fato, possui esta propriedade. Ora, aquilo que *é plenamente*, ou seja, aquilo que *possui uma propriedade plenamente*, é perfeitamente cognoscível. Já aquilo que *é e não é*, ou seja, o que *às vezes exhibe um predicado, às vezes não o exhibe*, só pode ser conhecido enquanto tal com restrições. Segundo Annas (1981, pp.201, 202), sua interpretação estaria de acordo com a caracterização do conhecimento como infalível – pois a posse irrestrita de um predicado excluiria nossa possibilidade de erro a respeito dele – e da opinião como falível – pois “se algo tem uma qualidade apenas em certas circunstâncias e apenas sob certos pontos de vista (...), então ao predicar esta qualidade deste algo podemos estar agindo errado (...)”. Ao objeto da ignorância faltaria a qualidade em questão, o que excluiria nossa possibilidade de o conhecermos enquanto possuidor daquela qualidade, e excluiria, por consequência, nossa possibilidade de estarmos certos sobre ele.

Pensamos, contudo, que Annas está equivocada em sua pretensão de fixar o sentido *predicativo* logo no início do argumento, em suas premissas iniciais, pois seríamos levados a admitir certas consequências que não parecem ser exatamente o que Platão pretende defender. Ora, pensamos que quando Sócrates opõe a ignorância, de um lado, ao conhecimento e a opinião, de outro, dizendo que estas últimas devem ser *de algo* (ἐπὶ τι), a predominância aqui é claramente do sentido existencial de εἶναι e não do predicativo. Pensamos ser plausível supor que a ignorância, que tal como descrita por Platão refere-se àquilo que não é nada (μηδεν), seja o estado da mente aplicado ao não-ser (μη ὄν) enquanto ausência de objetos, e, conseqüentemente, ausente de qualquer pensamento. Não nos parece que Platão pretenda,

como teríamos de admitir aplicando as conseqüências da concepção de Annas, que a ignorância seja a fatalidade do erro, mas a impossibilidade do erro ou do acerto, enquanto um mero vazio da mente. O problema aqui é que o argumento de Platão funda-se no paralelismo entre conhecimento e ignorância, para fundar a opinião como um estado intermediário. Sua definição dos estados cognitivos como δύναμις nos dá a impressão de que a ignorância tenha um objeto, mas não é isto o que o argumento nos permite, de fato, concluir. As alternativas quanto ao erro e acerto estão dadas já na definição de conhecimento e opinião, quando é possível que alguém se engane estamos no plano da opinião, e não no da ignorância. Julgamos que esta interpretação parece ser mais coerente com a afirmação de Platão de que a posse irrestrita da verdade corresponde à plenitude de ser, pois o seu oposto, ou seja, a ignorância deveria corresponder, assim, à total ausência de ser. Nossa hipótese é reforçada pelo fato de Platão usar o termo μηδεν, nada, como sinônimo para não ser (μη ὄν), no argumento.

Irwin (1995, pp.266-268) e Fine (1999, pp. 219, 220), por exemplo, pensam que Platão está se valendo aqui do uso *veritativo*. Assim, conhecimento é somente daquilo que *é verdadeiro*, enquanto que a crença refere-se àquilo que *não é nem totalmente verdadeiro nem totalmente falso*. Segundo tais autores, tal interpretação se acorda com perfeição à caracterização do conhecimento como infalível. Para isso argumentam que se deve supor que *é e não é* se aplica ao conjunto das proposições que são acreditadas; deste modo, segundo Irwin, pode-se afirmar que o que é acreditado é às vezes falso, às vezes verdadeiro, enquanto que o que é conhecido é sempre verdadeiro. A ignorância apóia-se sobre os casos falsos exclusivamente. Com pouca alteração do sentido desta interpretação, Fine, por sua vez, defende que o grupo de proposições que podem ser acreditadas inclui algumas verdades e outras falsidades.⁹

Cross e Woosley (1991, p.145) preferem adotar o sentido *existencial* de εἶναι, aquele que, com efeito, predomina nas traduções da *República*, e que constitui a interpretação tradicional do trecho.¹⁰ Segundo estes comentadores, Platão está falando de graus de existência e realidade das coisas. O objeto do conhecimento, aquilo que *é absolutamente*, é

⁹Cabe observarmos que em uma investigação geral promovida por Khan, fundada na análise dos textos de Parmênides, Platão e Aristóteles, colhemos o resultado de que em termos lingüísticos o uso decisivo do verbo εἶναι na criação da ontologia grega é o *veritativo*, no qual o verbo significa “é verdade” ou “é o caso”. (“Por que a Existência não emerge como um Conceito distinto na Filosofia Grega?”, Cadernos de Tradução, PUC, Rio de Janeiro, 1997, pp. 97, 98).

¹⁰ Tanto a tradução portuguesa quanto a francesa, que neste trabalho utilizamos, adotam o sentido existencial; a única tradução que evita o reducionismo a qualquer um dos sentidos do verbo é a de Shorey, da *Loeb Classical Library*.

aquilo que *existe absolutamente*; por isso também, podemos estar sempre certos a respeito dele, pois ele é perfeitamente inteligível. O objeto da ignorância é aquilo que *não existe*, o que, portanto, não nos permite estarmos certos ou errados a seu respeito, pois não podemos conhecê-lo. O objeto da opinião, aquilo que *existe e não existe*, ou seja, aquilo que apresenta uma existência ou realidade imperfeita, só pode conduzir a uma respectiva imperfeição de nossa apreensão a seu respeito. Ora, o grande apoio desta interpretação é o fato de Platão defender em outras obras um elemento de nosso mundo deficiente em realidade, porque sujeito à geração e à corrupção, em uma palavra, ao devir: os seres sensíveis e materiais. Assim, o conhecimento referir-se-ia somente às Formas, e a opinião aos objetos sensíveis. Esta dicotomia é proeminente nas obras de Platão que sempre associam o erro e a imperfeição aos sentidos e aos corpos. A procura de Platão pelo conhecimento nas Formas estaria então justificada, porque ele pensa que o conhecimento deve ser estável e permanente, vale dizer, único. Ora, o *Teeteto* (152 a -155c) nos mostra como Platão concebia a tese protagórica do relativismo do conhecimento como associada à teoria heracliteana do fluxo universal do mundo material e sensível. Se o conhecimento é sensação, ou seja, percepção dos objetos sensíveis, então não existe uma única verdade, pois o que eu percebo em um dado momento é diferente do que eu percebo em outro momento, ou mesmo diferente do que outra pessoa percebe, pois as coisas estão em constante mutação. Tudo isto está de acordo também com o modo como Platão descreve as Formas em outras obras. Assim, as Formas, que são eternas (ἀεὶ ὄν καὶ ἀθανάτων) (*Fédon* 79 d), livres da geração e da corrupção (οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον) (*Banquete* 211 a) e de natureza sempre uniforme (μονοειδὲς ἀεὶ ὄν) (*Banquete* 211 b), são, como afirma Moravcsick (1992, pp.81, 82), “os objetos que providenciam a Platão uma explicação à possibilidade do conhecimento”.

Tomando-se exclusivamente o sentido *veritativo* do verbo ou seu sentido *existencial* teríamos, contudo, de enfrentar, ao menos à primeira vista, um problema de coerência na argumentação platônica encontrado na passagem da primeira à segunda parte do argumento, já que esta última assume claramente o sentido *predicativo* de εἶναι. Do fato de que os objetos da opinião estão entre *o que é* (o que *é verdade*, ou o que *existe*) e *o que não é* (*não é verdade*, ou *não existe*), ele passa, sem maiores explicações, para o reconhecimento de que os elementos deste grupo compõem-se daquilo que *é e não é justo*, daquilo que *é e não é belo*, daquilo que *é e não é leve* etc. Percebendo a dificuldade na estrutura do argumento de Platão, Fine (1999, pp.222, 223) tentou contorná-la, procurando no próprio texto uma maneira de

mostrar a ligação do uso *veritativo* ao uso *predicativo*, chamando a atenção para o fato de que no fim da argumentação Sócrates acrescenta que as *crenças* dos φιλοθεάμονες sobre os muitos “f’s” *são e não são*. Ora, observa a comentadora, ao mencionar as crenças dos φιλοθεάμονες, e sair do plano exclusivo dos objetos para o plano das proposições, Platão estaria retornando ao sentido *veritativo* do verbo.¹¹ Fine explica que os φιλοθεάμονες têm algumas crenças verdadeiras e outras falsas sobre a beleza, porque eles se apóiam nos muitos “f’s”, ou seja, nas propriedades sensíveis. Se um deles considerar que uma coisa é bela quando tem cor brilhante, e que a beleza, então, consiste em ter esta propriedade sensível, sua definição estará errada, porque muitas coisas brilhantes são feias; eles não saberão, assim, o que é a beleza, desde que sua explicação do que é a beleza é falha.

Observemos apenas que os φιλοθεάμονες não estão preocupados em encontrar uma única definição das propriedades que podemos predicar dos objetos sensíveis, uma vez que não reconhecem a unidade das Formas, porque acreditam que as propriedades sensíveis fornecem um sem número de explicações da beleza dos objetos sensíveis, como relatamos anteriormente apoiando-nos em Irwin (1995, p.265). Assim, a diferença fundamental entre o filósofo e os φιλοθεάμονες consiste em que o primeiro funda sua compreensão da realidade na unidade e permanência das Formas, enquanto que os segundos fundam sua compreensão da realidade na multiplicidade do mundo sensível. Se indagados sobre a causa da beleza no mundo sensível, os primeiros dissolveriam a multiplicidade dos tipos de belezas sensíveis na unidade da Forma do Belo, e os segundos fariam a multiplicidade dos tipos de belezas sensíveis corresponder à multiplicidade de propriedades sensíveis que tornam os objetos belos. É preciso entender, portanto, o que pode haver de errado nas opiniões fundadas na observação do mundo sensível e o que há de errado nas múltiplas belezas das coisas sensíveis. Gostaríamos de fazer uma pequena ressalva à interpretação de Fine e, ao invés de interpretar a menção de Platão às crenças dos φιλοθεάμονες como sendo claramente um retorno ao

¹¹ Khan nos mostra em um de seus escritos como o uso *existencial* e o uso *predicativo* do verbo εἶναι podem ser dissolvidos no uso *veritativo*, uma vez que aqueles não passam de casos especiais do uso mais geral que expressa a pretensão de verdade, enquanto tal, para afirmar um conteúdo proposicional ou um estado de coisas objetivo. A proposição existencial “a justiça existe”, pode segundo Khan, ser corretamente expressa em grego como “a justiça é alguma coisa (τι)”, sendo que este “ε” significa o “ser assim”, “ser o caso” ou “ser verdade” do sentido veritativo. O mesmo se aplica à proposição copulativa “X é Y” (“é o caso que X é Y”, “é verdade que X é Y”), que deve ser “interpretada ontologicamente em termos de *participação*: ‘X é Y’ é verdadeiro apenas se e porque X *participa* da *Y-dade* ou de Y”. (“Porque a existência não emerge como um Conceito distinto na Filosofia Grega”, p.102). Segundo Khan ainda, em outro artigo, qualquer mudança operada em um mesmo contexto discursivo do εἶναι absoluto (veritativo) para o εἶναι predicativo não é necessariamente falaciosa, pois o valor veritativo de τὸ ὄν é um “operador sobre uma frase arbitrária qualquer; e o uso copulativo, agora, especifica a frase” (“Alguns usos filosóficos do verbo Ser em Platão”, p. 123, 124).

sentido veritativo do verbo, considerando, como a comentadora o faz, que as crenças estão subsumindo os objetos e propriedades sensíveis enquanto aquilo que está entre o ser e o não-ser, desejamos sublinhar o paralelismo permitido pela estrutura do argumento entre as crenças, de um lado, e os objetos e propriedades sensíveis, de outro, como sendo ambos casos das coisas que *são e não são*. Ao dizer que as convenções da multidão *são e não são*, é possível que Platão possa estar pretendendo que elas também estão submetidas à mudança e à contradição, e que um dos problemas daquilo que pensam os φιλοθεάμονες é a inconstância e a resultante inconsistência de suas opiniões. Estas duas características, a inconstância e a inconsistência das opiniões, devem sim, de algum modo, estar ligadas às características do mundo sensível, o que significa que aceitamos a conclusão de Fine de que as crenças oscilam entre a falsidade e a verdade porque se apóiam nos sensíveis.

Mas poderia ser o problema dos objetos sensíveis sua submissão ao fluxo universal heracliteano, e, neste caso, admitiríamos, justificadamente, que o sentido existencial do verbo εἶναι é predominante? Estamos autorizados a concluir que o que está *entre o ser e o não ser* é o que está entre a corrupção e a geração, e que, deste modo, a pretensão de Platão é opor o mundo eterno e imutável das Formas ao mundo perecível e mutável dos objetos sensíveis? Algumas propriedades que Platão exemplifica como objetos da δόξα podem autorizar-nos a atribuí-los a mutabilidade devido à submissão ao processo de transformação no devir dos seres sensíveis. Um determinado ser, grande ou pesado, pode deixar de sê-lo e tornar-se pequeno ou leve, devido às mudanças em suas propriedades sensíveis. Um rosto belo pode perder as características que o tornavam atraente com a chegada da velhice. Mas o que diríamos das propriedades morais, como a justiça e a piedade? No livro I da *República* vimos que uma determinada ação, como *devolver o que se deve a um amigo* é justa ou injusta, dependendo da ocasião em que é executada, sendo justa quando ele está de posse de sua razão, e injusta quando ele perdeu sua sanidade. Deste modo, o fato de a ação oscilar entre a justiça e a não-justiça, isto é, a injustiça, independe do fluxo universal dos sensíveis, opinião que defendem também Cross e Woolzley (1991, pp.154-157). Concordamos que, a princípio, a consideração é correta; porém, se quiséssemos forçar o sentido do texto em favor da coerência da interpretação, poderíamos admitir que a justiça ou a piedade de algo também se modificam com a passagem do tempo, porque os valores humanos são historicamente mutáveis.

Nossa argumentação não resistiria, contudo, a pelo menos um par de predicados que Platão pretende estar também *entre o ser e o não-ser*, a saber, o dobro e a metade. Com razão

nos dizem Cross e Woosley (1991, p. 154) que o dobro e a metade enquadram-se no que poderíamos chamar de propriedades relacionais. As sentenças que construímos com tais predicados precisam sempre de um complemento, pois sozinhas não admitem um sentido completo: aquilo que é dobro é sempre dobro em relação a alguma coisa, e o mesmo podemos dizer da metade. Duas laranjas, por exemplo, serão ao mesmo tempo o dobro de uma laranja e a metade de quatro, sem que o fluxo universal tenha absolutamente qualquer coisa com isso. Ora, advertem os comentadores, não há nada na doutrina heracliteana da eterna mudança das coisas que faça com que algo seja e não seja a metade, pois ele será metade de A sem ter de ser também metade de B, independentemente de ter perdido qualquer de suas propriedades características. Não é preciso, além de ser totalmente inadequado, o apoio em uma teoria da mudança para a compreensão de algo ser e não ser o dobro, porque é metade também de alguma outra coisa. A contradição desaparece assim que o segundo termo da relação se torna evidente, dizem os comentadores, acusando Platão de não ter percebido a diferença existente entre conceitos relacionais e conceitos não-relacionais.

A complexidade da questão lingüística envolvida na escolha de um dos sentidos do verbo εἶναι e as conseqüências que a admissão do uso exclusivo de um ou dois sentidos provocam na coerência da argumentação nos leva à tentativa de ensaiarmos uma interpretação do texto platônico sem fixarmos de saída nenhum dos sentidos do verbo, explorando livremente o modo como Platão nos mostra a caracterização dos objetos da opinião e do conhecimento¹². Compreenderemos assim no resultado da caracterização dos objetos da opinião e do conhecimento como o argumento não depende da focalização em apenas um dos usos exclusivos do verbo, mas por que Platão se vê autorizado a utilizar a polissemia do verbo εἶναι para alcançar seu objetivo, sem que isto implique em nenhuma contradição no interior de seu argumento.

Em primeiro lugar, atentemos ao fato de que a oposição colocada pelo argumento entre conhecimento e ignorância não serve senão ao propósito de esclarecer-nos o que é a opinião. Deste modo, o que está realmente em franca oposição no argumento são a natureza dos objetos do conhecimento e a natureza dos objetos da opinião; ora, o que Platão quer mostrar é a superioridade do filósofo em relação aos φιλοδόξοι e não em relação àqueles que ignoram tudo e completamente qualquer coisa. Logo, se estabelecermos as características das Formas que as tornam objetos apropriados ao conhecimento, poderemos entender o tipo de

¹² Como o faz também Gerson (2003, p.170).

imperfeição existente nos objetos da opinião que os tornam impróprios ao conhecimento, e interpretar corretamente a relação entre as afirmações de que 1) os objetos da opinião estão entre o ser e o não-ser, e que 2) os objetos da opinião são, a mesmo tempo, X e não-X.

Platão nos diz que o conhecimento é infalível e a opinião falível, o que significa, por um lado, que não há qualquer possibilidade de erro para aquele que funda seu pensamento na perfeita compreensão das Formas, e, por outro lado, que aquele que formula juízos sobre os ou com base nos sensíveis está sujeito ao engano. Mas qual é a causa da possibilidade do engano? No livro V, em 479 a, Sócrates refere-se à Forma do belo como “aquilo que se mantém sempre da mesma maneira” (ἀεὶ μὲν κατὰ ταυτὰ). Ao recapitular a discussão sobre as Formas na seqüência do argumento, em dois momentos distintos no livro VI, Sócrates chama atenção para o que parece ser o aspecto fundamental das Formas: “os filósofos são aqueles capazes de atingir *aquilo que se mantém sempre do mesmo modo*” (φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι) (484 b), e “estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo *daquela essência que é sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção*” (ἐκείνης τῆς οὐσίας τας ἀεὶ οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορῆς) (485 b). A partir destes dois trechos podemos pretender ver na asserção de que “as Formas *são*”, a intenção de Sócrates de sublinhar o caráter de imutabilidade das Formas. Mas por que os objetos do conhecimento devem ter esta propriedade fundamental? Isto fica claro em outra passagem do livro VI (484 d), onde Sócrates sugere que as Formas constituem o modelo (παράδειγμα) para o qual os filósofos vão olhar, tomando-as como ponto de referência, para “promulgar leis na terra sobre o belo, o justo e o bom (...)”. Sabemos pelo livro IV que a ação mais fundamental na construção da cidade justa é a garantia de sua unidade. Unidade que, como sabemos, depende da estabilidade das relações entre as diferentes classes, garantida pela educação dos cidadãos e pelas leis da pólis. Ora, Sócrates está dizendo nos livros centrais que o modelo desta unidade e estabilidade é a unidade e estabilidade das Formas. A ordem na cidade é fundada a partir de um estudo da ordem existente nas Formas. Em termos platônicos, diríamos que a cidade é ordenada se *participa* da ordem das Formas. A ponte entre a estabilidade das Formas e a estabilidade da cidade é o conhecimento do filósofo, que, portanto, deve ser também estável. Podemos ver em uma passagem do *Timeu* (29 b) como a relação colocada entre a estabilidade do conhecimento e a estabilidade das Formas está realmente presente na filosofia platônica:

(...) os raciocínios (τοὺς λογοὺς) são da mesma ordem das coisas que eles exprimem. Quando expressam o que é estável, fixo (μονίμου καὶ βεβαίου) e visível com a ajuda da inteligência, eles também são fixos e inalteráveis (μονίμους καὶ ἀμεταπτότους) tanto quanto é possível e o permite sua natureza serem irrefutáveis (ἀνικήτητοις) e inabaláveis (ἀνελέγκτοις). Mas se apenas exprimem o que foi copiado do modelo [no caso, os sensíveis], uma simples imagem (εἰκονος), terão de ser somente parecidas, para ficarem em proporção com o objeto; pois o que o essencial (οὐσία) é para o devir, a verdade é para a crença.

O texto citado acima mostra que Platão pensa sempre em termos de estabelecimento de um paralelismo das características das atividades cognitivas com os objetos de cognição. Desse modo, o conhecimento é fixo e inalterável (μονίμον καὶ ἀμεταπτότον) porque aplica-se ao que é estável e fixo (μονίμου καὶ βεβαίου), ou seja, às Formas. Isto autoriza nossa conclusão de que se o filósofo deseja a estabilidade e a rigidez da estrutura de sua cidade, então, ele somente pode buscar apoio nas Formas fixas e estáveis. Assim como o resultado da atividade cognitiva reflete as características do objeto de conhecimento, então também a atividade prática do filósofo deve refletir as características do paradigma em que se funda.

O teste da infalibilidade do conhecimento é a prova de sua irrefutabilidade, e o conhecimento será irrefutável se for definitivo, ou seja, se não puder ser transformado. Se um determinado indivíduo alcançou a verdade, então seu conhecimento não pode estar sujeito a mudanças, nem o mais ardiloso sofista poderia abalar sua firmeza. Aquele que vai dirigir a cidade deve ser, portanto, imune à persuasão, prevenido contra as seduções externas enganadoras, e deve fundamentar seu conhecimento em objetos que proporcionem os meios para isto. A unidade da cidade depende da estabilidade de sua constituição, exatamente o que deve ser um reflexo da estabilidade do conhecimento filosófico. Como vemos na imagem do barco, no livro VI, o sofista age e discursa ao sabor da multidão, mudando arbitrariamente suas determinações para satisfazer os gostos passageiros do povo e, por isso, enquanto um mero adulator, não pode também ser colocado na liderança de uma cidade. O conhecimento só poderá ser considerado infalível se mostrar-se imune a qualquer tipo de mudança, e a imutabilidade do modelo proposto pelas Formas deve garantir isto. Mas de que modo? Observemos este dado fundamental fornecido por Khan, sobre o uso do verbo ser em Platão, em um dos seus últimos artigos a respeito da questão¹³:

¹³ “Retrospectiva do Verbo “Ser” e do Conceito de Ser”, p. 192.

o uso especificamente platônico de εἶναι na doutrina dos diálogos médios consiste, portanto, em uma convergência entre (i) a cópula definicional proveniente da questão “o que é isso?”, (ii) o Ser veritativo que contrasta com o Parecer, e (iii) o Ser invariante-estativo que contrasta com o Tornar-se e o Perecer. Um uso inqualificado de τό ὄν, εἶναι ou οὐσία pode carregar qualquer e todas essas conotações. A sintaxe predicativa é sempre latente se não manifesta.

Em seu aspecto definicional, segundo a terminologia proposta por Khan, poderíamos dizer, então, que a Forma do Belo, aquilo que *é belo*, é o que *é belo completamente*, ou o que *é belo sem restrições*. A Forma do Belo é bela em todos os casos e para todos os efeitos. Isto quer dizer que a beleza da Forma em questão é sempre manifestamente evidente; não há nenhuma circunstância em que poderíamos dizer que ela é não-bela, e não há nenhum ponto de vista que poderíamos adotar para dizer que não é o caso de que ela é bela. Em seu aspecto veritativo, ela é aquilo que *é realmente belo*, e que não guarda a mera aparência da beleza, ou seja, sua beleza não é ultrapassada por nenhuma outra beleza que, na verdade, de acordo com a doutrina da *participação*, deriva sua beleza da própria Forma. Tudo o mais que é belo só o pode ser de modo inferior e dependente dela. Em seu aspecto invariante-estativo, podemos dizer que, assim como ela é “essencialmente” bela, ou seja, não adquiriu esta propriedade que, com efeito, a ela pertence natural e indissociavelmente, ela também não pode deixar de ser bela, mesmo no caso em que perdesse algum outro atributo, se o possuísse. A beleza é sua característica fundamental, sem a beleza ela simplesmente deixaria de ser. Tudo isto está envolvido na consideração de que ela é o modelo de beleza. O filósofo que se alça ao conhecimento da Forma do belo, enquanto modelo de beleza, encontra nesta total estabilidade da beleza da Forma do belo ou, diríamos, nesta total identificação da beleza com a Forma, a impossibilidade de enganar-se quanto a ela. Esta é a condição de total claridade em que ela se encontra. E aqui ressalta outro sentido do verbo εἶναι no argumento, o de identidade, pois, como entendemos agora, a Forma é aquilo que *é sempre idêntica a si própria*¹⁴.

Conhecendo, assim, o que torna as Formas os seres mais apropriados ao conhecimento, podemos refletir sobre as afirmações da natureza dos objetos da opinião, lembrando que os sensíveis estão entre a claridade dos objetos do conhecimento e a obscuridade dos objetos da ignorância. Como indica Gerson (2003, p.170, 171), a mistura entre o que *é perfeitamente inteligível* e o que *é perfeitamente ininteligível* resulta na posição do que *é equivocadamente inteligível*. Sua característica fundamental é a posse de atributos

¹⁴ Conforme Santos (2004, p.39, 40) havia indicado como o terceiro possível sentido para o verbo εἶναι, reconhecemos aqui o sentido *identitativo*.

contrários, e isto deve ser explicado pelas expressões que nos revelam que eles estão “entre” (μεταξύ) o ser e o não-ser, e que eles “participam” do ser e do não-ser. Deste modo, podemos defender a idéia de que o que está entre aquilo que *é* e aquilo que *não é*, seria aquilo que *não consegue ser imutavelmente uma mesma coisa*, ou que *não consegue ser sempre idêntico a si mesmo*, sendo ora alguma coisa, ora o seu contrário. Pensamos, então, a partir do esclarecimento prestado por Khan, que no aspecto definicional ou predicativo do verbo ser o objeto sensível *é belo* somente *restritamente*, ou condicionalmente, isto é, em algumas circunstâncias e sob alguns pontos de vista. No aspecto veritativo ele *é apenas aparentemente belo*, porque não é “essencialmente” belo, mas apenas “acidentalmente”¹⁵. Ora, sua beleza é derivada da Forma do belo e, portanto, inferior ao seu modelo de beleza. No aspecto invariante-estativo do verbo εἶναι, ele é apenas *temporariamente belo*, porque pode simplesmente deixar de sê-lo se perder as características indicativas de sua beleza. *Participar* do ser e do não-ser, então, significa possuir o atributo de um modo em que podemos nos enganar a respeito dele porque ele não o possui tal como a Forma o faz, ou seja, incondicionalmente, essencialmente e permanentemente – e isto é o que significa dizer que ele não é totalmente obscuro como o não-ser, mas não dispõe tampouco da absoluta claridade do ser.

Quanto à determinação do que são exatamente os objetos da opinião, a grande dificuldade, como nos diz Murphy (1951, pp.109-110), seria o fato de Platão não especificar o seu uso de τὰ πολλὰ. Ele poderia estar se referindo tanto às coisas particulares e individuais (πραγματὰ) como os objetos sensíveis, tais como as cadeiras ou um homem – e a estes atribuiríamos a beleza –, quanto aos exemplos de beleza nestas coisas, ou seja, às propriedades ou qualidades que constituem um ser particular tal como julgamos que ele seja. De qualquer modo, Murphy nos indica que, em geral, os *Diálogos* referem-se com τὰ πολλὰ menos a indivíduos, no sentido estrito do termo, do que a “tipos quase-específicos”, e é aí que podemos dizer que encontramos a relação com as crenças dos φιλοθεάμονες.

¹⁵ Um comentário retirado de Goldschmidt (1970, p.42) nos ilustra muito bem esta oposição entre essencial – acidental existente entre as Formas e os sensíveis: “(...) quando dizemos: ‘Pedro é grande’, sabemos muito bem que mil outras pessoas também são grandes, e que nenhuma o é ‘pelo fato de ser aquilo que ela é’; ‘nada pode, sem abuso, ser qualificado de grande, a não ser a Forma da Grandeza, porque ser tal lhe é essencial. De modo que objeto algum ou pessoa alguma merecem qualquer qualificação que seja, porque nada possui tal ou qual qualidade a não ser de maneira temporária e contingente.” Nehamas (1999, p.190) também admite que a imperfeição dos sensíveis “consiste nestes serem acidentalmente o que as Formas são essencialmente”.

Assim, à Forma da beleza encontrada no mundo inteligível Platão poderia opor a beleza corporal encontrada no mundo sensível. Um “tipo quase-específico” de beleza corporal que os φιλοθεάμονες pretenderiam identificar com o que é belo poderia se referir à forma delicada e suave dos contornos de uma mulher. A crítica do *filósofo* seria, então, que este “tipo quase-específico” de forma corporal não pode ser identificado à essência da beleza, pois a mesma forma delicada e suave que constitui a beleza de uma mulher não pode ser apontada como bela ou como um caso de beleza no corpo de um soldado espartano, cuja beleza só poderia constituir-se numa forma atleticamente robusta. Assim, o “tipo quase-específico” de forma corporal descrito *é e não é belo*, isto é, não é imutavelmente belo em todas as ocasiões e para todas as relações. O filósofo, aquele que distingue as Formas dos casos particulares de beleza que nelas *participam*, relutaria em atribuir a essência da beleza a qualquer forma corporal, limitando-se a afirmar que apenas em determinados casos o exemplo de beleza corporal que descrevemos *participa* da essência da beleza que, por sua vez, só pode ser atribuída ao Belo em si.

Embora os φιλοθεάμονες não estejam preocupados com a essência da beleza, mas com as múltiplas belezas sensíveis dos objetos sensíveis, sua falha, segundo Platão, seria dizer que as propriedades ou objetos sensíveis *são belos*, quando, na verdade, deveríamos dizer mais apropriadamente que eles *são e não são belos*. Ora, o que está em jogo aqui na visão do filósofo é a impossibilidade das propriedades sensíveis serem *causa* da beleza dos objetos sensíveis. A causa de sua beleza só pode ser explicada por sua *participação* na Forma do Belo. Só assim entendemos com maior precisão o dizer de Sócrates de que τὰ πολλὰ *participam* tanto do ser quanto do não-ser; com efeito, as propriedades sensíveis que, segundo os φιλοθεάμονες, são a causa de sua beleza, podem ser tanto causa de sua beleza quanto a causa de sua feiúra, *participam* tanto do Belo em si quanto do Feio em si.¹⁶ Este papel explicativo da Forma enquanto causa de algo e sua relação com o termo “participação” são mais bem desenvolvidos por Platão no *Fédon* (100 b –d), quando diz:

Tentarei mostra-te a espécie de causa que descobri (...), suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas. (...) Para mim é evidente: quando além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa (μετέχει) daquele, apenas por isso e por nenhuma outra causa. O mesmo afirmo a propósito de tudo o mais. (...) não compreendo nem posso admitir aquelas outras causas científicas. Se alguém me diz por que razão um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor ou forma, ou devido a qualquer coisa deste gênero –

¹⁶ Ou ainda se não pudermos admitir a existência de um Feio em si, poderíamos dizer que as propriedades sensíveis que às vezes fazem os objetos participarem do Belo em si, em certos casos fazem com que eles deixem de participar do Belo em si, sendo, assim, causa de sua feiúra.

afasto-me sem discutir, pois todos estes argumentos me causam unicamente perturbação. (...) estou convencido que o que faz belo aquele objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que faça a sua comunicação (κοινωνία) com este. (...) tudo o que é belo é belo em virtude do belo em si (...). E o que é grande é grande por meio da Grandeza, (...) e o que é menor é menor por meio da Pequenez.

Os “tipos quase-específicos” propostos pelos φιλοθεάμονες não se limitam, porém, às características de um ser material, pois, como vimos, a noção de justiça pode aplicar-se não apenas a um homem, mas também a uma ação. Mas o que poderia ser dito justo e não justo, como constitui um dos exemplos de Sócrates dos objetos da opinião? No livro I da *República*, como já recordamos, Platão coloca na boca de Polemarco o que poderíamos considerar como um “tipo quase-específico” de justiça que os φιλοθεάμονες apontariam: “devolver a cada um o que se deve”. Sócrates, contudo, mostrou que não seria justo devolvermos a um amigo uma arma emprestada, se ele não estivesse mais de posse total de sua sanidade. Assim, o ato de “devolver a cada um o que se deve”, não pode servir como um apontamento do que é essencialmente a justiça - aliás, como pretende Platão, nenhum ato poderia - nem como um apontamento do que *é justo*. O ato exemplificado, portanto, *é e não é justo*; ele *é e não é idêntico a si mesmo*, enquanto um “tipo quase-específico” de justiça. Sua deficiência enquanto um modelo de justiça é o fato de não ser imutavelmente justo, pois, em certos casos, ele não pode nos servir como um guia moral seguro; em outros, porém, pode. Em oposição ao ato justo, generalizado como uma norma ou máxima moral, o filósofo apontaria para o único modelo máximo de Justiça, a Forma da Justiça, que é imutavelmente justa.

O mesmo se aplica aos casos relacionados às propriedades físicas de um objeto, como, por exemplo, sua altura. É o que Irwin muito bem ilustra (1995, p. 159) com as afirmações abaixo:

se considerarmos quais aspectos fazem um rato grande, podemos dizer que são seus 30 cm. Mas se perguntarmos qual o aspecto que o faz pequeno, em comparação com um elefante, então dizemos seus 30 cm novamente. Logo, dizemos que a mesma propriedade sensível é grandeza e pequenez.

O filósofo, pelo contrário, indagando sobre a essência da grandeza, não apontaria nenhuma característica sensível de algum ser, mas a Forma da Grandeza. O que faz com que um rato seja grande é sua *participação* na Grandeza em si; analogamente, o que faz com que ele seja pequeno é sua *participação* na Pequenez. Grandeza e Pequenez são unidades racionais distintas, por isso não podem equivaler aos 30 cm que constituem tanto a grandeza como a pequenez do rato, ou seja, a medida mencionada *é e não é* Pequenez ou Grandeza. O

filósofo corrigiria a asserção dos φιλοθεάμονες ou dos φιλοδόξοι de que um rato *é grande* devido aos seus 30 cm, dizendo que um rato *é e não é grande* devido aos seus 30 cm, mas *é grande* quando *participa* da Grandeza em si.

O problema que apontáramos na relação dos conceitos de duplo e metade também se aplica a este caso. Um grupo de quatro unidades é o *dobro* de um grupo de duas unidades, não porque possui um “acréscimo de duas unidades”, mas porque *participa* do Dobro em si. Ora, a proporção “acréscimo de duas unidades” não constituiria o *dobro* de um grupo de três unidades, que, como sabemos, são seis unidades, e não cinco, como admitiríamos de acordo com a explicação deficiente. “Acréscimo de duas unidades” a um grupo de “quatro unidades” constituiria a *metade* de um grupo de doze unidades e, então, seria, de acordo com a visão platônica, inadequadamente tanto a causa da duplicidade quanto a causa da metade. A resposta que toma por base o conhecimento das Formas diria que um número é o dobro de outro, porque participa do Dobro em si, e é a metade de outro porque participa da Metade em si. Um raciocínio muito parecido é estabelecido por Platão no *Fédon* (101 c):

Não te envergonharias de dizer que acrescentando-se a unidade à unidade, esse acréscimo, e dividindo-se a unidade, essa separação, são ambos causa (αἰτίων) da formação do dois?(...) Não dirias, neste caso, que não encontras outra causa de formar-se o dois a não ser a participação (μετόσχεσιν) na idéia do dois, e que deve participar (μετόσχειν) dela o que vem a tornar-se dois, e também que deve participar da idéia de unidade o que se torna unidade?

Murphy (1951, p.109, 110) nos diz que esta passagem da argumentação platônica é obscura, porque Platão não confere o mesmo tratamento que nós modernamente conferimos às relações entre as coisas; logo,

que “x é o dobro de y” ele colocaria que “x participa do Dobro com respeito a y”, como se o dobro não fosse uma característica relacional, mas uma característica que as coisas adquirem efetivamente quando estão em relação com metades.

Por fim, podemos concluir que o argumento de Platão opera a partir do estabelecimento da oposição entre imutabilidade / unidade / inteligibilidade das Formas e mutabilidade / multiplicidade / sensibilidade dos objetos da opinião. O aspecto cognitivo próprio ao filósofo o torna superior ao φιλοδόξος, porque somente ele pode ter acesso ao que é imutável e essencial, ou seja, somente ele tem acesso àquilo que pode servir de modelo para a construção e vigilância da cidade. O argumento nos mostra que o filósofo, e somente ele, deve governar, porque somente ele pode conhecer as Formas. Uma vez que no argumento do livro IV, Platão também funda sua decisão sobre a superioridade moral do filósofo no

conhecimento, as Formas devem proporcionar igualmente o guia máximo da vida moral. O argumento sobre o aspecto moral da justiça encontra seu desfecho no argumento sobre o aspecto político da mesma. Os livros centrais mostram a superioridade moral do filósofo e sua proeminência política ao relacioná-lo às Formas, único objeto de conhecimento.

Mas podemos considerar a estratégia argumentativa de Platão satisfatória? Se o saber do filósofo refere-se somente às Formas e jamais à multiplicidade das coisas, uma vez que estas sequer podem ser conhecidas, por que ele está autorizado a comandar este mundo da multiplicidade e da mutabilidade? E de que modo este conhecimento descrito como caro somente ao filósofo pode torná-lo o indivíduo virtuoso por excelência? Annas (1991, p. 193, 194), por exemplo, indaga de que maneira o filósofo será melhor do que as pessoas comuns e deverá comandar este mundo, se este não pode ser conhecido e se o saber do filósofo se refere a um outro mundo que não este?

Quanto a este último problema podemos razoavelmente nos perguntar por que, embora possuam efeitos distintos, conhecimento e opinião não podem ter, para Platão, o mesmo objeto? O mais grave é que esta distinção parece ferir ao menos duas assunções gerais da *República*: a primeira, encontrada no livro IV, onde a coragem, virtude própria da classe dos guardiões, é formada nestes através da opinião (429 a – 430 c). Ora, desta mesma coragem que os guardiões têm opinião, os filósofos, de acordo com a argumentação, devem ter conhecimento para poderem formular as leis que governam a cidade. Lembremos que o filósofo pintará a virtude nos cidadãos por meio do conhecimento que possui delas, baseado no modelo contemplado nas Formas (501 a / b). Ao menos em relação a esta virtude Platão parece admitir, francamente contra o que diz no livro V, que uma mesma coisa pode ser objeto de opinião e conhecimento. A segunda assunção está presente implicitamente no plano educacional geral dos cidadãos da *República*, onde os indivíduos que alcançam o estágio mais elevado foram levados da opinião ao conhecimento através de etapas progressivas, aparentemente sem solução de continuidade. Consideramos que, de um ponto de vista geral, o programa educacional da *República*, fundado num processo de sucessão progressiva de etapas, parece estar mais coerente com uma visão que admita que o conhecimento pode ser fruto de um desenvolvimento gradual da opinião, tal como Platão já havia exibido no *Mênon* (97 a – 98 a), onde o conteúdo da opinião, uma vez fixado na mente por um cálculo de causa (ἀιτίας λογισμῶ), tornar-se-ia conhecimento, ou tal como desenvolveria posteriormente no

Teeteto (201 d), onde Platão ensaia a hipótese de o conhecimento ser o resultado da conjunção da opinião verdadeira com algum complemento fortalecedor, como a explicação racional.

Não obstante, supomos que há razões para podermos ler o argumento de Platão sem que a questão da distinção entre os objetos da opinião e do conhecimento torne-se um entrave às suas pretensões gerais. Em primeiro lugar, como já dissemos neste mesmo capítulo, a atribuição de objetos de inteligência exclusivos ao conhecimento parece corresponder à necessidade que Platão entende existir de que o conhecimento seja um estado cognitivo seguro e estável. Assim, as características do conhecimento estariam justificadas porque refletem as próprias características de seus objetos – as Formas – que são eternos e imutáveis. Platão provavelmente pensa que se o conhecimento se aplicasse também ao gênero sensível, então não haveria garantia alguma de que ele pudesse ser seguro e estável, pois refletiria a instabilidade encontrada nos sensíveis. O conhecimento não seria, assim, por nenhuma razão, confiável e, portanto, não poderia ser a base da construção da *kallípolis*. Por isso, o conhecimento só pode aplicar-se às Formas e a opinião fica relegada aos sensíveis.

Em segundo lugar, se, por um lado, o filósofo também só pode ter opiniões a respeito do mundo sensível onde irá governar, por outro lado, somente ele tem o conhecimento das Formas para secundá-lo nesta tarefa. O fato de que é possível a ele pintar as virtudes em seus concidadãos através da educação, produzindo algo como a coragem política na classe dos guerreiros, é um indício de que o acesso às Formas de fato constitui a ele uma vantagem com relação aos outros indivíduos da *kallípolis*. A impossibilidade do conhecimento dos sensíveis é certamente um empecilho, mas não torna impossível sua tarefa de chefe político, pois podemos imaginar que a opinião verdadeira é a maneira que ele encontra de organizar o meio à sua volta. Mas neste caso alguém poderia contestar: se é através da opinião verdadeira que o filósofo move-se neste mundo, porque ele é melhor do que os membros da classe dos guerreiros que também possuem opiniões verdadeiras?

A resposta é que ao filósofo não é exigido somente a tarefa de mover-se em meio aos sensíveis, mas também organizar e dispor as coisas *segundo a melhor ordem possível*. E é aí que faz a diferença o conhecimento das Formas, pois é pela apreensão do conjunto dos seres inteligíveis que ele é capaz de vislumbrar o modelo da ordenação perfeita. Ele governa através da opinião, pois é exatamente a ela que ele recorre para formular o mito das três raças que faz com que as classes aceitem sua destinação política; é a opinião verdadeira dos mitos fabricados pelo filósofo sobre os deuses e heróis que moldam o comportamento dos jovens, e

assim por diante. Ora, admitir que ele governe *através da opinião* não é contraditório com aceitar que ele governe *a partir do conhecimento* das Formas. Com efeito, a grande diferença entre ele e os guerreiros comuns é precisamente o fato de que a opinião verdadeira destes últimos é formada por todos os expedientes políticos maquinados pelo filósofo para moldar o comportamento desta classe de indivíduos, fazendo com que seu aparato psíquico das emoções e dos impulsos das partes mais baixas da alma sirva ao interesse da razão. Precisamente isto os guerreiros não seriam capazes de fazer sem a imposição das prescrições da cidade, pois abandonados à sua sorte o elemento racional de suas almas não resistiria à força de seus impulsos irracionais.

O estado cognitivo do filósofo é formado nele por um efetivo encontro com a verdade, encontro que a sua própria razão promoveu e que permite que esta autonomamente controle as partes inferiores de sua alma. O filósofo governa porque é o único que tem acesso à verdade; por isso, ele pode fazer o que ninguém mais tem competência para tal na cidade: comandar, planejar e educar. Somente a opinião verdadeira não é capaz de *elaborar* o plano que será estabelecido na cidade, se desejamos uma cidade justa. A opinião verdadeira é suficiente para quem quer *ser conduzido* com acerto na cidade, mas não é suficiente para *guiar* esta direção. A $\delta\acute{o}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ do conhecimento é o poder para distinguir a aparência da realidade, e por isso somente ela pode servir como verdadeiro guia para as decisões políticas. As decisões do filósofo, fundadas no conhecimento, partem de um claro objetivo que só pode ser posto pela verdadeira realidade do plano inteligível.

Admitirmos que a opinião e o conhecimento não possuem os mesmos objetos também não precisa ser grave impedimento à idéia de que o plano educacional da *República* é composto por etapas progressivas. Isto apenas quer dizer que para Platão o processo de amadurecimento intelectual deve ser acompanhado por uma mudança de foco nos estudos. O redirecionamento da atenção para as Formas não precisa ser um abandono completo do mundo sensível se elas puderem esclarecer o que não parecia bem fundamentado nos estágios primários. Parece-nos que é exatamente isto que ocorre, pois se nos primeiros estágios da educação são as fábulas e os mitos que auxiliam o educando a conformar-se à justiça apelando ao seu sentimento e à percepção de que ela é bela, auxiliado pelo treino disciplinar do corpo e pela coerção, quando necessária, o conhecimento das Formas, a seu turno, pode fornecer as corretas razões que explicam e justificam a necessidade de tal comportamento. Assim,

enquanto a coragem é uma questão de treino para os guerreiros, ela é uma matéria de descoberta e compreensão para os filósofos.

Como vemos, a opção de Platão por justificar, no livro V, a superioridade e o poder do filósofo por meio das Formas levanta uma série de suspeitas de que algo possa estar errado entre suas premissas e sua conclusão. Novas suspeitas de que há algo errado com o argumento surgirão na continuidade do texto, em diferentes momentos nos livros VI e VII, e a partir de sua análise poderemos recolocá-lo com outros fatores complicadores. Não obstante, os meios para resolvermos esta questão encontrar-se-ão também nestes livros, pois é neles que encontraremos a fonte de elucidação para os pressupostos não esclarecidos até agora do argumento. Mas quais são estes? Em primeiro lugar, a verdadeira relação existente entre as Formas e o mundo sensível, e de que modo o acesso às primeiras nos esclarece algo sobre o segundo. Em segundo lugar, a possibilidade e a explicação do modo como o saber teórico será reunido ao saber prático na figura do filósofo. O que podemos dizer agora é que até o momento nossa melhor pista para o primeiro problema é entendermos o que significa afinal o status de modelo atribuído por Platão às Formas. O segundo problema dependerá da interpretação que forneceremos do significado da *mimesis* das Formas realizada pelo filósofo.

Capítulo 3: Sobre o papel ontológico e epistemológico do Bem e a superioridade política do filósofo.

No início do livro VI, Sócrates explicita a relação do discurso desenvolvido no livro V, para a definição da natureza do filósofo, com o propósito geral da obra de descobrir em que consiste a vida justa (484 a), passando, em seguida, à conclusão do argumento desenvolvido no livro anterior. O chefe da cidade, diz Sócrates, deve ser aquele “capaz de guardar as leis e costumes da cidade”, e este não pode ser senão o filósofo, único capaz de atingir “aquilo que se mantém sempre do mesmo modo” (ὅτι μὲν κατὰ ταυτὰ) (484 b). Ora, a direção da cidade não pode ser entregue aos cuidados de um cego, mas a uma pessoa de visão clara e, com efeito, não passa de um cego aquele que está privado do conhecimento do Ser. Sócrates esclarece-nos neste ponto o papel das Formas como o fundamento da atividade política do filósofo, valendo-se de uma analogia do trabalho do filósofo com a arte do pintor: o filósofo molda em sua alma o modelo contemplado na verdade absoluta que lhe servirá de ponto de referência para a promulgação na terra das leis sobre o belo, o justo e o bom (484 c - d). Esta passagem nos dá a oportunidade de novamente identificarmos o cerne do problema do argumento de Sócrates concernente a eleição do filósofo como comandante da cidade, pois podemos nos perguntar: o que torna válida a asserção de que o melhor modelo para a ordenação deste mundo encontra-se fora deste mesmo mundo e não na realidade sensível em que vivemos? Em outras palavras, de que modo o estudo de objetos diferentes de tudo o que encontramos neste mundo pode contribuir para a orientação da prática política do filósofo governante ou legislador?

Vejamos agora como este problema acaba desdobrando-se em outra importante questão, na continuidade do texto. Sócrates conclui a passagem acima comentada indagando:

Serão, pois, esses que de preferência faremos guardiões ou os que conhecem cada um dos seres, *e que não ficam a dever nada em experiência àqueles*, nem lhes ficam atrás em nenhum outro aspecto da excelência? (484 d)

Nesta afirmação final de Sócrates há aparentemente a menção, até então inédita no corpo do texto platônico, da necessidade de conciliação da excelência intelectual do filósofo com algum tipo de experiência, que, conjugada com o conhecimento do Ser, constitui a superioridade do filósofo. Mas então perguntamos: qual é a natureza desta experiência? De que modo ela pode ser conjugada, sem nenhum tipo de conflito, com o conhecimento que é marca do filósofo, se devemos reconhecer que cada indivíduo é bem dotado para apenas uma

única tarefa, como muito bem nota Pappas (2000, p.113)? É ela outra δύναμις do filósofo, diferente do conhecimento que caracteriza a superioridade deste? Dixsaut (1985, 251), ao comentar em linhas gerais o argumento platônico da *República*, oferece-nos uma visão precisa desta questão, que nos aponta a direção à qual poderemos encaminhar nossa interpretação, para resolvermos os dois problemas que acima apontamos sobre as duas passagens comentadas:

Não determinar desde o início o que é digno de que nos ocupemos permite descobrir curiosos erros de perspectiva – que a cultura, por exemplo, a começar pelos contos que contamos às crianças, tem mais alcance político que os discursos dos políticos, ou ainda, que a diferença entre os sexos não sendo mais que uma diferença de sexo, não há por que darmos a mulheres e homens ocupações diferentes, pois isto seria privar-se de um grande recurso no Estado. *Esta vontade de não deixar escapar nenhuma parte do inteligível constitui a experiência própria do filósofo, sua “empíria”, que é o contrário do tateamento do cego que passa comumente por tal. A experiência consiste em ver e em ligar, referir os atos e as coisas à Forma na qual eles participam, fazer comunicarem-se entre eles as Formas que podem comunicar. A experiência do filósofo identifica-se a sua capacidade sinótica.* [grifo nosso]

Segundo Dixsaut, portanto, a experiência do filósofo não é algum aprendizado que ele conquistará à parte de sua capacidade de conhecer as Formas, ou seja, não constitui a experiência outra δύναμις de caráter puramente prático, distinta da δύναμις de caráter teórico. Não devemos, assim, esperar que o plano pedagógico para a formação dos filósofos deva nos oferecer um conjunto de disciplinas teóricas, especialmente dedicadas ao acesso ao mundo inteligível, e outro conjunto dedicado ao estabelecimento de uma gama de saberes práticos sobre como lidar com as questões administrativas políticas. Ora, este comentário de Dixsaut deixa-nos entrever a idéia de que o uso das Formas como “modelo” para a promulgação das leis e costumes da pólis está conectado à capacidade sinótica da inteligência filosófica, pois, como ela diz, é a partir dela que o filósofo é capaz de perceber a necessidade e a utilidade de certas prescrições à ordenação da cidade. Segundo nos diz Dixsaut, em seu comentário ao livro VI da *República*,¹⁷ esta capacidade sinótica do filósofo é a capacidade intelectual que ele tem de reconduzir todo problema particular da cidade a um problema primário, fundamental, e assim, de recuar até um problema de princípio, podendo então ver a unidade que ordena todos estes problemas entre si. Deste modo, a proposição comentada de Sócrates (484 d) deve ser entendida como significando que é o próprio “conhecimento de cada um dos seres” o que garante que os filósofos não ficam “a dever nada em experiência”

¹⁷ Platão. *República (Livros VI e VII)* (traduzidos e comentados por Dixsaut), Lisboa, Didáctica Editora, 2000.

aos demais possíveis candidatos ao governo da cidade, e de onde decorre sua excelência intelectual e moral. A experiência consiste aqui exatamente em saber fazer uso das Formas como um modelo para a estruturação da cidade justa. Mas resta-nos ainda entender, como já havíamos indagado no início deste capítulo, de que modo as Formas podem constituir este papel de modelo.

Sócrates passa então a descrever os atributos naturais que perfazem o caráter dos indivíduos que, “aperfeiçoados pela educação e pela idade”, entregaremos à cidade. Este trecho constitui o verdadeiro prelúdio à compreensão da educação dos filósofos, que só será desenvolvida no livro VII e é a consequência das teses desenvolvidas nos livros iniciais sobre a superioridade natural de certos indivíduos que guardam potencialmente as qualidades que a cidade irá desenvolver, para o benefício da coletividade. As qualidades enumeradas por Sócrates podem ser assim resumidas: 1) paixão pela totalidade do saber dos objetos eternos, as Formas, que existem sempre (τῆς ἀεὶ οὐσίας) e não se desvirtuam por ação da geração e da corrupção (μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς) (485 b); 2) aversão à mentira e à falsidade (485 c - d); 3) moderação e conseqüente desprezo pela riqueza e bens materiais (485 e); 4) caráter contrário à mesquinhez (486 a); 5) coragem e conseqüente desprezo pela morte (486 b); 6) cordialidade e sociabilidade (486 b); 7) boa memória (486 d) e, por fim, 8) graça e comedimento (486 e). Pensamos que a enumeração destas qualidades serve ao propósito de definir ao chefe da cidade as características que devem ser observadas e buscadas nos indivíduos durante o processo inicial de educação, que selecionará os mais bem dotados a prosseguir nos estudos superiores que os formarão filósofos.

Adimanto, então, faz uma grave objeção a Sócrates, dizendo que, apesar de ninguém poder contrariar suas conclusões alcançadas no contexto de sua argumentação, suas palavras são contraditórias com a realidade, visto que os fatos mostram, primeiro, que aqueles que se dedicam à filosofia desde cedo, persistindo neste estudo por muito tempo, tornam-se pessoas excêntricas, se não perversas, e, em segundo lugar, que, quando equilibrados, tornam-se indivíduos inúteis à cidade (487 b). Sócrates passará um longo trecho do livro VI (487 d - 497 a) para responder às acusações de perversidade e inutilidade dos filósofos a Adimanto. Principlará comentando a questão da inutilidade do filósofo à cidade, através de uma imagem conhecida como a “metáfora do barco”. Esta consiste na descrição da confusa situação de uma embarcação, cujo dono e piloto por direito, verdadeiro conhecedor, portanto, da arte da navegação, é detido e reduzido à impotência por algum artifício de seus tripulantes, que,

apesar de ignorarem a verdadeira arte da pilotagem e mesmo recusarem-se a admitir que tal exista, disputam entre si violentamente o posto de direção da nau. Navegando desordenadamente, como somente poderia acontecer sem um chefe digno, elogiam e denominam marinheiros, pilotos e peritos aqueles que os auxiliam a obter o comando do navio, classificando de inúteis os que os contradizem, ignorando que o empreendimento de direção de um navio envolve uma série de conhecimentos especializados, como a preocupação com o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos e outras coisas relativas à arte de navegar (488 a - 489 a). O próprio Sócrates faz questão de interpretar a metáfora asseverando sua aplicação evidente ao caso da relação entre o filósofo e a cidade: não é de se surpreender que os filósofos sejam taxados de inúteis à cidade, já que, com efeito, tal como o verdadeiro piloto, são destituídos do seu posto natural de chefes, uma vez que a população se comporta tal como os tripulantes da nau entregando a cidade aos chefes políticos atuais, que a dirigem segundo a vontade da multidão, para a satisfação dos desejos desta. O filósofo, único com o conhecimento necessário para a boa condução da vida política, é inútil, não porque sua natureza a isso o reduz, mas porque a população ignorante não é capaz de reconhecer sua superioridade; ora, cabe àqueles que necessitam de direção procurarem quem pode dirigi-los, tal como os doentes procuram o médico e os ricos procuram os sábios. A inutilidade atual do filósofo, portanto, rebate Sócrates, não é sua culpa, mas daqueles que ignoram a utilidade da filosofia (489 b - c).

Esta primeira parte da objeção socrática é importante por, pelo menos, duas razões principais. Primeiro, porque nos reforça a idéia de que não é em qualquer cidade que o filósofo pode reinar, ou seja, há condições externas à natureza filosófica que condicionam sua atividade política diretora; segundo, porque a partir disto torna-se explícita a noção de que Platão não vê contradição alguma entre o conhecimento descrito do filósofo e sua atividade política, já que sua inutilidade repousa em outros fatores, externos à sua natureza. Isto sugere que Platão estava seguro de que o conhecimento das Formas eternas e imutáveis torna um homem habilitado a se conduzir com propriedade pelo mundo perecível e em constate mudança, e que estamos, deste modo, autorizados a buscar no próprio conhecimento das Formas, como nos indicara já Dixsaut, e não em qualquer outra fonte da educação dos filósofos, a origem não só de sua excelência, mas também de sua *empíria*.

Na seqüência do diálogo, Sócrates comenta a questão da perversidade dos filósofos e, tal como no primeiro caso, ao invés de negar a procedência da acusação, confirma-a, tratando

de explicar a origem do fato. Para isso, trata de distinguir duas causas diversas da perversidade dos filósofos que se deve, desta forma, em parte à degeneração da natureza dos autênticos filósofos (491 a - 495 b), e em parte à ocupação indevida do posto de filósofo por certas naturezas naturalmente avessas e despreparadas para tal (495 c - 497 a). No que concerne à primeira causa, Sócrates afirma a situação paradoxal ocasionada por efeito de uma má educação: são as próprias qualidades naturais do indivíduo dotado à filosofia, suas virtudes morais e intelectuais, que são a causa de sua perdição, aliadas a tudo aquilo que normalmente as pessoas comuns consideram um bem - a beleza, a riqueza, a força física e as alianças contraídas na cidade (491 a - c). Para explicar esta aparente contradição, Sócrates parte do princípio de que, quanto mais forte é uma semente ou um filhote de animal, mais falta sente da nutrição necessária ao seu desenvolvimento; uma natureza medíocre, quando corrompida, não pode dar origem a um grande mal, exatamente porque é medíocre. Pelo contrário, uma natureza bem dotada, quando alimentada de modo incorreto, dirige suas potencialidades inadequadamente, dando origem a um grande mal. Assim, o processo de perversão converte as naturezas em seu extremo contrário - o que é débil, contudo, continua débil, mas o que é grande e belo se torna terrivelmente mal. Este é, analogamente, o caso dos seres humanos na educação: nenhum sujeito medíocre é capaz de grandes crimes, mas é terrível o efeito da transmutação das grandes virtudes de um indivíduo em seus contrários pela má educação. A educação consiste, em outras palavras, no direcionamento correto das potencialidades do indivíduo. Cabe observarmos que Sócrates está aqui adiantando como um princípio aquilo que poderá fundamentar posteriormente, de modo mais apropriado, em suas conclusões derivadas da imagem da Caverna – que a educação não consiste num ato de despejar o conhecimento na alma vazia das pessoas, mas antes em virar toda a alma para o verdadeiro Bem, ou seja, para a realização de aspirações mais nobres que superam o mundo das aparências. Sócrates, então, aplica seus princípios à análise da situação atual da vida política e educacional de Atenas (491 c - 492 a).

Inicia lembrando o efeito pernicioso dos sofistas corruptores dos jovens e denuncia o próprio povo ateniense como os maiores sofistas, uma vez que suas palavras e suas ações nas assembléias, reuniões públicas, tribunais e teatros causam o mesmo efeito pernicioso na alma do indivíduo, com as exageradas situações de louvor ou censura (492 b - c). Sócrates está reconhecendo aqui o efeito perigoso do ambiente em que um indivíduo é criado e a influência marcante de todas as suas variáveis; no livro X, ele retomará em parte este tema, ao criticar os

malefícios intrínsecos da tragédia e da poesia. Fica evidente, neste trecho do livro V referido acima, a crítica ao efeito ruim que a lisonja tem à alma bem dotada, seja a realizada pelo sofista em favor de seu cliente, seja a realizada pelos indivíduos particulares nas situações enumeradas, em que o efeito do alarido dos gritos e aplausos é denunciado. Ora, o sofista não ensina senão os meios mais eficazes de como lisonjear a multidão, através de um estudo de suas paixões e inclinações, os meios de como domesticar este animal grande e poderoso, cheio de fúrias e desejos. Chama de ciência este seu objeto de ensino, que, na verdade, nada apreende do que é essencialmente belo, bom e justo, mas apenas sabe o que a maioria classifica como tal e as ocasiões em que deve empregar tais noções (493 a - c). O bom, o belo e o justo, para o sofista, são aquilo que melhor satisfaz o gosto da multidão, são coisas tão variáveis quanto é variável este, e tão distante e contrário quanto se pode ser das Formas imutáveis e eternas. O que os sofistas chamam de ciência não passa de uma técnica de manipulação da massa ignorante.

Ora, raro são os indivíduos inclinados ao conhecimento do Ser, e uma vez que a multidão não reconhece a existência das Formas, mas somente da pluralidade das coisas particulares, é forçoso que o filósofo seja criticado por ela e permaneça incompreendido (494 a). Logo que o indivíduo dotado à filosofia já em sua juventude aparece com todas as inclinações naturais superiores, como a facilidade de aprender, a memória, a coragem e assim por diante, é prontamente banhado de súplicas e honrarias pelos concidadãos que o querem para sua utilização em seus próprios negócios (494 b - c). Mais cruel será seu destino quanto maior número de qualidades naturais tiver por acréscimo, como, por exemplo, a beleza, a riqueza e a nobreza: insuflado de orgulho e arrogância pela ação do meio em que vive e pela nutrição inadequada promovida pelos que o rodeiam, se afastará cada vez mais da filosofia, para perseguir objetivos impossíveis, julgando ser capaz de administrar gregos e bárbaros (494 c - d). E se, por acaso, aperceber-se do seu erro e deixar-se arrastar pela filosofia, sofrerá toda sorte de pressão e artifício por parte dos interessados no contrário, sendo impedido de seguir o curso natural de suas aptidões (494 e).

Uma vez que os indivíduos naturalmente dotados ao cargo de filósofo deixam o posto livre, por terem sido arrastados a uma ocupação diversa, outros indivíduos indignos aparecem para ocupar o lugar livre, precipitando-se da arte que exerciam para a filosofia, em busca da dignidade que esta proporciona: esta é a segunda causa da perversidade atual dos filósofos. Estes indivíduos são, em geral, pessoas de natureza tosca, cujos corpos e almas foram

deformados pelas artes manuais, e, como não se encontram à altura da educação filosófica a que se submetem, os pensamentos e opiniões produzidos por eles não passam de sofismas e falsidades (495 d - 496 a). Por fim, Sócrates comenta como são poucos os espíritos dotados à filosofia que permaneceram com sua alma nobre e fiel à sua natureza, seja porque viveram uma vida de exílio ou porque menosprezaram a administração de seu país (496 b). Esta conclusão de Sócrates ressalta o paradoxo principal da *República* em seu propósito de união do poder político e da filosofia. Pois a única maneira de uma alma filosófica não se deixar corromper neste mundo é permanecer o mais distante possível dos negócios públicos, tal como o acaso promoveu para a sorte de Teages, que não desceu das alturas da filosofia para a vida política, porque sua doença física funcionou como o freio que o reteve (496 b - d). Os filósofos, observa Sócrates, ao constatarem que ninguém faz nada de sensato no comando das cidades e que não possuem nenhum aliado para socorrerem a justiça,

(...) mantêm-se tranqüilos e ocupam-se dos seus afazeres, como quem, surpreendido por uma tempestade, se abriga atrás de um muro do turbilhão de poeira e do aguaceiro levantado pelo vento; eles, ao verem os outros alagados em injustiça, sentem-se felizes, se viverem neste mundo puros de injustiça e de impiedade, e se libertarem-se desta vida com boa disposição e animosos, acompanhados de uma formosa esperança (496 d - e).

Um paralelo pode ser estabelecido aqui com a exortação que Sócrates faz à virtude no *Teeteto* (176 a – 177 b), quando, ao constatar que é inevitável que os males habitem a região da natureza perecível (θνήτην φύσιν), recomenda-nos o seguinte:

Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir desta maneira é tornar-se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria.

A partir destas considerações, podemos afirmar que a filosofia, segundo pensa Platão, é incompatível com os valores cultivados na sociedade democrática ateniense da época. Não é possível que o filósofo tome o poder, sem que haja uma reforma dos valores que predominam na cidade. Ora, como sabemos e como ficará mais evidente ainda adiante, para os propósitos de Platão a superação deste paradoxo consiste exatamente na descrição e na construção desta *kallípolis*, organização construída pela e para a realização da completa natureza filosófica. A vida política aqui é ao mesmo tempo o produto e a condição da vida filosófica autêntica e plena, onde a vocação máxima do filósofo – o governo da cidade – é garantida pelas condições apropriadas que fundamentam a estrutura política da cidade. Como diz Sócrates, a falta de um plano adequado para a educação filosófica é que faz perder a filosofia nas cidades

atuais, pois os jovens que se dedicam à filosofia logo cedo a abandonam antes de atingirem sua parte mais difícil - a dialética (498 a). Sócrates antecipa neste trecho o esquema geral que tratará mais tarde, em detalhe, da educação apropriada ao pleno desenvolvimento do conhecimento filosófico, ressaltando como ela deve começar desde cedo conjugada com o cuidado apropriado do corpo, e como o processo de desenvolvimento deve seguir uma orientação progressiva, com intensificação dos exercícios e estudos à medida que a idade avança, tratando de garantir no fim da vida, àqueles a quem as forças já abandonaram, uma condição livre e pacífica (498 b - c). Sócrates conclui este movimento argumentativo da obra, apontando para a plena possibilidade de execução do plano de união da filosofia com o poder político e a conseqüente execução da construção da *kallípolis*, sustentando que, embora isto seja realmente muito difícil, não há por que negarmos a possibilidade de um dia tal plano ter existido ou vir a existir em algum local desconhecido, mesmo se assim não pense a multidão, em sua ignorância (498 d - 500 a). Colaboradores para este sentimento de oposição às idéias esboçadas foram os próprios indivíduos que, em nome da filosofia, fizeram o que é menos adequado a ela, com discussões vazias, inconvenientes e injuriosas (500 b).

O livro VI contém, assim, toda a crítica aos valores sociais repudiados e reformados por Platão nos livros iniciais da obra. É por meio deste plano que Platão pode evitar o problema do isolamento político do filósofo que deseja escapar da perversão que o meio social lhe impõe, para salvar sua alma das impurezas das disputas desleais pelo poder (496 b - e). A excelência moral e a vida política do filósofo, que até o *Górgias* andavam separadas, são unidas na *República*, no interior da cidade justa. O que une a moral e a política definitivamente na figura do filósofo é este modelo da verdade que se constitui no contato com as Formas e que, dentro em pouco, veremos, culmina na compreensão do Bem. Como nos esclarece Goldschmidt (2002, p. 275)

O desvio pelo Bem (...) é obrigatório, não somente para aperfeiçoar a nossa definição da justiça no indivíduo, mas para fundar a nossa cidade por direito. Dizer e provar que ela deverá ser dirigida por filósofos era indicar a causa 'física' mais necessária de sua gênese, mas teremos produzido a causa formal, a única que é causa suficiente, somente quando tivermos produzido o Bem que, em última análise, age sobre os *arcontes* e, por seu intermédio, sobre a cidade.

Sócrates explana, então, como o filósofo tomará as Formas como modelo para a execução da *kallípolis*, fazendo uma analogia com o trabalho do pintor. Neste trecho, um novo termo aparece para esclarecer a influência das Formas na vida do filósofo: a imitação (*μίμησις*). Contemplando os objetos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo, em

ordem e segundo a razão, o filósofo procurará assemelhar-se o mais possível (μόλιστα ἄφομοιοῦσθαι) a eles, uma vez que não pode resistir a imitar (μιμεῖσθαί) aquilo com o que convive e admira (500 c). Ora, “convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado (κόσμιός) e divino (θεῖος) até onde é possível a um ser humano” e, havendo a necessidade, não se limitará a modelar a si mesmo, mas será criador da temperança, da justiça e da virtude em todo o povo (500 d). Tomando a cidade como se esta fosse uma tábua de pintura, eliminaria primeiramente suas imperfeições, tornando-a limpa, para só então delinear as leis e fazer o esboço da forma da constituição, utilizando o “modelo divino” (τῷ θεῷ παραδείγματι) (500 e - 501 a). O filósofo, este “desenhista de constituições” (πολιτειῶν ζωγράφος), aperfeiçoaria seu trabalho olhando para

a essência da justiça, da beleza, da temperança e virtudes congêneres, e para a representação que delas está a fazer nos seres humanos, compondo e misturando as cores, segundo as profissões para obter uma forma divina (...) [fazendo] simples caracteres humanos tão do agrado dos deuses quanto podem sê-lo (501 b - c).

Esta divinização do modelo constituído pelas Formas imediatamente remete-nos à idéia platônica desenvolvida no *Timeu* do caos material cósmico, organizado pelo Demiurgo, em sua tarefa divina de modelagem do mundo, segundo o modelo das Formas eternas. Isto sugere-nos que Platão está pensando aqui nas Formas como um paradigma de racionalidade que pode ser aplicado no mundo. Este mesmo paradigma de racionalidade que serviu ao Demiurgo para instaurar a ordem no mundo natural servirá também ao filósofo-rei em sua tarefa de modelar a massa caótica dos elementos da cidade, instaurando a ordem da razão no mundo moral e político, portanto, no mundo humano¹⁸. A noção de modelo ou de paradigma utilizada por Platão para remeter-se às Formas refere-se, portanto, à possibilidade de formatação racional do mundo das aparências que permite a superação de sua inferioridade ontológica no plano prático da vida política e moral dos indivíduos através de um olhar da alma para a verdadeira realidade. Ora, este olhar da alma para a verdadeira realidade não é senão a possibilidade de direcionamento da vida humana para um objetivo superior que concretiza a idéia do bem universal nos elementos particulares de nossa existência. A

¹⁸ Vejamos o que Sócrates nos diz sobre a ação do Demiurgo no mundo e a relação deste com as Formas enquanto um modelo, no *Timeu* (29 a – b): “Se este mundo é belo e for bom seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixara a vista no modelo eterno. Para nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno (τὸ αἰδiov); entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo seu autor a melhor das causas. Logo, se foi produzido dessa maneira, terá de ser apreendido pela razão e a inteligência e segundo o modelo sempre idêntico a si mesmo. Nessas condições, necessariamente o mundo terá de ser a imagem de alguma coisa.”

caracterização das Formas como modelo ou paradigma evoca, então, a idéia de bondade ou perfeição que, como veremos, faz parte da própria essência do sistema das Formas, algo que entenderemos melhor assim que tivermos desenvolvido nossa compreensão da natureza da Forma do Bem. Ser um paradigma significa, portanto, existir numa condição de total transcendência com relação ao processo de geração e corrupção que marca a sensibilidade, mas ainda assim poder ser a causa de seu movimento ao tornar-se o objeto final de suas aspirações. Decorre, portanto, que para Platão o real e o verdadeiro é aquilo que é eterno e imutável, mas produtor do devir e do movimento. Ser uma imagem ou cópia significa mover-se em direção ao alcance da bondade ou perfeição encontrada na eternidade e na verdade sem, contudo, ser capaz de concretizá-las plenamente em si.

Como nos explana Edmond (1991, pp.45, 46) sobre a relação do Demiurgo com as Formas:

o Bem por si só não produz nada, pois não aspira a realizar o que quer que seja. O Demiurgo, ao contrário, aspira realizar alguma coisa de bom. O *logos* (...) unifica a atividade de conhecimento e a atividade produtora. A ligação entre a automotricidade de sua alma e a contemplação das idéias torna estas fecundas, faz com que elas engendrem o movimento e se tornem causas finais. Sua alma, simultaneamente, contempla as idéias e o Bem e as torna ativas; ela põe nesta contemplação uma força motriz que a põe a fabricar o mundo sensível.

Podemos dizer que a força motriz que une a atividade teórica e a atividade produtora do filósofo-rei, paralela e análoga ao *logos* unificador no plano demiúrgico, é a ação mimética. A *mimesis* consiste na incorporação da ordem divina das Formas na vida íntima humana, até onde isto é permitido ao filósofo¹⁹; ela permite a superação de qualquer abismo

¹⁹ É conhecida a discussão entre os comentadores da *República* em torno da idéia de que a recomendação inicial, realizada no livro III, de que os educandos infantis da *kallípolis* restrinjam sua imitação aos modelos poéticos heróicos da virtude, é contradita por Platão, no livro X, quando este parece condenar todo e qualquer tipo de imitação. Esta questão, porém, da condenação da imitação não oferece nenhum problema à nossa argumentação, pois ainda que Platão esteja no final de sua obra revisando o que havia dito no começo, a retomada final da questão da imitação refere-se à imitação poética e não à imitação filosófica. Ora, as três críticas que Platão faz à imitação no livro X não podem, de modo algum, aplicar-se ao trabalho e à vida do filósofo: ele nos diz em primeiro lugar, que o poeta deve ser condenado porque é um imitador de aparências e não da verdade (596 a – 598 c) - ora, o filósofo é um imitador da verdade das Formas e seu pensamento conforma-se à realidade; em segundo lugar, a imitação poética é condenada porque o poeta não conhece a verdade, e não havendo nada de verdadeiro em sua imitação, representando as coisas que imita de maneira contraditória e confusa, e fundando sua prática no que parece belo à multidão ignorante, sua poesia faz apelo à parte irracional de nossa alma (601 c - 605 b) – ora, o filósofo conhece a verdade e sua imitação das Formas consiste em dispor as partes da alma para que a razão sempre comande e os impulsos irracionais sejam controlados, seja em sua vida íntima seja na vida coletiva da cidade; em terceiro e último lugar, a poesia trágica imitativa deve ser banida da *kallípolis* porque nos faz sentir prazer com as ações viciosas de seus personagens, fazendo com que os indivíduos baixem a guarda da razão com relação às paixões e aos apetites da alma, reproduzindo em sua vida as ações condenáveis contempladas no espetáculo (605 c – 607 a) – ora, a *mimesis* filosófica põe o filósofo a trabalhar em prol da virtude de seus cidadãos, seja no papel de legislador da cidade que, inclusive bane a poesia trágica imitativa, seja

entre o que seria o saber filosófico teórico separado do saber prático moral e político. Com efeito, a *mimesis* é descrita por Platão já no livro III como um fenômeno psicológico de disposição das partes da alma para a produção de certas ações e para a constituição das virtudes; é entendida como um fato psicológico do dinamismo das partes da alma pelo qual a influência do meio externo na vida humana dispõe os indivíduos num certo padrão de comportamento. Como nos diz em 395 c:

(...) as *imitações*, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência.

Como vimos páginas atrás na citação do *Teeteto*, o processo de divinização da alma filósofa envolve o desenvolvimento pleno da justiça na vida particular. Ora, o indivíduo justo por excelência é apresentado na *República* na figura do filósofo. Não obstante, a ação individual do filósofo de tornar a sua alma justa, ou seja, esta *mimesis* da ordem das Formas no plano moral e particular, não é somente uma espécie de pré-condição para a ordenação da cidade, pois o que o filósofo faz quando se torna soberano, concluindo o processo de aperfeiçoamento intelectual e moral, é o próprio clímax do processo mimético.

A *mimesis* deve ser entendida, portanto, como uma ação transformadora e criadora, seja no plano moral das ações particulares que o filósofo justo executa, seja no plano político das ações públicas que o filósofo-rei realiza para o bem da comunidade em que vive. A realização completa da justiça moral na alma do filósofo se dá quando ele assume o seu lugar legítimo na cidade que o formou, e não só por direito, mas por dever, governa e realiza a justiça política na cidade. Ressaltemos o fato de que esta ação política do filósofo consiste fundamentalmente no desenvolvimento das virtudes nas almas de seus cidadãos (500 d), o que mostra o caráter profundamente moral da ação política do filósofo já anunciado por Platão no *Górgias* (521 d): tornar os seus concidadãos os melhores possíveis, de acordo com a possibilidade da natureza de cada um.

A *mimesis*, assim, está relacionada ao modo característico de apreensão da ordem racional do modelo das Formas pelo filósofo: esta apreensão que envolve a contemplação, mas não termina nela, não é estática - o filósofo não resiste à influência das Formas que o forçam a ordenar sua vida particular e também o mundo ao seu redor. Diríamos, então, que,

no papel de educador que pinta a virtude na alma de seus concidadãos direcionando-os à conformação de seu papel na ordem da cidade. A imitação, em si mesma, enquanto um fato básico e fundamental da psicologia humana, tem de ser conformada aos cânones racionais que regem a cidade justa, e não pode ser simplesmente banida; a imitação filosófica das Formas é o tipo ideal deste fenômeno e é, portanto, imune às críticas direcionadas à imitação poética, forma desvirtuada da *mimesis*.

neste sentido, a *mimesis*, embora não seja a própria dialética enquanto processo de apreensão das Formas e do Bem, é o *efeito* natural da dialética, pois o filósofo que sofre a influência das Formas em sua vida íntima tem de necessariamente organizá-la estabelecendo as corretas relações de comando e obediência entre as diversas partes de sua alma, organizando também o mundo ao seu redor, pois esta é a exigência máxima da Justiça em sua vida. O completo entendimento das Formas, por outro lado, exige este direcionamento existencial do filósofo para sua perfeita realização, ou seja, as Formas e, como veremos, o Bem, exercem uma força de atração sobre o filósofo, onde o conhecimento deixa de ser apenas uma questão de estudo e investigação, para se tornar uma questão de normatização da vida prática e da vida interior do indivíduo. E neste sentido, então, a *mimesis* é também *condição* para a completa realização da dialética. Devemos, concluir, assim, que *mimesis* e dialética são processos indissociavelmente relacionados e encontram-se em relação de mútua implicação²⁰. A correta compreensão da *mimesis*, portanto, é a chave central para a eliminação de qualquer conflito entre a atividade teórica e a atividade prática do filósofo e a natureza do processo educacional dos filósofos na *República*. A esta questão voltaremos em nosso comentário ao livro VII.

²⁰ Neste ponto é interessante observarmos de que maneira o modo como Platão constrói o seu discurso a respeito da construção da *kallípolis* ao mesmo tempo em que descreve o processo de educação do filósofo e dos cidadãos da cidade nos deixa certa impressão de circularidade em seu argumento, pois se, por um lado, a *kallípolis* é obra do filósofo-rei, por outro lado, a formação educacional do indivíduo que é tornado filósofo, tal como Platão o concebe, é desenvolvida dentro da *kallípolis* já estruturada pelo próprio filósofo-rei. Este fato poderia constituir um problema à nossa interpretação do que é a *mimesis* já que dissemos que esta envolve também o trabalho do filósofo na construção da cidade justa; teríamos por resultado que a *mimesis* que, por um lado, é o próprio processo de retirada do indivíduo de dentro da caverna descrito como parte do plano educacional da *kallípolis*, por outro lado, valha-se da existência prévia da própria *kallípolis* para que possa existir. Neste caso deveríamos admitir o problemático fato de que o processo de formação do filósofo e o governo da cidade – ambos por *mimesis* – são *concomitantes*. Não obstante, em 540 d, fim do livro VII, quando todas as prescrições a respeito da educação filosófica já foram realizadas e quando a estrutura geral cidade já está teoricamente definida, Sócrates trata, ainda que de modo muito rápido, da questão do estabelecimento concreto do plano idealmente elaborado na discussão e, então, revela-nos que a *kallípolis* será concretizada quando governantes atuais se tornarem filósofos e, de algum modo, desprezando o modo de vida que até então levavam, encontrarem um meio de isolar nos campos os indivíduos que tiverem ultrapassado os dez anos de idade, afastando-os dos costumes sob os quais até então tinham vivido para, a partir deste momento, passar a criá-los segundo a ordem e as leis elaboradas na discussão sobre a cidade justa. Esta passagem mencionada do livro VII indica-nos o meio de quebrarmos a circularidade do argumento ao sugerir-nos que é possível a transformação de um indivíduo em filósofo fora dos meios descritos da *kallípolis* ou, pelo menos, fora da *kallípolis*. Portanto, podemos entender sem problemas que a *mimesis* é um processo concomitante de formação do filósofo e governo da cidade somente no caso de uma *kallípolis* já construída, onde há um filósofo governando – imitando as Formas - e outros indivíduos sendo educados para serem filósofos – e, assim, também imitando as Formas. O limite desta nossa resolução é dado pelo próprio texto platônico que não nos diz em parte alguma como estes indivíduos que governam nas cidades comuns existentes tornam-se filósofos e passam segundo os meios comentados a construir a *kallípolis*. De qualquer forma, seria estranho se Platão não admitisse que toda formação filosófica fosse uma *mimesis* das Formas. Sendo assim, podemos admitir que mesmo este primeiro filósofo construtor da *kallípolis* também estaria imitando as Formas ao construí-la pela primeira vez através desta reforma radical do estado de coisas existente.

Sócrates passa, então, ao tema da formação científica do filósofo cujo estudo mais elevado a que se pode chegar é a Idéia do Bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) (505 a). Neste ponto, chegamos a um dos trechos principais dos livros centrais da *República*, de difícil compreensão e debatido à exaustão pelos comentadores, que ofereceram as mais diversas interpretações. A primeira afirmação reveladora que Sócrates nos faz da Forma do Bem, além de sua superioridade suprema em relação às outras Formas, é que estas tiram o seu valor e sua utilidade dela (προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται) (505 a). Sócrates justifica que de nada nos serve alguma coisa se ela não for boa, e que nada nos vale conhecer todas as coisas e deixar de conhecer o Bem (505 b). Por outro lado, confessa ele próprio que não conhece suficientemente esta Forma (505 a), mas que é imprescindível ao guardião e chefe da cidade conhecê-la (506 a). Sócrates, então, critica a definição do Bem daqueles que dizem ser este idêntico ao saber, visto que, sempre que interrogados sobre o que é o saber, recaem num problema de circularidade, ao responder que é o saber do Bem. Acabam, portanto, por não esclarecer a natureza do Bem (505 b - c). Ora, errados também estão os que identificam o Bem ao prazer, pois acabam se contradizendo, ao ter de assumir que há prazeres maus e que, por conseqüência, existe algo que é ao mesmo tempo bom e mau (505 c). É preciso, porém, ao filósofo, descobrir a verdadeira natureza do Bem e não se contentar nem com aparências nem com as definições errôneas comentadas. Após tais comentários, Adimanto exige que Sócrates dê a sua própria consideração sobre o que é o Bem, ao que este retruca, dizendo ser inapropriado falar do que não conhece, admitindo, contudo, fazer uma exposição provisória através de uma analogia. Pedes para que seus interlocutores deixem de lado a questão de saber o que é o Bem em si, mas que ouçam o que ele tem a dizer sobre o filho do Bem (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ), muito semelhante a ele (506 d - e).

O que Sócrates promoverá a partir de agora é uma exposição sobre a tríplice relação entre o conhecimento, o Bem e as Formas, através de uma comparação destes com elementos análogos que encontramos em nossa experiência sensível. Mas antes disto, ele trata de estabelecer novamente o princípio instituidor das Formas, asseverando que, para todas as coisas que existem, que distinguimos através da linguagem e que postulamos como múltiplas, dizemos que a cada uma delas corresponde uma única Forma e que esta é sua essência. Assim, para as múltiplas coisas belas há uma Forma da beleza, e do mesmo modo para a multiplicidade de cada sensível há uma Forma que lhe corresponde. Além disso, as primeiras são visíveis (ὄρασθαί), mas não inteligíveis (νοεῖσθαί), ao passo que as segundas são

inteligíveis, mas não são visíveis (507 a - b). Tratando, então, da imagem que propõe para explicar o papel do Bem em nossa vida cognitiva, através de uma analogia com a função do Sol para a nossa visão, Sócrates afirma que, assim como o Sol ilumina os objetos da visão e nos permite enxergá-los, e assim como nossa vista envolta em trevas não pode enxergar com clareza, devido à ausência de luz, do mesmo modo o Bem ilumina os objetos do conhecimento, as Formas, permitindo que nossa inteligência as compreenda, e quando fixamos a atenção em objetos aos quais se misturam as trevas, o que nasce e morre, só podemos ter opiniões (507 c - 508 d). Em outras palavras, o Bem é causa do poder de conhecer ao sujeito cognitivo e causa da verdade ou inteligibilidade das Formas (τό τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις) (508 e). Prosseguindo com a analogia, assevera que, assim como o Sol proporciona às coisas visíveis sua gênese, crescimento e alimentação, também o Bem, analogamente, é causa do ser e da essência (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) das Formas. Não obstante, adverte Sócrates, o próprio Bem não é uma essência (οὐκ οὐσίας ὄντος), mas está acima e para além da essência pela sua dignidade e poder (ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) (509 b).

Comentemos, então, as principais asserções acerca do Bem aqui referidas. Iniciemos nossa análise deste difícil trecho perguntando: o que significa dizer que as outras Formas tiram seu valor e sua utilidade da Forma do Bem (505 a)? Ora, em primeiro lugar, é preciso considerar que as Formas têm uma existência própria, elas são objetos em si, portanto, independentes do conhecimento ou da opinião humanas sobre elas. O que elas são poderiam sê-lo, ainda que a humanidade não existisse. Entretanto, ao falarmos de utilidade ou valor das Formas, estamos invocando o julgamento humano, estamos nos perguntando pela consideração que os homens têm pelas Formas, pois quem valoriza ou percebe a utilidade de uma Forma são os homens. Deste modo, se as Formas tiram seu real valor ou utilidade do Bem, podemos concluir que os homens compreendem o real valor ou utilidade das outras Formas quando têm acesso ao Bem. A compreensão do Bem é que permite ao ser humano apreciar com precisão e rigor o valor das demais Formas, o que nos indica que no plano dos valores há uma dependência das Formas em relação ao Bem. Mas deve haver, entretanto, uma correspondência ontológica desta dependência axiológica, para que o conhecimento do filósofo reflita a ordem inteligível tal como ela é. Esta relação de dependência ontológica fica clara nas asserções socráticas de que o Bem é causa da inteligibilidade e da própria existência e essência das Formas.

Pensamos que estas últimas afirmações só podem ser compreendidas se observarmos a relação de mútua implicação que há entre elas. Ser causa da essência das Formas significa que o Bem determina a natureza das Formas, determina o que elas são. Ora, as Formas só existem enquanto objetos inteligíveis, sua natureza mais íntima é a própria inteligibilidade, e isto é fundamental para a diferenciarmos dos objetos sensíveis que, por definição, não são inteligíveis. Assim, as três asserções sobre as Formas se auto-esclarecem, quando relacionadas entre si. O Bem é causa da essência das Formas – determinador de sua natureza, o que implica dizermos que ele é causa de sua inteligibilidade – pois a natureza íntima de qualquer Forma é ser inteligível, se não fosse inteligível não seria uma Forma –, o que, por fim, significa dizer que o Bem é causa da existência das Formas, pois uma Forma só existe enquanto um ser inteligível.

Mas como entender que o Bem não seja ele mesmo uma essência, mas algo que está acima e para além da essência? Vários comentadores assinalam, dentre eles Dixsaut (2000, p.126)²¹ e Gadamer (1994, p.34), que Platão nunca se refere ao Bem com o termo grego εἶδος, utilizado sempre para referir-se às outras Formas, mas somente com o termo ἰδέα. Essência (οὐσία), portanto, é algo próprio do que é εἶδος e não do que é ἰδέα. Como vimos, a essência de cada Forma (εἶδος) é determinada pelo Bem; disto podemos inferir que possuir uma essência significa para as Formas serem de alguma maneira determinadas por outro ser – na verdade, pelo próprio Ser supremo. Ora, se o Bem não é um εἶδος e, portanto, não é uma essência, isto significa que ele não é determinado por nenhum outro ser. Dizer que o Bem não é uma essência e que está para além e acima da essência “em dignidade e em poder” significa, portanto, que o Bem não é determinado por nada exterior a si próprio e, por conseguinte, não está em situação de dependência ontológica com relação a nenhum outro ser. Nada determina ontologicamente o Bem, pelo contrário, ele determina todas as outras Formas; ele próprio não é uma essência, mas determina a essência das Formas.

Como observa Santas (1999, p.257), as Formas são pensadas como os melhores seres de seu tipo, ou seja, elas possuem a bondade superlativa do seu tipo, e isto em virtude de seus atributos ideais; ora, elas são irrestritamente o que os sensíveis são somente de modo restrito, como vimos na análise do livro V. Segundo Santas, “é em virtude da participação na Forma do Bem que todas as outras Formas são os melhores do seu tipo e os melhores objetos do seu tipo para se conhecer”. Ora, a Forma da justiça é aquilo que exemplifica melhor o que é ser

²¹ Em *Platon et La Question de la Pensée*.

justo, ela tem a justiça como propriedade essencial e auto-definidora. O Bem, pelo contrário, pensamos nós, possui com as Formas a mesma relação que estas têm com os sensíveis, ele está para além das Formas, assim como estas estão para além dos sensíveis. Seu papel, portanto, diferentemente das outras Formas, não é exemplificar de modo irrestrito o que é a bondade restrita dos seres sensíveis, sua relação é direta e puramente com as Formas. Se as Formas são o melhor ente de seu tipo²², cujos casos particulares encontram-se no plano sensível, o Bem, por sua vez, será o melhor ente de seu tipo, cujos casos particulares são as demais Formas; ele exhibe, no mais alto grau possível, aquilo que caracteriza fundamentalmente todos os elementos do plano inteligível. Deste modo, é possível concordarmos com Pappas (2000, p.137, 138) que pensa que o Bem é a Forma *do que é ser uma Forma*, “the Form of *Form-ness*”, pois sua propriedade fundamental, comunicada às outras Formas, é a de ser o melhor, ou seja, a de ser inteligível, ou ainda, a de ser uma essência. As Formas são o melhor ser inteligível de seu tipo, porque *participam* todas da Forma do Bem, a única que pode estar para além da essência, porque é independente de qualquer outra Forma.²³

Não obstante, temos de impor um certo limite a esta analogia, pois se, por um lado, dizemos que as Formas exibem perfeitamente o que os sensíveis só podem exibir imperfeitamente, não devemos concluir a partir de tal consideração que as Formas exibem imperfeitamente o que o Bem exhibe perfeitamente. Ora, seria estranha ao pensamento de Platão a idéia de que as Formas podem ser, de algum modo, imperfeitas; com efeito, o Bem comunica às Formas a propriedade de serem inteligíveis, e as Formas são, de acordo com a

²² Por “ente” aqui entendemos simplesmente “aquilo que é”. Ao dizermos que a Forma é o melhor ente de seu “tipo”, queremos nos referir com a palavra “tipo” não ao gênero inteligível ao qual ela pertence, mas ao grupo de seres aos quais aplica-se determinado predicado. A Forma da Justiça é o melhor *ente* dentre aqueles que podem receber o predicado “justo”, o que equivale dizer que ela exhibe o predicado da justiça da maneira mais perfeita possível, ela constitui um “paradigma” de justiça.

²³ Não há em nenhuma passagem da *República* a asserção explícita de Platão de que as Formas *participam* do Bem. A inferência é nossa, e nos apoiamos aqui em Santas, na obra e páginas citadas acima; esta mesma idéia aparece subentendida no comentário citado de Pappas de que o Bem é a Forma das Formas. O uso deste termo para expressar a relação entre o Bem e as demais Formas nos parece justificado pelo fato de que o sentido principal desta relação é o mesmo da relação existente entre as Formas e os sensíveis, onde Platão usa explicitamente o termo. Platão nos diz que os sensíveis possuem certas características *porque participam* das Formas; as Formas são causa dos sensíveis, e sendo causa determinam o que eles são (ao menos em parte). Ora, Platão nos diz explicitamente que o Bem é causa do ser e da essência das Formas e, portanto, determinante de sua natureza. Neste caso, o que faz com que as Formas sejam o que são deve ser a sua *participação* na Forma do Bem. O termo *participação* exprime, assim, a idéia de causalidade em Platão, fato que podemos confirmar em passagem já citada do Fédon (100 b - d) neste trabalho (p.43). Segundo Fine (1999, p.228) a Forma do Bem deve ser entendida como causa formal e causa final das Formas.

caracterização platônica, perfeitamente inteligíveis. A analogia entre, de um lado, a relação das Formas com os sensíveis e, de outro, a relação do Bem com as Formas, não pode ser levada tão longe, já que o caráter de imperfeição atribuído aos sensíveis se dá exatamente porque eles não podem participar plenamente e irrestritamente das Formas, devido a todas as razões que observamos na análise do livro V, quando vimos que estão entre o ser e o não-ser. As Formas, pelo contrário, eternas e imutáveis, não podem deixar de participar do Bem, já que este é o doador de suas características essenciais. Assim, enquanto de um lado uma Forma é o modelo máximo ao qual aspira o ser sensível sem que este possa, porém, concretizar plenamente sua participação, o Bem é o modelo máximo dentro do sistema inteligível que concretiza *de fato* a inteligibilidade das Formas. A noção de perfeição pertence indissociavelmente àquilo que é inteligível, e uma vez que o Bem é causa da inteligibilidade das Formas ele é causa também de sua perfeição. Ou seja, enquanto os sensíveis podem falhar em participar plenamente das Formas, a relação de participação entre o Bem e as Formas é plena e completa. Por isso, também Sócrates pode dizer que o Bem é causa da “verdade das Formas”, pois as torna perfeitos objetos de conhecimento. Enquanto, a apreensão dos sensíveis é confusa e eivada de obscuridade, fadada à opinião e inclinada fortemente à falsidade, a possibilidade de plena compreensão das Formas é garantida pela comunicação da inteligibilidade pura e perfeita do Bem a estas que nele participam.

A partir de tudo o que foi dito, podemos entender também a afirmação de que o Bem “ilumina os objetos do conhecimento” e é causa do “poder de conhecer ao sujeito cognitivo”. Ora, se o Bem é a Forma do que é ser uma Forma, somente a sua compreensão pode levar-nos a entender plenamente o que é a Forma da Justiça, o que é a Forma do Belo, e assim por diante. O Bem ilumina os objetos do conhecimento na medida em que nos permite entender em que consiste a sua condição de seres inteligíveis e, portanto, de seres distintos dos seres visíveis. Qualquer primeiro acesso às Formas rumo à escalada em direção ao Bem, não constitui ainda plena posse de conhecimento sobre as essências já alcançadas, mas constitui um meio para alcançar um ponto de vista mais alto que esclarece os degraus mais baixos, constitui uma ampliação da capacidade de “visão” inteligível²⁴. Quando o filósofo, por fim, alcança a Forma do Bem e a compreende, ele abarca ao mesmo tempo todo o plano inteligível

²⁴ Lebrun (1988) nos esclarece em importante artigo que a “visão platônica” deve ser entendida como uma “tomada de consciência” (p. 29) que marca a diferença entre os que ingenuamente não sabem que vivem em um mundo de aparências e, que, portanto, não sabem que possuem um “falso saber” (p.28), e aqueles que foram curados de seu estado de *amathía* através da *paidéia* filosófica.

onde estão presentes as demais Formas. Portanto, dizer que o Bem “ilumina os objetos” e fornece ao sujeito cognitivo a “capacidade de conhecer” significa dizer que o Bem fornece ao filósofo a capacidade de visão sinótica que aprecia as Formas em suas múltiplas conexões. Esta capacidade sinótica é a marca distintiva do filósofo e é o que o eleva diante de todos os outros indivíduos da cidade e garante seu posto de chefe político. Mas, voltaremos a tratar, ainda, da natureza da Forma do Bem na seqüência de nossa análise, quando colhermos e interpretarmos os outros elementos do relato de Sócrates no texto.

De que maneira, então, a analogia com o Sol pode ser finalmente compreendida? Em primeiro lugar, da mesma maneira que o Sol projeta a luz que permitirá a visão dos seres sensíveis pelos olhos, o Bem torna possível a compreensão das Formas porque estas adquirem a propriedade de serem inteligíveis participando dele. Assim, o sol possibilita o fenômeno físico da visão dos seres sensíveis na mesma proporção em que o Bem possibilita a compreensão dos seres inteligíveis – sendo doador de luz, enquanto que o Bem é doador de inteligibilidade. Em segundo lugar, o Sol faz nascer e crescer os seres visíveis, enquanto que o Bem é causa do ser e da essência das Formas – ou seja, ambos estabelecem com os seres que iluminam uma relação de subordinação e dependência ontológica. O Bem é o que torna as Formas essências que podem ser conhecidas porque ele é o modelo máximo de inteligibilidade. Se não fosse a possibilidade de plena participação das Formas no Bem, estas perderiam sua propriedade fundamental e, portanto, nada seriam.

Na seqüência do texto, para esclarecer melhor a relação existente entre o mundo visível (τὸ δ'αὐτὸ ὄρατον) e o mundo inteligível (τὸ μὲν νοητὸν γένους τε καὶ τόπου), Sócrates pede que imaginemos uma linha dividida em duas grandes partes, às quais corresponderiam o mundo visível e o mundo inteligível. Estas mesmas partes estariam divididas, cada uma, em outras duas partes, às quais corresponderiam determinados objetos que variam progressivamente em claridade (σαφηνεία) (509 e). Na primeira parte da linha correspondente ao mundo visível, teríamos os reflexos e sombras dos objetos projetados nas águas e em outras superfícies terrestres. Na segunda parte da linha correspondente ao mundo visível, teríamos os próprios objetos, cujas sombras eram exibidas na primeira parte (510 a). Do ponto de vista epistemológico, podemos entender que os segmentos representam, portanto, dois graus diferentes de inteligibilidade, em que o primeiro é inferior ao segundo. Como diz Sócrates, “o visível se divide no que é verdadeiro e no que não é” (διηρήσθαι ἀληθεία τε καὶ μὴ) (510 a). Do ponto de vista ontológico, o próprio Sócrates defende que a primeira

parte da linha é uma imagem da segunda, que, por sua vez, é o modelo da primeira (τὸ ὁμοιωθεὶν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιώθη) . A isto ele acrescenta que o objeto da opinião (τὸ δοξαστὸν) está para o objeto do conhecimento (τὸ ὁμοιωθεὶν) tal como a imagem está para o modelo (510 a - b).

Quanto às duas divisões da porção inteligível (τοῦ νοητοῦ) da linha, Sócrates estabelece que a primeira contém objetos que atuam como o modelo dos objetos da segunda parte da porção inferior da linha. Assim como na relação anteriormente estabelecida eles eram o modelo de imagens, agora eles é que devem ser tomados como imagens correspondentes a modelos. Estes objetos da primeira parte da linha, que agora atuam como modelos, são as Formas (510 b). Sócrates formula então o modo como chegamos a compreender estes objetos: tomando as imagens da parte superior da porção visível da linha como hipóteses, alcançamos na primeira parte da porção inteligível uma conclusão (τελευτήν) fundada nas Formas (510 b). Sócrates esclarece sua tese, afirmando que este método é o mesmo utilizado pelos geômetras, que se servem de figuras visíveis, como o círculo e o triângulo, para chegar a conclusões não sobre estes, mas sobre o círculo e o triângulo em si; servem-se, deste modo, daquilo que desenham, para chegar ao que não se pode ver, senão pelo pensamento (510 d - e). Sócrates estende esta sua consideração às outras ciências matemáticas, como a aritmética, por exemplo, dizendo que todas tomam as hipóteses como ponto de apoio para chegarem a conclusões, sem, contudo, alcançarem o princípio (ἀρχήν) de suas afirmações (511 a). Quanto à segunda porção do plano inteligível, dispensamos as imagens sensíveis (αἰσθητῶ) e fazemos caminho somente com as Formas (510 b), tomando-as como verdadeiras hipóteses que nos elevarão ao princípio de tudo (παντὸς ἀρχήν), através do poder da dialética (511 b). Quando o princípio não-hipotético (ἀνυπόθετον) é alcançado, descemos de volta, até que todas as conseqüências estejam fixadas e a conclusão alcançada. Mas não nos servimos, nestes dois caminhos de ascensão e descida, de outra coisa a não ser as Formas e terminamos os movimentos sempre com as Formas, ficando qualquer elemento sensível e visível excluído completamente do processo (511 b - c).

Há uma variabilidade de graus de clareza, portanto, também no plano inteligível, onde a inferioridade se encontra na primeira porção, representada pelo tipo de raciocínio feito pelas ciências cujos princípios são hipóteses e que trabalha com imagens, plano onde a superioridade se encontra na segunda porção, atingida pela dialética, que trabalha sem o auxílio de imagens, somente com as Formas ou com o puro pensamento (νοῦν) (511 d).

Sócrates conclui esta passagem nomeando os diferentes estágios cognitivos da linha, que, em sua ordem ascendente de clareza, verdade e inteligibilidade, são: a suposição (εἰκοσίαν), a fé (πίστιν), o entendimento (διάνοιαν) e, por último, a inteligência (νόησιν) (511 e). O entendimento figura aí como um intermediário entre a opinião (δόξης) e a inteligência (νοῦ) (511 d).

Esta nova imagem sobre as relações entre mundo sensível e mundo inteligível acrescenta-nos diversos detalhes fundamentais, que não poderíamos entrever na imagem do Sol. Em primeiro lugar, o contraste entre mundo inteligível e mundo sensível é atenuado pelo uso da expressão “imagem-modelo”, que nos mostra que os objetos do mundo visível têm correspondentes no mundo inteligível. Em segundo lugar, a construção da imagem a partir de uma linha, onde cada segmento aparece interconectado com o outro de algum modo, nos mostra que não há um abismo intransponível entre o mundo do conhecimento e o mundo da opinião, e que podemos pensar, se não em graus de conhecimento, no sentido estrito do termo, ao menos em graus de cognoscibilidade, aos quais, aliás, Sócrates parece querer se referir, ao dizer que os objetos variam em graus de clareza. Assim, se os objetos sensíveis possuem, cada um deles, um correspondente no plano inteligível, de quem, na verdade, são a imagem, se estes, na verdade, expressam a realidade que aqueles representam apenas imperfeitamente, por serem cópias, e se a partir das cópias podemos chegar aos modelos, fica mais fácil entender a relevância do conhecimento das Formas para a ação do filósofo neste mundo. Este mundo é, com efeito, imperfeitamente apreendido, mas o mundo das Formas, perfeitamente cognoscível, pode nos ajudar a entender como este mundo deveria ser, isto é, a que ele aspira e o que falta para sua completa realização. Enfim, se o mundo das Formas é a realidade da qual este mundo é a aparência, sua imitação imperfeita, então o conhecimento das Formas pode mostrar ao filósofo o que ele pode fazer para tornar este mundo melhor. É possível entendermos que o plano inteligível oferece ao filósofo um objetivo, que ele visará através da transformação que pode impor a este mundo, por intermédio de sua ação política.

A imagem da linha explicita, então, a relação, anteriormente apenas suspeita, das Formas com os sensíveis que permite o argumento de Platão funcionar. Se por um lado, a ontologia platônica desenvolvida no livro V, em que o ser era contrastado com o parecer, a unidade era contrastada com a multiplicidade, e a imutabilidade era contrastada com a mutabilidade, representava o plano inteligível e o plano sensível como âmbitos em franca oposição, a ontologia platônica da imagem da linha nos mostra, através das relações

modelo/cópia, original/imagem, de que maneira, em primeiro lugar, é possível passar da sensibilidade à inteligibilidade, já que a imagem ou a cópia, por sua própria natureza de imagem ou cópia, pode nos mostrar algo do modelo ou do original; e de que maneira, em segundo lugar, a apreensão das Formas é relevante ao filósofo em sua tarefa política, já que o modelo ou original pode nos indicar o que deveriam ser suas imperfeitas imagens ou cópias correlatas.

Aprofundemos, então, nossas considerações gerais sobre a imagem da linha, tratando de entendê-la tal como ela se apresenta inicialmente, e observemos o primeiro dilema que ela nos impõe: o livro V nos falava de apenas dois tipos distintos de cognição - a opinião e o conhecimento - e dizia que, para cada uma destas duas potências, havia um, e apenas um objeto de cognição. A linha, no entanto, aparece segmentada em quatro partes, e cada uma delas aparentemente se refere a algum elemento distinto da realidade. Ora, de acordo com o princípio estabelecido no livro V, uma das coisas que distinguem as diferentes δυνάμει são os objetos aos quais cada uma delas se aplica exclusivamente. Seria, então, cada um dos segmentos da linha – a εἰκασία, a πίστις, a διάνοια e o νοῦς – uma δύναμις diferente? A solução deste problema passa necessariamente pela apreciação de outros dois dilemas interpretativos da passagem, também interligados. Em primeiro lugar, se, por um lado, o texto parece nos levar, em uma primeira leitura, à conclusão de que εἰκασία e πίστις têm objetos diferentes, a primeira, sombras de objetos, e a segunda, os próprios objetos reais, será que podemos dizer que este paralelismo entre estas duas atividades cognitivas se conserva na parte superior da linha, exibindo-se esta mesma proporção na relação entre διάνοια e νοῦς? Mas, então, se o objeto de apreensão do νοῦς são as Formas, a que se aplica a διάνοια? Este problema nos remete à antiga e famosa asserção aristotélica de que Platão defendia a existência de objetos intermediários entre os sensíveis e as Formas.²⁵ Estes objetos seriam as entidades matemáticas, que partilhariam características das outras duas classes de seres: visíveis e múltiplos, por um lado, como os objetos sensíveis, mas eternos e imutáveis, por outro lado, assim como as Formas. Isto estaria de acordo com a asserção socrática de que a διάνοια é um tipo de apreensão intelectual intermediária entre a πίστις e o νοῦς. Assim, o sujeito epistêmico conheceria primeiro os objetos sensíveis, e em seguida os objetos

²⁵Aristóteles, em um comentário feito na *Metafísica* (987 b) afirma que: “(...) além dos objetos sensíveis e das Formas ele [Platão] diz que há os objetos matemáticos, que ocupam uma posição intermediária, diferindo dos objetos sensíveis por serem eternos e imutáveis, e das Formas porque são múltiplos, enquanto que a Forma em si é em cada caso única.”

matemáticos, sensíveis, em parte, mas já com características próprias de objetos intelectivos, para só, então, finalmente passar à apreensão direta destes últimos. A matemática, portanto, pela natureza especial de seus objetos, seria a melhor introdução à filosofia. Mas vejamos as razões para recusarmos tal interpretação.

Não há em nenhuma parte da obra de Platão a afirmação explícita da existência destes objetos matemáticos intermediários, nem mesmo na *República*. Ora, Sócrates se refere aos objetos da matemática com o mesmo vocabulário técnico que utiliza para se referir às Formas: ele nos fala de um “quadrado em si” (510 d) e de “uma diagonal em si”, por exemplo.²⁶ Em segundo lugar, Sócrates comenta a diferença entre $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ e $\nu\omicron\delta\varsigma$ de um modo diferente do realizado com relação à diferença entre as partes inferiores da linha. O que Platão nos diz é que a $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ parte dos objetos sensíveis, apreendidos enquanto imagens, para chegar às Formas, apreendidas enquanto modelos daquelas imagens, enquanto que o $\nu\omicron\delta\varsigma$ parte das Formas para chegar às próprias Formas, sem recurso de nenhum elemento sensível, dispensando, portanto, para a boa compreensão de suas questões, o recurso da comparação imagem-modelo utilizado nos outros modos de cognição. O $\nu\omicron\delta\varsigma$ é um modo de apreensão direto das Formas, e a $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ um modo de apreensão indireto das Formas. É possível, assim, admitirmos, com Robinson (1984, p. 197), que

Platão fez da matemática uma preparação para a filosofia, não porque ele pensava que seus objetos pertenciam a uma classe intermediária entre a da filosofia e a dos sensíveis, mas porque ela lida com as Idéias mais fáceis, as Idéias mais óbvias e mais obviamente distintas dos sensíveis.

Por conseguinte, o apontamento da diferença entre $\nu\omicron\delta\varsigma$ e $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ é de ordem metodológica e não ontológica. Desta maneira, podemos dizer que estes dois modos de apreensão das Formas não constituem duas $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ diferentes e, de acordo com a divisão proposta no livro V, podemos afirmar que ambas são expressões diversas de uma mesma $\delta\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\iota\varsigma$ - o conhecimento. Em que elas diferem? Em clareza e profundidade, diríamos. Em clareza, pois o $\nu\omicron\delta\varsigma$ procede somente a partir de Formas, sem recurso de elementos visíveis, e em profundidade, pois estes dois modos de apreensão das Formas refletem a própria hierarquia dos seres inteligíveis, sendo que as Formas que o $\nu\omicron\delta\varsigma$ apreende estão mais próximas da compreensão do elemento mais fundamental do plano inteligível - o Bem. Ora, notemos que Sócrates se refere à jornada intelectual rumo ao Bem como um movimento de

²⁶ Colhemos tais indicações em Cross e Woosley (1991, p.236, 237), que assim concluem suas observações: “Se a doutrina [dos intermediários] aparece de fato na *República*, então ela é algo novo, e esperaríamos que Platão a apresentasse como tal, e a expressasse com uma linguagem não ambígua. Com efeito, isto não é realizado”.

ascensão, indicando a ordem progressiva de dificuldade de apreensão e importância ontológica das Formas.

Mas estaria então quebrado o paralelismo entre a primeira e a segunda parte da linha, sendo as questões comentadas sobre a primeira e suas subdivisões de ordem ontológica, enquanto que as da segunda seriam de ordem metodológica? Talvez seja o caso de reinterpretarmos os comentários de Sócrates sobre a diferença entre εἰκασία e πίστις como possuindo um sentido metodológico também. Assim, εἰκασία seria um modo de apreensão dos objetos sensíveis e não de suas sombras, o que faria com que tanto ela quanto πίστις se situassem no âmbito da δόξα, e esta, assim como a ἐπιστήμη, seria uma única δύναμις, com dois tipos de manifestações diferentes, o que conservaria o paralelismo com a parte superior da linha. Εἰκασία, portanto, seria apenas um estágio de apreensão dos objetos físicos inferior à πίστις, que buscaria a apreensão de certas características dos sensíveis a partir de suas sombras. Εἰκασία e διάνοια, desta maneira, possuiriam em comum o fato de partirem das imagens para os objetos originais, enquanto que νοῦς e πίστις seriam modos de se atingir os objetos diretamente. Ora, de outro modo, como explicar a relevância da εἰκασία? Qual a importância de dedicarmos nossa atenção às sombras dos objetos? Devemos entender εἰκασία como um primeiro estágio de entendimento do mundo, extremamente rudimentar, mas que nos informa alguma coisa a respeito do próprio mundo com que temos de lidar, não a respeito de suas sombras, e que não possui uma finalidade em si, mas serve como um degrau para um aprofundamento maior de nosso entendimento que é alcançado posteriormente. Todo o desenvolvimento da linha, portanto, segue o apontamento das diferenças metodológicas entre uma forma de apreensão da realidade e outra; o único verdadeiro corte ontológico está entre o mundo da opinião e o mundo do conhecimento; mesmo assim, a preocupação principal de Sócrates é informar-nos como o primeiro pode servir de meio para chegarmos ao segundo. Como nos diz Fine (1999, p. 233), o que a linha quer nos mostrar é que podemos ter diferentes atitudes cognitivas sobre os mesmos objetos. E esta é a função da indicação de que um objeto se equipara ao outro, como a imagem ou a cópia em relação ao modelo ou à realidade.

Um segundo problema vem à tona quando notamos que não há uma menção explícita da idéia do Bem na imagem da linha. Platão já havia dito que ele está para além da essência, mas não podemos esperar que ele tenha deixado de fora o principal elemento do mundo inteligível desta nova descrição. Ora, temos, ao menos, três razões para identificá-lo ao

princípio não-hipotético que figura ao fim do último segmento: primeiro, porque o seu lugar privilegiado na imagem parece corresponder ao posto mais alto que Platão já havia lhe atribuído na imagem comparativa com o Sol; em segundo lugar, o seu caráter negativo de não ser uma hipótese parece corresponder ao fato já identificado de ele ser o único elemento independente ou não determinado na hierarquia dos seres inteligíveis; em terceiro lugar, a idéia de que, após ele ter sido apreendido, há a necessidade de um caminho de retorno pelos objetos anteriormente ultrapassados, parece nos remeter ao fato já comentado de o Bem ser a causa do conhecimento das outras Formas, dependentes dele ontológica e epistemologicamente. Com efeito, o ἀνυπόθετον aparece referido na linha também como o princípio de tudo (παντὸς ἀρχὴν) (511 b), o que nos remete à idéia do Bem como causa da existência e essência das Formas.

Uma terceira ordem de problemas diz respeito às características principais da διόνοια e à natureza de sua inferioridade em relação ao νοῦς ou à dialética. Duas são as características fundamentais da διόνοια: 1) o fato de tomarem os sensíveis como hipóteses para alcançarem uma conclusão sobre as Formas; 2) o fato de chegarem a uma conclusão envolvendo as Formas sem, contudo, alcançarem o princípio de suas afirmações. Estas duas características da διόνοια constituem sua inferioridade em relação à dialética que, correspondentemente: 1) não se utiliza de nada sensível para alcançar suas conclusões e 2) funda suas afirmações sobre um princípio que, por sua vez, não é uma hipótese. Em primeiro lugar, o que pode significar “hipótese” neste contexto? Contemporaneamente, hipótese significa uma afirmação cuja veracidade ou falsidade será provada apenas posteriormente e cuja importância está em seu caráter de candidata à resolução de um problema. Mas de que maneira, neste sentido, um objeto sensível pode ser tomado como hipótese para uma conclusão sobre as Formas? E de que modo esta mesma Forma pode ser utilizada como uma hipótese para se chegar a um princípio não hipotético? O que significa alguma coisa ser não hipotética? Pensando ainda em seu sentido contemporâneo, a hipótese envolve necessariamente elementos de caráter proposicional, pois é alguma coisa que dizemos a respeito do mundo que será confirmada ou não através de uma experiência apropriada a isto. Mas Platão não está dizendo que algo dito a respeito dos sensíveis será confirmado com o conhecimento das Formas, pois a conclusão situa-se no âmbito das Formas e não se utiliza das Formas para retornar e concluir sobre os sensíveis. O caminho é apenas de ida: parte-se do sensível para se chegar à Forma. O texto nos deixa claro que é o próprio sensível que é tomado como uma hipótese e não algo que se

diz a respeito dele, assim como no estágio superior da dialética a própria Forma é que é tomada como hipótese e não algo que se diz a respeito dela.

A partir disto, supomos ser razoável inferir que hipótese guarda primordialmente em Platão o sentido simples de uma apreensão cognitiva inicial de uma questão, que funciona como uma caracterização preliminar de determinada investigação e, portanto, como um ponto de partida a um aprofundamento posterior que será realizado em outra atividade cognitiva que apresentará elementos mais apropriados a uma conclusão melhor fundamentada sobre o que está em debate. Assim, os sensíveis são utilizados na *διόνοια*, porque podem ser trabalhados para nos conduzir à posse de um conhecimento mais profundo do que está em jogo, a saber, o conhecimento fundado nas Formas. Estas são utilizadas na dialética como os pontos de apoio que nos conduzirão ao que há de mais fundamental no plano inteligível e que resolverá definitivamente todo e qualquer debate - o Bem. Deste modo, o indivíduo que deseja descobrir o que é a justiça poderá partir dos exemplos cotidianos observados empiricamente e, portanto, precários, segundo Platão, para resolver tal questão, desde que eles possam de algum modo proporcionar-lhe a apreensão inicial da Forma da Justiça - os exemplos, neste caso, são as hipóteses, que terão a conclusão de seu raciocínio nas Formas, o que significa que de um estado inicial rudimentar de apreensão de uma questão, o indivíduo progrediu para uma compreensão mais elaborada. Esta apreensão inicial da Forma da Justiça que aqui foi a conclusão do percurso intelectual anterior pode, então, ser tomada como o ponto de partida e, por conseguinte, como uma hipótese para um tratamento definitivo da questão que ocorrerá quando este novo movimento intelectual alcançar sua conclusão na Forma do Bem, que, por sua vez, lhe esclarecerá definitivamente o que é a justiça.

Podemos pensar a hipótese, então, como qualquer forma de apreensão cognitiva que funcione como um degrau que nos conduza a algum lugar mais alto²⁷; não constitui um conhecimento definitivo de algo, mas é um instrumento para a conquista deste conhecimento. Em relação às Formas, os seres sensíveis são o objeto desta apreensão, e em relação ao Bem, as Formas são o objeto deste conhecimento. A hipótese, portanto, deve ser compreendida como o tratamento dispensado a uma questão que é incapaz de, a partir de si próprio, fornecer todos os elementos necessários a uma plena justificativa de sua posição e que aguarda, assim, a possibilidade de, a partir de outros elementos, encontrar um tratamento completo e

²⁷ “Mais alto” aqui toma o sentido de “superior na hierarquia ontológica” descrita por Platão, compreendendo a superioridade das Formas sobre os sensíveis, e a superioridade do Bem sobre as outras Formas.

definitivo do objeto da investigação. O Bem é um princípio não-hipotético, porque seu conhecimento só pode ser um fim em si mesmo, ele não serve de degrau para algo mais alto, pois não há nada mais alto, ele não é o ponto de partida para algo mais fundamental, mas é o ponto de chegada definitivo de todo o empreendimento da inteligência.

Neste sentido, em que o conhecimento proporcionado pela dialética ou o conhecimento filosófico é melhor do que o conhecimento da matemática? A inferioridade da matemática está tanto em seu ponto de partida quanto em seu ponto de chegada. Em primeiro lugar, o matemático não é capaz de pensar sem o auxílio da sensibilidade, não desenvolve seu raciocínio sem intermediários, como traços, figuras ou o uso de símbolos numéricos e equações; o filósofo parte direto do que é pensado, sem intermediários, ou seja, seu raciocínio já se inicia no nível do puro pensamento. O matemático alcança conclusões no nível das Formas, um estágio de conhecimento inferior, se comparado ao conhecimento proporcionado pela compreensão do Bem, ponto de chegada do raciocínio dialético. O Bem aparece como o fundamento completo da inteligibilidade, nada é plenamente conhecido sem a compreensão do que é o Bem. Assim, o entendimento completo da realidade não pode ser alcançado apenas com um contato inicial com as Formas, tal como fazem os matemáticos, mas deve envolver a compreensão do fundamento primeiro de todas as coisas, exatamente o que faz o filósofo. O conhecimento que termina com as Formas, ou seja, que faz destas a conclusão do movimento de seu raciocínio, não apreendeu inteiramente o seu objeto de inteligência; a apreensão completa das Formas não deve tomá-las como o fim do raciocínio, mas como um estágio de cognição incompleto que adquirirá seu real sentido quando o seu verdadeiro fundamento for entendido.

No livro VII, Sócrates torna a comentar a respeito da natureza deste movimento do pensamento realizado pela dialética ou pelo estágio aqui referido como voûç. Neste trecho (533 c - d), ele acrescenta que, após o alcance da idéia do Bem, o pensamento retorna para destruir as hipóteses inicialmente feitas. Por destruição das hipóteses devemos entender a destruição do caráter hipotético das hipóteses, o que significa a superação da fase de apreensão parcial dos objetos de estudo e a sua completa inteligência e compreensão, autorizada pelo entendimento de seu fundamento, o Bem. O conhecimento das Formas proporcionado pela δίανοια é provisório e incompleto, somente a dialética conhece apropriada e definitivamente as Formas. É o que indica aqui a menção de um caminho de descida, em que todas “as conseqüências são fixadas e a conclusão alcançada” (511 b). O

caminho de ascensão consiste em uma compreensão parcial das Formas, o suficiente para que as tomemos como um ponto de partida, um degrau, um instrumento para a descoberta de algo mais importante, o Bem, que, uma vez apreendido, conforme nos indica o “caminho de descida” e a “destruição das hipóteses”, permite-nos estabelecer o que faltava para a compreensão completa das Formas.

Mas qual é a ligação do Bem com as outras Formas? De que modo sua compreensão permite-nos entender melhor o que se refere às Formas de caráter matemático, como o quadrado em si ou a diagonal em si? Por que o conhecimento do Bem é relevante para o completo e perfeito entendimento de Formas como o grande em si ou o pequeno em si? É possível entendermos de que maneira ele possa nos ajudar a melhorar nossa compreensão sobre as questões morais, mas por que ele melhoraria nossa situação intelectual no que se refere a questões que extrapolam o âmbito da moralidade? Para tratar deste ponto, é preciso retornar à espinhosa questão da natureza do Bem. Já havíamos discutido antes o caráter excepcional da natureza do Bem enquanto uma Forma; se, por um lado, as demais Formas exemplificam da melhor maneira aquilo que os sensíveis exemplificam de um modo imperfeito, com a Forma da Justiça reunindo sob si os múltiplos particulares imperfeitamente justos, o Bem, por outro lado, não busca exemplificar qualquer elemento que encontramos no mundo sensível, como se ele reunisse sob si as múltiplas coisas boas, mas ele reúne sob si as próprias Formas. Da mesma maneira que a Forma confere a unidade inteligível ao plano da multiplicidade sensível, o Bem confere a unidade inteligível à multiplicidade inteligível das Formas. Como dissemos, o que define uma Forma enquanto tal é o fato de ela exibir em grau superlativo o que os seres sensíveis exibem restritamente, a Forma é o ser paradigmático do seu tipo. A relação que as Formas guardam com os sensíveis é proporcionalmente a relação que o Bem guarda com as Formas. O Bem exibe a característica fundamental das Formas em grau máximo - a bondade superlativa. Em outras palavras, como já foi dito, o Bem é a Forma do que é ser uma Forma. Assim, o Bem compreende a característica geral que todas as outras Formas possuem, independente do âmbito ao qual elas se aplicam, seja ele moral, estético, político, físico ou matemático. Nossa compreensão completa do que são as Formas matemáticas depende de nossa compreensão do que é ser uma Forma, ou seja, de nossa compreensão do que é o Bem, na mesma medida em que também dependemos da compreensão do Bem para o entendimento das Formas de qualquer outro gênero.

Mas de que modo, então, somos agora capazes de entender melhor o papel do Bem na ação política e moral do filósofo? Podemos dizer que cada Forma particular, constituindo o paradigma perfeito inteligível de uma multiplicidade de seres sensíveis imperfeitos, estabelece ao filósofo o modelo ideal que lhe permite moldar sua ação neste mundo, pois ela lhe informa o que cada objeto, relação ou ação particular aspira concretizar, mas não pode. Assim, a Forma da Justiça mostra ao filósofo o que alguma coisa precisa para ser justa, ou seja, o que ela deve exibir para participar da Justiça em si e poder receber esta qualificação própria. O conhecimento de uma Forma é revelador, ao mesmo tempo, do estado ideal que podemos conceber racionalmente para alguma coisa e das causas de sua imperfeição quando a encontramos neste mundo. A Forma estabelece, assim, para a ação do filósofo, um objetivo, uma meta que ele se esforça para cumprir, um ideal ao qual ele se apega e persevera, até atingi-lo o máximo possível. Mas cada Forma informa o filósofo apenas sobre um aspecto da realidade; falta-lhe a visão de conjunto que estabelece o objetivo final ao qual todas as suas ações devem rumar. Ora, este objetivo final é informado pela Forma do Bem, que abarca sob si a multiplicidade das Formas.

Por um lado, então, a realização do bem no mundo, ou seja, a perseguição do objetivo final da vida filosófica proposto pela compreensão da Forma do Bem, passa pela compreensão dos objetivos menores propostos pelas Formas inferiores - cada Forma confere um sentido próprio às ações particulares do filósofo. Por outro lado, só a Forma do Bem lhe oferece o objetivo final que subsume todas as suas concretizações particulares, o horizonte final para onde o filósofo deve caminhar e que completa o sentido de todas as suas ações isoladas, mostrando de que maneira elas estão interligadas no alcance do objetivo máximo da vida humana. Podemos dizer que o Bem confere ao filósofo a verdadeira direção de sua vida, cuja natureza é inteiramente racional. O que o filósofo deseja é a concretização máxima, neste mundo imperfeito, da ordem racional perfeita, contemplada no sistema das Formas. O Bem, portanto, longe de ser apenas mais uma entre as diversas Formas deste sistema, abrange sob si o próprio conjunto deste sistema das Formas, cujo entendimento proporciona a compreensão do sentido que todas as Formas adquirem, quando contempladas em suas múltiplas interconexões. Como nos esclarece Gerson (2003, p.176, 177), a necessidade de pensarmos as Formas como inter-relacionadas, formando um todo complexo, faz com que “o primeiro princípio”, ou seja, o Bem, considerado “per se”, seja único, mas complexo, quando conhecido.

Assim, o filósofo ou dialético em formação contempla primeiramente o que é cada Forma isoladamente; em seu caminho de ascensão ao Bem, a compreensão de uma Forma o conduz à compreensão de outra Forma relacionada essencialmente àquela; quando ele chega ao topo da hierarquia das Formas, pode ter uma visão de conjunto de todas as diversas relações que as Formas podem estabelecer entre si - este conhecimento permite-lhe entrever o objetivo final da ordenação racional da realidade; é, com efeito, o “olhar sinótico” que constitui a “experiência” do filósofo. O caminho de descida entre as Formas é a compreensão do papel particular de cada Forma na realização final que o sistema das Formas determina. O Bem é o objetivo final que ordena e direciona a consecução dos objetivos particulares propostos pelas Formas isoladamente. O indivíduo que sabe o que é a Forma da Justiça ou a Forma da Coragem, mas ignora o Bem, sabe o que deve fazer para agir justamente ou corajosamente, mas não sabe a verdadeira razão de suas ações justas e corajosas, não sabe por que deve executá-las²⁸.

Isto está em pleno acordo com nossa afirmação anterior de que o Bem é a Forma do que é ser uma Forma, pois ele consiste na completa concretização da inteligibilidade ou racionalidade possível, enquanto que cada Forma, individualmente considerada, é a concretização particular da máxima inteligibilidade ou racionalidade de apenas algum aspecto específico da realidade. O Bem, por sua vez, é, ao mesmo tempo, a realização máxima do que é a racionalidade, portanto, uma espécie de modelo próprio de inteligibilidade e perfeição às Formas, mas também aquilo que confere esta racionalidade a cada Forma particular, ao reservar-lhes um lugar próprio na ordem sistemática e hierarquizada do plano inteligível. A compreensão do Bem, portanto, é a compreensão do próprio sistema teleológico das Formas, embora ele seja ainda um elemento distinto do plano inteligível, a Forma da Forma, e não o próprio conjunto das Formas. Estamos com Fine (1999, p. 228), quando diz que:

Conhecer a relação de uma Forma com a Forma do Bem é conhecer seu lugar no sistema teleológico do qual ela faz parte. Cada Forma é boa porque tem a função de cumprir certo papel no sistema; sua bondade consiste em sua contribuição para a estrutura, para a ordenação rica e harmoniosa da estrutura, e porque ter um lugar neste sistema é parte do que ela é.

²⁸ Esta noção de que o bem é a meta das ações humanas já aparece em outros diálogos anteriores, mas é na *República* que Platão, pela primeira vez, eleva o status desta noção à categoria metafísica última, tornando-a mais complexa e ampliando sua abrangência para toda a ordem da realidade. No *Górgias* (500 a) ele nos diz que: “(...) todos os nossos atos devem ser pautados em vista do bem (...). E tu concordarás conosco que o bem deve ser a meta exclusiva de nossos atos e que tudo deve ser feito por amor dele (...)” No *Fédon* (99 d) Sócrates dá a entender que o bem é o que “reúne e conserva” as coisas.

Agora entendemos melhor a afirmação inicial de Sócrates de que as Formas tiram seu valor e sua utilidade do Bem, pois entendemos a natureza desta correspondência entre a ordem ontológica e a ordem axiológica das Formas. O Bem determina o papel que cada Forma possui na constituição da perfeição racional que serve de modelo ao cosmos e deve servir de modelo também à vida humana. Determina, portanto, também o valor e a utilidade que as Formas têm para esta ordem e, por conseguinte, para a humanidade. O Bem, deste modo, confere à ação moral e política do filósofo o sentido final de seus esforços ou a direção que orienta a concretização de cada um de seus planos particulares, compondo o plano final e último, de mais longo prazo, que subsume os planos específicos de curto prazo estabelecidos pela contemplação das Formas individuais. A *participação* dos sensíveis nas Formas, assim como a *participação* das Formas no Bem, e, deste modo, por conseqüência, a *participação* dos sensíveis no Bem, é o que garante que, ao menos até certo limite, este ideal de racionalidade exibido no sistema das Formas possa ser concretizado no mundo.

A realização moral máxima do filósofo é, portanto, a condução racional da vida do modo mais perfeito possível, e isto implica tanto sua dependência em relação à *kallípolis*, que proporciona seu desenvolvimento moral completo, quanto a execução de seu papel de governante neste mesmo sistema político ideal. A *empíria* filosófica retira seu caráter sinótico da Forma do Bem, que reúne e organiza as diversas virtudes em um todo completo e harmonioso, seja na vida individual e particular, seja na vida pública e coletiva. Resumindo o papel do Bem no cosmos e sua importância para a vida humana de um modo amplo e geral, Shorey (1980, p. 239) nos diz que o Bem

é a concepção consistente e racional da maior felicidade humana alcançável, das leis últimas de Deus, da natureza ou do homem que sancionam a conduta, e da aplicação consistente destas leis na legislação, governo e educação.

Capítulo 4: Sobre o papel do Bem na vida moral e política do filósofo.

Sócrates parte, então, para a próxima imagem representativa das relações e diferenças entre o mundo visível e o mundo inteligível, que ficou famosamente conhecida como a alegoria da caverna (514 a – 517 a). Ao contrário das outras imagens anteriores mais abstratas, esta envolve um alto grau de dramatização, onde figuram personagens humanas. O propósito desta imagem, segundo Sócrates, é tratar da natureza dos homens no que diz respeito à educação ou a sua falta (514 a). Ele solicita a seus interlocutores que imaginem uma habitação subterrânea, com uma abertura para a luz, povoada por homens acorrentados em seus membros, impedidos de voltarem seus pescoços para trás, tendo, por isso, os olhares fixos ao fundo da caverna. Neste estado, desde sua infância, serve-lhes de iluminação uma fogueira que queima em uma eminência ao longe; entre esta e aqueles há um caminho ascendente, ao longo do qual um pequeno muro foi construído. Atrás do muro e fora do espaço subterrâneo transitam outros seres humanos que carregam diversos objetos acima de suas cabeças. As sombras de tais objetos, bem como suas próprias sombras e a de seus companheiros, projetadas na parede da caverna, são tudo o que eles podem ver, devido a sua condição. Por isto mesmo, as sombras dos objetos constituem para eles toda a realidade. Eles nomeiam e referem-se às sombras como se fossem os próprios objetos reais, que, na verdade, desconhecem. O mesmo ocorre com os ruídos e as vozes emitidas pelos transeuntes acima da caverna, dos quais ouvem somente o eco, mas que também atribuem às sombras da parede (514 a - 515 c).

A imagem atinge um segundo estágio, quando Sócrates pede que seus ouvintes suponham o que ocorreria se um dos prisioneiros fosse libertado de seus grilhões e forçado a olhar para os objetos reais iluminados pela luz, dos quais só conhecia as sombras. Dor e deslumbramento tornariam difícil a visão dos objetos reais, e assim que alguém lhe alertasse que a vida toda somente vira coisas vãs e que finalmente, então, estava diante da realidade, relutaria em responder o que são cada um dos objetos vistos agora, supondo antes que as sombras vistas anteriormente é que perfazem a realidade. O ofuscamento provocado pela luz faria com que retornasse os olhos para os objetos que sua visão estava acostumada a enxergar (515 c - e). No entanto, se fosse arrancado dali à força para fora da caverna até a superfície, com muita dor e desgaste, e com os olhos deslumbrados pela luminosidade, não poderia ver imediatamente nada do que chamamos objetos reais. Só depois de um tempo de adaptação é

que poderia ver o mundo superior: primeiro, olharia para as sombras dos objetos projetadas no chão, depois, para a imagem dos homens e objetos refletidos na água e, em seguida, então melhor preparado, olharia para os próprios objetos. Para o céu e os seres celestes começaria olhando à noite, observando a luz das estrelas e da Lua, até que, por fim, fosse capaz de contemplar o próprio sol e seu brilho de dia. Compreenderia, então, o papel do sol como causa de tudo aquilo que dirige o mundo visível, com seus anos e estações (515 e - 516 c).

A fase final da imagem proposta por Sócrates descreve o regozijo do ex-prisioneiro que agora compreende o engano de seu antigo e suposto saber sobre as coisas. Nada desprezaria mais do que as antigas honras e prêmios que disputava com seus companheiros sobre o conhecimento que partilhavam das sombras observadas na parede. Nada lamentaria mais do que sua antiga condição e as ilusões que a compunham, preferindo antes tudo sofrer a retornar àquele estado. Ora, se acaso fosse obrigado a descer e retornar à caverna teria os olhos cheios de trevas, causando riso em seus companheiros se fosse forçado a novamente discorrer nas competições sobre as sombras. Estes concluiriam que a sua subida ao mundo superior somente estragara a sua vista e que jamais valeria a pena imitá-lo em sua ascensão. Se acaso tentasse libertá-los e conduzi-los para cima, iminente seria o perigo de sua morte causada pela ira de seus colegas descontentes, dos quais sofreria certamente diversas agressões (516 c - 517 a).

Na seqüência da conversa, Sócrates trata de interpretar os diversos elementos presentes na imagem: o ambiente subterrâneo iluminado pela fogueira devemos equiparar ao mundo visível iluminado pelo sol, o mundo superior da imagem iluminado pelo sol deve ser entendido como o próprio plano inteligível iluminado pela Forma do Bem. Ora, esta é a “senhora da verdade e da inteligência”, “causa do que é belo e justo”, indispensável a quem quer ser “sensato na vida particular e pública”, observa Sócrates (517 b - c). A situação do ex-prisioneiro que foi forçado a retornar à caverna é semelhante à condição do indivíduo que, dedicando-se ao conhecimento do que é divino, tem de descer às trevas e disputar em tribunais e outros lugares sobre “as sombras do justo ou das imagens das sombras”, contra pessoas que supõem o que é a justiça sem jamais a terem visto (517 d). Sócrates ressalta que não se deve caçoar da condição daqueles que avançaram em seu desenvolvimento intelectual: seja daquele que, recém-saído das trevas da ignorância, se lança à luz do conhecimento – do qual no máximo se deve ter compaixão –, seja daquele que retorna às trevas de uma vida mais

iluminada, cujos trejeitos cômicos justificam-se por sua vista ofuscada ou pela falta de hábito de conduzir-se neste meio (518 a-b).

Diversas considerações podem ser feitas a respeito deste passo da argumentação de Sócrates. Em primeiro lugar, será que podemos encontrar na caverna os estágios correspondentes da imagem da linha? Qual ganho de compreensão adquirimos ao conseguirmos isto? O primeiro estágio da linha, εἰκασία, consistia, como vimos no livro VI, no conhecimento dos objetos sensíveis a partir de suas sombras. Se a comparação for rigorosa, teremos de equiparar εἰκασία ao primeiro estágio da caverna, que nada mais é senão o olhar dos prisioneiros acorrentados às sombras dos objetos. A comparação parece, a princípio, sustentar-se, visto que ambos os estágios falam do olhar para sombras e não aos próprios objetos originais. Dois problemas, contudo, surgem, logo que aprofundamos a análise: em primeiro lugar, Sócrates diz que este é o estágio onde ele e a maioria das pessoas comuns se encontra, o que nos leva ao estranho resultado de que a grande maioria das pessoas estaria passando a sua vida toda a olhar para as sombras dos objetos e não aos próprios objetos reais. Neste caso, por que Platão defenderia tal posição, tão facilmente refutável por uma simples observação da realidade comum das pessoas? Em segundo lugar, o segundo estágio da linha, πίστις, teria de corresponder ao estágio posterior imediato ao olhar para as sombras, e este implica, como vemos na descrição da imagem da caverna, no esforço doloroso da libertação dos grilhões do prisioneiro que volta seu corpo para a luz e inicia sua escalada rumo ao mundo superior. Mas, então perguntamos: por que seria doloroso o abandono da atividade de olhar para sombras de objetos e a passagem ao olhar direto aos próprios objetos reais? Por que Platão dramatiza com tanta intensidade uma ação que, à primeira vista, parece tão simples e banal? A linha não parecia conferir tão grande importância à passagem da εἰκασία à πίστις, e sequer aludia ao grau de dificuldade aqui simbolizado para esta ação. Com efeito, o grande corte provocado na imagem da linha, do qual talvez pudéssemos esperar aqui algum grau maior de dramatização, seria o realizado na passagem do mundo sensível ao inteligível, da πίστις à διάνοια. Uma possível saída é concluir com Robinson (1984, p. 185) que a caverna não divide o mundo da opinião em duas partes como o faz a linha, e que, portanto, tanto πίστις quanto εἰκασία, correspondem ao estágio dos prisioneiros acorrentados. Isto, porém, gera pelo menos uma consequência problemática: o estágio imediato ao da πίστις na linha constitui já um acesso ao mundo inteligível, a διάνοια, que parte dos sensíveis para as Formas, o que não ocorreria nesta interpretação, visto que a

imagem da caverna descreve o prisioneiro liberto ainda na caverna durante certo tempo, e saindo dela somente após um período de difícil escalada da elevação que separa o mundo subterrâneo do mundo iluminado.

Esta questão pode, contudo, ser resolvida se reconhecermos εἰκασία na caverna em alguma atividade diferente do simples olhar às sombras de objetos, compreendendo a realização de alguma atividade humana de maior significação. Pensamos que isto é perfeitamente plausível, uma vez que Sócrates se refere a uma das atividades dos prisioneiros na caverna como as “disputas sobre a sombra da justiça” (517 d). Ora, isto permite-nos inferir que εἰκασία compreende também o âmbito das discussões morais, o que a imagem da linha não nos permitia entrever, tratando somente das sombras de objetos materiais e de seres naturais. Em nossas conclusões sobre εἰκασία na linha, tecidas no comentário ao livro VI, já havíamos notado como este estágio constitui primordialmente um modo rudimentar e inferior de conhecimento, mas que não encontra no olhar às sombras uma finalidade em si, porém somente um meio para entender certas características básicas dos objetos originais. Se estes objetos podem agora abranger as questões morais, sombras aqui podem ter um sentido metafórico também, algo que não podíamos asseverar sobre elas na descrição de εἰκασία na linha. O apego às sombras da justiça ou de qualquer outra virtude pode querer dizer o apego a alguma concepção moral ilusória e simplista. Ora, deste modo podemos entender a afirmação de que a maioria das pessoas encontra-se em εἰκασία, o que significaria que as opiniões das pessoas sobre o mundo são, em geral, ingênuas e infundadas, o que um olhar mais crítico permitiria evidenciar. Este olhar mais crítico, porém, que consiste no abandono ou no questionamento de crenças arraigadas, só pode implicar em dor e estranhamento à pessoa que se torna reflexiva, o que então nos esclarece por que a passagem do olhar fixo às sombras em direção à libertação do prisioneiro é descrita como algo penoso e doloroso.

Aprofundando ainda mais a interpretação, poderíamos dizer que os prisioneiros são aquele tipo de pessoas que se contenta com a aparência das coisas sem desejar ir além, que aceita irreflexivamente aquilo em que a maioria das pessoas costuma acreditar, e que se deixa seduzir pelos argumentos enganosos dos sofistas, que nunca vão além do que as pessoas gostariam de enxergar. Como nos sugere Pappas (2000, p.148), εἰκασία na caverna se refere ao estado normal da humanidade, num sentido altamente metafórico: envolve as crenças das pessoas formadas nos tribunais e assembléias pelos sofistas, pelos poetas e por toda performance artística e política. Mas se as pessoas passam tanto tempo na εἰκασία em

relação às questões morais, temos de concluir, a partir do que nos diz a imagem da caverna, que o mesmo se aplica às outras questões deste estágio? Pensamos que não há necessidade nenhuma disto, pois é perfeitamente possível que as pessoas passem pouco ou quase nenhum tempo de suas vidas em εἰκασία sobre determinado tipo de questões, como a linha sugeria sobre os objetos do mundo natural, mas passem a maior parte ou a totalidade de suas vidas em εἰκασία em relação a outros tipos de questões, como a caverna parece querer dizer para as questões morais. O que significa que, quando se trata das questões morais ou políticas, como é o caso com a idéia de justiça, torna-se mais difícil superar o mero nível das aparências e dar um tratamento mais complexo, que ultrapasse a simplicidade do senso-comum; o fato de Platão simbolizar as pessoas como prisioneiras na caverna significa o quão profundamente apegadas às suas opiniões sobre a moralidade e sobre a vida política são as pessoas comuns e o quão difícil é ascender a um nível maior de compreensão destas mesmas questões – não há por que pensarmos que todos os objetos de reflexão exibam o mesmo nível de dificuldade e prendam as pessoas à εἰκασία sob tanto tempo. Ora, ficar em εἰκασία com relação a alguma coisa significa apenas, como dissemos, ter uma concepção ingênua, simplista e parcial de algo, um tipo de compreensão situado no nível das aparências. Consiste, enfim, em ser incapaz de distinguir as aparências da realidade, em viver em uma situação de completa ilusão.

A partir disto teríamos de inferir que as sombras da εἰκασία na linha também comportam um sentido metafórico? Se o fizéssemos, arruinaríamos o que parece ser a pretensão de Platão nesta imagem: oferecer-nos uma descrição mais próxima da literalidade e mais precisa sobre as relações entre o mundo sensível e o inteligível. Ora, a caverna está abordando a questão sob apenas um ponto de vista, ou pelo menos está sublinhando com maior ênfase este âmbito de nossa vida intelectual: a reflexão sobre a moral ou a política. Por isso, Sócrates inicia a imagem dizendo que ela tratará do efeito da educação na vida dos homens; com efeito, a educação na cidade justa possui um sentido proeminentemente moral e voltado inteiramente para as necessidades da vida política.

O segundo estágio da linha, πίστις, teria de corresponder ao estágio do prisioneiro liberto, mas ainda na caverna, uma vez que o mundo iluminado representa somente o plano das Formas, o que nos coloca, logo de cara, diante de um novo empecilho, uma vez que não há nenhum objeto de cognição reservado a esta fase posterior na caverna em que os prisioneiros são descritos como simplesmente escalando a íngreme subida que conduz ao

mundo iluminado. Este empecilho poderá ser atenuado se nos ativermos ao fato agora comentado de que a imagem da caverna carrega um sentido fortemente moral, pois não há realmente no mundo visível da πίστις objetos visíveis morais; ao menos, na imagem da linha eles estão ausentes, onde os objetos materiais e sensíveis são da ordem da natureza ou dos artefatos. Devemos entender, assim, que as questões morais só podem transcender o mundo das aparências apelando-se para as Formas? Não necessariamente, pois a imagem da escalada íngreme e dolorosa da caverna pode substituir aqui os objetos visíveis ausentes, apontando para a dificuldade deste exercício de reflexão e superação da condição de inferioridade que constitui também a πίστις. Deste modo, a condição comum das pessoas no que diz respeito às questões morais é a situação de grave engano representada pela εἰκασία; alguns poucos indivíduos, com doloroso e difícil esforço, representado na imagem da caverna pelo rompimento das correntes, conseguem aprimorar suas concepções, atingindo o estágio da πίστις, que ainda não constitui a verdade sobre as coisas; esta verdade é alcançada árdua e progressivamente no abandono gradual do estágio da πίστις, pelo exercício intelectual representado na imagem pela escalada rumo ao mundo superior, cujo primeiro estágio é o alcance da δίανοια.

Poderíamos considerar ainda que os objetos visíveis da πίστις, que na descrição da imagem da linha são representados apenas por seres do mundo natural e artefatos produzidos pelo homem, também podem abranger para as questões morais os exemplos visíveis e comuns de ações morais como, por exemplo, os que são avaliados por Sócrates no livro I – “fazer o bem aos amigos e mal aos inimigos”, “devolver o que se deve a cada um”. Assim, enquanto εἰκασία representa o estágio de aceitação irrefletida destes padrões de conduta comuns, a πίστις seria já o início de certa reflexão a partir de uma análise puramente empírica dos casos. A tarefa da δίανοια, então, seria transcender esta análise puramente empírica a partir das primeiras considerações envolvendo a reflexão que faz uso das Formas.

A primeira parte superior da linha, δίανοια, que consiste na passagem do mundo sensível para o mundo das Formas, é descrita como um modo mediado de alcançar as Formas a partir de suas sombras – os objetos sensíveis. Ela corresponderia bem na imagem da caverna ao olhar do prisioneiro liberto e recém-saído do subterrâneo para as sombras das coisas no mundo iluminado, pois esta atividade é descrita por Sócrates como a fase preliminar e preparatória do indivíduo no mundo superior, antes que ele possa olhar diretamente aos

objetos celestes e ao sol, estágio que podemos facilmente reconhecer como a dialética, que se lança diretamente às Formas e atinge por fim o Bem.

Os elementos dramáticos da caverna vêm, assim, representar o aspecto mais importante para Platão do desenvolvimento cognitivo dos homens - o aspecto social. Enquanto a linha ilustra os diferentes estágios aos quais podem corresponder os níveis de compreensão do mundo das pessoas, a caverna insiste sobre as fases pelas quais pode passar o indivíduo no processo educativo, que correspondem àqueles primeiros, representando o indivíduo no contexto social e político de seu aprimoramento moral e intelectual. Ora, a alusão perfeitamente identificável ao destino de Sócrates na possibilidade da morte do ex-prisioneiro da caverna, que quer conduzir seus antigos companheiros subterrâneos à luz, põe em evidência o caráter ético-político da imagem e acena ao objetivo ao qual tende todo o desenvolvimento da cidade justa – mostrar as condições ideais necessárias para que o filósofo possa trabalhar em benefício de seus concidadãos, cumprindo sua missão divina de torná-los melhores, de acordo com os limites de suas naturezas particulares. Nossa comparação da caverna com a linha teve, portanto, o ganho de nos chamar a atenção para este fato fundamental que a imagem da caverna quer sublinhar - os efeitos sociais e morais da educação – e, assim, nos ofereceu um maior esclarecimento sobre a natureza dos estágios cognitivos da εἰκασία e da πίστις, que tomados na literalidade da imagem da linha pareciam possuir pouco alcance filosófico. Agora compreendemos melhor o verdadeiro alcance da metáfora expressa na relação imagem-modelo.

A partir do que foi dito na imagem da caverna, Sócrates pode então refutar as teorias educacionais que dizem, erroneamente, que a educação consiste em introduzir o conhecimento em uma alma em que ele está ausente, como se estivéssemos a doar a visão a olhos cegos. Ora, podemos concluir, diz Sócrates, que há, inatos na alma, a faculdade e o órgão da aprendizagem (τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει) e que, para adquirirem o conhecimento, só necessitam estar direcionados para o lugar correto. A educação consiste na virada de toda a alma do mundo visível “onde as coisas se alteram” (τοῦ γιγνομένου) (518 c) e onde nos inclinamos “para a comida e prazeres similares”, para o mundo inteligível onde se dá a contemplação do Ser e de sua parte mais brilhante (518 c), onde encontramos, enfim, a verdade (519 b). Com efeito, há muitas faculdades da alma que o hábito e a prática podem criar, mas não a faculdade de pensar, que somente precisa, se consideramos o que é a educação adequada, tornar-se vantajosa e útil pela volta que a fazemos dar, processo que deve

começar desde a infância (518 e - 519 b). Sócrates faz notarmos que os chamados perversos têm, na verdade, uma vista penetrante, mas a serviço do mal; quanto melhor a visão, maior é o mal que ela pode produzir (519 a).

À concepção aqui exibida devem-se acrescentar as considerações feitas, no livro VI, sobre a diversidade de potências das diferentes naturezas: as naturezas medíocres, viradas para o bem ou para o mal, continuarão medíocres; as naturezas bem dotadas, pelo contrário, servirão grandemente o bem se corretamente direcionadas, tornando-se, contudo, fortemente perversas, se seduzidas pelo caminho contrário. Embora o órgão do conhecimento esteja presente em todos os indivíduos, ele não se apresenta com o mesmo vigor em todos; a alta educação filosófica exige não somente uma educação adequada, mas também um conjunto de qualidades excepcionais que não se encontram reunidas em qualquer indivíduo, aquelas mesmas qualidades enumeradas, no início do livro VI, como perfazendo a natureza filosófica. A educação perfeitamente executada desviará a atenção do indivíduo das paixões criadas pela parte apetitiva e pela parte irascível da alma, direcionando ao máximo a parte racional ao seu objetivo natural; ela enfraquecerá o máximo possível as partes inferiores de sua alma, mas não poderá conceder à parte intelectual uma força que ela não pode suportar, porque se trata de uma natureza fraca: ou o indivíduo nasceu com uma alma de ouro ou não nasceu – por isso, todo o sucesso do empreendimento da cidade justa depende da exigente seleção das naturezas adequadas para os melhores cargos. A confiança de Platão no poder da educação de moldar os indivíduos e a sociedade deve ser, portanto, contrastada com a sua opinião pessimista sobre o número de pessoas que podem alcançar os níveis mais altos de desenvolvimento moral e intelectual. É o mesmo contraste que se repete entre o pessimismo de Platão quanto à situação moral das pessoas em geral, acrescido da percepção do declínio dos valores tradicionais de sua sociedade como um sintoma de degeneração, e o otimismo no poder da razão de encontrar a solução para resolver os problemas da vida humana e salvar a filosofia, através da construção de uma sociedade idealmente planejada, otimismo traduzido em seu projeto político.

Sócrates, então, chega a um ponto delicado de sua argumentação: a conciliação da atividade filosófica com a atividade política. Ora, nem àquele que não foi formado pela educação que conduz à verdade, nem àquele que o foi, mas passou a vida toda somente a se dedicar a aprender, deve-se confiar a chefia da cidade. O primeiro, porque não tem nenhuma finalidade (τέλους) adequada, em vista da qual formule e execute seus atos; o segundo,

porque não o faria voluntariamente (519 b - c). Com efeito, a solução é forçar os filósofos, que se transportaram para o plano inteligível e divino, e contemplaram o Bem, a retornar à caverna e à vida inferior, para assumir a direção da cidade, exatamente o que não se faz atualmente, observa Sócrates (519 c - d). Contra a advertência de que isto seria uma injustiça para com o filósofo, a saber, forçá-lo a levar uma vida inferior, quando lhe é possível ter a melhor, Sócrates oferece duas justificativas: primeiro, devemos lembrar que na cidade justa é o bem e a felicidade da maioria que é visada, e não o de uma classe ou indivíduo específico; segundo, nada mais justo ao filósofo do que retribuir com seu conhecimento o sustento e a formação que ele deve ao trabalho de todo o resto da comunidade, que dele cuidou durante toda sua vida para seu benefício e o da própria cidade (519 e – 520 d). São, portanto, imposições justas que se fazem a uma pessoa justa. Além do mais, é o maior benefício para uma cidade ser governada por aquele que menos deseja o poder – e não há outro indivíduo menos propenso ao poder político do que o filósofo (521 b). A disputa pelo poder, por aqueles que lhe são indignos, gera somente a guerra interna e doméstica que destrói a cidade.

Neste ponto deparamo-nos com um grave problema concernente aos propósitos gerais de Platão na *República*: o que move todo o longo discurso definidor da justiça que se desenvolve na construção da *kallípolis* é o objetivo principal de demonstrar como a justiça está sempre no interesse daquele que age justamente e como ela constitui a ele seu maior bem. O justo, assim, deve ter a melhor vida possível a um ser humano, e a justiça, deste modo, deve sempre constituir a máxima fonte de bem e felicidade ao filósofo. Como vemos aqui, a justiça exige que os filósofos – identificados por Platão como os indivíduos justos por excelência – abandonem em favor da cidade o que constituiria para eles a maior fonte de felicidade: a contemplação das Formas. A exigência de que os filósofos devem abandonar a vida contemplativa contra o seu interesse pessoal e a idéia de que eles serão forçados a fazê-lo, para o benefício da cidade, está em conflito com o objetivo principal de Platão de mostrar que a justiça é um benefício próprio àquele que a possui. Temos aqui um caso em que agir justamente contraria os interesses pessoais do indivíduo justo e não constitui para ele a maior fonte de felicidade possível – na verdade, está em franca contradição com sua maior fonte de felicidade, a contemplação. Segundo Annas (1991, p.258, 259), o erro de Platão estaria em que sua argumentação acabou produzindo uma concepção excessivamente abstrata do Bem, que sequer nos permite entender em que sua compreensão pode servir à tarefa prática do filósofo de governar a cidade, ou mesmo de que modo o desenvolvimento intelectual

completo do filósofo, que culmina na compreensão do Bem, pode produzir a partir deste alguma coisa concretamente boa ao filósofo:

A culminação de toda a jornada é a compreensão da Forma do Bem - e esta é precisamente não o que é o bem para o que o procura, ou o bem para outros, ou o bem em relação a algo ou alguém, mas o que é simplesmente e irrestritamente bom, de um modo completamente impessoal e indiferente entre indivíduos.

Quanto à noção de que o Bem é uma idéia excessivamente abstrata e que não nos informa absolutamente nada sobre os bens concretos das pessoas, remetemo-nos à questão já analisada sobre a natureza do Bem em nosso comentário ao livro VI, onde mostramos que o Bem fornece ao filósofo um modelo de imitação para a ordem perfeita e racional – e que isto lhe permite concretizar o bem da cidade, na organização de seus elementos materiais, e o seu bem pessoal, na ordenação dos diferentes impulsos provenientes das diversas partes da alma; o Bem permite àquele que o conhece a ordenação de elementos heterogêneos em um todo complexo e unificado; o Bem permite, enfim, a imposição da unidade na multiplicidade. Deste modo, o grau de abstração do Bem corresponde simplesmente à generalidade de sua aplicação e à extensão de seu poder sobre a vida humana, sua impessoalidade corresponde somente ao papel que ele ocupa ontologicamente no cosmos, o que de modo algum o torna inútil à vida prática dos indivíduos. O Bem é, de fato, indiferente aos homens, mas apenas no sentido em que é independente ontologicamente deles, ou seja, ele não deixa de ser o que é porque os homens não podem inteligí-lo ou porque não o reconhecem como o valor supremo para o qual a vida deve estar direcionada; mas os homens é que não podem ser indiferentes ao Bem se querem ser bem sucedidos em sua vida particular e coletiva.

De fato, a Forma do Bem não é o bem ao filósofo ou o bem a um grupo específico de indivíduos, a Forma do Bem é a estrutura racional do cosmos, e, neste sentido, tão abstrata, impessoal e indiferente quanto ela possa ser a qualquer outra coisa, visto que a ela pertence um valor supremo incondicional. Mas a felicidade da vida humana depende da aplicação desta racionalidade à vida particular e coletiva dos indivíduos - por si só a Forma do Bem não produz bem concreto algum à vida humana, porquanto os homens podem ser indiferentes a ela e pagarem o preço por isto, mas isso não significa que ela não possa produzi-lo. Ora, os resultados benéficos colhidos por sua influência dependem da ação daqueles que podem conhecê-la e utilizá-la em seu proveito.

Mas, então, por que os filósofos não assumem espontaneamente o seu cargo de chefes da cidade e abandonam alegremente sua vida contemplativa, se a sua ação na cidade

promoverá a melhor felicidade possível à sua vida? Para resolvermos esta questão, é preciso mostrar, de algum modo, que não há contradição entre a idéia de que o filósofo age por necessidade, ao governar a cidade, e a idéia de que isto é o melhor bem a ele. Segundo Kraut (1999, p. 240, 241), ao analisarmos a questão do benefício próprio para o filósofo ao comandar, devemos considerar, como distintas, duas questões: em primeiro lugar, a que pergunta se a atividade filosófica é melhor do que a política; e em segundo lugar, a que indaga se o filósofo treinado pela *pólis* ideal estaria melhor se continuasse a filosofar, violando assim a justa requisição de que ele comande, ou se passasse algum tempo governando a cidade, cumprindo assim a requisição de que ele deve ocupar o cargo político. A resposta positiva para a primeira questão, a saber, que a vida contemplativa ou puramente filosófica é melhor do que a prática ou política, não significa que filosofar é sempre melhor do que qualquer outra coisa, independente das circunstâncias. Isto abre a possibilidade para considerarmos que em certas ocasiões, quando a atividade filosófica envolve agir injustamente e a atividade política é requisitada com justiça, então a última é a opção que melhor promove o bem de alguém. A restrição da liberdade do filósofo, que aqui não pode agir indiferentemente, não implica a perda total de seu bem ou a recusa de sua felicidade. Concordamos com Kraut (1999, p. 238, 239) que é possível entender a posição de Platão como significando que:

Embora a cidade não esteja dando ao filósofo a opção de recusar o cargo político, ainda assim pode ser o caso de que, se ele recusasse, estaria deste modo sacrificando seu bem, devido à injustiça de sua recusa.

O que torna injusta a ação do filósofo egoísta, que se furta ao seu dever político, é o próprio modelo imposto pelas Formas e, portanto, o próprio modelo de justiça política, tal como é entendida por Platão. Kraut (1999, 244, 245) aponta para a passagem da *República* em *500 c*, em que as Formas são descritas como um conjunto de objetos ordenados “que não se prejudicam nem são prejudicados uns pelos outros, todos em ordem e comportando-se segundo a razão”, para concluir que o modelo político de Platão é o da aplicação de um todo “limitado e orgânico”, fundado na cooperação mútua: cada cidadão deve ser feito feliz, mas na medida em que também contribui para a felicidade dos outros; além do mais, nenhuma felicidade individual deve subsistir se implicar na infelicidade alheia. A ação de justiça do filósofo que promove a política na cidade justa consiste na aplicação deste modelo que institui a correta relação entre as diversas partes da cidade e a correta relação entre os diferentes indivíduos, na promoção do bem comum ou da felicidade de toda a cidade. É o amor ao

modelo das Formas que torna o filósofo apto e desejoso de promover sua realização no mundo; a felicidade do filósofo depende de sua imitação das Formas, e, como já vimos, sua ação política ordenadora é parte de sua atividade de imitação. Uma pessoa estaria recusando as Formas como modelo de comportamento humano, diz Kraut (1999, p.247), se, entendendo o que é a justiça, violasse os justos requisitos nas relações humanas que permitem a existência da *kallípolis*: recusando-se a agir com reciprocidade, o filósofo seria criador da desordem e estaria deixando de participar da justiça das Formas, estaria deixando de imitá-las e, portanto, deixando de fazer o que constitui a si próprio o melhor bem possível. A justiça do retorno à caverna não é, assim, um caso de entrega resignada do filósofo ao bem exclusivo de uma *pólis* que se sobrepõe ao bem dos indivíduos, mas é a realização de um dever que constitui, de qualquer modo, a principal parte de seu interesse pessoal e que, portanto, não está em contradição com o seu desejo.

Podemos dizer que o filósofo é constringido a agir de modo justo, porque as Formas o compelem a interromper a contemplação e atuar politicamente em benefício da cidade. Quando o filósofo interrompe a contemplação, ele não está, porém, interrompendo a imitação das Formas, pelo contrário, sua atividade imitativa está apenas deixando de ser contemplativa, para atender às requisições práticas do momento. Mas estas requisições estão intimamente conectadas com sua vantagem de governar nesta situação, como reconhece Kraut (1999, p. 248), pois ninguém pode tirar proveito de uma ação que a dissocia das Formas, desde que a imitação das Formas é que conduz à melhor vida. Por isso também Moravcsick (1992, p.212) pode asseverar que:

Neste contexto o ímpeto criativo é a aspiração a estender algo que achamos digno – por exemplo, o Bem – a todos os diferentes níveis e regiões da realidade, da estética à moral, das ciências à vida filosófica (...). A ligação entre o *eros* em direção às Formas e os passos da criação é baseado em nossa percepção do mundo como imperfeito. O mundo não exemplifica o Bem totalmente, daí a necessidade de criação. (...) Um humano engajado apenas na contemplação neste mundo está tomando um ponto de vista estreito e não está realmente valorizando as Formas como uma pessoa racional vivendo num mundo imperfeito faria.

Por este mesmo caminho, podemos entender por que Annas (1991, p. 261, 262) está equivocada ao pretender que Platão acabou produzindo, no desenvolvimento de seu discurso, um resultado contrário ao objetivo de sua argumentação, tendo promovido paralelamente duas concepções distintas e conflitantes do filósofo – uma prática e uma contemplativa. Segundo Annas, Platão teria iniciado seu argumento anunciando a descrição do que seria o filósofo governante, comparando-o com os pilotos de navios ou os médicos habilidosos, uma figura

pertencente ao grupo dos indivíduos capazes de tomar decisões corretas na vida prática, porque sabem o que estão fazendo. Não obstante, como ela diz (p.262):

Nós vimos, contudo, que o Sol, a Linha e a Caverna sugerem uma imagem diferente do filósofo - a imagem contemplativa, onde o que o caracteriza é o desejo de escapar inteiramente do mundo das preocupações práticas. O conhecimento filosófico é associado a disciplinas impessoais, como a matemática, mais do que com o desejo de resolver problemas morais verdadeiros. (...) É completamente obscuro como tal conhecimento poderia ter aplicação às questões concernentes às duas partes mais baixas da alma, que se preocupam com coisas pessoais e particulares.

Platão teria falhado, segundo a comentadora (p.262), em mostrar como o conhecimento das Formas poderia ser aplicável à experiência, de um modo que guiasse as escolhas do filósofo, seja em sua vida moral particular, seja em sua vida política de governante, e isto porque o estudo das Formas estaria sendo mostrado como um fim em si, contrastado com o baixo status das preocupações práticas. Ora, o conhecimento não só começaria, mas terminaria com as Formas, e o filósofo, que avançou para os últimos estágios do entendimento, não retornaria para confrontar suas descobertas com nossas intuições ou crenças comuns, ou com nossas crenças sobre matérias de fato. Como diz ela, em outra passagem (pp.262, 263):

Platão parece ter se desviado do que o argumento precisa, o filósofo como sábio praticamente, a pessoa boa que é a norma para julgamentos morais, porque julga racionalmente e a partir do entendimento. Agora encontramos o filósofo absorto, contemplando Formas e apenas Formas, dispensando o mundo que experimentamos como estando no nível da sombra ou do sonho.

Isto é uma apreciação errônea do argumento platônico, exatamente porque não leva em conta o profundo significado da noção de *mimesis* das Formas, praticada pelo filósofo, e sua relação com a “virada da alma” (περιόγειν – 515 c) para o Bem, descrita na imagem da caverna. Pensamos que Annas está interpretando o argumento de Platão como se ele devesse descrever o Bem como um tipo de corpo teórico abstrato de conceitos cuja compreensão resulta em ou permite aplicações práticas concretas. Neste sentido, o filósofo primeiro adquiriria o conhecimento das Formas e do Bem para, então, depois da posse completa deste conhecimento, dispondo de um sofisticado saber teórico sobre o mundo, passar a empregá-lo em sua vida prática, nas decisões morais de sua vida particular e na construção da *kallípolis*. A avaliação da comentadora, no entanto, é que o grau de generalidade e abstração contido na descrição platônica do Bem não nos permite entrever que tipo de aplicações práticas ele pode ter.

Em nossa opinião, porém, julgamos que o conhecimento das Formas e do Bem não deve ser entendido desta maneira, como se pudéssemos simplesmente rotulá-lo de teórico ou prático. Platão não precisa necessariamente descrevê-lo como um conjunto de teorias abstratas sobre a realidade, com relação às quais precisamos decidir sobre sua aplicação, nem como um conjunto de receitas práticas e instruções sobre como conduzirmos nossa vida. Nossa hipótese é que o conhecimento das Formas e do Bem é uma espécie de entendimento transformador da vida humana em sentido existencial. A *mímesis* das Formas é a apreensão do sentido complexo da racionalidade e não só implica em, como também exige, para sua completa realização, a aplicação de certa normatividade na vida humana íntima.

A atividade *mimética* é tanto contemplativa quanto prática, e esta dimensão prática, em seu sentido moral ou político, pode ser entendida como criativa ou produtora de um estado de coisas, mas não da maneira como a imagem do pintor, mal compreendida, pode nos levar a entendê-la. Pensamos ser possível admitir que a contemplação e a prática mimética filosófica não sejam, necessariamente, duas etapas sucessivas e complementares. A comparação do filósofo com o pintor é limitada, como todas as outras imagens ilustrativas da relação entre as Formas e a vida humana o são: o pintor primeiro contempla, examina de modo estático o objeto a ser copiado, compreende-o em seus detalhes através da concentração de seu pensamento, para só então pintá-lo, representá-lo, produzir sua cópia ou aparência, manipulando os materiais de que dispõe para seu trabalho. A sua atividade mimética é posterior à contemplação e, a não ser pelo fato de tomar o modelo como inspiração para a cópia, é independente do ato de contemplar.

A imagem de um filósofo “pintor da virtude” na cidade poderia parecer realmente acentuar o caráter contemplativo de sua tarefa política, salientando a transcendência ontológica das Formas com relação à nossa realidade. Mas a noção de *mímesis* filosófica invocada por Platão nos mostra como, na verdade, o filósofo é capaz de tornar presente em sua vida moral íntima e na vida coletiva política a racionalidade exibida no modelo divino. Pela imitação das Formas o filósofo *participa* da ordem ideal e, até onde isto é possível a este mundo sensível sujeito à transformação e à corrupção, põe a cidade a participar também da racionalidade divina. Assim, o conceito de *mímesis* aproxima-nos mais da idéia de imanência da racionalidade das Formas em nosso mundo. Evidentemente, uma imanência imperfeita, incompleta e transitória devido às propriedades ontológicas características do plano sensível.

A *mimesis* filosófica das Formas abrange e interpenetra as duas atividades - a contemplativa e a prática -, de modo a estabelecer uma relação de indissociabilidade entre elas. É preciso notar que há uma relação de circularidade entre a moral e a epistemologia platônicas - uma é condição para o funcionamento da outra. O filósofo que se lança à compreensão das Formas já as está imitando, devido ao poder normativo destas - elas impõem um direcionamento existencial na vida do filósofo. Com efeito, não é possível contemplar a ordenação das Formas e se tornar indiferente a ela - a racionalidade apreendida é incorporada, e, na verdade, só é apreendida quando incorporada -, este é o sentido forte da expressão “arrastar a alma do lodo bárbaro” em que ela se encontra para o âmbito da inteligibilidade. A relação inversa também existe: o conhecimento das Formas exige, para sua realização, uma rígida disciplina dos hábitos do indivíduo, um desvio de sua atenção de outros objetos, ele exige o estabelecimento de uma disciplina prática à vida do filósofo e que está descrita explicitamente no processo educacional da cidade justa. Não se pode lançar-se às Formas e ao mesmo tempo querer alimentar as paixões e os desejos das partes mais baixas da alma.

Podemos sustentar, então, que a educação filosófica da parte racional da alma não consiste numa ação de mero depósito de conhecimento em uma mente vazia, mas num redirecionamento de toda a alma do filósofo, podemos dizer, numa virada de toda a vida do filósofo para um objetivo estabelecido. É isto que está representado no libertar-se das correntes do prisioneiro da caverna e no virar-se (*περιάγειν*) de todo o seu corpo, e não só sua cabeça, para a luz. A educação racional não é simplesmente a apreensão de conceitos e teorias abstratas em uma atividade exclusivamente intelectual e estática da alma, própria apenas de sua parte racional, mas é uma estruturação de todos os aspectos da vida humana, um posicionamento radical de todos os nossos hábitos vitais - é, portanto, uma educação de todas as partes da alma, e é claro que isto diz respeito fundamentalmente à nossa vida moral e política. Quando o sujeito disciplina corretamente as partes inferiores de sua alma, isto implica necessariamente uma definição de sua atitude e de seus valores, um estabelecimento de suas prioridades, com a conseqüente busca de determinadas ações e o desvio natural de outras.²⁹

²⁹ Vale a pena observarmos o que Notopoulos (1944, p.238, 239) nos diz sobre o pano de fundo cultural que orienta Platão nesta formulação da natureza da educação filosófica: “Platão define a educação como uma virada da alma da escuridão para a luz. Antes de Platão a luz era um símbolo estático; Platão a tornou não somente um símbolo da verdade e da educação mas também um símbolo de movimento da mente, da virada da mente do Tornar-se para o Ser, e o mais iluminado do Ser, o Bem. (...) Além do mais, para mostrar que a educação do filósofo não é somente uma função intelectual exclusivamente abstrata, mas que envolve toda a alma, Platão

A compreensão da racionalidade das Formas e a mudança que isto traz à vida humana são graduais e progressivas, o arrastar da alma pelo Bem do lodo da corporeidade e da sensibilidade, o distanciamento dos apetites e dos prazeres corporais, é uma tarefa lenta e feita de conquistas sucessivas - é isto precisamente o que desejam marcar as diversas etapas da educação dos indivíduos na *kallípolis*. Mas, a partir de certo momento, o aprendiz de filósofo já passa a refletir esta ordenação de um modo mais característico em sua vida, em certas tomadas de posições que implicam no distanciamento completo de ações ligadas às paixões corporais, oriundas das partes irracionais da alma, como as enumeradas no livro IV, perfazendo o comportamento do homem justo: a isenção de sacrilégio, roubo ou traição; a fidelidade aos juramentos e aos acordos; a impossibilidade de adultério, da falta de respeito aos pais ou da impiedade perante os deuses (443 a).

Assim, a filosofia não é somente um conjunto de disciplinas teóricas abstratas, que fornecem ao filósofo uma compreensão racional e impessoal da realidade, mas é a própria execução da racionalidade em sua vida, seja como o resultado necessário desta virada da alma para o Bem, cujo efeito é a aceitação da normatividade das Formas em sua vida pessoal, seja como a própria realização da condição necessária para o correto exercício da razão que exige o controle dos impulsos das partes inferiores da alma. A filosofia é um exercício da racionalidade, num sentido não menos existencial do que intelectual, e é isto que deve ser entendido pelo conceito de *mímesis*. O fato de o trabalho do filósofo ser descrito como *mimético* indica que sua atividade não é apenas a intelectualização racional das Formas, mas, como já dissemos, a incorporação da racionalidade apreendida no contato íntimo com as Formas, cujo estágio mais avançado é o comando ou a construção da *kallípolis*.

Assim, negamos que a concepção platônica do Bem produza uma caracterização do filósofo proeminentemente teórica e distante das preocupações práticas deste mundo. A ação atrativa do Bem que arrasta o filósofo deste mundo e o livra do “lodo bárbaro” da sensibilidade é uma imagem para o processo educativo da *kallípolis*, marcado por processos de transições que culminam na ruptura com um antigo tipo de vida, sublinhando, pelo contrário, o caráter existencial da formação filosófica, sobre o qual falamos. A lentidão do processo e a própria recomendação de que o filósofo passe conjuntamente pela formação guerreira interrompendo, por vezes, sua atividade puramente filosófica para o exercício

associa a luz com a pureza, e a escuridão com “as regiões lamacentas” (βορβόρῳ βαρβαρικῷ), em que os não iniciados permanecem na teologia órfica. A associação do conhecimento com a purificação da alma é a chave para a doutrina órfica da salvação da alma através da busca do conhecimento.”

militar é o indício decisivo de que o filósofo não abandonou este mundo para habitar outro melhor, mas apenas toma, em seus estudos, a distância necessária deste mundo para entender como e por que ele é imperfeito, e de que maneira deve agir para torná-lo melhor.

Deste modo, o filósofo que submete-se ao cargo de chefia da cidade está cumprindo uma exigência imposta pela sua própria transformação existencial, efeito de sua passagem completa por todo o processo de formação filosófica, que ocasiona a interiorização da normatividade do próprio sistema das Formas. O constrangimento aqui que o faz descer novamente à caverna não é contrário à sua natureza, mas sim a realização completa desta. Neste exato ponto da *imitação* das Formas que é a atividade de governante da *kallípolis* o filósofo não pode ser entendido como revelando um conflito de interesses entre a parte racional e a parte apetitiva de sua alma - não há um conflito entre o que o filósofo *deseja* e o que ele *deve* fazer. A normatividade imposta pelas Formas não é contrariada por alguma resistência do filósofo. Portanto, o desejo de contemplar as Formas, em primeiro lugar, e o ato de conhecê-las; o retorno à caverna e o posterior reconhecimento da imperfeição da realidade política; e, por fim, o ímpeto criativo para ordenar a cidade segundo o modelo das Formas para livrá-las ao máximo de sua imperfeição, são todos provenientes de impulsos de uma mesma parte da alma: a parte racional. A norma imposta pelo conhecimento do Bem é um processo de internalização de uma determinada estrutura psíquica e, portanto, de um exercício espiritual e não implica em violência corporal.

Mas, então, porque Sócrates endossa a idéia de Glauco de que “cada um [dos filósofos] irá para o poder *constrangido* (ἐπ’ ἀναγκάϊον)” (520 e), e pergunta a seu interlocutor a quem este “*forçará* a ir para guardiões da cidade (ἀναγκάσεις ἰέναι ἐπιφυλακῆν)” senão estes que são conhecedores dos melhores métodos de sua administração (521 b)? Ora, para entendermos porque estas passagens não devem ser tomadas como conflitantes com nossa interpretação devemos atentar para o contexto global em que elas ocorrem. O comentário de Sócrates a respeito dos males causados às cidades existentes pelo fato de abandonarem-se os filósofos na “Ilha dos Bem-Aventurados” (519 c) - imagem criada para expressar o prazer da vida de estudo e contemplação - e não levá-los a dirigir a cidade situa-se ainda no âmbito de sua própria interpretação da imagem da caverna. Lembremos que a imagem da caverna é criada para analisarmos o que ocorre à nossa natureza “relativamente à *educação* ou à sua falta” (514 a). Tudo a que Sócrates faz referência utilizando-se dos elementos da imagem da caverna em 517 b – 521 b diz respeito aos efeitos da educação na

vida dos indivíduos que estão sendo formados filósofos. A primeira parte de seu comentário (517 a – 519 b) refere-se aos efeitos da educação filosófica naqueles que estão escalando a caverna rumo ao mundo iluminado. E a segunda parte (519 c – 521 b) refere-se ao efeito da educação filosófica naqueles que estão descendo de volta à caverna.

Penso que devemos entender esta primeira descida à caverna como o último estágio do processo de educação filosófica, mas ainda sim parte integrante do processo educacional, o que significa que os efeitos desta descida à caverna referem-se à vida do filósofo ainda em formação e não do filósofo plenamente formado. Portanto, se em algum momento da fala de Sócrates ou de Glauco há um tom mais rude para o sentido do constrangimento sofrido pelo filósofo ao descer de volta à caverna nesta passagem (519 c – 521 b), isto não invalida nossa interpretação de que o governo do filósofo está em seu interesse e não é fruto de violência cometida contra ele, pois neste trecho Sócrates está se referindo não aos filósofos plenamente formados de que falávamos ao discutirmos a sua tarefa de governantes, mas aos indivíduos que ainda estão sendo preparados epistemológica e moralmente para esta tarefa.

Os indivíduos que estão sendo forçados a descer novamente à caverna nesta passagem comentada estão enfrentando os primeiros efeitos das “perturbações visuais” que, como diz Sócrates são “duplas”, fruto não só da passagem da sombra à luz, mas também da luz à sombra (518 a). O processo educativo completo, diz Sócrates, termina somente quando os candidatos a filósofos forem tornados “capazes de tomar parte em ambas as atividades [a filosofia e a política] (520 c).” Por isso, continua ele, “cada um por sua vez [deve] descer à habitação comum dos outros e *habituar-se a observar as trevas*”. Ora, é precisamente este primeiro estágio de acomodação às trevas que constitui um incômodo aos filósofos aprendizes e ao qual eles oferecem resistência. Não obstante, diz Sócrates sobre estes indivíduos,

uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. E assim teremos uma cidade para nós e para vós, que é uma realidade, e não um sonho (...).” (520 c)

Fica bem claro aqui que a cidade justa somente virá à existência *passado o constrangimento do filósofo* envolvido em seu processo de readaptação à realidade sensível, o que quer dizer que o ato de governar não é realizado por coerção e não é desagradável ao filósofo plenamente formado. Desagradável e fruto de coerção é apenas uma parte da educação filosófica que consiste no primeiro retorno do filósofo aprendiz à caverna. A grande evidência disto é a passagem em que Sócrates conclui seu raciocínio dizendo:

Pensas que, ao ouvir isto, os nossos *educandos* (οἱ τρώφιμοι) não ficarão convencidos, e não quererão participar nos trabalhos da cidade, cada um por sua vez, *embora passem a maior parte do tempo uns com os outros na região pura?* (520 d)

As partes destacadas nos mostram claramente quem são os indivíduos constrangidos – *os educandos* (οἱ τρώφιμοι) – e em que momento a coerção ocorre – quando ainda estão no processo de contemplação conjunta das Formas. Ora, o processo de educação dos filósofos não se encerra imediatamente após a contemplação das Formas, pois é preciso que o filósofo retorne ao mundo sensível para identificar nele as imperfeições que serão corrigidas quando ele assumir o seu cargo de comandante. Esta volta do filósofo ao mundo sensível passa, portanto, por pelo menos três etapas: a primeira, em que o filósofo tem de acostumar novamente sua visão ao mundo das sombras, a segunda, em que já readaptado ao plano sensível, ele pode analisá-lo segundo sua nova ótica adquirida com o estudo das Formas, e a terceira em que assume seu posto de chefe e coloca em prática o modelo observado na ordem das Formas. É a primeira destas etapas que encontra certa resistência por parte dos filósofos aprendizes devido ao incômodo que ela causa a um indivíduo que recém saído da luminosidade tem de mover-se novamente nas sombras³⁰; o fim da segunda etapa é o término do processo educativo; e a terceira etapa corresponde ao momento em que a cidade colhe os frutos do processo educacional oferecido aos aprendizes de filósofos agora já plenamente formados. Os filósofos plenamente formados não resistem a sua tarefa e não precisam ser constrangidos ao governo da cidade uma vez que o período de incômodo pelo retorno às trevas, que ocasiona o riso dos que observam seus modos desajeitados, já terminou.

Com efeito, quando Platão trata no final do livro VII (539 a – 540 c) sobre o período em que os jovens se dedicarão à dialética, Sócrates nos diz que o farão quando atingirem a idade de trinta anos, e isto por durante cinco anos, quando, então, serão mandados “descer novamente a tal caverna”, onde passarão quinze anos *forçados* (ἀναγκαστέοι) “a exercer os comandos militares e quantos pertencem aos jovens, a fim de que não fiquem atrás dos outros, nem mesmo em experiência”, sendo continuamente provados para ver se mantêm-se firmes ou não (539 e). Somente depois, aos cinquenta anos é que, elevando ao máximo sua reflexão, tomam o Bem como paradigma para ordenar a cidade para o resto de sua vida (540 a - b). Os recém formados dialéticos é que são, portanto, *forçados* a voltar à caverna em um sentido

³⁰ Exatamente o que nos diz Sócrates na imagem da caverna: “se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol? (...) no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso e não diriam dele, que por ter subido ao mundo superior, estragara a vista (...)?” (516 e)

mais rude da idéia de *constrangimento* do que o sentido em que o filósofo plenamente formado assume por uma *necessidade* imposta pelas próprias Formas, mas reconhecida e desejada por ele mesmo, o comando da cidade.

É evidente que o fato do filósofo reconhecer a necessidade de seu comando e desejá-la como um bem a si mesmo assumindo-a, ainda, por amor à cidade, não significa que as atribuições da administração política não lhe ofereçam empecilhos e aborrecimentos – o que o próprio Sócrates deixa claro quando afirma que ao chegar a vez de cada um “*agüentarão os embates da política (πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας)*, e assumirão cada um deles a chefia do governo” (540 a). O que somente evidencia o quanto a atividade de contemplação tomada em si mesma é mais prazerosa ao filósofo do que a atividade política, sem que esta seja para ele um mal ou mesmo um bem menor à sua felicidade quando é aceita por necessidade reconhecida e autorizada pelo próprio conhecimento do Bem.

Deste modo, quando Sócrates nos fala que o gênero de vida do verdadeiro filósofo *despreza* o poder político e é por isso que ele serve melhor a cidade (521 a), devemos entender este desprezo no sentido de que ele não vê o seu cargo político como uma maneira de satisfazer mais facilmente suas paixões através do poder e da riqueza, exatamente o contrário do que pensam os “*esfomeados de bens pessoais*” que “*entram nos negócios públicos, pensando que é daí que devem arrebatam o seu benefício*” (521 a). O governo do filósofo somente serve ao seu desejo enquanto isto é parte da imitação das Formas, e jamais na hipótese de que isto sirva de meio para alimentar a parte apetitiva de sua alma. A identificação por parte de Sócrates do filósofo como o indivíduo certo a comandar porque não deseja em princípio o comando deve ser entendida como cumprindo a função de diferenciá-lo dos demais possíveis candidatos à chefia da cidade que desejam o comando para a satisfação de desejos pessoais. Enquanto uns vêm no cargo de chefe a chance de enriquecerem através do poder, os filósofos assumem este posto por “*amor à cidade*” (540 b). Enquanto o filósofo é motivado a governar a cidade por um impulso de sua parte racional da alma, os outros indivíduos que Sócrates está criticando são motivados a buscar a liderança política pela turba de desejos e paixões das partes irracionais de sua alma. Portanto, é somente neste sentido de *desejo*, que se refere ao que é irracional e condenável moralmente em nossa vida, que o filósofo não deseja o governo da cidade.

O próximo passo do argumento trata da educação dos filósofos, onde Sócrates analisa quais são as ciências mais apropriadas ao propósito de arrastar “*a alma do que é mutável para*

o que é essencial” (521 d), lembrando que, se os guardiões da cidade são também, além de detentores de um conhecimento teórico sobre a realidade, atletas guerreiros, é preciso que as ciências que formam seu currículo educacional sejam também úteis à arte da guerra (521 d). A primeira ciência prescrita aos filósofos é a aritmética, da qual tiram alguma utilidade todas as outras ciências, artes e modos de pensar (522 c), inclusive a arte da guerra, visto que é indispensável ao guerreiro que quer saber alguma coisa de tática, o poder de calcular e de contar (522 d – e). Além disso, a aritmética é apropriada também para elevar a alma do mundo visível e mutável ao mundo inteligível e imutável, pois está entre as ciências que conduzem naturalmente à inteligência. Sócrates define-as como aquelas em que algo mais do que a sensação (τῆς αἰσθήσεως) é necessário para a compreensão das coisas (523 a). Ora, dentre os objetos que podemos experimentar pelas sensações, há o grupo dos que nos convidam à reflexão, porque os sentidos não são suficientes para avaliá-los, uma vez que nos conduzem simultaneamente a sensações contrárias, e há os que não nos convidam à reflexão (τῆν νόησιν), porque as sensações se mostram suficientes para captá-los corretamente em sua unidade e singularidade (523 a – c).

Sócrates toma como exemplo a percepção que podemos ter dos dedos de uma mão. Observando os três dedos, o mínimo, o indicador e o médio, cada um deles parece igualmente um dedo, sendo indiferente que um seja visto no meio e o outro na extremidade, ou que um seja fino e o outro grosso. Ora, em nenhuma destas situações o entendimento é forçado a se perguntar o que é um dedo, visto que nenhuma das sensações lhe indicou que algo seja e não seja ao mesmo tempo um dedo (523 d). No entanto, o mesmo não ocorreria quanto a sua grandeza ou pequenez, finura ou grossura, dureza ou moleza, uma vez que os sentidos responsáveis por estas percepções podem nos confundir, nos mostrando um mesmo dedo mole e duro, grosso e fino, grande e pequeno. Em tais circunstâncias, a alma fica perplexa (ἄπορεῖν) ante o significado da sensação e pergunta-se o que é a dureza e a moleza, o que é a grossura e a finura, o que é a grandeza e a pequenez, e se cada uma destas se refere a uma mesma coisa ou a duas (523 e – 524 b). O entendimento é forçado, assim, a buscar as respostas que os sentidos isolados não podem oferecer, procurando compreender cada um destes termos em sua singularidade, passando, assim, do visível ao inteligível (524 c – d). Ora, na visão da unidade temos o mesmo tipo de contradição, pois uma mesma coisa que vemos como uma podemos ver também como múltipla, uma mesma coisa que podemos perceber como unidade, também percebemos como ilimitada em multiplicidade. Neste caso,

podemos em ação o entendimento, “para indagar o que é a unidade em si, e assim é que a apreensão intelectual da unidade pode pertencer ao número das que incitam e voltam o espírito para a contemplação do Ser” (525 a). E, se é assim com o número um, é assim também com todos os números, acrescenta Sócrates (525 a). Aos guardiões filósofos deve-se recomendar, portanto, esta ciência que os leva à “contemplação da natureza dos números unicamente pelo pensamento” e que facilita a passagem “da própria alma da mutabilidade à verdade e à essência” (ἀπὸ γενέσεως ἐπ’ ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν) (525 c).

Platão está nos mostrando aqui o que na imagem da linha e da caverna não havia explicado, a saber, por que o indivíduo decide abandonar suas concepções limitadas, fundadas nos dados sensíveis, e se lança às Formas: em virtude do sentimento *aporético* resultante da percepção dos conflitos das respostas fundadas na sensibilidade e o conseqüente sentimento de insatisfação com este tipo de investigação. O único meio de resolvermos suficientemente as questões é voltarmos-nos para o que podem nos fornecer as Formas. O que garante que as Formas vão nos fornecer informações relevantes sobre nossas questões sobre o mundo sensível é o fato - este sim fortemente ilustrado na linha e na caverna - de que elas são o modelo ontológico dos objetos sensíveis, ou que estes, sob o ponto de vista inverso da relação, são as cópias imperfeitas daquelas. Além disso, é de se notar que Platão está retomando, a seu modo, a idéia socrática de que a *aporia* é o estopim da busca do conhecimento científico, o que nos leva a perguntar por que o processo inicial da educação filosófica inicia pela matemática e não pelas questões morais, tão proeminentes nos exemplos das discussões dialéticas socráticas exibidas nos diálogos de juventude de Platão. Aliás, não está explícito, no processo educativo dos filósofos, onde as questões morais serão tratadas, antes do conhecimento do Bem.

Não obstante, seguindo a interpretação que havíamos oferecido anteriormente sobre a natureza dos objetos matemáticos, podemos supor que, assim como as Formas matemáticas são aquelas mais simples e fáceis de serem apreendidas e, por isso mesmo, aparecem aqui no início do processo educativo, as Formas de termos morais aparecem no final do processo, por sua dificuldade de compreensão e pelo lugar que ocupam no sistema geral das Formas que deve, de algum modo, anteceder imediatamente a compreensão do Bem. Com efeito, ao comentar sobre o perigo da dialética exercitada no momento errado da vida dos indivíduos, quando estes são ainda muito jovens, e os efeitos que a dúvida e a destruição das antigas opiniões causam na mente e no comportamento daqueles, Sócrates está claramente

relacionando as questões morais com a atividade de discussão dialética. E, de fato, menciona as crenças sobre o que é o justo ou o que é o honesto como parte de sua matéria de debate e exercício (538 d - 539 e). A discussão sobre as questões morais tem de esperar, assim, o amadurecimento moral dos indivíduos, sob pena de produzirmos jovens céticos e rebeldes, e, portanto, aparece somente no estágio final do conhecimento identificado como *voῆσις*, onde a dialética é praticada.

A segunda ciência prescrita por Sócrates aos filósofos é a geometria (526 c), extremamente útil às questões de guerra como, por exemplo, “para formar um acampamento, para conquistar uma região, para cerrar ou dispor as fileiras” (526 d), além de também forçar a alma a tender àquele objetivo de “fazer ver mais facilmente a idéia do Bem” (526 e), já que nos obriga a contemplar a essência (*οὐσιον*) e não aquilo que nasce (*γένεσις*). A terceira ciência deve ser a que trata da profundidade dos sólidos e dos cubos, à qual Sócrates apenas alude como possível de ser estudada na cidade, sem dar maiores detalhes de sua utilidade ao desenvolvimento da inteligência ou à arte da guerra (528 b – d). A quarta ciência é a astronomia, que nos oferece os objetos mais perfeitos e belos de tudo aquilo que é visível (529 c); o filósofo, contudo, não tomará o estudo dos astros para procurar neles mesmos alguma verdade, porquanto, embora se localizem na região celeste, ainda assim são corpóreos e visíveis (530 a - b), mas procurará através deles chegar aos “verdadeiros ornamentos que se apreendem pelo raciocínio e pela inteligência”: os movimentos “pelos quais a velocidade essencial e a lentidão essencial, em número verdadeiro, e em todas as formas verdadeiras, se movem em relação uma a outra, e com isso fazem mover aquilo que nelas é essencial” (529 d). Por fim, se a astronomia nos proporciona o estudo do movimento pela visão, a harmonia, quinta ciência prescrita, proporcionará aos filósofos o estudo do movimento pelos ouvidos (530 d - 531 c). Antes de comentar a respeito da última e mais importante ciência a que os filósofos devem se dedicar, Sócrates assevera que a finalidade à qual se propõe o estudo de todas estas ciências será alcançada, desde que se compreenda “o que há de comum e aparentado entre elas” e suas “afinidades recíprocas” (531 d).

Aqui cabe observarmos a importância que a escolha das ciências propedêuticas à dialética tem para o argumento de Platão. Como vimos, todas estas disciplinas teóricas que possuem por função principal elevar o aprendiz de filósofo ao plano das Formas exibem também uma clara aplicação prática à atividade militar e política do filósofo. Isto significa que o filósofo faz sim um confronto de seus conhecimentos teóricos abstratos com os

problemas fatuais da realidade e que, portanto, ao progresso epistemológico daqueles que são submetidos à educação superior na cidade justa corresponde um progresso no tratamento das questões morais e políticas. A crítica de Annas já referida anteriormente³¹ de que o conhecimento começa e termina no plano das Formas e de que o filósofo nunca retorna para confrontar seu conhecimento com nossas crenças sobre matérias de fato perde, portanto, sua força.

Por fim, chega Sócrates à ciência que completa o percurso do filósofo rumo ao plano inteligível e à compreensão da Forma do Bem: a dialética. Cabe notarmos aqui que, em todo o longo trecho em que trata desta ciência (531 e – 534 e), Sócrates oferece-nos um duplo tratamento da questão, oscilando entre a descrição tradicional da dialética, enquanto arte da discussão, e sua definição técnica, de percurso do pensamento puro e direto pelas Formas, que culmina no entendimento do Bem.³² Compreendem o primeiro tipo de descrição as asserções socráticas de que a dialética envolve ou consiste na capacidade “de conduzir ou sustentar uma discussão (οἱ δυνατοὶ ὄντες δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι)” (531 e), a de “prestar contas” das essências apreendidas “a si mesmo e aos outros” (ἔχῃ λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι) (534 b) ou a capacidade de “interrogar e responder da maneira mais sábia” (ἑρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα) (534 d). A única definição da dialética neste primeiro sentido que envolve a noção de Bem é dada em 534 b – c e caracteriza-se como a capacidade

de definir com palavras a Forma do Bem, separando-a de todas as outras (διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν), e, como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objeções com um raciocínio infalível (τῷ λόγῳ) (...).

Compreendendo o segundo sentido, parecido mais com um movimento do puro pensamento do que com uma articulação proposicional, temos os seguintes comentários: um processo que se utiliza somente da razão, “sem se servir dos sentidos (ἄνευ πασῶν αἰσθήσεων)”, cujo ápice consiste em apreender “só pela inteligência a essência do Bem (αὐτῇ νοήσει λάβῃ)”, atingindo os “limites do inteligível” (532 a - b), ou a capacidade de apreender “a essência de cada coisa (λαμβάνοντα τῆς οὐσίας)” (534 b). Em uma passagem

³¹ Na página 103 de nosso trabalho.

³² Annas (1981, p.283) também reconhece que Platão “descreve o processo da dialética de dois modos que à primeira vista não combinam tão facilmente juntos”. Um primeiro modo, em que “dialética deriva de διαλεγεσθαι, conversar”, e outro, que trata do conhecimento a partir da metáfora “da virada em direção à luz”, que faz o conhecimento parecer “não-verbal e não-articulado, que cada pessoa tem que fazer por si mesma”.

posterior (537 c), o dialético é dito aquele “capaz de ter uma visão de conjunto (συνοπτικὸς διαλεκτικὸς)” e de, “prescindindo dos olhos e dos outros sentidos (αἰσθήσεως), de caminhar em direção ao próprio Ser pela verdade (τὸ ὄν μετ’ ἀληθείας ἰέναι)” (537 d). A principal definição da dialética, neste sentido, contrasta-a com as outras ciências e reproduz a diferença existente entre a primeira e a segunda parte da linha, retomando o vocabulário daquela imagem desenvolvida no livro anterior. Sócrates nos diz que as ciências propedêuticas à dialética têm apenas “sonhos” sobre o Ser, sem chegar a ter dele uma “visão real”, porque se servem de hipóteses que não podem justificar, principiando assim por “aquilo que não se sabe” e percorrendo fases intermédias “entretécidas de incógnitas” (533 c). Já o método da dialética

É o único que procede, por meio da destruição das hipóteses (τὰς ὑποθέσεις ἀναπροῦσα), a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e leva-o às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos (533 c - d).

À primeira vista não é fácil identificar cada uma destas descrições com um mesmo e único processo, já que, neste último caso, o que temos é uma concepção de dialética expressa como um movimento intelectual não articulado verbalmente, aparentemente significando o aprofundamento da investigação intelectual através da relação exclusiva da mente do filósofo com as Formas, de modo não mediado, sem o auxílio de nenhum elemento sensível ou de qualquer outra pessoa: é a alma contemplando as Formas, uma após a outra, e descobrindo suas mútuas conexões. No primeiro caso referido, porém, há um movimento intelectual verbalmente articulado, um processo de definição conceitual, estabelecido entre vários sujeitos cognitivos que debatem a respeito de suas concepções pessoais sobre o Bem, refutando as definições alheias e rebatendo as críticas contra suas posições. A hipótese de que Platão está falando de dois momentos distintos de um mesmo processo não se sustenta sem problemas, como bem notou Annas (1981, p.283), pois então uma das fases do movimento intelectual realizado deveria preceder a outra, que atuaria como seu complemento ou resultado. Ora, se pensarmos a primeira concepção como sucedendo à segunda, podemos nos perguntar por que a visão súbita e intuitiva da Forma do Bem decorreria necessariamente após horas a fio de um debate dialético, uma vez que as próprias discussões socráticas acabavam em aporias: nada garante que um debate entre diferentes idéias, por mais acirrado que seja,

conduzirá seus participantes a um conhecimento inabalável e completo, como a Forma do Bem.

Podemos dizer que o processo inverso é igualmente estranho, pois qual seria a necessidade de defender-se de objeções alheias e refutá-las, após alcançar individualmente a apreensão definitiva do Bem? Se estas mesmas pessoas com as quais se debate não percorrerem o mesmo caminho individualmente, será inútil discutir com elas, visto que a apreensão do Bem se dá de uma única maneira, na relação exclusiva e precisa de uma mente preparada ao ato de cognição supremo e o isolado objeto de sua contemplação. O dialético não poderá provar a outras pessoas o que elas não puderem perceber por si mesmas. Além disso, não será contraditória a exigência de que o dialético deve definir o Bem com palavras e a exigência de que ele deve proceder sem o auxílio de imagens ou figuras sensíveis?

A aparente confusão no relato platônico pode ser desfeita, se lembrarmos que o caminho educativo ao qual são submetidos os candidatos a filósofos na *kallípolis* é, de fato, conduzido coletivamente num processo eliminatório. Dar uma explicação ou uma definição do que se sabe, bem como defender-se de objeções, é fornecer provas de que o estágio final do processo, tão difícil de ser alcançado, foi atingido. Não utilizar-se de um recurso sensível significa simplesmente abandonar por completo o método da *διάνοια*, que partia das contradições da sensibilidade para alcançar as Formas, e passar a tecer considerações sobre as relações que estas estabelecem somente entre si, a despeito de qualquer tipo de comunicação destas com o mundo sensível. O debate entre os indivíduos e o uso da linguagem para referir-se às Formas não é um estágio à parte, posterior ou anterior à apreensão do Bem, mas concomitante com todo o processo educativo do filósofo. A apreensão do Bem, é claro, não é um resultado direto da discussão, nem a definição do Bem com palavras, um estágio complementar que completa sua apreensão. A discussão das idéias não é uma garantia de sucesso do processo do conhecimento, mas o manejo correto da linguagem e a capacidade de definir as Formas e o Bem com palavras são o indício de que a apreensão completa das Formas foi alcançada. Há, portanto, uma forte correspondência entre a ordem no plano da linguagem, a ordem no plano do pensamento e a ordem no plano dos fatos; a evolução individual no progresso do conhecimento implica a evolução do domínio correto da linguagem e vice-versa: a linguagem articula o pensamento, de um lado, com o filósofo dispensando as falsas definições e opiniões sobre as questões, e o pensamento corrige a

linguagem, por outro lado, ao forçar as palavras e definições a se conformarem com a ordem das Formas apreendida em suas corretas relações.

Em uma passagem do *Teeteto* (190 a), podemos observar melhor como é totalmente estranha ao pensamento de Platão a defesa de uma concepção estática e verbalmente não-articulada do pensamento; pelo contrário, é o dinamismo a característica principal do pensamento que não se realiza sem a linguagem. Neste diálogo, Platão define o ato de pensar (διανοεῖσθαι) como:

Um discurso (λόγον) que a alma tem com ela mesma sobre os objetos que examina (...); não é outra coisa para ela senão dialogar (διαλέγεσθαι), se dirigir a si mesma questões e respostas (αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη) passando da afirmação à negação (...) mas silenciosamente e a si mesma.

Tal como já havia afirmado no *Crátilo* (390), Platão pretende, na *República*, que dialético é aquele que domina o uso correto da linguagem, ou seja, aquele que conhece as relações de ordem e harmonia que as Formas estabelecem entre si no mundo inteligível e constrói discursos que espelham esta ordenação. No *Sofista* (259 e) Platão nos diz que “é pela mútua combinação (συνπλοκὴν) das Formas (τῶν εἰδῶν) que o discurso (λόγος) nasce”.³³ Daí ele ser o mais hábil em definir as Formas com palavras; qualquer simulação deste processo não passa de prestidigitação barata e ilusionismo, como os discursos realizados pelos sofistas. O discurso dialético do filósofo é o único que reproduz a verdade das Formas, e é por meio dele que o filósofo organiza o mundo a sua volta. Nettleship (1968, pp.281, 282) exprime muito bem estas idéias ao dizer que:

(...) a dialética, o raciocínio do verdadeiro lógico, é o raciocínio que está em conformidade com os fatos. É freqüentemente contrastado com o raciocínio usado meramente para o propósito de vencer um argumento (ἐριστική ou ἀντιλογική). A característica deste raciocínio é proceder de acordo com o nome das coisas. (...) A verdadeira lógica é o perpétuo antagonismo e crítica do uso ordinário das palavras e a maneira comum de discussão; é o saber como usar as palavras corretamente, isto é, usá-las de modo a conformá-las não com as fantasias daquele que fala, mas para as verdadeiras distinções das coisas, o sistema real do mundo.

Tanto no *Sofista* quanto no *Político*, Platão nos mostra que as Formas compõem, no plano inteligível, um complexo sistema de inter-relações, nas quais se constituem graus de parentesco e dependência, inseridos numa estrutura hierárquica. O dialético (*Político* 285 a-b; *Sofista* 253 a - 254 a) é aquele que distingue estes graus de parentesco, através de um duplo

³³ Na mesma obra Platão assegura que: “Pensamento (διάνοια) e discurso (λόγος) são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento (διάνοια)” (263).

movimento de seu pensamento entre as Formas: primeiro, ele identifica numa Forma tudo aquilo que a distingue das outras e a torna única, tudo o que, no mundo sensível, leva à sua apreensão necessária; em seguida, descobre as relações que esta Forma possui com as outras, procedendo deste modo com todas as Formas, até completar o quadro formado por elas de todos os gêneros e espécies que constituem no mundo inteligível. O dialético, portanto, é aquele que passa analiticamente de uma Forma a outra, até apreender, numa visão sinótica, o organismo complexo que elas perfazem.³⁴

Embora não pretendamos que o método dialético exposto na *República* corresponda com precisão ao método desenvolvido nestes dois diálogos tardios, podemos observar na *República* a menção a estes dois movimentos do pensamento, de análise e síntese.³⁵ O primeiro, pelo qual o filósofo parte do sensível e chega às Formas, continuando a passar de uma a outra, apreendendo o que é próprio a cada uma delas, porém sem nunca dispensar o auxílio da sensibilidade para isto – movimento do pensamento que constitui o estágio intelectual da διάνοια; e o segundo, em que o filósofo, sem auxílio de nada sensível, passa de Forma a Forma, apreendendo suas múltiplas relações, primeira fase do que é realizado no estágio nomeado νοήσις, e que é geralmente chamado de “caminho para cima” ou de “ascensão dialética”, processo em que o filósofo permanece até apreender todo o sistema das Formas, perfazendo sua primeira aproximação na compreensão do que é o Bem - o alcance do primeiro princípio não-hipotético – chegando, em seguida, ao segundo movimento da dialética, denominado “descendente”, ou “caminho para baixo”, em que, uma vez apreendido

³⁴ No *Político* (285 b), ele nos recomenda que: “quando nos apercebemos de que um certo número de coisas possui algo em comum, não abandoná-las antes de haver distinguido, naquilo que tem em comum, todas as diferenças que constituem as espécies; e, com relação às dessemelhanças de toda espécie, que podemos observar numa multidão, não nos desencorajarmos nem dela nos separarmos, antes de havermos reunido, em uma única similitude, todos os traços de semelhança que elas encerram, reunindo-as na essência de um gênero”. No *Sofista* 253 d, o trabalho do dialético consiste em discernir: “(...) uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligada à unidade; finalmente, numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis”

³⁵ No *Fedro* (265 e – 266 c), este duplo movimento do pensamento com relação às Formas também é descrito, talvez com um outro sentido, e na direção inversa, mas ainda sim envolvendo o processo de análise e síntese: “A primeira: em direção a uma forma única trazer, graças a uma visão de conjunto (συννοητών), aquilo que está disseminado em mil lugares, a fim de que, pela definição de cada uma dessas unidades, possamos fazer ver claramente qual é aquela que queremos, em cada caso, nos instruir”. Continuando a descrição da outra parte do processo dialético, Sócrates diz que este consiste em: “(...) saber dividir novamente a idéia geral nos seus elementos, nas suas articulações naturais evitando, porém, mutilar qualquer dos elementos primitivos como faz um mau trinchador. (...) E aos que tem esse talento, deus sabe se tenho razão em assim falar, sempre chamei de dialéticos.”

todo o sistema das Formas, pode ele finalmente entender o papel preciso que cada uma cumpre no conjunto ao qual pertence, e que constitui parte de sua natureza, concluindo sua compreensão do que é o Bem.

A compreensão do Bem seria, assim, a compreensão das inter-relações entre as Formas, que determinam a criação de um conjunto ordenado e perfeito, o que envolve a compreensão do que cada Forma é em si mesma e do modo como contribuem, em associação umas com as outras, para o estabelecimento de uma unidade de conjunto harmoniosa. Deste modo, o valor individual das Formas só pode ser determinado por referência ao Bem, pois o que uma Forma é depende do modo como ela se relaciona com as outras e do papel que cumpre no conjunto das Formas. Por isso, na dialética, primeiro se passa de uma Forma a outra, para depois se alçar ao Bem – primeiro, se entende o que uma Forma é em si mesma e, depois, o que ela é ao conjunto a que pertence. A compreensão de todo o sistema das Formas em todas as suas interconexões é o que constitui a compreensão completa do Bem. Isto explica o caráter hipotético das Formas no início do processo; ele é hipotético, porque a compreensão das Formas neste estágio é provisória, aguarda aprofundamento. Não podemos apreender a verdadeira natureza de uma Forma tomando-a isoladamente do conjunto em que faz parte, pois ela não somente contribui para a definição do conjunto, mas também define-se a partir de seu papel neste mesmo conjunto. Desta maneira, o fim do caminho analítico através das hipóteses explica-se pelo fato de termos alcançado a compreensão da totalidade das Formas e, assim, podermos vislumbrar num processo de síntese final o que elas representam ao sistema que perfazem. O Bem é o princípio não-hipotético porque sua compreensão constitui o desfecho final, totalizador e sintetizador do movimento dialético.

Não obstante, devemos atentar ao fato de que o Bem não é o próprio conjunto das Formas, como se as Formas juntas compusessem o Bem, o que certamente inverteria a relação causal entre as Formas e o Bem pretendida por Platão. Ora, este é claro ao afirmar que o Bem é que é a causa das Formas e não o contrário. O Bem é que gera o conjunto das Formas, e não o conjunto destas que gera o Bem. É evidente também a partir do texto da *República* que o Bem *compõe* o plano inteligível e, portanto, é também uma Forma. Ele apenas não possui o mesmo status ontológico das outras Formas, pois enquanto estas são derivadas e determinadas pelo Bem, este conserva a posição de ser não derivado e não determinado³⁶. Deste modo, o

³⁶ Neste ponto não seguimos a leitura de Fine (1999, p.228) que nos diz que o Bem “não é uma Forma distinta, mas a estrutura teleológica das coisas”, concluindo que as “Formas individuais são suas partes”.

Bem abarca a totalidade das Formas, ele compreende o sistema teleológico das Formas, pois ele é a própria Forma Suprema que comunica a inteligibilidade às demais Formas, tal como as outras Formas também cumprem o papel de conferir uma propriedade comum aos objetos a ela subsumidos. Mas, mais do que isso, é o Bem que garante um sentido final a esta organização universal por ele envolvida.

O Bem, portanto, ensina ao filósofo dialético o que é necessário para que haja harmonia, ordem, perfeição e proporção, num conjunto heterogêneo de elementos. Murphy (1951, p.181) assevera que a explicação por referência ao Bem

parece ser nada mais do que o que Platão nos diz ser no *Sofista* a explicação por referência à κοινονία εἰδῶν – comunidade ou harmonia das idéias. (...) Parece duvidoso que haja alguma consideração mais profunda que a noção de bondade introduz, exceto pelo pensamento de que sua interconexão sistemática é boa.

Deste modo, dialético é aquele que compreende o que é o sistema real da racionalidade inteligível em sua unidade final, e entende, portanto, como cada parte do inteligível concorre para a consecução de sua perfeição total. Ele detém, assim, o poder de olhar sinótico que identifica a unidade na multiplicidade, e é capaz de separar cada elemento distinto deste conjunto para entender qual é o seu papel específico na formação da unidade deste sistema. Ele pode, portanto, através do pensamento, desfazer a unidade na multiplicidade, como pode também referir os elementos da multiplicidade de volta à unidade a qual pertencem.

No livro IV, Platão afirma que a justiça na alma é a harmonia de suas diferentes partes, que faz com que o todo psíquico funcione perfeitamente. Se o conhecimento das Formas não pode fornecer um conjunto de regras sobre como se deve proceder em cada momento específico da vida, com relação a cada detalhe particular, ele oferece ao filósofo um modelo geral de perfeição, que o conduz à busca de um objetivo geral na vida e lhe permite moldar um caráter adequado a este propósito. Este caráter é formado pela combinação das quatro virtudes cardeais. Ora, pelo conhecimento do Bem, o filósofo está habilitado a combinar elementos heterogêneos para a criação de um conjunto harmonioso, estabelecendo suas relações apropriadas para a formação de um todo perfeito. Sabe, portanto, como dispor as partes de sua alma criando a unidade psíquica e como ordenar as diferentes virtudes para o desenvolvimento da unidade de seu caráter.

No *Político* (303 c - 311 c), Platão compara a arte política de administrar a cidade com a arte da tecedura. Assim como esta consiste no correto entrelaçamento dos elementos

heterogêneos para a formação de um tecido uno e resistente, a arte política consiste em combinar os diferentes caracteres dos cidadãos à formação de uma cidade unida e estável. Esta arte do político tem sua fonte na dialética. Deste modo, não somente o λόγος das Formas, imposto pelo demiurgo, está presente em nosso mundo, mas também o λόγος imposto pelos responsáveis pelas produções humanas, como o filósofo, em seu ato de governar a cidade. Sua maestria administrativa funda-se na compreensão do Bem, porque é ele que lhe dará a medida que utilizará para ordenar a cidade distributivamente; a compreensão do Bem lhe permite saber qual é a relação precisa que as Formas correspondentes às virtudes cardeais possuem entre si, e o autoriza a moldá-las na cidade, determinando as funções que cada classe deverá cumprir.

O filósofo dialético, portanto, é aquele que a partir da contemplação da unidade inteligível do Bem sobre a multiplicidade inteligível das Formas, é capaz de tomar o sistema teleológico inteligível como modelo para a imposição da unidade racional sobre a multiplicidade sensível, seja em sua vida individual e moral, seja em sua vida coletiva no plano político que estabelece. Ora, a excelência moral depende da imposição da unidade das diversas virtudes na vida individual humana e isto, por sua vez, depende da imposição da unidade de objetivos e ações nas diversas partes da alma. O modelo inteligível fornece ao filósofo dialético os meios de impor a unidade racional à multiplicidade dos impulsos das diferentes partes da alma. Por outro lado, a justiça na cidade também depende da imposição da unidade na organização política - unidade das virtudes da cidade e unidade dos interesses das diferentes classes da cidade. Em seu trabalho de chefe político o filósofo dialético toma o modelo inteligível para determinar a unidade racional sobre a multiplicidade dos elementos humanos presentes na cidade.

O trabalho do filósofo dialético de explorar a relação ontológica entre Formas e sensíveis expressa na oposição unidade/multiplicidade deve ser precedido pela exploração das outras relações ontológicas determinadas por Platão na *República*, como as relações de ser/parecer, modelo/cópia, original/imagem, realidade/sombra, eternidade/devir. O inteligível constitui-se para ele, então, como a realidade eterna paradigmática que orienta o seu trabalho criativo no plano sensível da precariedade instável perecível, mas maleável e passível de ajuste e aperfeiçoamento.

Conclusão

O objetivo geral de nosso trabalho era mostrar como o argumento platônico de que o filósofo deve governar e de que o filósofo é o indivíduo justo por excelência pode ser lido de forma coerente. Contrapusemo-nos ao ponto de vista defendido por alguns comentadores, mais especificamente por Julia Annas, de que o argumento de Platão não se sustenta sem problemas pelo fato de não ter mostrado, tal como se propõe fazer, como sua teoria epistemológica que define a natureza do conhecimento garante a pertinência da superioridade intelectual do filósofo para sua tarefa prática moral e política. Segundo Annas, não somos capazes de entender, a partir do texto da *República*, como o conhecimento do Bem pode ser útil à tarefa prática do filósofo de administrar a cidade. Ademais, questiona-se em que medida o conhecimento das Formas pode ser útil, se a realidade sensível onde a *kallípolis* deverá ser construída não pode ser, afinal, conhecida. Annas pretende que tal problema na argumentação platônica traduz-se em um conflito produzido no desenvolvimento do texto entre duas concepções distintas do filósofo que Platão acabou por produzir – uma prática e uma contemplativa. No fim das contas não podemos entender como o conhecimento das Formas e do Bem, com seu alto grau de abstração e distanciamento da realidade, pode servir à tarefa do filósofo de governar a cidade e guiar sua vida moral.

Assim, então, retomamos os pontos principais de nossa interpretação que pretende prevenir a crítica que aponta a existência dos problemas denunciados por Annas. Em primeiro lugar fica estabelecido que o filósofo aufere o posto político máximo na cidade justa devido ao seu exclusivo acesso às Formas e ao entendimento do que é o Bem. Sua superioridade moral que o eleva à categoria de único indivíduo genuinamente justo ou à de indivíduo virtuoso por excelência funda-se neste mesmo tipo de conhecimento da realidade inteligível. O Bem, enquanto Forma suprema, mantém com as outras Formas o mesmo tipo de relação que estas possuem com o mundo sensível. O Bem é a Forma do que é ser uma Forma, é o tipo modelar do que caracteriza a natureza da inteligibilidade. Assim como as demais Formas diante do mundo sensível são, cada uma delas, o modelo perfeito de seu tipo, exibindo de modo paradigmático o que constitui a essência de cada coisa existente, que os sensíveis apenas imperfeitamente representam, elas portando, de modo superlativo, as qualidades que as definem e que os sensíveis apresentam somente restritamente, o Bem, a seu turno, assume o papel de soberano no reino do inteligível, posando como o modelo de inteligibilidade que exhibe o que é ser uma Forma e, enquanto Forma Suprema, o que é ser o melhor no gênero

inteligível. Da mesma maneira que as Formas constituem a unidade inteligível dos seres sensíveis que nelas participam, o Bem constitui a unidade máxima das Formas, que nele participam, totalizando o modelo de perfeição racional a que pode aspirar nossa realidade.

As Formas são reveladoras, ao filósofo, do grau de imperfeição no qual se encontram as coisas neste mundo, e, portanto, também do maior grau de perfeição a que poderiam chegar, subordinando-se às exigências da ordem racional inteligível. Cada Forma informa ao filósofo o que pode ser melhorado no aspecto da realidade que lhe concerne. Deste modo, cada Forma oferece ao filósofo a possibilidade de um plano a ser executado, mas um plano de pequeno alcance, um objetivo de curto prazo, visto que o sentido total da realidade só pode ser vislumbrado quando o filósofo entende estes planos particulares sob a perspectiva global a que todas as realizações rumam na constituição final dos esforços humanos – algo que somente é revelado pela compreensão do Bem que abarca todas as Formas. O Bem, enquanto finalidade última que guia o filósofo em todas as suas tarefas, figura como o guia máximo de suas decisões. Esta visão mais ampla da realidade e de seu dever moral, a razão filosófica tem acesso quando compreende com precisão o sistema teleológico formado pelas Formas.

A impossibilidade de conhecimento dos sensíveis e sua redução à categoria da opinião não torna ociosa esta vantagem do filósofo sobre os indivíduos comuns, pois se, por um lado, a situação de impossibilidade de conhecimento do plano sensível se estende a todos os indivíduos, inclusive ao filósofo, este adquire na exclusividade do conhecimento das Formas algo fundamental à administração da cidade – uma finalidade para as suas ações. É possível, portanto, agir na cidade a partir da opinião, mas só é possível agir com correção se esta opinião é secundada pelo conhecimento do Bem. Ora, para que a cidade seja justa, todos devem agir corretamente: o filósofo o faz autonomamente porque tem acesso direto ao Bem, os demais o fazem na *kallípolis* porque são guiados pelo filósofo para isto. Uma opinião verdadeira pode guiar com acerto para o mesmo lugar que o conhecimento, mas as classes inferiores da cidade só possuem em alguma medida a opinião verdadeira porque aceitam as prescrições do filósofo fundadas na verdade das Formas. A opinião não pode fornecer, ainda, o dado fundamental à atividade de modelar a cidade segundo a verdadeira finalidade que somente o conhecimento proporciona: a possibilidade de distinguirem-se as aparências da realidade. A superioridade intelectual do filósofo, portanto, consiste no fato de seu conhecimento poder guiar suas decisões no mundo sensível, em primeiro lugar, pela possibilidade de distinguir as aparências da realidade e, assim, permitir-lhe tratar as

aparências como aparências, e, em segundo lugar, por oferecer um objetivo final que guie suas decisões e ações no mundo sensível. Permitir que a cidade seja governada por alguém que fundamenta sua vida na opinião, é entregar a direção política à alguém que confunde a realidade com as aparências – o que o impossibilita, por conseguinte, promover a ação correta e justa – e que, sem o conhecimento do Bem, atua sem um objetivo final claro que ilumine suas decisões.

Entender o Bem significa apreender dialeticamente o conjunto harmonioso das Formas em suas múltiplas relações, este conjunto de elementos heterogêneos, cuja unidade é conferida pelas determinações do Bem sobre o papel que cada Forma deve cumprir na formação e sustentação da ordem deste sistema racional. O entendimento do Bem fornece ao filósofo a habilidade de distinguir as corretas relações entre elementos diversos que concorrem para a formação de um conjunto uno e harmonioso. Assim, o filósofo legislador adquire o olhar sinótico necessário à combinação das diferentes virtudes na formação educacional dos cidadãos e na organização das diferentes classes da cidade, segundo suas virtudes e funções próprias. A *kallípolis* deve participar ao máximo do paradigma eterno contemplado nas Formas. O filósofo, em sua tarefa de modelador da cidade, é como o Demiurgo em seu trabalho criador do mundo, ambos tomam o Bem como o objeto modelar de sua produção, exceto que o material do filósofo não é a matéria caótica cósmica, mas o mundo humano em suas intrincadas relações. Esta mesma capacidade de ordenação, que visa a unidade racional a partir da multiplicidade de elementos diversos, orienta o filósofo em sua vida particular, instaurando a justiça em sua alma a partir da coordenação perfeita das diferentes virtudes que perfazem seu caráter. A justiça filosófica instaura a ordem psíquica no plano individual privado, coordenando interiormente os diferentes impulsos oriundos das diferentes partes da alma na consecução de um único objetivo benéfico a todas elas e estabelecido pelo Bem.

É importante também notarmos o aspecto normativo das Formas e do Bem, mencionado por Platão em duas diferentes modalidades, expressas nas noções de *μίμησις* e de *περιαγωγή*. A *περιαγωγή* (ato de voltar-se, virar-se) consiste na virada da alma para o plano das Formas, em seu processo de sucessivas etapas de superação da sensibilidade, rumo ao cume do mundo inteligível, nesta escalada árdua em que o indivíduo, tornando-se filósofo, define sua existência modelando seus hábitos, abandonando certas disposições e adotando uma conduta diferenciada, conforme exige a íngreme rota de ascensão ao inteligível. O

entendimento da racionalidade implica na assimilação de sua ordem na vida interior da alma. A atividade cognitiva do filósofo, portanto, não pode ser vista como um estado estático da parte racional da alma e indiferente às outras partes inferiores. O progresso no entendimento das Formas em direção ao Bem exige a assunção de uma posição existencial por parte do filósofo, que estabelece um processo de purificação que disciplina os impulsos irracionais da irascibilidade e da concupiscência. O filósofo, ao mesmo tempo em que lentamente desperta e fortalece certas potências intelectuais, abrandando o ardor das paixões e faz adormecer a fúria dos desejos corporais. Certas atitudes tipicamente condenadas do ponto de vista moral deixam naturalmente de pertencer a sua existência, assim como novos objetivos aparecem em seu horizonte.

Este é o início do processo de μίμησις em que, gradualmente, o filósofo incorpora em sua vida a ordenação racional contemplada na inteligibilidade. À reorganização de sua vida interior sucede a reordenação do mundo ao seu redor. O filósofo, que não pode resistir à influência das Formas, também não consegue tornar-se indiferente ao ambiente em que ele vive. Todos os aspectos da realidade indicadores da imperfeição despertam o seu desejo reformador, que faz também parte da sua ação mimética do plano inteligível. Ele deseja reproduzir ao máximo a ordem contemplada nas Formas, pois dar as costas ao mundo significa, para o filósofo, o abandono da melhor vida possível, a vida que participa da ordem das Formas, visto que a indiferença sinaliza o abandono do processo de imitação.

A imitação, portanto, consiste em um duplo processo que envolve a contemplação das Formas, mas não se resume a ela. Imitar as Formas consiste em compreender a ordenação racional realizada por elas, buscando participar desta ordem. Primeiro, o filósofo incorpora esta ordem em sua vida pessoal, num processo lento e gradual, através do qual ele desenvolve suas virtudes e disciplina sua existência, naturalmente abandonando as ações que o distanciam do objeto último a ser alcançado, o Bem. O Bem, portanto, neste sentido, exerce uma força de atração no filósofo, que o arrasta do plano da sensibilidade para o plano da inteligibilidade, num movimento da alma que não é puramente intelectual, uma vez que exige uma nova disciplina do corpo e das ações do filósofo. Toda conduta que afasta o filósofo da participação na ordenação das Formas é repudiada, assim como é eliminada toda conduta que impede a ascensão do filósofo no plano da inteligibilidade, cujo fim é o alcance do Bem. É desta maneira que o Bem influencia moralmente a vida do filósofo e o torna, ao fim deste processo de compreensão das Formas, o indivíduo virtuoso por excelência.

O segundo estágio deste processo de imitação das Formas, que se inicia com o filósofo plenamente formado, consiste em sua ação política, como reformador da cidade e de seus concidadãos. A compreensão do Bem permite ao filósofo vislumbrar o que é a ordem geral da realidade e o papel que cada parte deve cumprir nela. A realização suprema do Bem no sistema teleológico das Formas permite-lhe entrever o grau de perfeição a que nossa realidade aspira e pode realizar, e a função que cada indivíduo deve assumir para concretizá-la. É aí, então, que ele assume o seu papel de modelador das virtudes nos cidadãos e na ordem geral da cidade, este é o papel que lhe é informado pela compreensão do Bem e executá-lo consiste em continuar a imitar a ordem das Formas, promovendo sua participação nela. Mas, a ordem das Formas exige, para a sua concretização máxima no mundo da sensibilidade e na vida do filósofo, a participação de todo o resto da cidade, que o filósofo deverá providenciar. O engajamento político do filósofo faz parte da influência atrativa e normativa do Bem sobre sua vida. Tanto do ponto de vista moral quanto do ponto de vista político, a ação mimética pode ser entendida como guiada pela dupla relação de atração/normatividade, imposta ao filósofo pelo sistema das Formas.

Tudo isto não é possível sem a admissão da premissa platônica de que os sensíveis são cópias imperfeitas dos modelos exibidos pelas Formas. O plano sensível já exhibe, portanto, em algum aspecto – ao menos no mundo natural – esta aspiração à perfeição que não se realiza porque não pode escapar do devir. Mas as relações entre os indivíduos, as ações realizadas no mundo e a ordem que as regem também podem ser submetidas a esta aspiração à perfeição exibida pelo paradigma das Formas. É impossível, porém, que tal se realize sem o conhecimento das Formas; a vida fundada nas aparências da sensibilidade está fadada ao fracasso moral e político porque refletirá toda a série de problemas gerados pelo próprio status ontológico dos sensíveis. Somente a dialética filosófica que permite perceber a distinção entre aparência e realidade, e que aponta para o paradigma eterno, mostrando como a multiplicidade dos elementos heterogêneos que compõem a racionalidade inteligível pode ser subsumida na unidade final que perfaz a perfeição a que tudo pode aspirar, pode servir à ordenação da vida individual e coletiva humana em busca da realização máxima da justiça. O dialético reflete a ordem contemplada nas Formas em todos os aspectos de sua vida: em suas decisões morais, em seus discursos, em seus raciocínios, em sua postura política, enfim, em suas ações efetivas.

Concluimos, assim, que não há nenhum tipo de conflito entre a teoria epistemológica e a teoria moral-política de Platão na *República*. Não há a produção de uma concepção prática do filósofo, conflitante com uma suposta concepção teórico-contemplativa, a não ser que interpretamos erroneamente o que significa toda a complexidade da natureza do conhecimento das Formas e do Bem. Pelo que foi dito, podemos entender também, agora, por que o conhecimento filosófico é um privilégio de poucos e porque é tão difícil de ser alcançado, uma vez que está ligado a uma espécie de transformação existencial do indivíduo. Não se trata, portanto, de tomar a atividade epistemológica do filósofo como um mero exercício intelectual da razão e exigir que este se aplique à ação moral e política. Não há propriamente uma *aplicação* prática do conhecimento do Bem, pois a compreensão do Bem é em si própria uma prática, mas uma prática racional que envolve a vida da alma como um todo e não somente de sua parte superior.

Referências Bibliográficas

- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Claredon, 1991.
- BLACKSON, T. *Inquiry, Forms and Substances. A study in Plato's Metaphysics and Epistemology*. London : Kluwer Academic Publishers, 1995.
- CROSS, R.C.; WOZLEY, A.D. *Plato's Republic: a philosophical commentary*. Basingstoke: Macmillan, 1991.
- DIXSAUT, M. Comentário. In: *Platão. República (Livros VI e VII)* (traduzidos e comentados por Dixsaut). Lisboa: Didáctica Editora, 2000.
- DIXSAUT, M. *Le Naturel Philosophe*. Paris: J. Vrin, 1985.
- DIXSAUT, M. *Platon et La Question de la Pensée*. Paris: J. Vrin, 2000.
- EDMOND, M.P. *Le Philosophe-roi*. Paris: Payot, 1991.
- FINE, G. Knowledge and Belief in Republic 5-7. In: *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Edited by Gail Fine. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- GADAMER, HANS-GEORG. *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien. Le savoir pratique*. Paris: J. Vrin, 1994.
- GERSON, L.P. *Knowing Persons. A Study in Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- GOLDSCHIMIDT, V. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1970.
- GOLDSCHIMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- KHAN, C.H. Alguns usos filosóficos do verbo Ser em Platão. In: *Cadernos de Tradução*. Série Filosofia Antiga, Vol. 1. Publicado pelo Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga. Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 1997.
- KHAN, C.H. Porque a existência não emerge como um Conceito distinto na Filosofia Grega? In: *Cadernos de Tradução*. Série Filosofia Antiga, Vol. 1. Publicado pelo Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga. Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 1997.
- KHAN, C.H. Retrospectiva do Verbo "Ser" e do Conceito de Ser. In: *Cadernos de Tradução*. Série Filosofia Antiga, Vol. 1. Publicado pelo Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga. Departamento de Filosofia da PUC - Rio. Rio de Janeiro, 1997.
- KRAUT, R. Return to the cave: Republic 519 -521. In: *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Edited by Gail Fine. Oxford: Oxford University Press, 1999.

- LEBRUN, G. Sombra e luz em Platão. In: *O Olhar*. Organizador: Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MORAVCSICK, J.M.E. *Plato and platonism: Plato's conception of appearance and reality in ontology, epistemology and ethics, and its modern echoes*. Oxford: Blackwell, 1992.
- MURPHY, N. R. *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford: Claredon Press, 1951.
- NEHAMAS, A. The Imperfection of the Sensible World. In: *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Edited by Gail Fine. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- NETTLESHIP, R.L. *Lectures on the Republic of Plato*. New York: St. Martin's Press, 1968.
- NOTOPOULOS, J. A. The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato II. In: *Classical Philology*, Vol. 39, No 4 (Outubro de 1944), pp. 223-240.
- PAPPAS, N. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 2000.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena Pereira da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PLATÃO. *Banquete*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PLATÃO. *Crátilo*. Tradução: Carlos Alberto Nunes In: Diálogos, vol. IX. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973.
- PLATÃO. *Fédon*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. In: Diálogos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1980.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução: Carlos Alberto Nunes In: Diálogos, vols. III - IV. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973.
- PLATÃO. *Menon*. Tradução de Jorge Paleikat. In: Diálogos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1980.
- PLATÃO. *Político*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PLATÃO. *Sofista*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução: Carlos Alberto Nunes In: Diálogos, vol. IX. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973.
- PLATÃO. *Timeu*. Tradução: Carlos Alberto Nunes In: Diálogos, vol. XI. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973.
- PLATON. *La République*. Texte établi et traduit par Emile Chambry. Oeuvres Complètes. Tomes VI & VII. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1947-49.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Claredon Press, 1984.
- SACHS, D. *A Fallacy in Plato's Republic*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 72, Nº 2, 1963.

SANTAS, G. The Form of the Good in Plato's Republic. In: *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Edited by Gail Fine. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SANTOS, J. T. *Existir e existência em Platão*. In: *Disputatio*, 16, May, 2004.

SHOREY, P. *The Idea of Good in Plato's Republic: a study in the logic of speculative ethics*. In: *Selected Papers Vol. II*. New York and London: Garland Publishing, 1980.

VLASTOS, G. *The Argument in the Republic that Justice Pays*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. LXV, N°21, 1968.

VLASTOS, G. *Justice and Psychic Harmony in the Republic*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. LXVI, N°16, 1969.