Síntese - Rev. de Filosofia
v. 35 n. 113 (2008): 319-339

A METAFÍSICA DO BEM NA REPÚBLICA (LIVROS V-VII) DE PLATÃO

Bento Silva Santos[1]

Resumo: **Nos livros centrais da *República*, a reflexão ética de Platão se fixa no Bem absoluto e nas condições do conhecimento deste Bem. Diferentemente dos diálogos "socráticos", procura-se justificar a ética recorrendo aos últimos princípios transcendentes. A filosofia do Platão metafísico aqui é um imenso esforço especulativo e programático desenvolvido em sua obra-prima, a saber: *A República*. Nesta se fará sentir a exigência de um Bem absoluto, ao mesmo tempo fim último e princípio primeiro das razões do agir. O conhecimento do Sumo Bem, do qual o Filósofo se serve para regular a própria vida e a vida do Estado, é a *conditio sine qua non* para a realização da felicidade na Cidade. Tendo Platão já esboçado a Idéia do Bem sob a forma de propriedades categoriais (*Inteligibilidade, Imutabilidade, Incorporeidade e Perseidade*) em conhecidas passagens do *Fédon* (65 d; 78 d-e; 79 a-b), examinamos neste artigo tão somente as célebres metáforas da *República*: o Sol [507 b-509 c], a linha segmentada [509 d-511e] e a caverna [514 a-519 b].**

Palavras-chaves: **Bem, conhecimento, metafísica, absoluto, ética, felicidade.**

Abstract: **In the central books of the *Republic*, Plato's ethical reflection is entirely directed to the absolute Good and its state of knowledge. Unlike the Socratic dialogues, it aims to justify ethics by appealing to the last transcendent principles. In his masterpiece, *The Republic*, Plato's**

[1] Codinome de Jorge Augusto da Silva Santos. Professor adjunto de filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Artigo submetido a avaliação no dia 27/11/2006 e aprovado para publicação no dia 08/06/2007.

metaphysical philosophy is an immense speculative and pragmatic effort that establishes the demand for an absolute Good as the ultimate aim and underlying principle of the reasons for acting. The knowledge of the ultimate Good, that the Philosopher uses to regulate his own life and the life of the State, is *conditio sine qua non* for the achievement of happiness in the City. As Plato already sketched the Idea of the Good with its intrinsic properties (Intelligibility, Immutability, Incorporeity and Inherency) in known passages of *Phedo* (65 d; 78 d-e; 79 a-b), this article will only examine, the most famous metaphors of the Republic: the Sun [507 b-509 c], the segmented line [509 d-511e] and the cave [514a-519 b].

Key-words: **Good, knowledge, metaphysics, absolute, ethical, happiness.**

Introdução

Nos livros V-VII da *República* Platão interrompe o argumento sobre a justiça para enfatizar e defender algumas características aparentemente paradoxais da cidade ideal que tinha sido descrita: a virtude da sabedoria atribuída aos governantes da cidade ideal deve incluir conhecimento filosófico, e os governantes devem ser filósofos[2]. Serão precisamente esses rei-filósofos que estabelecerão a harmonia, psicológica e política, que é a *eudaimonia* na alma e na cidade[3]. É neste contexto que se coloca a célebre passagem sobre a Idéia do Bem, fruto de um imenso esforço especulativo e programático que Platão desenvolveu para fundar a justiça, subtraindo-a à flutuação dos interesses e aos azares da contingência.

A partir de 504 d-506 a Sócrates afirma que o mais importante estudo, ao qual os filósofos devem consagrar-se, diz respeito à Idéia do Bem. É somente pela relação com o Bem que todas as coisas se tornam úteis ou benéficas ou boas; é unicamente pelo conhecimento deste Bem que alguém pode ganhar alguma coisa do conhecimento das outras coisas. É assaz difícil conhecer o que é o Bem; alguns pensam que é o prazer; outros julgam que é o conhecimento. Mas nenhuma dessas opiniões é verdade. Toda alma procura o bem, nunca se satisfazendo com o que meramente parece ser o bem, mas somente com o que realmente é o bem. Em suma, os guardiões devem conhecer o Bem para que haja uma cidade perfeitamente estabelecida.

---

[2] Para visão geral dos livros V-VII, cf. IRWIN, T., Plato's Ethics.New York-Oxford: Oxford University Press, 1995, 262-280.

[3] A propósito REEVE, C.D.C., Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic. Princeton: Princeton University Press,1988.

1. A definição da idéia do bem (505 B-506 B)

Se Platão afirma explicitamente no livro VI da *República* que o conhecimento daquilo que torna as coisas desejáveis — o bem — é necessário para o exercício do poder, enquanto princípio e regra axiológica para a ação política, e enquanto saber específico que o legitima e o torna universalmente condivisível, tal conhecimento deveria ser susceptível de uma definição ou de uma descrição pública. Todavia, a definição da suprema Idéia do Bem não parece possível no texto platônico. Diante da pergunta precisa de Glauco[4], Sócrates se mostra reticente e declara não ser capaz "por agora" (to\nun) de fornecer uma definição satisfatória desta Idéia fundamental, preferindo limitar-se a expor uma descrição não teórica, mas metafórica do Bem: "*Tratar do que seja o Bem em si mesmo deixemos de lado por agora: parece-me empreendimento superior para que possamos chegar agora ao que penso a respeito* (tou=ge dokounto j)"[5]

As razões da incapacidade de Sócrates em definir a essência do Bem suscitaram diversas interpretações. Em função do objetivo a que me propus neste artigo, remeto para outras obras que apresentam as múltiplas variações de tais interpretações[6]. Metodologicamente, prefiro insistir, portanto, na função de "proêmio" que une entre si as diversas partes do diálogo para explicar a dificuldade de definir epistemologicamente a Idéia do Bem. Ora, o "proêmio", enquanto procedimento filosófico desenvolvido nas partes do diálogo e em seu conjunto — suscita a expectativa de uma saturação, de uma realização teórica que, no entanto, chega ao seu termo só parcialmente através dos desdobramentos daquele procedimento e que é freqüentemente deixada em aberto. Assim, por exemplo, a discussão sobre a justiça do Livro I é definida como um "proêmio" aos desdobramentos que ocorreram desde o Livro II até a conclusão provisória proposta pelo Livro IV (cf. *República* 357 a). A análise epistemológica das ciências é considerada um "proêmio" em relação à execução do "canto" (*nomos*) concernente à dialética (cf. *República* 531 a). O caráter de "proêmio" atribu-

---

[4] "Por Zeus, não te afastes agora que estás quase no fim. Com efeito, para nós bastará que trates igualmente do Bem, como trataste da justiça, da temperança e das outras virtudes" (República 506 d-e).

[5] PLATÃO, República 506 e. Mais adiante Sócrates reitera esta incapacidade de definir o Bem: "Considera o caso de quem não sabe definir racionalmente a Idéia do Bem, isolando-a (afelwn) de todo o resto..." (534 b-c).

[6] Cf. VEGETTI, M., L'Idea del Bene nella Repubblica di Platone, Discipline Filosofiche 1 (1993) 207-230; IDEM, Guida alla lettura della Repubblica.Roma/Bari: Laterza,1999, 30-37. Em se tratando de um artigo com número limitado de páginas, deixo de lado as propostas das escolas de Tübingen e Milão, encabeçadas, respectivamente, por H. Krämer e G. Reale que interpretam os diálogos platônicos à luz das "doutrinas não-escritas". A propósito, cf. SZLEZAK, Th. A., Ler Platão. São Paulo: Loyola, 2005, 183-186. A bibliografia aqui indicada comenta e aprofunda tal interpretação.

ído ao diálogo e, portanto, o trabalho dialético do qual esse é imitação (*mímesis*), não é indiferente à própria natureza da dialética[7] e nem à relação que esta estabelece com seu fundamento: a Idéia do Bem, fim absoluto e transcendente da vida humana, princípio absoluto ou "anipotético" (anupoqeton)[8]. A condição ontológica específica deste fundamento torna difícil a sua definição epistemológica, o que não deixa de dificultar também a sua realização teórica.

Nos livros centrais da *República* (V-VII), Platão realiza uma profunda reelaboração da natureza e do âmbito do método dialético[9]. Este passa do âmbito da refutação das opiniões comuns à crítica das teorias científicas; além disso, o objetivo do procedimento dialético se torna também construtivo, isto é, direcionado para a gênese de um saber positivo fundamentado na Idéia do Bem. Por fim, do âmbito discursivo próprio da dialética socrática se aproxima, sem substituí-lo totalmente, o do conhecimento intuitivo cujo modelo é construído pelo ato extra-lingüístico da visão. Portanto, a dialética não poderá constituir-se como uma ciência "positiva", mas só como o exercício de um "poder", de um trabalho de interpretação e construção progressivas, precisamente porque o Bem — não tendo a natureza de um objeto claramente definível que é própria das idéias, está "*acima do ser*" (epekeina thj ousiaj)[10].

Vejamos nas páginas seguintes a trilogia metafórica com a qual Platão expõe sua teoria sobre a Idéia metafísica do Bem[11].

A. A analogia do Sol (507 b-509 c)

Esta célebre analogia entre a Idéia do Bem e o Sol contém basicamente os seguintes pontos: (1) Assim como o olho só pode ver um objeto visível se um terceiro elemento – a luz (derivado do sol) — estiver presente, assim a mente só pode captar um objeto inteligível (a Idéia) se ambos forem iluminados pelo Bem (508 d-e). (2) Assim como o sol não somente torna visíveis as coisas, mas é também responsável pela sua geração e crescimento, assim o Bem não só torna inteligíveis as idéias mas também sustenta

[7] Sócrates se mostra igualmente (cf. 506 e) reticente diante da pergunta de Glauco acerca de uma definição metodicamente precisa do conhecimento dialético: "Diga, portanto, qual é o modo do poder dialético (thj tou=dialegesqai dunamewj), em que espécies se distingue e quais são os métodos?" (República 532 d-e).
[8] É um princípio ao qual se eleva a dialética utilizando a inteligência (noçsis): "Avançando para o princípio do todo, que é imune de hipóteses" (República 511 b).
[9] Cf. PLATÃO, República 533 c; 534 b; 534 b-c.
[10] PLATÃO, República 509 b.
[11] Cf. especialmente FERBER, R., Platos Idee des Guten. Sankt Augustin: Academia Verlag,1989, 49-148; ANNAS, J., Platonic Ethics, Old and New. Ithaca-London: Cornell University Press,1999, 96-116.

seu ser (509 b). (3) Assim como o sol, além de tornar a visibilidade possível, é ele próprio visível, assim o Bem é inteligível (508 b-c); mas (4) assim como o sol proporciona (parexei) geração e crescimento, mesmo não estando ele mesmo implicado na geração, analogamente o Bem não é ele mesmo uma essência, mas está acima do ser em dignidade e poder (509 b). Esquematicamente teríamos o seguinte quadro com as analogias implícitas e explícitas entre o Sol e o Bem[12]:

SOL	**IDÉIA DO BEM**
Luz	verdade-ser
Vista	*episteme*, ciência
Olhos	alma, intelecto (*nous*)
Coisas vistas	coisas conhecidas
A vista não é o sol (508 a)	a ciência não é o bem (509 a)
A vista é semelhante ao sol (508 a-b)	a ciência é semelhante ao bem (509 a)
O olho não é sol (508 a-b)	<o *nous* não é o bem>
<a luz é semelhante ao sol>	a verdade é semelhante ao bem (509 a)
<o sol é superior à vista e à luz>	o bem é superior à ciência e à verdade (508 e)
o sol é visto pelo olho (508 b)	o bem é conhecido pela ciência (508 e?)
o sol é causa da luz (508 b)	o bem é causa de verdade (508 e)
os olhos não vêem na escuridão (508 c)	o *nous* não vê claramente os objetos não iluminados pela verdade (508 d)
o sol é causa de geração (*genesis*), crescimento e nutrição (509 b)	o bem é causa do ser (*ousia*) (509 b)
o sol não é *genesis* (509 b)	o bem não é *ousia* (509 b)

Neste tipo de analogias Platão combina na Idéia do Bem três concepções: o fim da vida, supremo objeto de desejo e aspiração; a condição do conhecimento, que faz o mundo inteligível e a mente humana inteligente; e a causa "eficiente" das Idéias, que são, por sua vez, causas criadoras dos objetos naturais e das ações humanas. A conciliação dessas idéias aparentemente diversas exigirá uma indagação metafísica: padrões absolutos de certo e errado só poderão ser restaurados com a crença em um mundo de

[12] Cf. ADAM, J., The Republic of Plato with Critical Notes, Commentary and Appendices 2: Books VI-X and Indexes (Second Edition with an Introduction by D.A. REES). Cambridge: Cambridge University Press, 1965, 60, nota 29.

realidade estável e compreensível. As especulações ontológicas e epistemológicas de Platão são igualmente axiológicas: suprema realidade é suprema bondade e também enormemente inteligível só captada através de um rigoroso processo de tirocínio intelectual[13]. A comparação do Bem com o sol evoca, sobretudo, alguns problemas no âmbito da explicação conceitual que devem ser elucidados não somente para lhes dar o justo sentido, mas também para compreender as implicações teóricas da metáfora solar: por que e em que sentido o Bem não somente é causa de conhecimento e de verdade (508 e), mas também da própria existência das coisas conhecidas (509 b)? Em que sentido o Bem está *acima do ser* (epekeina thj ouqiaj, 509 b)?

a) Segundo a analogia proposta, é "*a Idéia do Bem que proporciona (*parexon*) a verdade às coisas conhecidas e a* dunamij *(a potência cognoscitiva) ao sujeito cognoscente, sendo por isso a causa da ciência e da verdade*"; mas a Idéia do Bem é diversa e mais bela do que ambas, digna, portanto, *de respeito ainda maior* (timhteon) (508 e).

O caráter enigmático da teoria platônica do Bem já emerge inequivocamente do texto acima e, por essa razão, surgiu na tradição filosófica uma controvérsia interpretativa acerca de sua natureza. Assim, por exemplo, a linha interpretativa neo-kantiana inaugurada por P. Natorp[14] e seguida diversamente por E. Cassirer[15], W. Wieland[16], G. Cambiano[17] e R. Ferber[18], insiste no caráter não ontológico e não teleológico do Bem, que seria concebido simultaneamente como o fundamento normativo da *práxis* e do pensamento e o fim (nunca totalmente atingido) que norteia a ação político-moral e o ato cognoscitivo[19].

b) Na seqüência do texto o Sócrates platônico ultrapassa o significado elementar dos símbolos e passa a evocar o estatuto problemático da Idéia do Bem. Assim como o sol não confere somente a visibilidade às coisas, mas também lhes dá ainda a geração, o crescimento e o alimento, sem ser ele mesmo a geração (genesij), assim a Idéia do Bem, sem ter ela mesma o

---

[13] Cf. GUTHRIE, W.K.C., A History of Greek Philosophy 4: Plato. The Man and His Dialogues Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 506-507.

[14] Segundo P. Natorp, as idéias não eram "coisa" (Ding), mas "lei" (Gesetz). A Idéia do Bem era, portanto, "lei de todas as leis" e igualmente o Endziel para o qual tende o processo do pensamento que funda a si mesmo e a própria Idéia do Bem. Esta última é, portanto, simultaneamente "legalidade incondicionada" e "tarefa": "o incondicionado supera o ser no sentido da exigência do dever (Sollen)". Cf. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig: Meiner,1903 (21921), 191-196.

[15] Cf. CASSIRER, E., Da Talete a Platone. Roma-Bari: Laterza,1984, 155-158.

[16] Cf. WIELAND, W., Platon und die Formen des Wissens. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 178-180.

[17] Cf. CAMBIANO, G., Platone e le tecniche.Torino: Einaudi, 1971 (21991), 195-199.

[18] Cf. FERBER, R., Platos Idee des Guten, 60-66.

[19] Para a discussão desses autores, cf. VEGETTI, M., L'idea del bene nella "Repubblica" di Platone (supra, nota 6).

"ser", deve fornecer o "ser" (eiJnai kai\ thvn ouqian, 509 b) ao que é conhecido pelo pensamento, ou seja, os objetos cognoscíveis recebem do Bem não somente a propriedade de serem conhecidos, mas também dele recebem igualmente a existência e a essência, mesmo que o Bem não seja o ser, mas alguma coisa que, por dignidade (presbeia| "ancianidade", dignidade do pai") e poder (dunamei), transcende o ser (509 b).

Este desdobramento ulterior e decisivo da metáfora põe em relevo a "transcendência" do Bem em seu pleno valor ontológico e suscita algumas questões fundamentais: Que significa dizer que o Bem é causa (aiqia) de existência (einai) e essência (ouqia) dos objetos cognoscíveis, ou seja, "causa" do ser das múltiplas idéias? Platão terá pensado em uma espécie de divindade criadora? Mas isto não estaria em contradição com o caráter não-gerado e eterno das idéias?

Ora, uma vez que o Bem não é substância (ouqia, 508 e) mas está até mesmo *além do ser* em razão de sua *potência cognoscitiva*, algumas conseqüências relevantes do texto platônico devem ser examinadas. Em primeiro lugar, o Bem não é cognoscível na forma epistêmica da definição precisamente porque, sendo esta definição essencial, o Bem está *acima* da **oujsiva**, ou seja, é superior a toda realidade determinada e delimitada. No âmbito das idéias, essência e existência coincidem, isto é, o seu modo de existência (diferentemente daquele das coisas sensíveis) consiste precisamente em serem unidades estáveis e unívocas de significado e valor (a existência da idéia de justiça é idêntica à definição essencial de "*fazer as suas próprias coisas*"). Neste sentido, o Bem *gera* as idéias na medida em que as constitui como objetos pensáveis na sua essência, ou seja, no seu significado; a justiça vem a existir enquanto pólo objetivo da intenção cognoscitiva: indagando acerca de que coisa seja justo, descobre-se que isto consiste em comportar-se segundo aquela norma. Segundo G. Cambiano, as idéias são condições do uso correto das coisas. Assim a Idéia do Bem é causa da multiplicidade dos entes ideais — ou seja, da sua substância, à qual é intrínseca a normatividade -, permanecendo normativa em relação a essas, como condição de seu uso correto. A conformidade à normatividade da Idéia do Bem torna a multiplicidade das idéias uma ordem coerente, cognoscível, apreciável e útil[20]. Nesta linha interpretativa, portanto, o Bem é "causa" das idéias no sentido de que confere a essas uma validade normativa permanente por ser justamente condição de critérios absolutos de verdade e de valor; esta geração significa, em última análise, fundamentar o ser "bom" das idéias, fazendo-as objetos desejáveis da intencionalidade cognoscitiva e ação moral.

---

[20] Cf. CAMBIANO, G., Platone e le tecniche, 196s; VEGETTI, M., Introduzione, em SARTORI, F.; VEGETTI, M. & CENTRONE, B. Platone. La Repubblica. Roma-Bari: Laterza, 1997, XXIV-XXVI; GALA, E. Platão. A República.Tradução, prefácio e notas. Lisboa: Guimarães Editores, 2005, XI-LXI.

Em segundo lugar, a ulterioridade do Bem em relação às outras idéias explica-se pelo fato de que delas o Bem é causa princípio, condição e fundamento. Nesta posição superior, o Bem constitui especialmente uma "potência" fundadora e axiológica: o lugar de origem, o fim e o escopo de toda *praxis* cognoscitiva e ético-política. Não se conhece, e não se age moralmente, senão quando conhecimento e ação são direcionados para aquilo que pode ser considerado "bom" em razão da valorização que depende de um princípio normativo absoluto como o Bem. Dado que o Bem ultrapassa o conhecimento e a essência, pode-se reconhecer, no conhecimento e na *praxis*, os efeitos do Bem sem jamais ser possível responder cabalmente à pergunta "*que coisa é o Bem*? Isto não significa, porém, que o Bem seja totalmente incognoscível e impensável; a Idéia do Bem é precisamente o "objeto máximo de conhecimento" com o qual se alcança algo maior do que a justiça. É do Bem que a virtude extrai o seu próprio ser *útil* e *vantajoso*; portanto, é dele que deriva todo valor axiológico[21]. A essência do Bem poderá ser "captada" só com ato de intuição racional através da "potência" (dunamij) da dialética (511 b): uma "potência" que norteia o itinerário da filosofia e que constitui o equivalente e a consecução, no âmbito da subjetividade humana, do "poder" objetivo da própria Idéia do Bem. A questão do Bem deslocou assim o eixo da argumentação do diálogo em direção à dialética, ou seja, àquela forma de saber que é eminentemente filosófica e da qual os filósofos, atuais e futuros, devem dispor se aspiram a exercitar um poder "bom"[22].

Dada a carência objetiva da descrição platônica que não explica sistematicamente o *porquê* e em que sentido o Bem seja causa do ser e da ciência, nem tampouco o que significa que o Bem esteja "acima do ser", compreende-se assim que esta "abertura" do campo de interpretações possíveis do Bem não estava, provavelmente, excluída nas intenções de Platão, já que sua forma específica de conhecimento é de caráter "dialético": pode-se "entrar em contato" com o Bem, mas não possuir a sua definição, como sucede, ao contrário, para as idéias como "triângulo" e "justiça".

A dialética se configura essencialmente, de um lado, como uma potência crítico-negativa, que com o raciocínio isola o Bem de todas as outras coisas – isto é, dos conhecimentos e dos modos de existência que são desprovidos de bem. Quem não exercita a dialética permanece prisioneiro do existente, sendo sua vida "*sono e sonho, dos quais não acorda até que, descendo ao Hades, aí termina em um sono completo*"[23]. De outro lado, a crítica dialética comporta um elemento positivo. Esta é capaz de compreender os aspectos positivos derivados do Bem; o dialético "*saber dar razão da essência de*

[21] Cf. PLATÃO, República 505 a.
[22] Cf. as duas passagens centrais sobre a dialética na República 511 b-c; 534 b-d; cf. também ADAM, J., The Republic of Plato... 2: Books VI-X, 168-179 ("On Plato's Dialectic").
[23] PLATÃO, República 534 b-d.

cada coisa"[24]. Do ponto de vista epistemológico, isto significa a capacidade de compreender o seu sentido ético-político, a sua utilidade social, o seu poder axiológico, que não está disponível aos respectivos especialistas. O "combate" dialético, fundando a Idéia do Bem segundo a essência e com um raciocínio inatacável, comporta um valor ético e político. O primeiro comporta a capacidade de realizar a conversão definitiva da alma do envolvimento com o existente empírico em direção ao valor: o método dialético "*arrasta paulatinamente os olhos da alma, realmente atolada em uma espécie de pântano bárbaro, e eleva-os às alturas*" (533 d). O segundo não permite à alma deter-se na contemplação da perfeita transcendência do valor e do fim, mas os transforma em imperativos práticos. O dialético deve assumir o peso do governo da Cidade para fazer o que o Bem lhe indica: tornar a cidade bela, justa e feliz, mesmo que tal projeto não seja nunca totalmente realizado.

B. A linha segmentada (509 d-511 e)

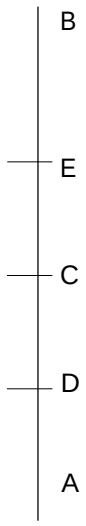
A analogia com o sol, mesmo ilustrando a divisão principal da totalidade das coisas em visível (exemplificada com o Sol) e inteligível (exemplificada com a Idéia do Bem), é incompleta e, por essa razão, Platão recorre a uma segunda metáfora para descrever o conhecimento humano e as partes em que ele se divide. A metáfora da *linha dividida* constitui uma verdadeira *crux interpretum* entre os comentadores, quer em relação à construção do diagrama – linha horizontal ou vertical? -, quer em relação ao problema da igualdade e desigualdade das subdivisões, quer, por fim, em relação ao próprio sentido da metáfora.

Quanto às diversas interpretações dadas à *linha segmentada*, duas merecem atenção especial[25]: 1ª) A interpretação *onto-gnoseológica*, que vê na linha e nas suas divisões internas uma classificação de estados cognoscitivos ou graus do conhecimento, distintos segundo uma clareza progressiva, e de objetos ou graus relativos do ser, em progressão crescente de realidade ontológica; além disso, sustenta-se igualmente a correspondência precisa entre graus da linha e etapas da comparação da caverna; 2ª) A interpretação *ilustrativa*, formulada essencialmente por A.S. Ferguson[26] e assaz comum em âmbito anglosaxão: os dois segmentos inferiores da linha se limitam a ilustrar analogicamente, prosseguindo a analogia do sol, a relação

[24] PLATÃO, República 534 b: tonn logon eqaston lambanonta thj ouqiaj.
[25] Para o "status quaestionis" desta passagem, cf. LAFRANCE, Y., Pour interpréter Platon 1: La Ligne en République VI 509 d-511 e. Bilan analytique des études (1804-1984). Montréal-Paris: Bellarmin-Les Belles Lettres, 1987.
[26] Cf. FERGUSON, A.S., Plato's Simile of Light 1: The Simile of the Sun and the Line; 2: The Allegory of the Cave; Plato's Simile of Light Again, Classical Quarterly 15 (1921) 131-152; 16 (1922) 15-28; 28 (1934) 190-210, respectivamente.

entre os dois métodos de conhecimento – matemática e dialética – descritos nos dois segmentos superiores; portanto, nem os estados cognoscitivos inferiores, nem os relativos objetos possuem autônoma relevância ontológica ou gnosiológica. É colocada em dúvida a correspondência precisa com a comparação da caverna. O espaço menor dedicado à seção inferior da linha (16 linhas contra as 58 da parte superior) confirmaria que esta é, em última análise, por si mesma pouca significativa.

Para verificar a validade dessas interpretações será preciso, antes de tudo, expor a metáfora da *linha* tal como Platão a concebe na *República*. É imaginada assim, a partir de 509 d, uma *linha dividida* (AB) em dois segmentos desiguais (AC e CB), e cada uma das partes novamente dividida em dois segmentos na mesma proporção (D e E, respectivamente). A linha assim dividida possui quatro segmentos que guardam entre si uma proporção: AD : DC = AC : CB, e CE : EB = AC : CB. Em conseqüência, AD : DC = CE : EB.



As divisões principais representam as esferas sensível e inteligível como a analogia precedente com o sol. O primeiro segmento da *primeira seção* (AD) inclui as "cópias" dos objetos empíricos: "*imagens* (eiJ0onaj) ... *sombras... e reflexos... e tudo o mais que for do mesmo gênero*"[27]. O segundo

[27] PLATÃO, República 509 e. É assaz discutido o sentido da expressão pan to\toiou+on ("todo fenômeno semelhante"): tratar-se-ia do efeito de refrações e outras ilusões óticas segundo D. ROSS que remete para República 602 c-d (cf. Plato's Theory of Ideas, 46, nota 2); imagens artificiais produzidas pelas artes imitativas segundo GOLDSCHMIDT, V. (em La Ligne de la Republique et la classification des sciences, Revue Internationale de Philosophie 9 [1955] 237-255; cf. LAFRANCE, Y., La théorie platonicienne de la doxa.

segmento (DC) compreende os próprios objetos naturais, dos quais as imagens são cópias: "*os animais que nos circundam, toda espécie de plantas e todos os objetos artificiais*" (510 a). Platão pergunta se consentiríamos em aceitar que o mundo visível (isto é, em nosso diagrama AC) se divide segundo degraus de realidade e verdade, de sorte que assim como a esfera da opinião está para a esfera do conhecimento (isto é, como AC está para CB), da mesma forma a cópia está para o original (isto é, assim AD está para DC): "*Acaso aceitarias que o gênero visível é dividido segundo verdade e não verdade* (a0hqeia| te kai\mh), *isto é, assim como objeto semelhante está para o seu modelo da mesma maneira o mundo da opinião está para o mundo do saber*"[28].

Quando descreve o segmento superior da linha, isto é, CB, que, segundo 509, representa o mundo inteligível, Platão adota um procedimento diferente. Em vez de distinguir entre CE e EB determinando-lhes diferentes objetos, como fizera no caso dos dois subsegmentos inferiores, ele os diferencia com métodos diversos de investigação que a mente usa em cada um deles. Esses dois métodos de investigação diferem em dois aspectos fundamentais: (1) No primeiro subsegmento superior, isto é, CE, a mente procede utilizando como imagens os objetos do subsegmento precedente, ou seja, os objetos de DC, que eram eles mesmos originais relativamente às sombras e reflexos que formaram o conteúdo de AD, ao passo que no segundo subsegmento superior, isto é, EB, a mente não se serve de tais imagens, mas conduz sua investigação exclusivamente por meio das Idéias, realidades perfeitas, eternas, imutáveis, inteligíveis[29]. (2) No primeiro subsegmento superior, isto é, CE, a mente começa das hipóteses e avança

---

Montréal-Paris: Berllamin-Les Belles Lettres, 1981, 178): a partir do momento que no segundo subsegmento aparecem seres vivos, plantas e artefatos, as imagens correspondentes do primeiro subsegmento se dividiriam em naturais (sombras e reflexos) e artificiais. Todavia, é mais plausível que uma imagem artificial se coloque no segundo subsegmento, no âmbito do "todo gênero dos objetos artificiais" (510 a).

[28] PLATÃO, República 510 a-b. No âmbito da interpretação onto-gnoseológica a oposição "opinável-cognoscível" é considerada como sinônima daquela precedente, entre as espécies visível-inteligível (509 d). Segundo a interpretação ilustrativa seria reevocada, ao contrário, a oposição idêntica do Livro V (478 b), à qual era igualmente ligada uma distinção em termos de clareza e obscuridade (cf. 478 c-e; 509 c): safhneia|.. a0afeia. Cf., porém, 534 a, onde Platão se refere à linha citando a oposição docastou=. nohtou=

[29] Cf. PLATÃO, República 510 b. Nesta passagem destacam-se os seguintes pontos: a) Os dois subsegmentos do inteligível se diferenciam pelo uso de dois diferentes métodos cognoscitivos e não, como no âmbito do visível, pela referência a diferentes objetos; mas existe um objeto específico da dianoia?; b) no terceiro subsegmento (chamado posteriormente dianoia, 511 d; 533 e) a alma serve-se como que de imagens dos objetos que na seção precedente eram os originais imitados (isto é, os da pisti). Portanto, subsiste uma relação original-imagem entre dianoia e pisti, existindo assim uma continuidade na linha. Tal fato constitui uma dificuldade para a interpretação ilustrativa, segundo a qual a seção inferior em seu conjunto se limita a simbolizar a seção superior; c) A alma é forçada (cf. 511 a) a fazer suas pesquisas através de hipóteses como ponto de partida; não se trata, portanto de uma crítica aos matemáticos, mas de um limite intrínseco a tal procedimento.

não para os primeiros princípios, mas para uma conclusão. É este o sentido do conhecimento discursivo (dianoia) que Platão atribui a tal subsegmento; no segundo subsegmento superior, ou seja, EB, a razão toma as hipóteses não como princípios, mas como simples hipóteses, isto é, pontos de apoio, para se elevar ao princípio de tudo chamado "anipotético". No final da passagem, Glauco, protesta efetivamente: "*Compreendo-te, mas não suficientemente. Parece-me que tu falas de um tema assaz complexo*" (511 c).

Até aqui é suficiente observar que Platão contrasta o método das ciências matemáticas (em CE) com o método próprio da filosofia (em EB) que vem a ser o saber dialético. Em seguida, Platão determina às quatro seções da *linha segmentada* quatro diferentes formas de apreensão mental:

> "Agora, a essas quatro seções, aplica essas quatro operações que se processam na alma (paqhmata en th=yuch): à seção mais elevada, inteligência (nohsij)[30], à segunda, o conhecimento discursivo (dianoia)[31], à terceira atribua a crença (pistij)[32], e à última a imaginação (eikasia)[33] e ordena-as proporcionalmente, partindo da noção de que, quanto mais seus objetos participam da verdade, mais eles têm clareza" (511 d-e).

Segundo as distinções feitas nessa passagem, a "divisão do inteligível" (thn tou=nohtou=tomhn, 510 b) corresponde à relação entre filosofia e matemática, que se distinguem pelos seus respectivos poderes cognoscitivos: a inteligência noética (nou=) norteia a razão filosófica, e o raciocínio dianoético (dianoia) guia o conhecimento intelectual de tipo matemático, que medeia entre inteligência noética e opinião (doca) sensível (511 d)[34].

Sem enveredar na discussão acerca do suposto caráter "intermediário" das entidades matemáticas[35] da *linha segmentada* ou se são, ao contrário, Idéi-

---

[30] Cf. subsegmento EB (conhecimento das Idéias pelo dialético).

[31] Cf. subsegmento CE (conhecimento dos objetos matemáticos pelo geômetra).

[32] Cf. subsegmento DC (conhecimento dos objetos naturais).

[33] Cf. subsegmento AD ("visão" de imagens das coisas concretas pelo homem comum). Segundo R.C. Cross e A.D. Woozley, a melhor tradução para a expressão grega eikasia seria simplesmente "um estado mental que lida com imagens", "apreensão de imagens", Cf. CROSS, R. C. & WOOZLEY, Plato's Republic. A Philosophical Commentary. London: Macmillan, 1964, 218-219. A minha tradução por "imaginação" se deve ao fato de que o termo em questão deriva do verbo correspondente com o sentido de "fazer uma imagem", razão pela qual a "imaginação" foi escolhida para preservar sua relação com a "imagem" que desempenha um papel importante na República.

[34] Sobre a centralidade da geometria na linha da República e sua relação com a dialética, cf. HÖSLE, V., I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone. Milano: Vita e Pensiero, 1994, 118-123.

[35] Cf. ARISTÓTELES, Metafísica A 6, 987 b 14-18. A interpretação das entidades matemáticas da linha como intermediários é aceita, entre outros, por MANSION, S., L'objet des mathématique et l'objet de la dialectique selon Platon, Revue Philosophique de Louvain 67 (1969) 365-388. Uma interpretação diversa pode ser encontrada em AUBENQUE, P., De l'égalité des segments intermédiaires dans la ligne de la République, em VV.AA. Sophies maietores. Hommage à Jean Pépin. Paris: J. Vrin, 1992, 31-44.

as de uma categoria inferior, concentramo-nos no texto basilar que provavelmente identifica o princípio "anipotético" da dialética com a Idéia do Bem:

> "Por segundo segmento do inteligível entendo aquilo que a razão chega com a potência da dialética, considerando as hipóteses não princípios, mas hipóteses no sentido real da palavra, pontos de apoio e de partida para chegar àquilo que não é hipotético (mexri tou=a0nupoqetou), ao princípio de tudo; e depois de tê-lo apreendido, desce atendo-se rigorosamente às conseqüências que disto derivam, e assim desce à conclusão sem recorrer absolutamente ao sensível, mas exclusivamente às Idéias"[36].

A perplexidade de Glauco diante dessas palavras de Sócrates (511 c) sugere que o caráter puramente noético-ideal da dialética e seu fundamento absoluto é mais proclamado do que analiticamente explicitado no discurso comum. Como entender, por conseguinte, o fundamento "anipotético", princípio de tudo? Como chegar à Idéia do Bem a partir dos axiomas matemáticos, e especialmente como derivar dessa, por via teoremática, os fundamentos de todas as ciências? É mais plausível pensar que a "potência da dialética" possa — segundo uma exigência freqüentemente reiterada – "dar conta" do saber científico em duas direções. A primeira, de ordem epistemológica, consistiria em um controle da racionalidade através de seus procedimentos, e em uma crítica dos resíduos empíricos que aí de alguma forma estão presentes. A segunda, de ordem ética, consistiria em evidenciar o sentido do saber teórico, isto é, o seu valor no que tange a reorganização da vida individual e coletiva: nesta segunda direção, seria mais facilmente compreensível que a dialética possa pretender extrair os fundamentos – ou seja, o sentido – das ciências mediante uma norma de valor como é a Idéia do Bem.

C. A Alegoria da Caverna (514 a-519 b)

No início do livro VII Platão introduz abruptamente uma nova comparação com os seguintes dizeres: "*Compare a nossa natureza, segundo o grau de educação que ela recebeu ou não* (paideiaj te peri kai\ a0paideusiaj), *com o seguinte quadro*" (514 a). Trata-se da célebre alegoria da caverna com a qual Platão esboça as diferentes etapas de ascensão de um filósofo para a sabedoria suprema — a ciência do Bem – com o objetivo de torná-lo apto a governar a Cidade ideal[37]. Sócrates, portanto, convida Glauco a imaginar o seguinte quadro:

---

[36] PLATÃO, República 511 b-c.

[37] Este esboço se explicita posteriormente na definição do conteúdo e do espírito do ensinamento e na indicação dos diferentes momentos da carreira do Filósofo: ciências adequadas à formação do Filósofo (República 521 c-535 a: a matemática [522 c-531 c:

> "Imagina uns homens em uma espécie de morada subterrânea em forma de caverna, com uma entrada ampla, aberta à luz em toda a sua extensão. Eles encontram-se aí desde a infância, amarrados pelas pernas e pelo pescoço de tal modo que permanecem imóveis e podem olhar somente em frente, pois as amarras não lhes permitem voltar a cabeça. Em um plano superior, atrás deles, arde um fogo a certa distância. E entre o fogo e os prisioneiros eleva-se um caminho ao longo do qual imagina que tenha sido construído um pequeno muro semelhante aos tabiques que os titeriteiros interpõem entre si e o público a fim de, por cima deles, fazer movimentar as marionetes... Imagina também homens que passam ao longo desse pequeno muro carregando uma enorme variedade de objetos cuja altura ultrapassa a do muro: estátuas e figuras de animais feitas de pedras, madeira e outros materiais diversos. Entre esses carregadores há, naturalmente, os que conversam entre si e os que caminham silenciosamente"[38].

Esta descrição da cena inicial deixa já entrever que as dificuldades da alegoria da caverna consistem basicamente na interpretação correta do significado dos termos da analogia, só parcialmente explicitados no texto. Segundo o próprio texto, a narração descreve um processo educativo, mas o aspecto gnoseológico é determinante. A conexão com o discurso precedente (517 b) é afirmada explicitamente, mas as interpretações divergem notavelmente acerca desta referência: a alegoria da caverna se referiria somente à analogia do sol, à *linha segmentada* e ao sol, ou a tudo o que precede? No desdobramento do raciocínio (532 b-c), Platão associa estreitamente a dialética, que aparece indiscutivelmente na *linha*, aos momentos da caverna; portanto, uma conexão entre a *linha* e a caverna é dificilmente contestável. O valor epistemológico do mito emerge inequivocamente; como bem observaram R. C. Cross e A. D. Woozley, se "a *linha* é um mapa do país através do qual a mente humana deve viajar" para progredir de um degrau inferior da inteligência até ao mais elevado, "a alegoria da caverna descreve-nos a viagem atual ao longo do país planejada minuciosamente na *linha*"[39].

Estabelecer, porém, se existe uma correspondência estrutural entre os segmentos da *linha* e as etapas da caverna e se, portanto, os estados significativos desta última imagem são quatro ou mais, é assaz problemático. A própria interpretação da caverna fornecida por Platão (532 b), mesmo que seja parcialmente esclarecedora, não deixa de apresentar novos problemas; como entender a situação inicial do prisioneiro na caverna: é a condição normal da humanidade ou um mundo particularmente degradado? Ora, a afirmação textual explícita — "assemelham-se a nós" (omoioujhmin, 515 a)

---

aritmética, geometria (estereometria), astronomia e a ciência da harmonia], a matemática e a dialética [531 d-535 a]); seleção e formação progressiva dos Filósofos (535 a-541 b).

[38] PLATÃO, República 514 a-515 a; o texto e comentários podem ser encontrados em PIETTRE, B. , Platão. A República; Livro VII. Brasília, UnB, 1985, 39-86; cf. também FERBER, R. , Platos Idee des Guten, 115-148.

[39] CROSS, R. C. & WOOZLEY, A. D., Plato's Republic. A Philosophical Commentary, 208.

— reforça a idéia de que Platão pense, fundamentalmente, na condição humana normal – ou seja, no homem comum, prisioneiro de hábitos, preconceitos, costumes, práticas — e não em um estado particularmente degradado do ponto de vista moral, nem tampouco em teorias do conhecimento elaboradas e particularmente deletérias, tais como, entre outras, a forma de relativismo sofístico-protagoriana.

Após caracterizar a situação dos prisioneiros da caverna que consideram como a única realidade a que se vê ou se conhece por meio dos cinco sentidos e julgam "absolutamente" impossível que possa existir uma outra – e aí está a ilusão obstinada do senso comum — (515 c), Platão examina, em seguida, o processo de libertação de um prisioneiro:

> "Considera agora de que modo eles se comportariam se fossem libertos das cadeias e curados da ignorância, na hipótese de que, regressados à sua natureza, lhes acontecesse o seguinte: se um deles fosse libertado e subitamente forçado a se levantar, virar o pescoço, caminhar e enxergar a luz, sentiria dores intensas ao fazer todo esses movimentos e, com a vista ofuscada, seria incapaz de enxergar os objetos cujas sombras ele via antes. Que responderia ele, na tua opinião, se lhe fosse dito que o que via até então eram apenas sombras inanes e que, agora, achando-se mais próximo da realidade, com os olhos voltados para objetos mais reais, possuía visão mais acurada? Quando, enfim, ao ser-lhe mostrado cada um dos objetos que passavam, fosse ele obrigado, diante de tantas perguntas, a definir o que eram, não supões que ele ficaria embaraçado e consideraria que o que contemplava antes era mais verdadeiro do que os objetos que lhe eram mostrados agora?... (515 c-d).
>
> E se ele fosse obrigado a olhar a própria luz, não acreditas que lhe doeriam os olhos e que procuraria desviar o olhar, voltando-se para os objetos que podia observar, considerando-os, então, realmente mais distintos do que aqueles que lhe são mostrados?... Mas, se o arrancassem dali à força, obrigando-o a subir a rude e escarpada elevação e não o deixassem ir embora antes que tivesse sido arrastado à presença do próprio sol, não crês que ele sofreria e se indignaria de ter sido arrastado desse modo? Não crês que, uma vez diante da luz do dia, seus olhos ficariam ofuscados por ela, de modo a não poder discernir nenhum dos seres considerados agora verdadeiros?... (515 e-516 b).
>
> Creio que ele deveria habituar-se, a fim de estar em condições de ver as coisas do alto de onde se encontrava. O que veria mais facilmente, em primeiro lugar, as sombras; em seguida, as imagens dos homens e de outros seres refletidas na água e, finalmente, os próprios objetos. Em segundo lugar, ele contemplaria mais facilmente, durante a noite, os objetos celestes e o próprio céu, ao elevar os olhos em direção à luz das estrelas e da lua – vendo-o mais claramente do que ao sol ou à sua luz durante o dia... (516 a-b).
>
> Por fim, acredito, poderia enxergar o próprio sol – não apenas sua imagem refletida na água ou em outro lugar -, em segundo lugar, podendo vê-lo e contemplá-lo tal como é... Em seguida, passaria a tirar conclusões sobre o

sol, compreendendo que ele produz as estações e os anos; que governa o mundo das coisas visíveis e se constitui, de certo modo, na causa de tudo o que ele e seus companheiros viam dentro da caverna...". (516 b-c).

Na descrição que faz da libertação do prisioneiro, Platão serve-se de uma imagem paradoxal que resume aquela tensão de coerção e liberdade que caracteriza toda a *República*: o prisioneiro não se liberta sozinho, mas é libertado por outros, é forçado a olhar com violência (**biva/**, 515 e); isto, porém, o coloca na condição de ver por si mesmo, e ninguém pode forçá-lo a olhar alguma coisa de diverso da realidade (ao passo que, antes, os artefatos teriam podido ser modificados). A educação contém um elemento coercitivo, mas, substancialmente, tem em vista ser liberal. A condição do prisioneiro é agora comparável à situação de *aporia* na qual se encontram os interlocutores de Sócrates nos diálogos da juventude, forçados a responder à pergunta "Que coisa é X"? e conduzidos à tomada de consciência da maior realidade do *eidos*.

A interpretação comum da *linha segmentada*, tal como se encontra, por exemplo, em J. Adam[40], se fundamenta principalmente na premissa de que Platão diz-nos (em 517 b-c) que sua *linha* corresponde exatamente à sua caverna. Assim, os fautores desta tese estabeleceram uma analogia, respaldada por inegáveis assonâncias, entre as fases da caverna e as divisões da *linha*, segundo as seguintes correspondências: visão das sombras = eikasia, que vê justamente as sombras; visão dos objetos = pistij, que vê os originais projetados nas sombras; visão dos reflexos na água = entes matemáticos intermediários ou, seja como for, o terceiro segmento, no qual nos servimos de imagens das entidades ideais; visão das coisas sensíveis = idéias do quarto segmento (com a distinção ulterior: homens, objetos = idéias de realidades naturais; astros = idéias matemáticas e éticas); visão do sol = Idéia do Bem, fecho da *linha*, coerentemente com a analogia precedente do sol. Em suma: teríamos a seguinte simbologia: caverna = mundo sensível/visível (docaston-oJaton); mundo externo = mundo ideal (nohton).

Acontece, porém, que tais paralelismos suscitam alguns problemas específicos[41]. Em primeiro lugar, em relação à correspondência entre eikasia e o primeiro grau da caverna: quem vê sombras sabe que vê meros reflexos, mas o prisioneiro da caverna julga que as sombras sejam reais (a não ser que não se interprete metaforicamente a eikasia da *linha*). A condição do prisioneiro parece corresponder, antes de tudo, ao âmbito da pistij, ou da eikasia e pistij juntas, ao passo que o estágio da caverna que se presume corresponder à pistij já implica a libertação dos grilhões, a superação do

[40] Cf. ADAM, J., The Republic of Plato 2: Books VI-X and Indexes, 62-73 e, especialmente, os apêndices ao Livro VII: "On the Similes of the Line and the Cave", 156-163.
[41] Cf. especialmente ROBINSON, R., Plato's Earlier Dialectic. Oxford: Clarendon Press, 21953, 180-183.

estupor inicial e, portanto, uma conversão. Em segundo lugar, quanto à passagem em que Platão interpreta a caverna (532 b-c): na síntese platônica da caverna afirma-se que os graus que vão da libertação dos grilhões até a contemplação dos reflexos na água são obra das ciências tratadas precedentemente; isto significaria que a dianoia age também na caverna e, portanto, não subsistiria a relação bi-unívoca de 517 a-b entre dianoia e objetos matemáticos. Não se sustenta, por conseguinte, a tese de J. Malcolm, segundo a qual, falando das ciências tratadas precedentemente, Platão terá aí incluído a música e a ginástica, anteriores ao estudo da matemática[42]. Em terceiro lugar, existem incongruências no uso dos objetos sensíveis: os matemáticos da *linha* se servem de objetos do segmento inferior, ao passo que o prisioneiro libertado vê os reflexos na água, mas não os objetos internos na caverna; os reflexos na água não são, como sucede na *linha*, os objetos de classe inferior. Segundo a posição radical de R. Robinson, Platão pode ter pensado que a caverna seja paralela à *linha* e ainda não ter desejado enfatizar a correlação em sua descrição: esta não meramente não convida, mas positivamente nos proíbe colocá-la em correspondência exata com a *linha*[43].

Neste sentido, particularmente significativas são os dizeres de Platão quando fornece a sua interpretação da alegoria:

> "Toda esta imagem, caro Glauco, deve-se aplicá-la (prosapteon) ao nosso discurso anterior: (a) devemos comparar o mundo visível à caverna e (b) a luz do fogo que aí existe ao poder do sol. Se tu (c), pois, consideras que a subida e a contemplação do mundo superior equivalem à elevação da alma ao mundo inteligível, terás compreendido bem meus pensamentos, os quais desejas conhecer, mas que só Deus sabe se são ou não verdadeiros. Eis o meu parecer: (d) no mundo cognoscível, ponto extremo, encontra-se a Idéia do Bem, que apenas pode ser contemplada, mas que não se pode ver sem concluir que constitui a causa de tudo quanto há de reto e de belo no mundo: no mundo visível, esta Idéia gera a luz e sua fonte soberana e, no mundo inteligível, ela, soberana, dispensa a inteligência e a verdade"[44].

Esta passagem pode ser dividida basicamente em quatro partes, a saber: três correlações e uma afirmação da doutrina sobre a Idéia do Bem. Entre os intérpretes desta passagem, são assaz discutidos o significado e a importância do verbo prosapteon e a referência "às coisas ditas antes", da qual depende a natureza do paralelismo que se coloca com as precedentes analogias. O verbo não significa "colocar uma correspondência estrutural" como que para justificar a relação bi-unívoca entre os estágios na alegoria da caverna e as etapas da *linha*, mas verdade é que uma analogia de qualquer natureza deva ser admitida.

---

[42] Cf. MALCOLM, J., The Line and the Cave, Phronesis 7 (1962) 38-45.
[43] Cf. ROBINSON, R., Plato's Earlier Dialectic, 183.
[44] PLATÃO, República 517 a-c.

O modo mais comum de entender tal relação consiste em uma analogia entre mundo da caverna e mundo visível (di 0oÿewj fainomenhn, [517 b] e o visível figurava tanto no sol como na *linha*), entre fogo e sol. Não é, portanto, aceitável a interpretação de A.S. Ferguson, segundo a qual o verbo afomoiow signifique "contrastar", contrapor, *no âmbito do próprio mito da caverna*, a região subterrânea (condição degradada) àquela externa (condição humana ordinária). Quanto ao segundo ponto da comparação, da "elevação da alma ao mundo inteligível", disto não se falou, a rigor, nem na metáfora do sol nem na *linha*, onde a ascensão era *dentro do*, e não *para*, o mundo inteligível[45]; mas a referência à alma (cf. 510 b; 511 a) e o fato de que o nohtoj topoj por excelência seja o segmento mais elevado da *linha* tornam incontestável esta referência (511 d).

Deixando de lado posições extremas, como, por exemplo, a de R. Robinson, o paralelismo entre as duas metáforas pode ser reproposto, interpretando as sombras da caverna como falsas crenças éticas; a eiQasia seria então a opinião falsa; a pistij, a opinião verdadeira. No entanto, neste caso, a eiQasia da *linha* teria valor simbólico e não descreveria, portanto, uma modalidade específica de conhecimento; as sombras seriam um símbolo e não um grau do ser, uma forma (ínfima) de existência, e tudo isso valeria também para os objetos tridimensionais. Além disso, a passagem da opinião para a opinião verdadeira não implica uma verdadeira e própria conversão. Enfim, o maior obstáculo subjacente à teoria do paralelismo provém da dificuldade de que a pistij corresponda a uma situação sucessiva à libertação do prisioneiro dos grilhões e à sua conversão.

Voltando à descrição da caverna, o prisioneiro, após contemplar o Sol, passa a compreender a totalidade do real, todo o nexo causal, do qual o Sol pode ser visto como a causa primeira (cf. 516 b-c). Ao chegar à visão do Sol, o prisioneiro não mais aceita de bom grado retornar à caverna. Quando ele penetra na escuridão seus olhos, ainda inundados de luz solar, são incapazes de discernir as coisas e os seres que habitam a caverna. Em virtude disso, torna-se objeto de riso de seus companheiros aprisionados. Todavia, nesta última parte, Platão descreve precisamente que o filósofo deve voltar à caverna para que sua missão político-pedagógica seja eficaz. Por quê? Não se contentando simplesmente em atingir o saber, o filósofo deverá mostrar aos seus companheiros na caverna a existência da realidade superior, ainda que tal missão implique correr o risco de ser incompreendido e até mesmo assassinado, o que sugere uma inequívoca alusão ao julgamento e morte de Sócrates (517 a).

Em resumo podemos dizer que a alegoria veicula dois significados fundamentais. O primeiro consiste no valor da libertação possuído em razão do

[45] Assim ROSS, D., (em Plato's Theory of Ideas, 71: "a trick of memory") que diz tratar-se de um "lapsus mnemônico" de Platão.

conhecimento verdadeiro: libertação dos falsos saberes, da crença em valores infundados, da aceitação de normas errôneas, que aprisionam os homens na ignorância, na inconsciência, no arbítrio de poderes injustos. O segundo indica, ao contrário, a tarefa do filósofo, que adquiriu um ponto de vista suficiente para criticar aqueles saberes, aqueles valores e aquele poder: o seu dever consiste em retornar à caverna para que, libertando os prisioneiros, realize explicitamente o seu papel político.

2. *Epistemologia, ética e* eudaimonia

Nas páginas anteriores problematizamos a longa digressão dos livros V-VII, que tinha conduzido do governo dos filósofos à discussão sobre a Idéia do Bem e ao delineamento da dialética. No início do livro VIII Sócrates retorna finalmente ao programa enunciado no final do livro IV: a descrição das formas políticas injustas e dos correspondentes tipos de homem. O objetivo preciso deste procedimento consistiu em responder ao desafio de Trasímaco, a saber: demonstrar que a justiça na cidade e no indivíduo torna a vida deles mais feliz do que a das comunidades e a dos homens injustos. Daí a sentença proclamada por Sócrates: "*Um homem melhor e mais justo é o mais feliz, o mais régio porque reina sobre si mesmo, ao passo que o pior e o mais injusto é o mais desgraçado*"[46]. Mas o que Platão esboça nesta célebre digressão filosófica se reveste de grande importância para compreender a continuidade de seu pensamento ético em sua obra dentro de uma descontinuidade da abordagem metafísica dada à questão do Bem, especialmente em se tratando dos diálogos tardios.

A Idéia do Bem nas três metáforas examinadas – a analogia do Sol (507 b-509 c), a linha segmentada (509 d-511 e) e a alegoria da Caverna (514 a-519 b) — tem como função articular organicamente disciplinas até então separadas na época de Platão: epistemologia, ontologia, teoria da ciência, ética material e formal, pedagogia e política. A Idéia do Bem age igualmente como condição de possibilidade de pensar e ser (*ciência* e *ética*) não só como o mais elevado princípio teórico, mas também como princípio prático. Não obstante expresse o cume de sua reflexão ética nos livros centrais da *República*, Platão discorre contraditoriamente sobre a Idéia do Bem. Assim, por exemplo, entre a dialética da parábola da linha e a do sétimo livro, de um lado, e da analogia do Sol, de outro lado: o pensamento da Idéia do Bem tem um objeto e não possui um objeto em mira. A esta contradição epistemológica corresponde uma ontológica: de um lado, coloca a Idéia do Bem "acima do ser" (509 b); de outro lado, a põe como "o

[46] PLATÃO, República 580 c.

mais brilhante entre o que é" (tou=onto\j to\fanotaton, 518 c) e "o lugar onde tem a sede mais feliz de todo o ser existente (to\eudaimonestaton=tou=onto\j)"[47].

Dentro deste discurso que enveredou para uma fundamentação metafísica da ética socrática, as diversas promessas de felicidade que se seguem para o homem justo residente em uma cidade que se norteia pela justiça (cf. livros VIII-X) correspondem provavelmente à dinâmica interna do pensamento platônico. Os deslocamentos progressivos da felicidade aparecem ligados à nobre dialética de seu destinatário – a alma – e à sua radical insatisfação. Ora, o indivíduo sozinho, sem a *polis*, não pode ser justo nem feliz, ou seja, a felicidade individual não pode estar fora do cumprimento das obrigações sociais. O mesmo bem individual é o que exige a plena colaboração no bem social: "*Não fundamos nossa cidade com o escopo de que uma só classe entre aquelas por nós criadas desfrute de uma felicidade especial, mas, sim, a fim de que toda a cidade goze da máxima felicidade possível*"[48].

Não pode ser justo e feliz o homem comum porque falta quem o governe e o conduza com a educação, nem tampouco o filósofo, constrangido a oscilar entre a corrupção imposta pelo social e uma estéril e vã autodefesa no isolamento. A felicidade se descola para a cidade justa, mas esta, dada a sua difícil realização histórica, não poderá nunca ser perfeita nesta terra em razão precisa da distância do "Bem" e do "céu", no qual se encontra o seu modelo realizado. Na medida em que está ligada à cidade, a felicidade se põe no passado remoto, e no igualmente remoto futuro da sua eventual existência. Mas, enquanto a "bela cidade" se revela também insuficiente, é inevitável que o *élan* da alma não se fixe no eixo temporal (passado/futuro), mas se volte, antes de tudo, para o alto, para o "céu", como único lugar possível da sua felicidade. A circularidade alto/baixo, céu/terra, freqüentemente representada nos "mitos" platônicos (da "caverna" e da narração do Er na *República* até o "cocheiro" alado do *Fedro*) expressa não somente um dispositivo retórico, mas também e, sobretudo, a mobilidade própria da alma, e assim se manifesta uma conseqüência direta da escolha platônica de fazer desta o "verdadeiro eu", o lugar da justiça e o sujeito da felicidade.

Em suma, a ética idealista e exemplarista da *República*, mediante a qual o filósofo-rei impõe ao mundo corruptível as leis contempladas no mundo das Idéias, constitui uma sublimação da teleologia técnica e do intelectualismo ético, raízes ordinárias do pensamento de Sócrates. Mas o projeto de Platão na *República* de proceder a um exame da natureza intrín-

---

[47] PLATÃO, República 526 e (comparar 507 b; 532 c; 534 a).
[48] PLATÃO, República 420 b.

seca da moralidade e de fundamentá-la em bases metafísicas, para superar especulativamente as aporias de seu mestre Sócrates, conduziu a uma "compreensão" da Idéia do Bem só a partir de sua contraditoriedade: a Idéia do Bem como último princípio da realidade pode significar uma semelhança com Deus (ofmoiousaqi qew), mas nunca pode ser totalmente apreendida[49]. A efetividade da Idéia do Bem está tão estreitamente ligada à sua transcendência que todo esforço de aproximação deve ser acompanhado de uma distância crítica. Esta unidade paradoxal de mover-se para frente e de dar um passo para trás, de *eros* e de *elenchus*, chama-se *paidia*: a única abordagem para o ser transcendente aberta para nós é alusão viva mantida continuamente pela ironia platônica.

Se, portanto, Platão até aqui permaneceu idealista com a fundamentação metafísica da ética, por que nos últimos diálogos (*Político*, *Filebo* e *Leis*) prevalece o interesse pelo mundo da falibilidade e da mutabilidade? Por que suas idéias éticas se configuram na última fase de produção literária sob novos paradigmas? Por que Platão não mais justifica a ética desses diálogos recorrendo aos princípios últimos transcendentes, mas, sim, examinando seus elementos intrínsecos? Uma análise dos diálogos tardios (*Político*, *Timeu* e *Filebo*) poderá elucidar tais questões mostrando uma imagem de Platão que leva em conta não somente *como o homem deve ser*, mas *como ele é efetivamente* sem renunciar aos seus elementos heterogêneos e mesmo opostos em sua busca da felicidade. Mas tal análise já foi esboçada em meu artigo anterior na *Síntese*[50].

Endereço do Autor:
UFES - Departamento de Filosofia/CCHN
Av. Fernando Ferrari, 514
Campus Universitário Alaor Queiroz Araújo
29075-910 *Vitória* - ES
benedictus@oi.com.br

[49] Cf. LAVECCHIA, S., Una via che conduce al divino. La "homoiosis theo" nella filosofia di Platone.Milano: Vita e Pensiero, 2006.

[50] Os diálogos tardios discutem uma ética mais "empirista" e mais psicológica, isto é, os elementos que descritivamente Platão descobre no bem: a ordem, a medida, a proporção, a reta combinação ou mistura dos elementos, a harmonia. Cf. Bento SILVA SANTOS, A noção de "justa medida" no Político (284 a 285 c) de Platão, in Síntese. Revista de Filosofia 33/106 (2006) 273-290.