

## 4- O Sol, a *função do bem* (505a-509b)

- Mas observa ainda melhor a imagem do bem...  
(509a)

### 4.1) A causalidade prática do *bem*: o sentido de *agathos*

Apenas declarado que os guardiães perfeitos devem ser nomeados filósofos (503b), a “terceira onda”, como principal condição de realização da *kallipolis*, Sócrates anuncia uma guinada no percurso até então seguido na conversa, num misto de ênfase e hesitação que concede ao momento do diálogo uma dramaticidade ímpar, das mais tensas da obra platônica. Depois de contornar as “ondas” anteriores, os argumentos da posse das mulheres e da procriação dos filhos, Sócrates precisará recomençar a articulação sobre a formação dos *archontes* “desde o princípio” (502e), de modo a integrar o que já tinha sido dito de modo genérico e incompleto, ainda no livro III (414a) com o *conhecimento superior* e necessário ao papel determinante que desempenharão na cidade almejada. Ora, não se trata apenas de instruir certo grupo político-militar capaz de gerir a nova *polis*, mas de construir no seu âmbito um conjunto de governantes-filósofos capazes de compreender e preservar o sentido originário e fundamento da justiça da sua constituição, *o logos tes politeias* (497c). Para tanto, eles precisarão empenhar-se num “caminho mais longo”, e com o máximo rigor (*akribeia*), como meio de atingir a plenitude (*telos*) do conhecimento (*mathema*) mais importante (*megiston*), o que mais lhes convém (*prosekon*). (504c-e).

Esta declaração de Sócrates impressiona Adimanto, que retruca: “*Há ainda algo de superior à justiça e às outras qualidades que analisamos?*” (504d). E eis que Sócrates afirma a preeminência da *idéia do bem*, o conhecimento superior (*megiston mathema*) capaz de torná-las úteis e valiosas, sem o qual de nada servirá conhecê-las. (505a). A *idéia do bem* é, portanto, o fim (*skopos*) da inteligência política dos *archontes*, que, conhecendo-a, poderão orientar a sua conduta, tanto privada como pública (519c), integrando as virtudes políticas pela

correta determinação de suas atribuições<sup>1</sup>.

É exatamente a passagem do tratamento político-psicológico das virtudes para a fundação onto-epistemológica da ética e da política sobre a *idéia do bem* e sobre a *dialética* que caracteriza o desvio argumentativo de Sócrates neste momento da *República*, da *psicologia à metafísica*<sup>2</sup>. Não se trata de abordar outro tema, mas de enfrentar a mesma questão de modo intelectualmente mais sólido, mais *real*. A discussão sobre as virtudes cardinais no livro IV não passaram de um esboço (*hupographe*) do que agora será considerado a obra consumada (*apergasia*), que é propriamente a fundamentação metafísica dessas virtudes políticas na *idéia do bem* (404d). Comparada com a plenitude das formas perfeitas de virtude, apreendidas dialeticamente e consideradas em si, subtraídas à inconstância do devir, as virtudes políticas tal como descritas anteriormente não são senão rascunhos, sempre incompletos e aproximativos, afetados pela inexorável transitoriedade da ordem sensível. A *idéia do bem* será, de fato, o modelo de referência, o *paradeigma*, nunca plenamente realizado, mas condição de possibilidade para a efetivação, na medida do possível, da justiça na cidade. Só assim os guardiães poderão ordenar (*kosmein*) a *polis*, os seus cidadãos e a si mesmos (VII, 540a).

Esta primeira apresentação da *idéia do bem*, que a relaciona concretamente às virtudes políticas, denota a finalidade primordialmente ético-política de sua postulação, a qual não se pode perder de vista no posterior aprofundamento de sua dimensão epistemológica e ontológica. Isto é, não se deve desviar do horizonte essencialmente prático da investigação platônica, plasmado na noção de *agathon*, com que descreveu a *idéia superior* de seu edifício metafísico.

Ou seja, percebe-se a *passagem da justiça ao bem*: Sócrates descentraliza, ou melhor, redimensiona o centro da reflexão para o bem, sem o qual a justiça perde o seu valor. Não se quer dizer com isso que o tema do diálogo mude, mas, ao colocar a primazia na *idéia do bem*, Sócrates reposiciona o papel da justiça na cidade, submetendo-a à efetivação causada pela *idéia do bem*, sem a qual ela resta

<sup>1</sup> Cf. o conceito de “*Funktionszusammenhang*” de WIELAND, W. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. p.163. “E é o Bem que contém todas as virtudes e as compreende em sua maior beleza.” GOLDSCHMIDT, G. *Os diálogos de Platão – estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002. p.269 e ss., principalmente, 274.

<sup>2</sup> Cf. nota 105 de *Platone. La Repubblica vol.V* Traduzione e commento di M.Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003. p.78

inútil e sem valor (505a). O bem permite a atualização das coisas belas e justas, tornando-as úteis. O bem garante o processo de atuação através do qual os valores encontram *aplicação* na cidade. Virtude e conhecimento têm a possibilidade de serem aplicados praticamente e, assim, tornarem-se úteis e vantajosos pela relação que tiverem com o bem<sup>3</sup>. O adjetivo *bom* refere-se sempre ao útil, ao vantajoso, ao fim próprio de cada coisa; elucidada Vegetti:

Uma coisa boa é uma coisa útil à realização de uma vida boa, isto é completa, próspera, feliz; o que torna vantajosas e desejáveis as coisas boas individuais (ou singulares) é esta instrumentalidade em respeito ao fim último, ao que é bom em si mesmo, a felicidade privada e pública.<sup>4</sup>

Com efeito, o termo *agathon* pertence, desde a época arcaica, ao campo semântico do vocabulário moral, sempre associado à virtude. Nos poemas homéricos, como mostra MacIntyre, *agathos* é o homem virtuoso que atingiu a excelência no papel que desempenha. “*A man is agathos – diz MacIntyre – if he has the arete of his particular and specific function.*”<sup>5</sup> Como expressão específica de Sócrates, *agathon*, já substantivado, quer dizer *eficácia, utilidade, vantagem*, em oposição ao que é *defeituoso, incompleto, impróprio*, termos relacionados ao *kakon*, seu antônimo<sup>6</sup>. Para Platão, explica Nettleship, toda ação do homem, como ser racional é praticada com vista a um *fim (telos)*, *um objeto de desejo, que lhe é desejável e, por conseguinte, perseguido como bom, útil, benfazejo*:

...the good meant the object of desire, that which is most worth having, that which we most want. (...) In Greek philosophy and popular thought, it was a sort of ultimate truth that man is a being who lives for something, that is to say that he has a good. This is the most fundamental fact about man; he is always living for something...<sup>7</sup>

Para entender a natureza do *bem* precisamos ter em mente que o homem é um ser racional. Ele é uma criatura de *fins e meios*. O que ele faz é sempre considerado um meio para alcançar *o que ele considera como fim, como bem*. O

<sup>3</sup> FERRARI, F. *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale* In: Platone. *La Repubblica* vol.V, Traduzione e commento di M.Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003. pp.287-325. p. 290-1

<sup>4</sup> VEGETTI, *Megiston Mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzione*, In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.253-286, p.256.

<sup>5</sup> MACINTYRE, A. *A short history of ethics*. Londres / Nova Iorque: Routledge, 2006. p.8

<sup>6</sup> Cf. VEGETTI, *op.cit.*, p.254

<sup>7</sup> NETTLESHIP, R.L. *Lectures on the Republic of Plato*. Londres: MacMillan, 1967. p.218-9

homem não pode evitar almejar, a todo instante, alguma coisa, ainda que disso não tenha consciência. Por isso, o homem é um ser moral, porque ele nunca está restrito ao momento presente, mas sempre pensa em algo além do momento, e é por causa da razão que ele age deste ou daquele modo, sempre com vistas à consequência de sua ação. A moralidade é atributo da racionalidade humana, a sua razão compele o homem a agir, necessariamente, considerando um *escopo*, mais ou menos consciente. Por isso, o problema fundamental da filosofia moral grega é sempre *determinar o verdadeiro fim para o qual o homem deve viver*<sup>8</sup>, o que Platão teria apresentado com o conhecimento dialético da *idéia do bem: a finalidade da vida, considerada em sua inteireza, em vista da qual se deve executar todos os atos, particulares e públicos*<sup>9</sup>. No passo 505d, Platão expressa de forma clara a natureza teleológica de toda ação: *o bem é aquilo que toda alma persegue e em vista do que realiza cada ato* (505d-e). É a *idéia do bem* que dará utilidade às outras virtudes políticas, numa dimensão essencialmente prática, por definir a sua *finalidade*<sup>10</sup>, a sua *função*. *Finalidade* e *função* são noções correlatas à noção de *bem*.

A racionalidade do homem permite-lhe pesquisar a *causa*, o *objetivo* não só da sua ação, mas a teleologia da realidade como um todo, isto é, não só o fim último de sua ação como o *telos* de cada coisa, a sua razão de ser, a causa pela qual é feita e para a qual tende, por natureza<sup>11</sup>. Nisto consiste, segundo Nettleship, a visão teleológica dos gregos, todo objeto ou ação humana contém e expressa algum *bem* ou *fim*, uma função específica que lhe cabe por natureza. Quanto mais se conhece esta sua *função* ou *bem*, mais se a compreende. Em outras palavras, a *função*, o *bem* é o *princípio de inteligibilidade de cada coisa*. *Compreender o bem de uma coisa implica compreender a sua razão de ser, a sua causa*. A

<sup>8</sup> NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*. . Londres: MacMillan, 1967. p.219 e ss.

<sup>9</sup> “Doch während es für Aristoteles je nach den verschiedenen Handlungen auch verschiedene Güter bzw. Ziele gibt (vgl. EN.A1.1094a3-9), so für Plato im Siebten Buch der Republik nur ein Ziel, worauf zielend man alles tun muss, sei es in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheit (vgl.519c). Das gute als das eine Ziel des Handelns ist somit auch das Gut schlechthin, das höchste Gut.” FERBER, Rafael. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1989. p.51.

<sup>10</sup> “Qualcosa è utile in vista di uno scopo, cioè all’interno di una dimensione essenzialmente pratica.” FERRARI, F. *L’idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale* In: *Platone. La Repubblica vol.V* Traduzione e commento di M.Vegetti. Bibliopolis, 2003. pp.287-325. p. 292

<sup>11</sup> “Le bien de quoi que ce soit consiste à devenir ce que cette chose était fait pour être, et à remplir ce à quoi elle est propre.” In: DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Paris: Vrin, 2001. p. 270. Dixsaut retoma a articulação de NETTLESHIP (*Lectures on the Republic of Plato, op.cit.*, p. 223), de que “the good of anything is to be or do what it is meant to be or do.”

racionalidade do homem concede-lhe, ainda, relacionar as causas particulares à causa última de tudo, que para Platão é exatamente a *idéia do bem*, “a estrutura teleológica das coisas”, como a definiu Gail Fine<sup>12</sup>, seguindo Adams, para quem “Plato’s *idéia τοῦ ἀγαθοῦ laid the foundations of the teleological view of the world*”<sup>13</sup>.

É a partir deste contexto de convergência da dimensão prática e cognitiva implícita na noção de *agathon* que Platão desenvolverá, nas imagens da *idéia do bem*, o aspecto onto-epistemológico da filosofia moral e política da *República*. Diz Nettleship:

...the word ‘good’ means that which anything is meant to do or to be. The use of the word implies a certain ultimate hypothesis as to the nature of things, namely that there is reason operating in the word, in man and in nature. This reason shows itself everywhere in the world in this particular way, that wherever there are a number of elements co-existent there will be found certain unity, a certain principle which correlates them, through which alone they are what they are, and in the light of which alone they can be understood. Thus the good becomes to Plato both the ultimate condition of morality and the ultimate condition of knowledge. These are not two things, but one and the same showing itself in different subject-matters.<sup>14</sup>

Este fim último, fundamento da vida pública e privada, como podem ignorar os futuros governantes, os melhores da cidade em cujas mãos tudo se entregará na *kallipolis*? (505e-506a) Com efeito, o problema central desta passagem é a perplexidade diante do que seja, realmente, o bem, o fim em vista de que todos agem (505d-e). Os homens não o conhecem suficientemente, afirma Sócrates (505a); dele têm apenas *opiniões (doxai)*. Contudo, em se tratando da *idéia fundamental* para a consecução não só da justiça como de tudo o que *pode ser* belo e bom (505b), não basta apreendê-lo apenas em sua *aparência*, deve-se concebê-lo em sua *realidade* (505d). A reflexão sobre o bem como *idéia* é o que ensinará o *desvio*<sup>15</sup> da questão prática à questão metafísica, de como *conhecer a*

<sup>12</sup> “... Plato views the Form of the good as the teleological organization of things.” Em: FINE, G. *Knowledge and belief in Republic 5-7*. In: *Plato 1: metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999. pp. 215-246. p. 228

<sup>13</sup> Comentário à passagem 505d. ADAM, J. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902. Disponível em: [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu). Acesso em 15/02/2009.

<sup>14</sup> NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*. Londres: MacMillan, 1967. p.225

<sup>15</sup> Para a noção de *desvio* cf. GOLDSCHMIDT, G. *Os diálogos de Platão – estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002. p.269 e ss., principalmente, 273 e 280.

*idéia do bem*, de acordo com a compreensão de qual seja a sua natureza ontológica.

#### 4.2) O *bem* como *idéia*

Então, o que vem a ser o *bem*? Prazer (*hedone*), como o define a maioria, ou inteligência (*phronesis*), como o entendem os mais refinados (*kompsoiteroi*) (505b)? Através de pequenas *refutações* (*elenchoi*), Sócrates rechaça essas *opiniões*, impróprias para a compreensão do que realmente seja o conhecimento mais elevado (*meghiston mathema*).

A primeira tese é refutada pela necessária admissão de que também há prazeres maus (*kakas*, 505c); como pode trazer o *bem*, que torna as virtudes úteis e valiosas, situações desagradáveis? Portanto, torna-se evidente que não se pode associar o *bem* ao *prazer*, pela sua inconstância, ambigüidade e volubilidade, de tudo oposta à firmeza que devem ter os *archontes*, os filósofos-governantes que assegurarão a justiça na *kallipolis*.

A segunda tese é exposta ao “ridículo” pela circularidade que comporta (505b). Ora, os que a defendem assumem que a *inteligência* (*phronesis*), ou a *ciência* (*episteme*), como depois se lhe refere Adimanto em 506b, é o *bem*; a inteligência-ciência conhece o bem, mas o que seja, de fato, o bem não sabem explicar, deixando-o indefinido. Sócrates revela a inconsistência de mais este argumento, pois a inteligência o *conhece* mas não *é* o bem, com ele não se confunde.

Ainda que de forma sucinta, e pouco elaborada quando comparada com a articulação realizada no *Filebo*, Sócrates revela a fragilidade desses argumentos, tanto o *hedonístico* vulgar quanto o *phronético* refinado, com o intuito de revelar que a via de acesso à compreensão do *bem* não será a do modo refutatório, da discussão sobre a definição de uma virtude no estilo “o que é X?”, típica dos primeiros diálogos socráticos<sup>16</sup>. O seu objetivo principal neste passo é mostrar que os homens não conhecem o bem, do qual não basta ter apenas *opiniões*, uma vez que é imprescindível compreendê-lo em sua *realidade*, e não em sua *aparência*. Sabem de sua importância capital na orientação prática de suas vidas, porém

<sup>16</sup> VEGETTI, M. *Megiston Mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzione*. In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.253-286, p.262.

ignoram o que seja o bem efetivamente.

Esta inegável gravidade, seriedade do *bem* serve para que Sócrates reforce o caráter *aparente das opiniões sem fundamento metafísico*<sup>17</sup>, das concepções correntes sobre o *bem*, e aponte para um caminho mais sólido de conhecê-lo; faz-se preciso postular o *bem como idéia*, o que lhe permitirá distinguir *o que aparece daquilo que é realmente*<sup>18</sup>.

Assim, antes de tratar propriamente do *bem*, através da imagem do Sol, seu *filho*, Sócrates assegura-se da *homologia* do diálogo, isto é, da compreensão de seus interlocutores do que está se dizendo, para que eles possam lhe seguir o raciocínio:

- ...Mas fala, então.
- Só depois de termos chegado a um acordo e de eu vos ter lembrado o que anteriormente dissemos, e que já em muitas outras ocasiões se afirmou. (507b)

A recapitulação necessária refere-se tanto a um momento anterior do próprio diálogo como a outros debates, outros diálogos – neste caso, possivelmente a apresentação da *teoria das idéias* no *Fédon*.

Sócrates começa a recordar, então, a distinção entre a unidade e a multiplicidade dos seres, fundamento da teoria das idéias e alicerce ontológico da definição de *filósofo* em 476c. Há uma pluralidade de coisas belas, como há uma pluralidade de coisas boas e assim por diante. Mas há também o *belo em si* e o *bom em si*, idéias únicas que são as *essências* das coisas múltiplas em que participam. As coisas múltiplas se apreendem com os sentidos, são *visíveis*, ao passo que as idéias são *inteligíveis* (507b). Esta breve recapitulação retoma a dicotomia ontológica e epistemológica da teoria das idéias, de um lado a multiplicidade dos fenômenos, de outro a unidade das idéias, correspondendo ao conhecimento sensível e ao conhecimento inteligível. É através deste esquema ontológico-cognitivo que Sócrates poderá defender outro meio de compreensão do *bem*, considerando-o uma *idéia*, um parâmetro normativo que permite o julgamento das coisas boas, úteis, valiosas e belas (505a-b). O *bem como idéia* é a

<sup>17</sup> Sobre a relação filológica e filosófica entre *aparência* e *opinião* cf. o capítulo *Doxa as acceptance* de MOURELATOS, P.D. *The route of Parmenides*. Ed. rev. e aum. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008. pp.194-222, sobretudo 195-196.

<sup>18</sup> Cf. DIXSAUT, *Le naturel philosophe*. 3a ed. rev. Paris: Vrin, 2001. p.270 e ss.

garantia da superioridade do conhecimento do filósofo, o que lhe legitima o poder político.

Diante das múltiplas coisas boas, experimentadas pelos sentidos, o filósofo as pensa em sua unidade, *naquilo que são*, na sua *essência* (507b). Ora, o *bem* não é nem uma experiência agradável (argumento *vulgar-hedonístico*), nem uma atividade da inteligência (argumento *refinado-phronético*); o *bem é uma idéia*<sup>19</sup>, apreensível somente através de uma certa maneira de pensamento, o dialético, capaz de alcançá-lo *em si*, em sua *unidade e essência* (*ho estin* – 507b), sem confundi-lo com a multiplicidade de coisas boas.

Sabe-se, a partir do diálogo *Fédon*, que o fato que diversos objetos dotados de uma propriedade comum que pode ser predicada (“a” é F, “b” é F, “c” é F), comporta isolamento (*ekthesis*, na terminologia aristotélica) desta propriedade e a conseqüente postulação (*hypothesis*) da existência de um ente noético W a partir do qual F seja predicado de modo unívoco, estável e invariante, que isto seja perfeitamente F e nada além de F. A causa do fato que “a”, “b” e “c” apresentem, ainda que de modo irremediavelmente imperfeito, relativo e instável, a propriedade F consiste na sua *participação* (*methexis*) em W, ou na *presença* (*parousia*) de W neles. A idéia W, contudo, não resulta fragmentada ou decomposta em partes por conta desta *participação* ou desta *presença*. Por ser uma unidade noética de significado, W permanece una a despeito da multiplicidade de Fs em “a”, “b” e “c”<sup>20</sup>. Isto é, a idéia do bem permanece una em relação à pluralidade de coisas boas, que dela *participam* ou que a trazem *co-substancialmente*, ou seja, pela *presença da idéia do bem nas coisas boas*.

<sup>19</sup> Pelo mesmo motivo que utilizo o termo *bem* ao invés de *bom*, filologicamente mais adequado (cf. nota 1 deste capítulo), mantenho a expressão *idéia*, como transliteração direta do termo grego *idea* ou *eidos*, apesar das pertinentes observações da crítica anglo-saxônica, sobretudo a de CROSS e WOOZLEY, sobre a adequação filológica do termo *forma* em detrimento da confusão semântica que pode causar a uma mente moderna o termo *idéia*: “The English Word ‘idea’ is an exact transliteration of the Greek idea (...) This, however, is an unfortunate reading of the Greek. The English word ‘idea’ tends to carry with it the notion that ideas exist only in the mind, that they are only thoughts of ours, that questions can be raised about how far they represent reality, as opposed to what is ‘objective’, what is really the case independently of our thinking, and so on. (...) the *eidos* or *idea* of Beauty. This is another way of referring to Beauty itself and for him it is Beauty itself that is truly real, that is object of knowledge; and whatever ideas (in the familiar use of that word) we may have about Beauty, there is a real unchanging Beauty there for us to grasp if we can, and which is what it is quite independently of any ideas of ours.” CROSS, R.C.; WOOZLEY, A.D. *Plato’s Republic. A Philosophical Commentary*. Londres: MacMillan, 1964. p.179. Cf. ainda, as excelentes considerações de DIXSAUT, M. *Ousia, eidos et Idea dans le Phédon*. Em: *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*. Paris: Vrin, 2000. pp.71-91.

<sup>20</sup> Cf. *Fédon* 100b-c.

### 4.3) O saber do filósofo: a necessidade de um modelo perfeito, perfeitamente conhecido

Sócrates poderá, então, postular o *bem* como *idéia*, como *medida* a partir da qual as ações boas, úteis e valiosas podem ser avaliadas e consideradas como tais (505a-b). Em outras palavras, a multiplicidade de coisas às quais são atribuídas as características de *boas*, *úteis* e *valiosas* remetem a uma *idéia única*, a do *bem*, que possui esta propriedade da *bondade* de modo pleno e invariável, constituindo, por isso, a *causa*, o *critério* e a *norma* desta atribuição, desta qualificação.

Cabe ao filósofo, portanto, conhecer o *bem* não nas suas *aparências* sensíveis, das quais não se pode ter senão opiniões, tão instáveis e volúveis quanto as impressões sensoriais que as geram, consoante a mutabilidade dos objetos a que se direcionam, isto é, os seres sensíveis (476a-d). Importa-lhe conhecê-lo, porém, plenamente, o que significa dizer conhecer a sua *idéia*, una e imutável, condição de possibilidade de reconhecimento da *bondade*, *utilidade* e *vantagem* das ações e coisas *boas* (505a-b). Ou seja, cabe-lhe conhecer o *modelo supremo do bem*. Como filósofo, amante da sabedoria (475b), ele o amará e o imitará, assemelhando-se-lhe tanto mais quanto possível for ao homem (500c) e avaliando a cidade de acordo com este parâmetro (500d).

O aprofundamento metafísico, ontológico e epistemológico, que Sócrates realizará com a postulação da *idéia do bem* funda-se na necessidade de justificar o paradoxo da tese de que os *filósofos* devem governar, caso se queira implementar a justiça na cidade (473c-d). Para garantir a validade desta afirmação, é preciso assegurar que o conhecimento que eles atingem seja, de fato, revestido de um estatuto ontológico diferenciado, capaz de servir de *paradigma de consecução das virtudes políticas* na cidade. Só eles poderão, através da rigorosa formação corporal e espiritual descrita ao longo do diálogo, inicialmente no livro II (376c-412c) e desenvolvida, posteriormente, nos livros centrais, VI e VII, atingir tal conhecimento superior, onde reside a legitimidade do poder que exercerão. Os livros centrais da *República*, dedicados à *idéia do bem*, têm como objetivo principal, portanto, *demonstrar*, contra a opinião corrente, *que os filósofos devem, de fato, governar*; por isso, descrevem a *figura do filósofo* e o *seu saber*, de modo a evidenciar a sua real aptidão de fazê-lo. Não por outro motivo, grande parte do

livro VI seja dedicada a refutar os preconceitos comuns contra a filosofia e o filósofo, denunciando a tentativa de seu mascaramento sofisticado, sua contrafação enganosa, de que Sócrates falava com veemência no *Górgias*.

Para alcançar este objetivo, Platão recorre a um recurso argumentativo que lhe é bastante caro, o de deduzir prescrições sobre a realidade a partir de um modelo ideal<sup>21</sup>. Tal procedimento, um dos principais fundamentos argumentativos da *República*, é explicado por Sócrates no livro V (472c-d), antes de introduzir as imagens do Sol, Linha e Caverna: *constrói-se um modelo não porque se pensa que se pode realizá-lo plenamente, mas para encontrar um critério para julgar a realidade*. Como diz precisamente Trabattoni, “*ciò che conta, di conseguenza, non è che il modello sia compiutamente realizzabile, ma che il modello sia davvero tale, cioè perfetto*.”<sup>22</sup>

Por isso, antes de Sócrates apresentar a *idéia do bem*, ele descreve de modo enfático a superioridade do conhecimento (*episteme*) atingido pelo filósofo, fundamento de sua autoridade política, de acordo com a supremacia ontológica do objeto deste conhecimento, aquilo que é (*to onti*), as idéias, em detrimento do conhecimento *aparente, opinativo* que se baseia no que *parece*, no turbilhão instável e múltiplo das coisas sensíveis (476d). A definição do filósofo se baseia na distinção metafísica de *ciência* e *opinião*. A superioridade epistemológica daquela sobre esta funda a superioridade política do filósofo, *amante da sabedoria*, sobre os *amantes da opinião (philodoxos), das aparências*, das coisas que transitam entre a existência e inexistência, que são e deixam de ser (478e).

A importância de apreender o *bem* como *idéia* está no fato que ela é o *modelo*, o *critério* de julgamento das coisas *boas, úteis e valiosas*, por isso ele precisa ser ontologicamente perfeito, uma essência una e imutável (*to on*), subtraída do fluxo vacilante do devir, pois “*o que é plenamente é plenamente cognoscível*” (477a)<sup>23</sup>. A distinção entre *filósofo* e *philodoxo* refere-se à diferença entre *ciência* e *opinião*, diferidas pelos objetos de conhecimento a que se aplicam<sup>24</sup>. *Ciência e opinião* são definidas por Sócrates em 477c como *potências*

<sup>21</sup> TRABATTONI, F. *Il sapere del filosofo*. In: *Platone. La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.Vegetti. Bibliopolis, 2003. pp. 151-186. p.181

<sup>22</sup> *Ibidem*

<sup>23</sup> Cf. HINTIKKA, J. *Knowledge and its objects in Plato*. Em: MORAVCSIK, J.M.E (ed.). *Patterns in Plato's thought*. Dordrecht: Reidel, 1973. pp. 1-30, principalmente p. 9 e ss.

<sup>24</sup> Cf. FINE, G. *Knowledge and belief in Republic 5-7*. In: *Plato 1: metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999. pp.215-246

(*dunamis*), das quais se notam o *objeto* e os *efeitos*. A *opinião* é a *potência* que nos permite *julgar pelas aparências* (477e), ao passo que a *ciência* se aplica ao *ser* (487a). Ou seja, uma diferença epistemológica resulta da distinção ontológica entre o *ser* e o *dever*, posteriormente diferenciado na passagem da Linha, dividida nas seções inteligível e sensível<sup>25</sup>. As passagens estudadas do livro V afirmam, basicamente, que *conhecimento epistêmico* exige conhecimento das *idéias*, na capacidade de distinguir a pluralidade sensível de coisas belas da unidade inteligível da *idéia do belo*, considerado *em si* (476b-d). Do mesmo modo, o bem há de ser considerado em sua *unidade eidética, ontologicamente constante*, de modo a formar um modelo perfeito que permita a sua realização, ainda que jamais plena, na *kallipolis*.

Assim, Sócrates descreve o filósofo-governante da cidade ideal como aquele homem capaz de atingir o conhecimento epistêmico da *idéia do bem*. A idealização, enquanto articulação teórica da essência das virtudes políticas, da *cidade justa* na *República* não tem, de modo algum, função *utópica*, no sentido moderno do termo, o de fruto de uma imaginação alheia à realidade. A idealização da *kallipolis* tem função *paradigmática*; a vida do homem e da sociedade regidas pela *idéia do bem, estrutura teleológica da realidade*, serão *tanto melhores, mais úteis e mais vantajosas, quanto mais os seus governantes preocuparem-se de conhecer o bem e de se aproximar dele, na medida da possibilidade*. A *idéia do bem* deve ser entendida, portanto, como a medida da possibilidade de realização da justiça na alma do homem e na cidade, pelo modelo perfeito de que se deve aproximar. Sócrates sabe que a cidade apenas *construída por palavras* talvez exista no céu, e que deve ser tomada como o modelo que possibilita a orientação do homem, individual e politicamente considerado.

- Compreendo. Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela cidade que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.

- Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento. (592a-b)

Como se vê, a normatividade do modelo justifica a sua construção. Na

<sup>25</sup> Cf. cap. *Philosophy and the State* de NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*. Londres: MacMillan, 1967. Sobretudo, p.192-3.

articulação de Trabattoni, a *República* é, ao mesmo tempo, *realizável* - enquanto modelo ideal é um objeto real de imitação - e *irrealizável* - enquanto modelo é reproduzível somente de modo aproximativo, jamais perfeito, uma vez que perfeição é atributo somente do modelo, nunca da cópia<sup>26</sup>. Filósofos são os que se direcionam às idéias, aos princípios universais e unitários, e sobretudo à idéia do bem, norma-modelo da realidade sensível, que permite a compreensão da *função* e da *utilidade* de cada virtude no contexto da *polis* e da *alma*, que as torna *justas* e *belas* (505a-b).

#### 4.4) Visão e Geração: As funções causais da idéia do bem

Indiretamente, a *idéia do bem* é descrita através da analogia do Sol. Como já estudado no capítulo anterior, a via indireta da metáfora indica a dificuldade no trato com o tema, pela necessidade de reter a *homologia* dos interlocutores e não extravasar o seu entendimento com uma idéia *hiperbólica*. O Sol é *filho* (*engonon*), *gerado* pelo *bem* como próprio *analogon* na ordem visível, proporcional ao *pai* na ordem noética (508b-c), de que é a *imagem* na ordem sensível (509a). Esta *geração* é, claramente, metafórica, pois não é possível conceber, no contexto do pensamento platônico, a derivação direta de um objeto empírico-sensível a partir de um ente noético-ideal. A relação de *pai e filho* significa, pois, uma *analogia de posição e de função*, composta de duas esferas de valor e consistência ontológicas distintas, a superior ocupada, naturalmente, pelo *pai* (a ordem noética) e a inferior dela derivada, pelo *filho* (a ordem sensível).

Segundo Vegetti<sup>27</sup>, duas conseqüências imediatas derivam desta situação originária, que caracterizam o desenvolvimento ulterior do pensamento platônico nas passagens estudadas:

A primeira: o discurso sobre o Sol, o *explicans*, não revela jamais o que ele, de fato, é, mas apenas *o que com ele não se identifica*: a luz, a visão, o olho (508a), a geração dos objetos naturais (509b). O fato do Sol não se confundir com a geração dos objetos naturais comporta aporia, porque o Sol é um objeto

<sup>26</sup> TRABATTONI, F. *Il sapere del filosofo*. In: *Platone. La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.Vegetti. Bibliopolis, 2003. pp. 151-186. p.181

<sup>27</sup> VEGETTI, *Megiston Mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzione*. In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.253-286. p.269

empírico, visível (508b), portanto, deveria pertencer ao âmbito de *geração*, da *genesis*. Do Sol se descreve, entretanto, as suas *funções*, o que ele *faz* na esfera que lhe é própria. Na estrutura analógica de igualdade de proporções, esta mesma definição negativa do Sol é aplicada ao bem, que tem as suas *funções* descritas, ou seja, o discurso que o apresenta é uma *atiologia*, uma exposição de suas *funções causais*, e não uma definição do que ele é nele mesmo.

Dixsaut nota que o bem deve ser entendido como uma *potência* (*dunamis*, 477c), a qual se pode conhecer pela determinação do *objeto* a que ela se aplica e pela descrição do *efeito* que nele ela produz, efetua.

Se a *idea* de Bem consiste não em ser uma essência, mas uma potência, para defini-la deve-se determinar o seu objeto de atuação e o efeito que produz. Ou seja, a determinação de sua maneira própria de agir e ser causa é também a definição de sua maneira de ser: como uma causa.<sup>28</sup>

O recurso à analogia revela, portanto, segundo Dixsaut, que o modo de ser do bem é *ser causa*, pois o bem é uma *potência*, não uma *essência*. A analogia do Sol permite-nos conhecer *o que faz* o bem e *como faz*, concede-nos determinar *a sua maneira de ser*, sua *hexis* (509a), *que é a de uma causa, causa de um modo de ser essencial, causa da ousia*, causa que permite que determinados seres escapem da lei do devir (*genesis*); por isso, o bem é também causa de *uma maneira diferente de pensar, diferente da opinião*, que é a modalidade cognitiva que se dá na apreensão de seres perecíveis, suscetíveis a mudança, *contaminados de não ser* (478e)<sup>29</sup>.

A segunda conseqüência apontada por Vegetti é ainda mais relevante. A cisão da realidade em duas ordens ontológicas distintas, a sensível e a inteligível, confinaria o bem à sua esfera própria, a inteligível-noética. A metáfora não apresenta possibilidade de que se pense numa relação do bem com o campo empírico<sup>30</sup>. Ora, mas se pensarmos no que já foi dito, na estrutura participativa da teoria das idéias, o *bem* é exatamente a causa, por participação, da atribuição da propriedade de *boas* (justas e belas) às coisas e, principalmente, às ações (505a-b).

<sup>28</sup> DIXSAUT, Monique. *L'analogie intenable: le Soleil et le Bien*. In: *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000. pp.121-151. p.127

<sup>29</sup> *Ibidem*

<sup>30</sup> VEGETTI, Megiston *Mathema*. *L'idea del 'buono' e le sue funzione*. In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.253-286. p.270

O que se depreende da metáfora, é que o bem *ilumina com verdade e ser* os entes noéticos, as idéias, correspondente analógico à luz e ao calor propagado pelo Sol às coisas sensíveis (508d-e). Não haveria que se falar, desse modo, em relação entre o bem e as coisas sensíveis, cindido que foi o campo de atuação do pai, o bem, e do filho, o Sol. Esta parece uma das aporias mais marcantes da analogia do Sol.

Sistematicamente, a estrutura da metáfora é a seguinte: o Sol é a origem da luz (508b) e, ainda, condição de possibilidade da visão, a relação que une o olho aos objetos sensíveis (509a). O Sol emana não só a luz, mas também o calor, causa da geração (*genesis*), do crescimento e da nutrição dos objetos visíveis (509b).

- Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese. (509b)

Transferida analogicamente ao âmbito noético, a primeira parte da metáfora ilustra a relação cognitiva. O bem confere aos objetos de conhecimento, as idéias, verdade e ser (508d). Importa notar, com Vegetti, o estreito nexos que une os dois termos através das partículas *te* e *kai*. A verdade é uma propriedade ontológica do ser das idéias, no sentido, provavelmente, de auto-identidade; esse ser é, por sua vez, primordialmente, ser-verdade, perfeitamente conhecível nas suas propriedades invariantes.

No pólo subjetivo do conhecimento, o bem é causa de ciência e verdade (508e). Aqui, a verdade do objeto inteligível é condição de possibilidade do estatuto epistêmico do conhecimento, que é, para Platão, determinado do objeto, e não do sujeito que o apreende. Como nota Ferber, o *modelo ótico de conhecimento* denota a *receptividade* do sujeito cognoscente, a sua *passividade* diante do objeto que visualiza. O sujeito é sempre um *descobridor* (*Entdecker*) do que já existia previamente, pois a existência do objeto independe dele, i.é., mesmo que o sujeito não o conheça, o objeto existe e está disponível a ser *descoberto* através do meio de conhecimento próprio, que possa alcançar a sua essência. O sujeito cognoscente, para Platão, não é jamais um *inventor* (*Erfinder*), que cria

uma realidade ao conhecê-la<sup>31</sup>.

Isto quer dizer que a consistência epistemológica do conhecimento depende da consistência ontológica do objeto a que se direciona, como se lê claramente na passagem 508d:

Portanto, relativamente à alma, reflete assim: quando ela se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objeto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só saber ter opiniões, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência. (508d)

Até aqui, a *explicação metafórica* pode ser interpretada de modo *analógico*, isto é, a partir de uma linear igualdade de proporções. Como o Sol, através da luz que emana, é condição de possibilidade da visão, assim é o bem em relação ao conhecimento. Visão e conhecimento são igualmente permitidos pela ação do Sol e do bem, respectivamente. Isto é inteiramente conciliável com o valor semântico de *to agathon*, que permite pensar que a *intencionalidade cognitiva do sujeito* seja *causada* pelo fato de que as idéias sejam *boas de serem conhecidas*, logo *desejáveis*, e que *bom e desejável é o conhecimento em si mesmo, pela utilidade que engendra na realidade*. No que concerne às idéias, elas apresentam *propriedades essenciais*, especificamente suas (ser-justo, ser-belo, ser-quadrado), causa da atribuição destes atributos nos sensíveis em que participam. Mas elas também têm *propriedades comuns*, em primeiro lugar *ser-verdade*, que lhes são concedidas pela *idéia do bem*. O fato de terem como propriedade comum, ou ideal, *ser-verdade* torna as idéias *boas, úteis*. A sua *verdade* constitui a sua *bondade*, ou seja, serem desejáveis como objetos de conhecimento.

- Logo, para os objetos de conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhe são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder. (509b)

Enquanto condição de conhecimento, ciência e verdade, o *bem* não deve

---

<sup>31</sup> „Durch dieses Modell [das optische Modell der Erkenntnis] wird Plato einmal auf einen erkenntnistheoretischen Realismus festgelegt: Wie das sinnliche des Sichtbaren für Plato rezeptiv und nicht produktiv ist, so auch das unsinnliche des Unsichtbaren. Erkenntnis erfindet also nicht etwas, was ohne sie gar nicht existiert, sondern entdeckt, was auch ohne sie existiert: Der platonische Philosoph ist kein Erfinder, sondern ein Entdecker, Plato Idealismus aber auch Realismus und seine Idealitäten auch Realitäten“ FERBER, Rafael. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1989. p. 59

ser identificado com estes atributos que engendra nas idéias (508e, 509a), pois lhes é superior em *valor* (*timeteon* – 509a): a sua superioridade em relação à esfera inteligível, o âmbito das idéias, não é de ordem *epistemológica-ontológica*, mas de ordem *valorativa*, de acordo com a semântica do termo *to agathon*<sup>32</sup>.

Sendo a primeira parte relacionada à visão, isto é, ao conhecimento intermediado pela ação do *bem* tanto quanto a visão o é pelo Sol, num quadro de linear proporção analógica, a segunda parte da metáfora Solar apresenta dificuldades e aporias, pela ausência de linearidade na estrutura analógica.

Como o Sol é condição da *geração, crescimento e alimentação* dos objetos *visíveis* (509b), assim os *entes noéticos* derivam (*pareinai*) do *bem* não só o fato de serem conhecidos, mas também o *ser* e a *essência* (509b). Ser e essência compõem o modo próprio das idéias, que existem enquanto essências, por isso, como verdadeiras<sup>33</sup>. Deste modo, resulta claro que, para Platão, as idéias não são *noemata*, ou seja, produtos da intencionalidade cognitiva, ainda que estes *noemata* sejam a polaridade passiva do conhecimento.

Platão classifica as idéias inteligíveis como portadoras não só de “ser” mas também de “essência”, sendo “ser” e “essência” a luz que lhes emana o bem, uma vez que, de algum modo, mesmo os sensíveis *existem*, e por isso possuem uma parte de *ser*; precariamente, mas o possuem, não à maneira de ser essencial, própria das idéias. Dixsaut explica que quando ele não é oposto ao devir ou à aparência, o ser designa toda forma de existência, mesmo a mais frágil, ao passo que a *ousia* denomina somente o modo de existência verdadeiro, o *ser essencial* das idéias<sup>34</sup>. O bem é exatamente o que garante, além do *ser*, a *essência* das idéias.

Duas aporias se apresentam na construção da metáfora Solar, tal como até agora apresentada. A primeira diz respeito à *geração das idéias*. Entes por definição não-gerados, eternos e imutáveis, as *idéias* derivam do bem *ser e essência*, equivalente à *genesis* na ordem empírica. Ora, sabe-se que as idéias não são *geradas* como as coisas sensíveis, exatamente porque o seu modo de ser

<sup>32</sup> VEGETTI, M. *Megiston Mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzione*. In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.253-286, p.271

<sup>33</sup> Cf. SANTAS, G, *The form of the good in Plato's Republic*. In: FINE, G (ed.) *Plato 1: metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999. pp. 247-274. Principalmente p. 255 e ss.

<sup>34</sup> DIXSAUT, M. *Encore une fois le bien*. Em: \_\_\_\_ *Études sur la republique de Platon. vol. 2 de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. p.225-255. p.251 (nota 1)

enquanto essência consiste, primordialmente, na verdade e na consistência ontológicas, que as faz invariáveis, constantes. Ou seja, as idéias são essências. Se elas permanecem sempre as mesmas, elas não podem ter surgido, mas hão de sempre ter sido tais como elas são. Se elas surgissem, fossem *geradas*, num determinado momento, elas pertenceriam ao gênero do sensível, das coisas *contaminadas pelo não-ser*, suscetíveis de alterações, portanto, jamais plenamente conhecíveis. O que as distingue dos seres sensíveis é exatamente o fato de serem essências eternas e imutáveis. Este paradoxo, como mostra Vegetti<sup>35</sup>, talvez seja mais aparente do que real. O *bem* lhes garante propriamente a *existência ideal*, ao lhes conceder essência e verdade, a consistência e a constância ontológicas que as torna *verdadeiras, normativas e paradigmáticas*. Ou seja, “*la ‘generazione’ delle idee non consiste dunque nel passaggio dalla non-esistenza all’esistenza, ma nel compimento del rapporto conoscitivo fra polarità soggettiva ed oggettiva.*”<sup>36</sup> Então, ao reconhecer nas idéias a *utilidade teleológica que lhes é inerente, a sua verdade e beleza*, o filósofo se torna atraído para conhecê-las, reconhecendo-lhes a validade como paradigma, como modelo normativo, a fim de governar devidamente a cidade e a si mesmo. O que as torna, portanto, epistemologicamente desejáveis é o fato de serem ontologicamente consistentes, verdadeiras, atributo *derivado* da idéia do bem.

A segunda aporia é de mais difícil resolução e pode ser compreendida como uma espécie de reformulação da primeira. Fato extraordinário no contexto da *teoria das idéias*, tal como apresenta no *Fédon*, a idéia do *bem* não é imediatamente causa da *bondade* das idéias, mas de seu *ser e verdade*. Então, por que não a chamar, pergunta-se Vegetti, ao invés de *auto to agathon*, de *auto to alethes*, ou melhor de *auto to on*? A idéia do bem é a única idéia que se relaciona, de modo causal, não só com sensíveis, mas com as outras idéias, dando-lhes os atributos que não lhes são próprios, mas comuns a todas elas, os atributos ideais. Qual é o estatuto ontológico da *idéia do bem*, que está acima e para além da essência, em dignidade e poder (509b)?

<sup>35</sup> VEGETTI, M. *Megiston Mathema. L’idea del ‘buono’ e le sue funzione*. In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.253-286. p.272

<sup>36</sup> Ibidem

#### 4.5) O estatuto onto-epistemológico da *idéia do bem*

A condição de existência das idéias enquanto idéias é atribuída à *idéia do bem*, que lhes concede a *ousia* responsável pelo seu modo próprio de ser<sup>37</sup>. Por isso, permanece o *bem anterior*, e, por conseguinte, *além*, da *ousia* que nelas engendra, não se confundindo ele mesmo com a *ousia* que lhes dá. Mas esta *transcendência* em relação às idéias é na ordem da valorização, por *dignidade e potência* (509b). *Dignidade*, pois sem ela não se pode reconhecer a *utilidade* e o *valor* (505a), *a beleza e a bondade* (505b) tanto das coisas sensíveis como das idéias, i.é, a *idéia do bem* permite o *reconhecimento* de sua *utilidade teleológica* no quadro da realidade. A *potência* da *idéia do bem* advém do fato de ela *causar* a essência e a verdade das idéias, tornando-as ontologicamente estáveis e verdadeiras, plenamente conhecíveis e, por isso, desejadas de serem conhecidas, como modelos perfeitos, paradigmas normativos da realidade<sup>38</sup>.

Ferber nota, com acuidade, que o conhecimento da *idéia do bem* é condição do conhecimento ético-estético do justo e do belo (505b). Mas este conhecimento não é, somente, do fenômeno ético-estético sensível (*ethisch-ästhetische Sinnesphänomene*), mas também das idéias. Ou seja, o *bem* permite que o conhecimento das idéias pertença a uma dimensão ético-estética, que as idéias sejam *belas e boas, úteis e vantajosas*<sup>39</sup>.

Mas a relação que a *idéia do bem* sustenta com as outras idéias é de difícil compreensão. Se, como explica Santas<sup>40</sup>, a prioridade ética e política da *idéia do bem* pode ser entendida pelo fato de todas as ações, projetos e empreendimentos serem em razão da *idéia do bem*, sem a qual não reconheceríamos a sua beleza e a bondade, a primazia epistemológica e ontológica da *idéia do bem* comporta aporias, pois se localiza exclusivamente no campo noético, lidando com as formas

<sup>37</sup> Sobre a *ousia* como modo de ser próprio das idéias cf. DIXSAUT, M. *Ousia, eidos et Idea dans le Phédon*. Em: \_\_\_\_\_. *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*. Paris: Vrin, 2000. pp.71-91.

<sup>38</sup> Cf. WHITE, N. *Plato on knowledge and reality*. Cambridge: Hackett, 1998. p.100 e ss.

<sup>39</sup> „Mit ‚Gerechten und Schönem‘ dürften hier nicht nur ethisch-ästhetische Sinnesphänomene, sonder primär ethisch-ästhetische Ideen gemeint sein. Denn diese sind in erster Linie gerecht und schön. (...) die Erkenntnis der Idee des Guten [ist] Bedingung der Erkenntnis von ethisch-ästhetischen Ideen. Deshalb genügen auch die im vierten Buch gegebenen Bestimmungen ethischer Ideen nicht (vgl.ebd.435a-d), sondern es bedarf noch eines „grösseren Umgangs“ (504b), um sie adäquat zu denken.“ FERBER, Rafael. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1989. p.52.

<sup>40</sup> SANTAS, G. *The form of the good in Plato's Republic*. In: FINE, G (ed.) *Plato 1: metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999. pp. 247-274, p. 252

e seus atributos.

Há três questões fundamentais, distintas porém estreitamente ligadas, apresentadas de modo preciso por Santas, a serem enfrentadas de modo mais detido:

- O que constitui o ser e a essência das idéias?
- Qual é a relação do seu ser e essência e sua cognoscibilidade?
- Dada a resposta da primeira pergunta, como compreender a idéia do bem como sendo “causa” do ser e da essência das formas?

A tentativa de compreensão dessas complexas questões pode se dar através da noção de *atributos ideais* e *atributos próprios das idéias*, tal como articulado por Vlastos<sup>41</sup>, e seguido por Santas<sup>42</sup>.

Os atributos ideais constituem o ser e a essência das idéias, sendo o que as torna cognoscíveis e as distingue dos seres sensíveis que delas participam. Assim, a idéia do bem é a *causa* dos atributos ideais das idéias e, por conseguinte, de sua cognoscibilidade<sup>43</sup>, pois as torna dignas e suscetíveis de serem conhecíveis, pela dimensão ontológica que lhes concede. Ao garantir o ser e a essência das formas, a idéia do bem lhes assegura a cognoscibilidade, a segurança epistêmica do conhecimento de um ser ontologicamente estável e imutável, epistemologicamente atraente e desejado, por isso *bom*. É esse o significado do passo 509b, que afirma que a idéia do bem dá aos objetos de conhecimento, i.é., as idéias, ser e essência.

Como já se viu anteriormente, nos itens 4.2 e 4.3, Platão demarca com rigor a cisão ontológica que separa as idéias dos objetos sensíveis. As idéias “são”, enquanto os objetos sensíveis “são e não são” ao mesmo tempo, o que os descaracteriza como objeto de conhecimento. Deles não se pode senão ter *opiniões*, jamais *conhecimento*. Ora, são os atributos ideais das idéias, o seu ser e essência, adquiridos pela *ação causal* da idéia do bem, que as torna conhecíveis, pois imutáveis.

Com efeito, a distinção traçada no livro V da *República* (476c) entre opinião e conhecimento se dá com base nos atributos ideais dos objetos com que

<sup>41</sup> Cf. VLASTOS, G. *Degrees of reality in Plato*. In: *Platonic studies*. 2a ed. Princeton: Princeton University Press: 1981. pp. 58-75

<sup>42</sup> SANTAS, G. *The form of the good in Plato's Republic*. In: FINE, G (ed.) *Plato 1: metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999. pp. 247-274, p. 252 e ss.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p. 255 e ss.

nos relacionamos mentalmente. As coisas sensíveis, por carecerem dos atributos ideais, não podem ser senão objeto de opinião. Esta divisão radical nos modos de conhecimento (epistemologia) relacionados às maneiras de ser das coisas (ontologia) funda a distinção entre filósofos e não-filósofos, determinante para a afirmação do governo dos sábios<sup>44</sup>.

Resta buscar compreender a questão: como a idéia do bem é “*causa*” do ser e da essência das formas? Sendo-lhes a causa formal de seus atributos ideais, eis como articula Santas.

A partir da compreensão de que as formas extraem sua essência e ser da idéia do bem, depreende-se que os atributos ideais das formas são os atributos próprios da *idéia do bem*, da qual extraem a sua *idealidade*, seu *ser-forma*, sua *ousia*, sua *essência*.

Para chegar nessa conclusão, situada no plano exclusivamente noético, ou seja, o que trata da relação entre a idéia do bem com as outras idéias, é necessário dar um passo para trás, para reatar o argumento desde o plano sensível, visto que o modelo que rege a relação entre a idéia do bem com as outras idéias é o mesmo que explica a relação das idéias com os sensíveis, conforme explica Santas, ao explicar o círculo e a circularidade<sup>45</sup>.

Para ser um círculo ou circular, este objeto sensível há de participar da idéia do círculo, e essa participação é o atributo próprio da idéia do círculo, nomeadamente ser circular. Até este ponto, o da relação do objeto sensível com o atributo próprio da forma inteligível que lhe é causa, a idéia do bem não interfere senão indiretamente, sendo o atributo ideal de toda idéia, indispensável para que ela seja inteligível. Mas, ontologicamente, não determina nada além disso.

Porém, para ser um *bom* círculo, o sensível há de participar, em alguma medida, dos atributos ideais da idéia do círculo, que é propriamente o que faz com que a forma do círculo participe da idéia do bem. Ou seja, para ser *bom* o círculo há de participar não só na idéia do bem, mas na *bondade* da idéia de círculo, que é precisamente o que o torna *excelente*, como círculo. É a idéia do bem que garante a perfeição da idéia de círculo e, por isso, permite a avaliação de todo círculo

<sup>44</sup> Cf. o capítulo XIX, chamado “Definition of the Philosopher. The Two Worlds”, de CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*, translated with introduction and notes by Francis MacDonald Cornford, Oxford, Oxford University Press, 1941.

<sup>45</sup> SANTAS, G. *The form of the good in Plato's Republic*. In: FINE, G (ed.) *Plato 1: metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999. pp. 247-274, p. 264

sensível, relacionando-o com o círculo inteligível. O círculo inteligível só o é em razão da idéia do bem, que lhe dá seus atributos ideais.

Participar somente dos atributos próprios da forma do círculo (em alguma medida, se é que se pode graduar a intensidade da participação dos sensíveis nos inteligíveis) não torna o círculo sensível *melhor*, um *bom* círculo, uma vez que os atributos próprios da idéia do círculo não têm nenhuma relação com a idéia do bem, ao contrário, os atributos próprios de cada forma são o que as particularizam, são as suas características singulares.

Para compreender a noção de atributos próprios e atributos ideais, basta que nos concentremos em cada palavra da expressão composta *idéia de círculo*. Os atributos ideais dizem respeito ao fato de a *idéia* ser idéia, considerada ser inteligível, imutável, constante, essencial. Os atributos próprios da idéia de *círculo* existem em função de ela plasmar a circularidade em sua máxima perfeição.

O fato de um sensível participar nos atributos ideais da forma, contudo, torna-o melhor na medida da intensidade que o faz, uma vez que são propriamente os atributos ideais o fator que faz das formas a melhor forma que há ou que pode haver, e é por haver esses atributos que as idéias participam na idéia do bem, extraíndo-lhe a excelência (i.é., neste caso, ser o melhor círculo possível).

Vê-se que Santas introduz uma segunda concepção de *bondade*, anterior à dimensão ontológica que se está explicando. Trata-se de recuperação da teoria do bem que se encontra no livro I, em 352e, cujo critério de aferição do valor de uma coisa se dá pela maior ou menor adequação da função (*ergon*), da excelência (*arete*), que lhe é própria, denominada *virtude* no plano moral, em contraposição do vício (*kakía*).

Teríamos, então, dois critérios de estipulação da *bondade* de cada coisa:

- a) o fato de o objeto sensível participar nos atributos ideais da forma correspondente (*theory of the form of the goodness*, no livro VI, 509)
- b) o fato de o sensível realizar corretamente a função que lhe é própria. (*functional theory of goodness*, no livro I da *República*, 352e)

Não se trata, argumenta Santas, de dois critérios, mas de um somente, pois “*a função sempre segue a forma*”. Quanto mais um sensível “se parece” com os atributos ideais da forma que lhe é correspondente mais ele realiza a função que

lhe é própria<sup>46</sup>.

Assim, recupera-se a dimensão essencialmente prática da idéia do bem, como *agathon*, pelo entrelaçamento da relação ontológica da idéia do bem com as outras idéias, e a relação das idéias com os sensíveis que nelas participam<sup>47</sup>. O *agathon* delineará o *telos* dos objetos sensíveis, na medida em que participarem das idéias que lhes servem de modelos supremos, modelos esses de consistência ontológica garantida pelos atributos ideais da idéia do bem. Aqui, temos um movimento circular de compreensão do pensamento platônico. Só se pode julgar o valor de um objeto sensível pelo reconhecimento da idéia que lhe explica a *razão de ser*, ou seja, o seu *sentido*, a sua *utilidade*. E isso o torna inteligível, quer dizer, a sua idéia o torna inteligível. Como já explicado acima, *é o princípio funcional de utilidade que concede inteligibilidade ao objeto sensível, uma vez relacionado à sua idéia*. A forma permite afirmar o porquê, o para quê, das coisas. Por isso é que Platão elegeu o *bem* como forma distinta de seu arcabouço metafísico

Mas, que tipo de distinção a idéia do bem acarreta na ontologia platônica? Como causa, fundamento e condição do conhecimento e do ser, a idéia do bem não tem como não estar “para além” deles. Como explicar esta *superioridade*, esta *transcendência* da idéia do bem em relação às outras idéias? Estaria ele para além do ser e do seu correlato conhecimento inteligível?

Ao contrário de certa interpretação neoplatônica e oralista-esotérica, Vegetti nota que a idéia do bem é sempre denominada, propriamente, como idéia (502a, 508e, 517c, 526e, 534c) e que, mesmo que se possa estabelecer alguma diferença substancial entre a semântica de *idea* e *idos*, não se deve compreendê-la como absolutamente transcendente em relação ao plano noético. Como o bem nunca é referido como *idos*, a idéia do bem seria uma idéia cujo estatuto é diverso em relação àquele dos *eide* do tipo *standard* ou modelo<sup>48</sup>.

Pertencendo à esfera do ser, a idéia do bem ocupa um posto diferenciado, de acordo com a sua condição excepcional. Esta excepcionalidade é de *ordem valorativa e estética*, de acordo com os passos 518c, 526e e 532c, nas quais Platão se lhe refere como “mais luminoso” (*phantamaton*), “mais feliz”

<sup>46</sup> SANTAS, G. *The form of the good in Plato's Republic*. In: FINE, G (ed.) *Plato 1: metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999. pp. 247-274. p. 266 e ss.

<sup>47</sup> Cf. SANTAS, G. *Plato's Idea of Good*. In: REALE, G.; SCOLNICOV, S. (ed.) *New images of Plato. Dialogues on the idea of the good*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002. pp.359-378.

<sup>48</sup> VEGETTI, *Megiston Mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzione*. In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.253-286. p.274

(*eudaimonestaton*) e “melhor” (*ariston*). Ou seja, diferenciação e excepcionalidade de natureza axiológica, como *telos*, condição de conhecimento e felicidade, assim como estética.

Seguindo o argumento de Vegetti, vemos que a luminosidade e verdade do *bem* referem-se ao âmbito do conhecimento e do ser, na esteira da metáfora solar escolhida por Sócrates para ilustrá-lo. De acordo com a analogia, o Sol é um objeto sensível tanto quanto o bem é um objeto inteligível. O Sol não está para além da ordem sensível, *invisível*, impossível de ser alcançado pelos olhos, tanto quanto o bem não *transcende* à esfera noética, permanecendo inacessível ao intelecto.

Não é só pelo fato de ser declaradamente apontado como *idéia* que o texto platônico permite-nos compreender o bem no interior da esfera noética, também o comprova, desta vez ainda mais incisivamente, a denominação *mathema*, um objeto de estudo (505a). Ora, como poderia um *mathema* ser incognoscível? O raciocínio inteiro da argumentação a respeito da formação dos *archontes* resultaria contraditório se no topo do edifício metafísico Platão identificasse algo insuscetível de ser conhecido. O Sol é o ser sensível que mais clareza comporta, assim como a *idéia* do bem é a mais translúcida das *idéias*. Por isso, como veremos a seguir, para alcançá-lo precisa-se consumir um longo percurso, para poder exercer a plenitude da *potência dialética* (511b, 533a), esta também *dunamis* da *idéia* do bem, com o qual mantém estreita conexão epistemológica. Que a *idéia* do bem não seja alcançada pela enunciação de uma definição essencial, um *logos tes ousias*, já se sabe. A questão de como conhecê-lo, em relação às outras *idéias*, será discutido posteriormente, nos próximos dois capítulos.

Diz Vegetti a respeito do estatuto onto-epistemológico da *idéia* do bem:

L'idea del buono appartiene dunque al campo del conoscibile (*gnoston*), benché si collochi al suo limite estremo (*teleutaia*) e dunque sai visibile Solo con difficoltà (517b); essa è situata al *telos* del noetico (532b), il che significa insieme il compito del processo conoscitivo, la realizzazione del suo fine ultimo, e il suo limite stesso.<sup>49</sup>

O estatuto ontológico da *idéia* do bem é compreendido e esclarecido por

<sup>49</sup> VEGETTI, *Megiston Mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzione*. In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.253-286, p.275

Dixsaut<sup>50</sup> através da dupla função que desempenha, *eminente* e *eidética*, no contexto da causalidade inteligível.

O que gera, desde a antiguidade, interminável controvérsia sobre a idéia do bem é a contradição, mais aparente do que real segundo Dixsaut, entre as passagens 509b (que diz que o bem *não é uma essência*, mas está *para além da essência*) e 532b (que aponta a *essência do bem, ele mesmo*, como o escopo máximo da dialética). Ora, o bem é primeiramente apresentado como *idéia, to agathon idea*, em 505a, e é normalmente referido como tal. O erro em refutar tal condição, de que o bem seja de fato uma *essência*, uma *idéia inteligível* do bem, advém do isolamento de uma parte decisiva e restritiva da frase que explica de que maneira o bem não é uma essência. Analisemo-la:

- Logo, para os objetos de conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhe são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e potência. (509b)

A frase controversa é composta por três afirmações: 1) o bem não é uma essência, 2) ele está além da essência, e 3) ele a supera em dignidade e potência. A leitura fragmentada da passagem 509b, que se concentra apenas na parte que diz que o bem não é uma essência, mas está para além da essência induz ao erro, pois omite a *característica* de tal *transcendência*, de tal *superioridade*, que é, propriamente, a superação da essência em *antiguidade* e *potência*. Se lermos dessa maneira, isolando as duas primeiras frases da passagem, podemos entender que o bem não é, de maneira nenhuma, uma essência, apontando uma incoerência insuperável no interior do pensamento platônico da *República*. Mas se as analisamos conjuntamente, veremos que o bem não está, absolutamente, sob todos os pontos de vista possíveis, “para além da essência”. Ele está para além da essência *na medida em que a transcende em dignidade e potência* – “*na medida em que*” é clausula restritiva. A *dignidade* e *potência* especificam como e porque o bem transcende a essência. Transcende-a porque lhe é *anterior* e porque a sua *potência* lhe é *superior*. Dixsaut<sup>51</sup> mostra que *presbeia* significa anterioridade, ancianidade, precedência, prioridade (neste caso, lógica e dialética), ou seja, o

<sup>50</sup> DIXSAUT, M. *Les métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001. p.95 e ss.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.98.

bem *vem antes* da essência porque é a sua causa, porque nela engendrou o que a torna o que é, seu *ser essencial*. É neste sentido que o bem não é essência, mas a sua causa. Precede-a e engendrou-a, superando-a no duplo fator da anterioridade (por isso dignidade) e potência (porque é causa do inteligível, causa de não haver somente coisas sensíveis em devir). Ele não pode ser apenas uma essência entre as outras, porque as criou, e, por isso, antecede-as; é mais *antigo* que elas, é *prioritário*. O bem não se confunde com a essência, porque dela difere não só quanto à *precedência* mas também quanto à *potência*, sendo causa não só do sensível, mas também do inteligível. O bem é a única idéia inteligível *capaz* de causar outra idéia inteligível, este é o seu fator distintivo, que o particulariza no âmbito noético.

Toda essência tem a *capacidade eidética* de conferir a sua essência, sua propriedade, a uma multiplicidade de coisas sensíveis, e o bem também possui esta capacidade, uma vez que existem várias coisas *boas*; *boas* porque dele participam. Mas ele possui, igualmente, uma espécie de *causalidade eminente*<sup>52</sup> que consiste em tornar as essências conhecíveis pela inteligência dialética. O controverso “para além da essência”, da passagem 509b, significa que o bem não é somente causa da inteligibilidade de certa propriedade sensível que dele participa, mas é a causa da inteligibilidade universal, do inteligível e, por extensão, de todo sensível. Assim, o bem tem uma dupla função causal, a do inteligível (*causa eminente*) e a do sensível (*causa eidética*<sup>53</sup>). Ou seja, o bem não está sob todos os pontos de vista possíveis “para além da essência”, porque, sob certo aspecto, ele também pode ser uma essência, e o é toda vez que exerce a sua *causalidade eidética*, isto é, toda vez que engendra a sua bondade nas coisas que dele participam, tornado-se, por isso, *boas*. Assim, “*ancienneté et puissance déterminent ainsi la signification du terme ‘par delà’, et la restreignent.*”<sup>54</sup>

<sup>52</sup> A expressão é de Dixsaut, cujo raciocínio estou seguindo neste raciocínio. DIXSAUT, M. *Les métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001. p.99

<sup>53</sup> Assim se lhe refere Dixsaut em *Encore une fois le bien* (op.cit, p. 252). Em *Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001. p. 100, Dixsaut chama-a de *causa essencial*.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.99