

6- Caverna, a dialética do bem (514a-521b; 531c-535a)

-... reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa,
devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom.
(520c)

...já não seria a imagem de que falamos que tu verias,
mas o verdadeiro bem...
(533a)

6.1) A Caverna na seqüência do Sol e da Linha

-...deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente...
(517b)

Uma das principais premissas que motivam este estudo é a da unidade das três imagens com que Platão apresenta a idéia do bem, compondo um tríptico imagético uno e coeso, o “*simile of light*”¹, em que as analogias sobrepõem-se iluminando-se reciprocamente, num jogo metafórico retoricamente eficaz para persuadir os interlocutores da importância suprema do governo dos filósofos, únicos capazes de atingir dialeticamente o *megiston mathemata*, sem o qual permanece obscuro o *fim* e a *utilidade* da justiça, na alma e na cidade.

É Sócrates quem recomenda que se considere em conjunto as duas imagens apresentadas antes da alegoria da Caverna, a do Sol e a da Linha: “*deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à Caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol.*” (517b) “*Tudo*” aqui quer dizer toda a argumentação que tem se costurado a respeito do conhecimento da idéia do bem, respeitando o limite e o alcance da linguagem alegórica, atentando não a reduzir a um conceito que lhe compreenda exhaustivamente o sentido. Tentar compreender cada passo da descrição, como se cada palavra tivesse uma significação precisa é ignorá-la como imagem, esquecer que se trata de uma alegoria, e não de um conceito, terminologicamente preciso. Como já dito, o duplo registro lingüístico, de metáforas e conceitos, exige concentração redobrada para concatenar a intrincada articulação de Sócrates neste momento crucial do diálogo, culminância dramática

¹ A expressão é de Ferguson, citado por ROBINSON, R., *Plato's earlier dialectic*, 2ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1953. p.180

da *terceira onda* de desafios argumentativos.

Então, primeiramente convém explorar os pontos principais, alguns problemáticos, da relação da alegoria da Caverna às imagens precedentes, acompanhando os passos de Robinson, que o fez de modo acurado, concluindo que não há uma correspondência direta, mecânica entre a analogia da Linha e a alegoria da Caverna. A relação que a alegoria da Caverna tem com o que foi dito anteriormente diz respeito à divisão ontológica fundamental entre o sensível e o inteligível, explorada sobretudo na analogia do Sol, correspondente à primeira segmentação do Linha. Portadoras de funções argumentativas diferentes, as imagens não elucidam um mesmo tema, mas exploram aspectos diferentes da idéia do bem, sendo a Caverna um apelo mais voltado à dimensão moral-educativa de *libertação* propiciada pela formação dialética.

Numa primeira leitura, pode-se, facilmente, associar os dois âmbitos ontológicos, o visível e o inteligível, onde reinam, respectivamente, o Sol e o bem, com o interior e o exterior da Caverna. Mas, seria possível identificar os quatro estados anímicos delineados na imagem da Linha, a *noesis*, a *dianoia*, a *pistis* e a *eikasia*, com os *lugares* da alegoria da Caverna? Os prisioneiros estão num estado de *eikasia*, por estarem compelidos às imagens projetadas no interior da Caverna?

A negação desta aproximação impede a sobreposição mecânica das analogias platônicas sobre a idéia do bem, a partir de uma leitura irrefletida da passagem 517. Mas não se deve pensar que Platão falhou na sua apresentação e incorreu em incoerência argumentativa. Há um sentido, uma *lógica* na exposição imagética da idéia do bem, uma retórica elaborada e consciente, tanto da sua limitação quanto do seu alcance.

Na alegoria da Caverna, os prisioneiros simbolizam a experiência da vida dos homens comuns, ignorantes e destinados a nada saberem do quanto são manipulados. Nesta seção inferior de vida, o regime em que se encontram os açambarca e domina por completo. Na Linha, a *eikasia* é uma forma inferior de *opinião* advinda das imagens dos objetos sensíveis. Mas a *eikasia* é análoga à *dianoia*, que faz um uso consciente das imagens, que, neste caso, são os objetos sensíveis, tomando-os como meio de se atingir os seus modelos, as idéias.

Os prisioneiros desconhecem que *opinam* apenas a partir de cópias distorcidas e refletidas em sombras dos objetos sensíveis. Por inconsciência de seu estado *deseducado* (*apaidêutico*), consideram-nas como a realidade inteira, não

buscam a realidade que as transcende. Com esta aproximação, a *eikasia* significaria tomar a imagem por realidade, e não buscar apreender a realidade através da imagem, como se argumentou no item 5.3, a fim de compreender no que a *eikasia* é analógica à *dianoia*.

Para Robinson, considerar a *eikasia* como estado de engano, de aprisionamento intelectual que impede a distinção de modelos e cópias afronta a sua condição de análoga à *dianoia*, que, *representando* conscientemente a imagem sensível da idéia, busca atingir o inteligível *através* de sua representação sensível, sem com ela confundi-lo. O prisioneiro, por sua vez, não tem a mínima noção do caráter reflexo das imagens que vê projetadas no fundo da Caverna. Não é ele quem as *representa*, ele é passivamente obrigado a vê-las e não tem como não as aceitar como a realidade, pois está preso desde o seu nascimento. A *eikasia*, como já explicado, por ser análoga à *dianoia* implica reconhecimento do caráter secundário da imagem, tomada como possibilidade de conhecer o modelo que a originou.

Portanto, segundo Robinson, Caverna e Linha não correspondem entre si em uma equivalência direta, pois: 1) a Caverna suscita a idéia de movimento e progressão de *lugares* e *visões*, o que a Linha não sugere de modo explícito; 2) a Caverna não é segmentada em seções correspondes às da Linha, que com quatro partes deveria comportar três estágios do movimento ascensional. A Linha fala de caminho ascendente e descendente, não de estágios graduais entre eles, de cunho vivencial e moral, como se sugere na Caverna; 3) Platão impede de assemelhá-las, pois na Caverna, uma vez soltos os prisioneiros, eles não se encontram no estado da crença (*pistis*), que é o segundo “estado da alma” de acordo com a Linha. O estado dos prisioneiros recém-libertos é de deslumbramento e dor, julgando serem os objetos que estavam habituados a enxergar, as imagens projetadas nas sombras, mais reais do que estes novos objetos, as coisas materiais, das quais as imagens eram cópias, no gênero visível. Em outras palavras, os prisioneiros libertos não adquirem *convicção* (*pistis*), robustecida pela certeza da diferença entre o modelo e a sua cópia. Ao contrário, a distinção não lhes é imediatamente clara². Naturalmente, não há correspondência exata no sentido analógico, de ponto a ponto.

² ROBINSON, R., *Plato's earlier dialectic*, 2ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1953. p.182

Na esteira de Robinson, Annas³ também encontra dois pontos que impedem a aproximação automática das imagens da Linha e da Caverna. Segundo ela, a Linha supõe uma continuidade, a partir da relação imagem-original que permite a relação de passagem entre a dimensão sensível e a inteligível. Por outro lado, a Caverna ressalta a descontinuidade da *conversão* sofrida pelo prisioneiro que, violentamente, se vê compelido a romper os grilhões, a partir de uma inexplicada intervenção, passando a experimentar algo totalmente diverso e radicalmente novo do que vivera até então. A diferenciação dos estágios da Linha não denota nenhuma mudança abrupta, ao contrário indica transição gradual e contínua. Diz Annas: “The Line, on the other hand, presents each move to more clarity as a comprehensible example of something done before: a move from image to original.”⁴

Outro fator distintivo entre as imagens do Sol e da Caverna, segundo Annas, é a disparidade com que são apresentados os estados da *eikasia* e da *pistis*. A *eikasia* na Linha é simplesmente olhar para sombras e reflexos sensíveis, enquanto na Caverna representa as convicções cotidianas das pessoas em geral, sobre conceitos centrais como a justiça. Certamente, Platão, com isso, quer mostrar que as concepções correntes sobre os valores são manipuladas e projetadas por terceiros, pelos sofistas por exemplo. Mas e quanto à *pistis*? Alcançá-la, de acordo com a analogia da Linha, significa olhar diretamente para objetos sensíveis, ao passo que na alegoria da Caverna implica a dor do esforço da conversão e induz ao ofuscamento, à *desconfiança* do que de fato seja o original e a cópia (515d)⁵. Se pensarmos a partir da Linha, sabemos que, jamais, alguém, independente do nível de sua formação, confundirá as sombras e os reflexos sensíveis com seus originais. Se considerarmos, porém, as opiniões enganosas, refletidas e projetadas na Caverna, com as concepções verdadeiras, veremos que a *pistis* exige uma difícil *ascese* de redimensionamento do juízo a partir de um novo critério de compreensão da realidade. Não há mudança de critério na passagem da *eikasia* à *pistis*, segundo a imagem da Linha, há a natural distinção entre modelo e cópia. Na Caverna, ao contrário da Linha, é preciso dissuadir-se da *originalidade* das projeções da Caverna e considerá-las reflexos, imagens, a partir da conversão

³ ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.p.254-5

⁴ Ibidem

⁵ Ibidem

do olhar para os originais, que permanecem inacessíveis aos deseducados.

Robinson explica que Platão não diferencia os estados da alma do domínio *doxástico*, do opinável, a *eikasia* e a *pistis*, dentro da Caverna. Ambos correspondem aos prisioneiros não libertos. Distingui-los é-lhe irrelevante no contexto da Caverna, que tem outra *função* argumentativa, muito mais moral e pedagógica do que epistemológica e ontológica, concentrando-se no *movimento intelectual* suscitado pela educação filosófica. Na Caverna, Platão apenas distingue os estados da alma no domínio do inteligível, o da matemática e o da dialética, ao passo que no âmbito sensível, não discerne as afecções dos prisioneiros entre *pistis* e *eikasia*⁶.

Então como interpretar a passagem citada (517), segundo a qual se deve aplicar o que foi dito anteriormente à imagem da Caverna? A relação da Caverna é muito mais direta com a imagem do Sol, cuja idéia do bem é expressamente mencionada como *causa* da justiça e da beleza, da verdade e da inteligência e da sensatez na vida particular e pública:

- Meu caro Glaucón, este quadro – pressegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à Caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública. (517a-b)

Para Robinson, a passagem do Sol e da Caverna se entrosam harmonicamente, ao passo que a Linha pode ser considerada como um aprofundamento sobre as duas maneiras de se relacionar com o inteligível, a *noesis* e *dianoia*, valendo-se, para tanto, de uma analogia com a *pistis* e a *dianoia*. Mas essas subdivisões não ocupam a alegoria da Caverna, apenas a cisão ontológica principal que separa o sensível do inteligível. A conversão (*periagoge*) estimulada pela vibrante imagem da Caverna é o desvio do sensível ao inteligível, ressaltando a importância fundamental das matemáticas nesse processo. Sintetiza Vegetti:

⁶ ROBINSON, R., *Plato's earlier dialectic*, 2ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1953. p.185

Non è possibile stabilire corrispondenze più puntuali tra il modello della línea e la ‘Caverna’, soprattutto in considerazione del carattere fortemente letterario, allegorico, dramatizzato della seconda imagine, la cui destinazione è più ético-política che epistemológica e ontológica.⁷

O Sol lida predominantemente com a natureza da realidade, enquanto a Caverna com nossa atitude perante ela: “*The Cave is a passionate appeal to us either to become philosophers ourselves, if we can, or, if we cannot, to let the philosophers rule over us.*”⁸

6.2) A função da Caverna: educação e conversão

A imagem da Linha traça um modelo estático de articulação das dimensões ontológicas e epistemológicas, já apresentadas, em linhas gerais, na analogia do Sol, ao passo que a Caverna traz um espaço dinâmico de percurso da alma que é, ao mesmo tempo, ético e intelectual. A Linha demonstra os quatro estados da alma (*pathémata*, 511d); a educação pode conduzi-la de um ponto a outro. Os níveis ontológicos correspondem a níveis epistemológicos, atingidos e superados pela educação, potência a partir da qual se pode locomover entre eles, superando-os gradativamente, do fundo da *Caverna* até o *Sol*, da *eikasia* a *noesis*. A *paidéia* na *República* consiste em dissipar as sucessivas ilusões de crença na realidade dos objetos com os quais a alma se relaciona nos estágios inferiores, até o termo do inteligível, o “anhipotético solar”, cuja propriedade iluminante e estruturadora legitima o poder dos que o alcançam, que passam a ter nele um *modelo* para ordenar os particulares, a si mesmos e a cidade (540a).

Como explica Dixsaut⁹, é impossível considerar a alegoria da Caverna de forma estática, já que tudo nessa imagem é *movimento, passagem, mudança*, com todas as conseqüências que isso acarreta: a dor, a revolta, o ofuscamento, a vertigem, o mal-estar. A partir do momento em que um prisioneiro é, bruscamente,

⁷ VEGETTI, M *Introduzione ai libri VI e VII*. In: *Platone. La Repubblica vol.V* Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.26

⁸ ROBINSON, R., *Plato's earlier dialectic*, 2ª ed., Oxford, Claredon Press, 1953. p.189

⁹ DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. 3ª ed. rev. Paris: Vrin, 2001. p. 289 e ss.

libertado das correias que o prendiam ao fundo escuro da Caverna e *obrigado* a deixá-la, seu estado não nos é descrito como sendo a confortável certeza que reina na alma dos convencidos da veracidade de tudo que vêem, como no estado da *pistis*. Como diz Dixsaut, toda “ciência”, mesmo empírica, mesmo se praticada no interior da Caverna, implica *sofrimento, esforço e sacrifício* em relação a este primeiro estado, *natural*, irrefletidamente confiante diante de tudo quanto se vê. Sem esse primeiro *esforço* a saída não seria possível; esse esforço, entretanto, não a torna necessária.

Aqueles que vêem as estatuetas originais (517d), dos quais derivaram as sombras refletidas na parede, já conhecem uma primeira diferença. Esta é uma diferença *real*, entre modelo e cópia, entre causa e efeito. O efeito desta conquista intelectual, a vertigem do ofuscamento, é incerto, e pode se dar de dois modos: ou 1) retornar às opiniões gerais de todos, baseadas nas sombras projetadas no fundo da Caverna, ou 2) elaborar uma “*ciência de relação*” (a expressão é de Dixsaut¹⁰) entre os objetos vistos e as suas manifestações reflexas.

Este é um momento decisivo, perigoso e instável na educação: se o prisioneiro, voltado para as sombras, fosse perguntado sobre o que é cada um desses objetos, ele cairia em aporia, pois ainda lhe parecem mais reais os objetos reflexos, e ele não saberia mais distinguir as sombras de seus modelos, que acabara de notar. Como diz Dixsaut, “*Le questionner alors, c’est le forcer à répondre sur ce dont il n’a pas encore de savoir.*”¹¹

A educação deverá constrangê-lo, praticar a violência de arrastá-lo para *fora* da Caverna, pois sem essa saída, no *interior* da Caverna, os prisioneiros não são capazes de contornar as aporias que os objetos, modelos ou cópias, lhe impõem. Só a longa educação filosófica lhe permitirá assegurar-se de um conhecimento sólido, capaz de responder com certeza a respeito das coisas, de dentro e fora da Caverna, do sensível e do inteligível. Em uma palavra, só a dialética confere ao filósofo a habilidade intelectual de contrapor argumentos, de destrinchar *logoi*, “*exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas as objeções com um raciocínio infalível*” (534c)

A saída da Caverna, como se sabe, é a “subida da alma em direção ao lugar

¹⁰ DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. 3a ed. rev. Paris: Vrin, 2001.p. 290

¹¹ *Ibidem*

inteligível” (517b). Mas a *paideia, conversão (periagoge) da visão para as essências*, não é uma ascensão privilegiada dos filósofos, para que usufruam de um conhecimento superior. O retorno à Caverna - o trato com as imagens da vida cotidiana de todos os homens, a relação com os deseducados convictos da veracidade dos reflexos das sombras - é a obrigação que justifica a “melhor e mais completa educação” dedicada aos filósofos, que, por isso, deverão governar (520c).

Nesta *subida do sensível ao inteligível*, num primeiro momento educativo, propedêutico e indispensável, temos a imagem invertida do inteligível. Este momento corresponde à *dianoia* (532c-d). A inversão do original no seu reflexo não se dá da mesma forma quando se trata do sensível e do inteligível, como explica Dixsaut¹². No sensível, a inversão concerne ao critério de realidade (crer que as sombras são mais reais – 515d), e à confusão da causalidade (tomar os efeitos pelas causas). No inteligível, apreender as sombras é inverter um movimento: ao invés de se servir de hipóteses para galgar até o princípio, serve-se deste para descer até as conseqüências. Mas, tanto quanto no interior da Caverna é possível valer-se da visão dos originais para compreender as aparências, fora da Caverna, na esfera noética, é possível compreender os “reflexos na água” e “as sombras” (516a) a partir das coisas elas mesmas. A diferença fundamental é que o prisioneiro libertado pela educação dialética saberá reconhecer os reflexos como reflexos, as imagens como imagens, da mesma forma procederá na esfera noética. A *noesis* concede inteligibilidade à *dianoia*, justificando-lhe as hipóteses através de um princípio anhipotético. A capacidade de ver sensível *imita* a dialética, a potência de conhecimento noético, e ascende das sombras aos seres vivos, depois aos astros até chegar ao grau máximo de *visão*, a contemplação do Sol (532a). Completado o processo educativo, o filósofo poderá lidar com as imagens no interior da Caverna, pois, tendo avistado não só os modelos sensíveis que as geraram, mas as idéias inteligíveis, *poderão reconhecer cada imagem, o que ela é e o que representa, por terem contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom* (520c).

As imagens advêm dos originais, sem os quais não podem ser consideradas imagens, mas originais. Ora, sem a referência ao original que revela o seu caráter

¹² DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. 3a ed. rev. Paris: Vrin, 2001.p. 290

reflexo, tomamos as imagens como originais, o que é um *engano perceptivo* e não uma projeção imaginativa de um objeto sensível.

Uma coisa é tomar a imagem por original, creditando-lhe confiança por *parecer real*. Aquele que ignora o objeto a que a imagem se assemelha, tomando-a por original, não está num estado de *eikasia*, mas num enganoso estado de *pistis*. O conteúdo do estado anímico é um objeto sensível, transmitido, entretanto, por uma cópia secundária.

Atento para a “importância crucial” desempenhada pela *eikasia* na compreensão do pensamento platônico, Jacob Klein¹³ tece reflexões preciosas sobre o tema, lembrando que não é possível haver *eikasia* sem *pistis*, e que os prisioneiros da Caverna não poderiam saber-se num estado de *projeção imaginativa (eikasia)*, sem antes estarem convictos nos objetos sensíveis que vislumbram (*pistis*).

Porém é possível compreender as imagens a partir deles. Por isso, é necessário *atravessar* os reflexos, superá-los, transcendê-los, para se atingir os originais, para, depois, voltar à Caverna e reconhecê-los. A partir da noção de imagem, a alegoria da Caverna retoma a analogia entre *eikasia* e *dianoia*.

- Precisava se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. (516a)

A *dianoia* reflete sobre as figuras sabendo-as imagens, a fim de descobrir mais facilmente as propriedades das realidades inteligíveis as quais ela sabe que são só inteligíveis, jamais sensíveis. As sombras e os reflexos fora da Caverna não são “realidades matemáticas”, como não o são as estátuas que passam em cima do muro e que servem de modelos para a produção das imagens refletidas na parede no interior da Caverna. Desses modelos sensíveis - sejam os originais do interior da Caverna, os homens e os *eidola*, sejam os reflexos na água no exterior da Caverna - utilizam-se os matemáticos e todos os que pensam discursivamente, *dianoeticamente*.

A diferença entre 1) as estátuas que desfilam por sobre o muro e 2) os reflexos do exterior da Caverna é uma diferença de conhecimento. Ambos são

¹³ KLEIN, J. *A commentary on Plato's Meno*. Chicago: Chicago University Press, 1989. p.112 e ss.

objetos sensíveis, mas enquanto as primeiras são iluminadas pelo Sol, fonte da percepção sensível, os segundos são aclarados pela idéia do bem, fonte de conhecimento inteligível. Pela *pistis*, o objeto é conhecido como mais real que o reflexo que o imita. A *dianoia* serve-se deste original sabendo-o reflexo do inteligível. A *dianoia* sabe de sua relação com o inteligível, este saber *metamorfoseia* o original em cópia, da mesma forma que a *pistis* fizera em relação às cópias refletidas no muro. Quando os objetos sensíveis são considerados imagens inteligíveis, elas ajudam o pensamento puramente inteligível a se acostumar com o inteligível. A *dianoia* acha que a realidade inteligível só pode ser atingida nos seus reflexos, o que a separa da *noesis*, que, dispensando-os, alcança a realidade de fato, a partir de seu fundamento máximo, de sua *causa*. Carece a *dianoia* da idéia do bem, por isso este conhecimento permanecerá fragmentado, parcial, reduzido ao que corresponde, pelo menos, a uma imagem dele. Só o cumprimento do *telos*, do termo e do fim, do percurso intelectual, que é a dialética, que legitima esta *passagem*, que lhe dá sentido.

Então, como podemos entender a dialética? De que modo ela alcança a idéia do bem?

6.3) A dialética e o bem

- a capacidade dialética é a única que pode revelá-lo [o verdadeiro bem] (533a)

Após a análise de cada uma das cinco ciências matemáticas - aritmética, geometria, astronomia, estereometria e harmonia musical¹⁴ -, Platão as considera propedêuticas (536d), o prelúdio da melodia a ser *aprendida*, a dialética (531a), que é descrita como a culminância da formação paidêutico-filosófica do futuro governante, verdadeiro *telos* de toda educação (534e-535a), posto que sem esse conhecimento, o *bem* permaneceria apenas *suposto*, *imaginado*, e a utilidade e a bondade das coisas aproximativas, jamais consumadas. Até o fim do livro VII, o exame da dialética afirmará a sua superioridade sobre as ciências matemáticas,

¹⁴ Cf. MÜLLER, I. *Remarques sur les cinq mathémata chez Platon*. In: DIXSAUT, M. (org.) *Études sur la République de Platon. vol. 2 de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. p.105-124.

superioridade fundada por ser a única capaz de atingir a idéia do bem, tendo uma visão sinóptica da realidade (537c), articulando cada conhecimento ao todo a que pertence.

Esta passagem do livro VII (531c-535a) da *República* é o texto mais extenso sobre a dialética de todo o *corpus* platônico, onde ela se encontra mais detidamente abordada. Trata-se de estabelecer a afinidade e a dessemelhança entre as ciências matemáticas e a dialética, sublinhando a potência cognitiva que peculiariza esta última, a fim de justificar as suas razões, definindo cada coisa por sua essência, até alcançar a essência do bem (532a), distinguindo-a de todas as outras, exaurindo todas as refutações, de modo superar o estado opinativo das impressões e imagens e conhecê-la cientificamente (534c). Exatamente, o que caracteriza a dialética, em contraste às matemáticas (533c), é a capacidade de dar e receber *logos* (531e), a si mesmo e aos outros (534b). Neste momento do diálogo, a potência dialética torna-se inseparável da figura do filósofo, amante do saber, concentrado na unidade essencial das idéias, intelectualmente resistente à força dispersiva dos múltiplos belos, contemplados pelos amantes de espetáculo, tal como se os descreveu no livro VI (476b).

Mas, como já se disse, matemático e filósofo lidam com os mesmos objetos, as idéias unitárias que concedem inteligibilidade à multiplicidade sensível. O que os diferencia é o *método* que seguem neste estudo, nesta *visão*. Mas a dialética só atinge a plenitude de sua potência se desenvolvida pelo filósofo, cujo desejo de conhecer as essências verdadeiras impede-o de sucumbir à forma degenerada de discussão, a antilogia erística, que engendra ceticismo e relativismo nos jovens que a praticam (539a-c), munidos de um gosto pelo argumento destrutivo, usando-o para solapar o entendimento moral convencional. Por isso é tão enfática a recapitulação das características naturais do filósofo, nos passos 535a-536b e 539d.

De fato, a dialética não é somente a ciência mais alta, mas é a única ciência digna deste nome. As *technai* matemáticas que a preparam, responsáveis pela *conversão* do sensível ao inteligível, pela capacidade abstrativa que encerram, devem ser designadas num ponto intermediário entre a ciência e a opinião. Mais claras que a opinião, porém não tão claras quanto à ciência dialética, as matemáticas devem ser denominadas *dianoia*, pensamento discursivo, entendimento (533d).

Matemáticas e ciência dialética têm em comum a aptidão de elevar “a parte mais nobre da alma à contemplação da visão do mais excelente dos seres” (532c). Mas só a dialética perfaz o *telos* de todo o conhecimento, o que o torna, ele mesmo, útil e válido, digno de ser conhecido, ou seja, a idéia do bem. Como já se estudou na analogia do Sol, no capítulo 4, o bem é a fonte de toda diferença ontológica, entre o sensível e o inteligível, que requer a diferença epistemológica, entre opinião e conhecimento. Que o *bem* seja princípio de diferença ontológica entre realidade e aparência¹⁵, é declarado na passagem 505d: “quanto ao bem, a ninguém basta possuir a aparência (*ta dokounta*), mas procuram a realidade (*ta onta*)”. Portanto, convém reafirmar, com Dixsaut, que “*le Bien garantit à la fois la valeur éminente des essences par rapport aux choses soumises à génération et à corruption, et la valeur supérieure de la science que les saisit*”¹⁶

A respeito desta *outra maneira de ser*, as essências inteligíveis, a geometria e as ciências afins só podem *sonhar* (533c), sem atingir plena consciência a seu respeito. Como explica Dixsaut, os matemáticos *sonham*, *intuem* um conhecimento tão perfeitamente racional que dispensam justificar o porquê desta inteligibilidade, isto é, não dão conta da inteligibilidade da inteligibilidade, do princípio dos princípios que hipotetizam para compreender os objetos sensíveis. “*Leur rêve d’une totale transparence fait qu’ils ne s’interrogent jamais sur la source, ou la cause, de l’intelligibilité de l’être intelligible.*”¹⁷ É por não questionar e investigar a *causa* da inteligibilidade dos objetos inteligíveis que analisa, que as matemáticas permanecem aquém do *telos dialético do conhecimento epistêmico*, capaz de atingir o fundamento anhipotético das idéias (533c). Então, qual é a causa pela qual existem as realidades inteligíveis? Direcionada ao *bem*, esta será a pergunta principal da dialética. Por não apresentar esta questão determinante da *validade* de todo conhecimento inteligível é que as matemáticas permanecem restritas ao *sonho*; esta é a carência de luminosidade que as impede de perceber a *fonte solar* da luz sensível, permanecendo aquém da ciência. Ou seja, para continuar no registro metafórico platônico, elas se

¹⁵ “Lorsque l’on articule ce terme ‘bien’, c’est avant tout cette puissance de distinction entre réalité et apparence qu’il convient d’entendre.” DIXSAUT, M. *Encore une fois le bien*. In: *Études sur la République de Platon 2: de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. pp.225-255.

p.225-255. p.247

¹⁶ DIXSAUT, M. *Les métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001. p.93

¹⁷ Ibidem

direcionam aos objetos iluminados pelo Sol, porém não o vêem; são beneficiadas da luz que ele emana, porém não se voltam a ele, à fonte da luminosidade que concede luz não só aos objetos conhecíveis como também aos sujeitos que os visualizam. Olhando para objetos iluminados, elas não recebem luz, porque não a buscam, e se a buscassem dariam o passo inicial da investigação dialética, a pesquisa pelo fundamento do inteligível, a idéia anhipotética do bem.

A causa da inteligibilidade, como já reiteradamente afirmado, é o bem. O bem tem uma maneira, única, de ser conhecido, a dialética, que o alcança através de perguntas e respostas, sem valer-se de nada de sensível, apenas das idéias inteligíveis (532a). Por isso, a dialética é o único conhecimento a ser chamado de *ciência (episteme)*, pois é o único saber cujos objetos são somente idéias, sem a contaminação dispersiva do sensível, misturado entre o ser e não-ser, gerador de opinião (476-478). Também é o único capaz de atingir o limite do inteligível, alcançando a essência de cada coisa (532a), e, assim, definir o bem, contrastando-o com todas as outras definições que lhe queiram imputar, provando-as falsas, divisando a sua inconsistência, afirmando, com *palavras (logoi)*, uma definição que lhe seja própria, resistente a todas as refutações (534c). O trabalho do dialético é de consistência argumentativa, de rigor lógico e de poder abstrativo.

Quando Sócrates começa a expor a dialética, Gláucon lhe requer que a especifique, que determine seu gênero (*tropos*), que divise suas espécies (*eide*) e métodos (*hodoi*), isto é, que explique a *canção*, a dialética, da mesma forma que explanara o *prelúdio*, as ciências matemáticas (532d-e).

A melodia epistêmica da dialética coincide, na *República*, com uma discursividade que é um “prelúdio”, uma instância crítica e fundadora que se manifesta em afirmações “hipotéticas” a respeito do limite das ciências matemáticas e do conhecimento ético-político. A referência constitutiva a um objeto situado para “além da essência” determina então o caráter dinâmico e não definitivo do saber dialético, saber estruturalmente aberto, prelúdio que não esgota a completude própria ao canto, ao *nomos*. Como já vimos, não se perfaz a dialética na *República*, ela é apenas apresentada imagetivamente, com a força poética de uma retórica persuasiva, engajada em convencer os interlocutores do argumento principal, o governo dos filósofos.

Incapaz de defini-la através de seus *tropos*, *eide*, e *hodoi*, como lhe pede Glauco, Sócrates manifesta a *potência* da dialética relacionando-a, de modo

análogo, à *potência* própria da supremacia causal da idéia do bem no âmbito ontológico e epistêmico. Como Sócrates a descreve?

Definida como a *potência* de dar e receber logos (532e), a dialética começa o seu percurso por um confronto crítico e negativo em relação às hipóteses, *suprimindo-as* (533c), mostrando o seu caráter não fundado, e, por isso, movendo-se para um *princípio fundador* (511b). Contudo, esta refutação das hipóteses se opera não mais no âmbito da *doxa*, mas segundo a *ousia*, não através do que aparece, mas pelo que é (534c). Este fato distingue, segundo Vegetti¹⁸, a refutação dialética da *República* dos *elenkhos* socrático habitual, pois ela não conduz à incerteza aporética, mas à compreensão (*lambanein*) do logos capaz de determinar a *ousia* própria de todo o objeto de discussão (534b), de que os quatro primeiros livros da *República* formam uma demonstração emblemática. Nos livros I e II, as hipóteses *doxásticas* sobre a justiça são submetidas a um *elenkhos* socrático. No livro IV, chega-se a um logos, uma descrição, compreensiva e conclusiva, da essência (*ousia*) do objeto da pesquisa, da justiça (*dikaiosunè*), definida como “fazer as coisas que lhe são próprias”.

Como explica Giannantoni¹⁹, a refutação socrática é caracterizada pela pergunta *ti legeis*, “o que entendes por X”?, situando-se no nível das *doxai*, das impressões dos indivíduos a respeito das virtudes, ao passo que a dialética platônica reveste-se da forma *ti esti*, “o que é X?”, voltado à definição objetiva, universalmente válida e invariável, da *ousia* da virtude investigada. O que peculiariza a dialética expressa na *República* em relação a esta noção geral de dialética, enquanto definição da essência, é que, neste diálogo, há uma *exigência ulterior de fundação das ousiai*, delas mesmas, através de um “*princípio de tudo*” (511b), que é a idéia do bem. Sem este *megiston mathema*, o anhipotético, as essências não existiriam, não teriam utilidade e verdade (509b). Ou seja, além do nível noético-ideal - já anhipotético e irrefutável, pelo caráter invariante da auto-identidade das idéias, fundador da inteligibilidade das coisas sensíveis -, a *República* exige o fundamento deste fundamento, exige que se apreenda dialeticamente o esteio da própria existência das essências. Trata-se, segundo

¹⁸ VEGETTI, Glaucon et les mystères de la dialectique. In: DIXSAUT, M. *Études sur la république de Platon. vol. 2 de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. p.25-37. p.28

¹⁹ GIANANTONI, G. *Il dialogare socrático e la genesi della dialettica platonica*. In: DI GIOVANNI, P. (org.) *Platone e la dialettica*. Roma-Bari: Laterza, 1995. p.3-27. p.7 e ss.

Vegetti²⁰, de um movimento *ulterior* de fundação ontológica da realidade, além da postulação das idéias, exigido pelo caráter radical da afirmação da superioridade cognitiva dos dialéticos no governo da cidade²¹.

Segundo Vegetti²², o percurso da dialética em relação ao bem comporta três movimentos:

1) O primeiro é negativo refutatório, e consiste em demonstrar a inconsistência das hipóteses não fundadas a respeito do bem, o que se teria feito no livro VI, no *elenkhos* que o nega como prazer ou inteligência.

2) Mais específico, o segundo passo é de distinguir, de separar o bem de todas as outras idéias (534b), o que já tinha sido feito, parcialmente, na metáfora solar, quando ele foi separado da ciência, da verdade e da essência (508d). O fato de defini-lo separando-o daquilo que não é reforça a sua posição extrema de *causa* e de *telos* de toda inteligibilidade. Assim, a dialética não pode defini-lo positivamente, marcando-lhe as características individualizadoras, próprias, chegando a afirmar, p.ex., que o bem é a justiça, ou a verdade. *O bem é um princípio estruturador e ordenador do sentido e da utilidade funcional da realidade, não uma virtude concreta, identificável claramente pelo dialético através de um conceito irrefutável.* Por isso, não haverá um *logos tes ousias*, no sentido próprio, da idéia do bem, pelo seu *caráter hiper-essencial*²³, que a torna compreensível como *potência causal*, pela explicação do que *faz*, não do que *é* – como já foi discorrido no capítulo 4. Obviamente, este seu caráter *hiper-essencial* não a torna, de maneira nenhuma, inefável, como a tradição neoplatônica propagou; ao contrário, é possível identificá-la pelas suas funções causais, seus efeitos epistêmico-veritativos.

3) Por fim, o terceiro movimento é descendente. Após ter conhecido o bem em si, o dialético procura compreender “*as outras coisas boas*”, “*o resto do bem*” (534c), reconhecendo nelas a *bondade* – utilidade e valor (505a) – que adquirem por participarem dele. Assim, o dialético poderá afirmar, positivamente, que a

²⁰ VEGETTI, M., *Dialettica*. In: *Platone. La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.405-434. p.422

²¹ “necessità del rinvio a un’ulteriore fondazione di verità e di valore delle stesse idee alla cui definizione fosse eventualmente pervenuta la dialettica, como nel caso della giustizia.” VEGETTI, M., *Dialettica. op.cit.* p.427

²² VEGETTI, *Glaucon et les mystères de la dialectique. op.cit.* p.29-30

²³ A expressão *hiper-essencial* é de VEGETTI, *Glaucon et les mystères de la dialectique*. In: DIXSAUT, M. *Études sur la republique de Platon. vol. 2 de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. p.25-37. p..30

justiça é *boa*, que o prazer é *bom*, e de que maneira o é, pois é capaz de *dar razão* de todas as asserções que argumenta. Escreve Vegetti a respeito deste terceiro momento, que perfaz o método dialético do bem:

La connaissance de l'idée du bien, obtenue de façon critique et négative au moyen d'un processus de séparation-distinction d'avec le reste des existants, permet donc, quand on aborde le versant descendant de la dialectique, de 'fonder' les hypothèses et de prononcer, à propos de ces mêmes existants, des jugements de valeur corrects, qui reconnaissant la participation éventuelle au bien (dans la mesure où ils sont causés par lui) d'entités idéelles ou d'états de choses.²⁴

A dialética pressupõe o bem, que a torna útil e possível, enquanto possibilidade de atingir um conhecimento sólido. O bem é o fundamento da *dialética*, que, sem ele, permaneceria uma *erística antilógica* a degenerar intelectualmente os jovens, sedentos por instrumentalizar a *arte do discurso* para solapar a moral tradicional (539a-c). Como explica Dixsaut, mesmo se nem toda argumentação dialética particular alcança necessariamente o bem, todo pensamento dialético, abstratamente considerado, implica inteligência do bem, como sua *causa*, seu *fim*, seu *telos*²⁵. Íntima é a relação entre as noções de bem e dialética, é preciso se estar no interior de uma para se compreender a outra; são noções variáveis, correlatas entre si. Bem e dialética *comprovam-se* mutuamente, *dependem* reciprocamente um do outro; diz Dixsaut:

La puissance du bien garantit à la pensée que l'orientation de son désir est bon et que les essences qu'elle pose existent bel et bien, et la pensée dialectique est en retour la preuve décisive de l'existence du bien – toute pensée dialectiquement conduit, et non pas seulement celle qui s'applique à connaître le bien entendu comme un intelligible parmi d'autres. C'est la pensée intelligente tout entière qui doit se comprendre elle-même comme un effet du bien, et comprendre que, quoi qu'elle pense, c'est le bien qu'elle pense.²⁶

O bem age sobre o pensamento dando-lhe a potência que lhe permite liberar-se da relatividade e da precariedade da opinião, das sombras da Caverna, abrindo-lhe a dimensão ontológica onde cada ser é essencial, permanente e

²⁴ VEGETTI, *Glaucon et les mystères de la dialectique*. In: DIXSAUT, M. *Études sur la république de Platon. vol. 2 de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. p.25-37. p..30

²⁵ DIXSAUT, M. *Encore une fois le bien*. In: *Études sur la République de Platon 2: de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. pp.225-255. p.252

²⁶ *Ibid.*, p.253

imutável, plenamente conhecível, ou seja, dá-lhe o que há de melhor entre os seres (532c).

A *potência do bem* tem como efeito a *potência dialética*. Alcance, pelo pensamento (*logos*), da realidade de cada coisa, sem o recurso aos sentidos e às imagens (532a), a dialética é a liberação e a reorientação do olhar que compõe a *paideia filosófica*. A dialética é, então, o *telos* da *paideia*, que é a formação dos filósofos que governarão a justiça na *kallipolis pela* e na inteligência do bem.

Tão conexos são o bem e a dialética que, na *República*, compõem uma única questão, a do fundamento do conhecimento inteligível, a da esfera noética alcançável pelos dialéticos, que será, também, fundamento do governo dos filósofos. A supremacia da dialética do bem no plano epistêmico corresponde à prioridade dos filósofos no governo.

Só a dialética pode atingir a essência do bem, porque só ela pode atingir as essências, quaisquer que sejam. Só ela pode atingir o belo em si, o justo em si, e, principalmente, o bem em si. A dialética não se contenta com as imagens, atinge as idéias, e o fundamento das idéias, a idéia do bem, alcançando o termo do inteligível, num lance de iluminação noética da estrutura ontológica da realidade, unificando os múltiplos com a sua potência definidora, resistente às refutações, pois alicerçada nas essências, e não nas aparências, que são suscetíveis de ser manipuladas pelas impressões cambiantes do âmbito sensível, marionetes sobre a mureta refletidas no fundo escuro da Caverna.

Convém reproduzir as elucidativas palavras de Dixsaut sobre a inter-relação do bem e da dialética:

La pensée dialectique reconnaît dans le Bien à la fois son principe et sa fin, ce dont elle dérive et ce vers quoi elle tend. Si ce principe est principe de toutes choses et de toutes connaissances, il est avant tout *son* principe, il est ce qui donne sens à toutes les questions qu'elle pose, dans la mesure où elles portent toutes sur ces êtres dont le trait essentiel est d'être totalement intelligibles. En étant cause de l'intelligibilité totale des êtres qui existent vraiment, le Bien garantit à la puissance dialectique que ce qu'elle vise en posant des questions d'essence existe, et d'une manière telle qu'il est possible de répondre à cette question (qu'on réussisse ou non à faire). La 'puissance naturelle' qu'est l'intelligence en l'âme comprend que le Bien est cause à la fois de son désir de comprendre ce que c'est, et du fait que l'objet de ce désir existe.²⁷

²⁷ DIXSAUT, M. *Les métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001. p.95

Mas o bem não é o *telos* da dialética no sentido de ser o seu *termo*, o ponto final de um percurso intelectual exaurido pela conquista de seu objetivo. O bem é a sua *finalidade*, o que a anima e motiva, para, uma vez conquistado, extrair da inteligência que emana *todas as conseqüências práticas e políticas*. Na rica metáfora de Platão, após ter contemplado o Sol, o limite do inteligível (i.é., o bem), o filósofo liberto deve voltar para a Caverna, a fim de iluminá-la com a luz autêntica do conhecimento, identificando a limitação do fogo e a relatividade das imagens, as quais reconhecerá, o que são e o que representam, por ter contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom (520c). Ou seja, atingir o escopo da dialética não quer dizer finalizar a formação e aposentar-se intelectualmente, ao contrário, o alcance do bem marca o começo da capacidade de governar do filósofo dialético, pronto para ser sensato na vida particular e publica (517c).

A conseqüência fundamental, ético-política e cognitiva, da dialética é a compreensão de que o bem é uma idéia, não o *bom aparente*, no sentido prático e sensível do termo, mas *o que há de melhor entre os seres* (532c): a sua realidade verdadeira e a sua inteligibilidade, o que lhes dá existência e essência. Conhecer o bem não dispensa o dialético de sua obrigação de governar, de, compreendendo o *telos* de tudo, participar na consecução da justiça, *organizando* a *polis* a partir do *paradigma* contemplado dialeticamente. Ou seja, os filósofos devem instaurar, tanto mais quanto possível, inteligibilidade na ordem sensível, iluminá-la com a idéia do bem, o seu princípio teleológico, inscrevendo nas suas almas e na *polis* o modelo que visualizam. Em uma palavra, a idéia do bem dá *sentido* e *possibilidade* à investigação dialética. E a dialética dá *sentido* e *possibilidade* ao governo ético-político dos filósofos.

6.4) O valor da verdade e a verdade do valor: a orientação ético-política da idéia do bem

- é preciso vê-la [a idéia do bem] para ser sensato na vida particular e pública.
(517c)

- Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos.
(540a)

Segundo Vegetti²⁸, a dificuldade de entender o segundo nível da dialética - o que, para além da compreensão definitória das essências, o *logos tes ousias*, atinge o princípio anhipotético de tudo - é proporcional ao estatuto ontológico da idéia do bem, objeto a que ela se volta. A dialética não deve ser entendida restritivamente, seja como 1) um saber sinóptico capaz de visão compreensiva do conjunto de ciências e de seus campos argumentativos, como uma arquetônica metafísica, seja como 2) um saber do *bom* enquanto fundamento do campo ético-político. O esforço intelectual de Sócrates na *República*, alternado com sua ambígua relutância, parece apontar para uma síntese onto-epistêmica e ético-política, num ato único de compreensão da realidade noética e da *práxis* política. Assim, a dialética seria um saber capaz de compreender (*logon lambanein*), de dar razão (*logon didonai*) e de utilizar os conhecimentos para dar uma orientação ético-política às condutas públicas e privadas, em suma, um saber “régio”, de governança.

A dialética é, então, composta por dois aspectos, intrinsecamente ligados. O primeiro aspecto é crítico negativo, *elêntico*, demonstrando o que o bem *não* é; deste modo, pode-se refutar os falsos valores que o identificam com tal ou qual *bens aparentes*. Este momento *crítico*, de discernimento, também implica impossibilidade de se identificar o bem a um estado de coisas, qualquer que seja, e afirmar o seu papel *fundador* no plano epistêmico e ideal.

Este primeiro aspecto, contudo, não pode permanecer isolado, sob o risco de fazer da dialética uma espécie de *niilismo erístico* - para usar uma expressão de Vegetti²⁹. Por isso, deve ser integrado num *trabalho de fundação*, consistindo, em

²⁸ VEGETTI, M., *Dialettica*. In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.405-434. p.430

²⁹ VEGETTI, *Glaucon et les mystères de la dialectique*. In: DIXSAUT, M. (org.) *Études sur la République de Platon 2: de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. pp.225-255. p.34

primeiro lugar, numa *valorização*, ou seja, na *transferência* do caráter útil, desejável, e, logo, intencional da atividade do conhecimento para as idéias como tais, verdadeiras, logo úteis e atrativas.

Para Vegetti³⁰, a dialética opera, então, a fundação epistêmica do conhecimento em três linhas distintas porém unificadas na sua *aplicação*:

a) a dialética garante o sentido ético-político e a verdade epistêmica do saber que produz, obtido através da geração dos objetos eidéticos, no âmbito ontológico-noético da verdade e da essência, a partir de um princípio de valor, o *bem*;

b) a dialética assegura a retificação metódica do seu saber pela constante crítica em relação aos seus objetos noéticos, constantemente postos em questão pelo caráter dialógico e inter-subjetivo que lhe é inerente, o que a obriga a *dar provas, dar razão* das definições essenciais que alcançou e que a torna uma prática intelectual dinâmica, sempre dialógica, inter-subjetiva;

c) a dialética articula o ordenamento das ciências num campo epistêmico unitário, graças à sua visão sinóptica, consoante a compreensão do “princípio” de verdade e valor.

Em síntese, a dialética é capaz de *fundamentar*, de *prestar contas* do conhecimento que produz não porque é uma matemática “melhor”, mas porque pode compreender as condições de *verdade* das ciências, assim como a razão do seu *valor*, da sua utilidade e importância para a vida dos homens. Ao perfazer este *caminho* de 1) crítica-refutação dos *bens aparentes*, 2) de fundação e comprovação do *bem verdadeiro* e 3) de *aplicação* e *utilização* deste bem na vida dos homens, a dialética realiza o seu *telos*, a idéia do bem, que permite o saber e a verdade (508e) e que torna as virtudes úteis e valiosas (505a). Considero que esta seja, propriamente, a filosofia *política* de Platão, a capacidade dialética de discernir o *bem* da polis e da alma.

A realização deste *fim último*, que é a idéia do bem, coincide com o movimento *final* da dialética, que a plenifica enquanto *potência cognitiva*: ser capaz de governar a vida dos indivíduos e da cidade, porque capaz de criticar as falsas finalidades e a sua ausência de fundamento, dar à *práxis* um sentido, uma orientação ético-política fundada sobre um princípio que garante de maneira

³⁰ VEGETTI, M., *Dialettica*. In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.405-434. p.431

irrefutável, anhipotética, *a verdade do valor e o valor da verdade*.

É na junção entre o aspecto onto-epistemológico e o aspecto ético-político que reside a *dunamis* da dialética, que é, pela natureza dialógica que a origina, expressão inter-subjetiva, discursiva, da *dunamis* do bem. A partir desta *potência*, o que a dialética é destinada a *fundar* é a união indissociável entre *o valor e a verdade*. Como diz Vegetti³¹, há, sem dúvida, nessa determinação do objetivo da dialética uma espécie de *excedência epistemológica*, correspondente à *excedência ontológica* de seu “princípio”, o bem. Estabelecer essa dupla *excedência*, hiperbólica, como programa pedagógico-político torna inevitavelmente parcial todo esforço de realizá-la, e condena, renovadamente, a dialética a permanecer num estado de *prelúdio*, cuja melodia permanece num horizonte inalcançável. Este prelúdio, entretanto, não é estéril, pois carregado de uma energia intelectual e ética, de uma *potência* eficaz tanto nas ciências teóricas quanto na vida prática, entrelaçadas pelo conhecimento dialético.

A dialética é, portanto, a *ciência régia* capaz do movimento vertical em direção ao “princípio de tudo” que assegura a prioridade da sua verdade e valor, e, por conseguinte, garante-lhe a primazia do nível crítico e normativo em relação às ciências e à conduta ético-política.

Este é o ponto conclusivo deste estudo: *a idéia do bem, dialeticamente conhecida e aplicada, é princípio de valor moral*. A idéia do bem está para além da *ousia* por *dignidade* e *poder*, (*presbeia* e *dunamis* – 509b): estas duas características denotam a sua superioridade ontológica no âmbito noético-ideal. Tanto quanto o bem é o *senhor* do nível inteligível, o filósofo, que o conhece dialeticamente, governa a cidade. Note-se que com o mesmo verbo, *basileuein*, Platão se refere ao domínio do bem e do filósofo (473c e 509d), para ressaltar que a idéia do bem é o equivalente ontológico do governo filosófico na política.

A superioridade do bem se dá no plano da *potência*, por ser *causa* do ser e da verdade das idéias, por *poder* causá-las. Também o filósofo tem uma *potência* que o distingue dos outros homens, só ele *pode* conhecer a idéia do bem, só ele *tem a capacidade dialética* de distingui-lo das suas concepções *opinativas, doxásticas* e aparentes.

O fato de o bem estar para além do plano empírico-histórico e, ainda, do

³¹ VEGETTI, *Glaucon et les mystères de la dialectique*. In: DIXSAUT, M. (org.) *Études sur la République de Platon 2: de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. pp.225-255. p.34

plano noético-ideal significa que ele pode julgá-los, pode lhes dar um sentido que, por si sós, não têm, pois mesmo que uma idéia essencial, um sistema de conhecimento ou um estado de coisas possam ser *bons*, semelhantes ao *bem* (*agathoeides* – 509a), constituindo o *resto do bem* (534c), eles não têm capacidade de auto-justificação. O bem, por ser transcendente às idéias noéticas e aos bens aparentes, é o único princípio auto-fundado de valor, anhipotético. Por isso, ele permanece como *paradigma* valorativo, jamais plenamente alcançado e realizado na existência ético-política humana. Porém, o fato de o bem existir e ser conhecível pela dialética do filósofo, concede à realidade uma norma de valor, que permite julgá-la e avaliá-la com um parâmetro absoluto e imutável. Então, o bem tem duas valências, uma crítico-negativa, pela inexaurabilidade ontológica de seu ser, e uma positivo-normativa, como modelo que permite a avaliação ético-política da vida, dos *bens* da vida. Eis como Vegetti explica a dimensão crítico-negativa:

L'ulteriorità dell'idea del buono rispetto al piano dell'esistente tanto noetico-ideale quanto storico-empirico determina dunque un punto di vista critico-negativo che segnala l'infondatezza assiologica dell'esistente stesso, l'impossibilità che un qualsiasi suo stato pretenda il possesso o la realizzazione esaustiva del 'buono'.³²

O bem é o fundamento do valor, mas não a garantia de sua presença no mundo. Com efeito, é ele que confere normatividade às idéias ético-políticas, ao lhes dar *valor* e *eficácia*. Como explica Vegetti³³, o bem é o princípio e o fundamento de todo sistema de paradigmas e modelos reguladores das condutas privadas e públicas. Causa de quanto há de justo e belo, Sócrates afirma expressamente que *é preciso contemplá-lo para ser sensato na vida particular e pública*. (517c). Enquanto maximamente verdadeiro (*alethestaton* - 484c), o bem é o cânone de referência das normas ético-políticas (*nomima*) relativas à justiça e à moralidade:

Parece-te que há alguma diferença entre os cegos e aqueles que estão realmente privados do conhecimento de todo o ser, e que não têm na alma nenhum modelo

³² 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.282

³³ Ibidem

claro, nem são capazes de olhar, como pintores, para a verdade absoluta, tomando-a sempre como ponto de referência, e contemplando-a com o maior rigor possível, para só então promulgar leis cá na terra sobre o belo, o justo, o bom, se for caso disso, e preservar as que existirem, mantendo-as a salvo. (485b-d)

Se no âmbito epistemológico o bem concede intencionalidade cognitiva às idéias, permitindo o seu conhecimento, ou seja, sendo condição de possibilidade da ciência, no plano ético-político ele é o modelo máximo de referência axiológica, garantia da validade da justiça na comunidade humana.

Per la *praxis*, tanto conoscitiva quanto etico-politica, l'idea del buono funge dunque come *telos* e causa finale, principio di desiderabilità di scienza e giustizia; ma al tempo stesso anche come causa efficiente generatrice di verità e normatività del campo noetico.³⁴

No contexto dialógico-argumentativo da *República*, é extremamente necessário, para a validação do argumento central de Sócrates, o do governo dos filósofos, que a natureza onto-epistemológica das idéias como um todo seja fundada sobre um princípio de valor, que é, propriamente, o bem, *to agathon*. As idéias existem e são verdadeiras enquanto procedem deste princípio, que as torna úteis, vantajosas, desejáveis, conhecíveis e verdadeiras, por isso, *normas e critérios de avaliação e orientação prática da conduta ético-política*. No raciocínio de Sócrates, a destinação dos filósofos ao poder é legitimada pelo fato de só eles, à diferença dos políticos demagogos e seus conselheiros sofistas, poderem fazer referência, fundada no conhecimento dialético, a este *princípio supremo de verdade e valor, de verdade do valor e de valor da verdade*³⁵. Vegetti ressalta o primado ético da articulação platônica sobre o bem:

L'esigenza anti-protagorea di una fondazione etica assoluta, che sfugga al rischio della arbitrarietà e della mutevolezza delle opinioni individuali e collettive, è spinta da Platone fino al punto 'iperbolico' di fare del 'buono' stesso il fondamento dell'essere e della verità delle idee, e dunque anche della scienza e della conoscenza in generale. Nel triangolo formato da etica, ontologia ed epistemologia, che caratterizza lo stile di pensiero di Platone, il ruolo fondativo del 'buono' costituisce la garanzia del vertice etico, come è richiesto di un dialogo sulla giustizia e sul potere giusto quale è la *Repubblica*.³⁶

³⁴ VEGETTI, M., *Megiston Mathema. L'idea del 'buono' e le sue funzioni*. In: PLATONE. *La Repubblica* vol.V Traduzione e commento di M.VEGETTI. Bibliopolis, 2003. p.253-286. p.283

³⁵ Ibid., p.284.

³⁶ Ibid., p.285.

A idéia do bem desempenha, portanto, um papel de *fundação do conhecimento moral através da garantia da verdade, da utilidade e da normatividade das idéias éticas*. Como aponta Stemmer³⁷, a dialética direciona-se às idéias éticas, como a justiça, tema do diálogo. Trata-se de uma *exigência anti-relativista*³⁸, em última instância *anti-sofística*, de *assegurar à verdade e ao valor das idéias um estatuto objetivo e absoluto, subtraído da mutabilidade e da arbitrariedade dos critérios subjetivos, ou coletivos, de verdade e valor*.

Para Cherniss³⁹, “a necessidade de um padrão ético absoluto que não dependesse dos fenômenos contraditórios do comportamento convencional, mas que fosse uma medida para as atividades humanas, ao invés de serem medidas por elas” era o escopo primordial da reflexão ética inicial de Platão e permanece como fundamento das suas reflexões, que encontraram na *teoria das idéias* a máxima articulação do argumento ético, epistemológico e ontológico, ou seja, as idéias são, a uma só vez, princípios de conduta, objetos de conhecimento e realidades estáveis. A única forma de não sucumbir ao “*relativismo pragmático da ética de Protágoras*”, do fluxo instável das sensações e opiniões, é determinar as diferenças a partir de um padrão objetivo e “*inderivativo*”, exatamente as idéias, que são ontologicamente diferentes das coisas sensíveis, plenamente conhecíveis, e normativas no plano prático. Ou seja,

as definições necessárias para uma ética normativa só são possíveis se assumirmos que existem, independentes dos fenômenos, objetos substantivos dessas definições, os quais sozinhos, são a fonte dos valores ligados à existência fenomênica. A possibilidade de distinções éticas, portanto, implica diferenças objetivas, as quais só podem ser explicadas pela hipótese de idéias substantivas. (...) de fato, uma teoria ética prática e consistente depende de uma epistemologia

³⁷ “Diese ethischen Ideen sind die vorrangigen Gegenstände der Dialektik. Sie untersucht demnach vor allem die Hypothesen, die die übliche ethische Urteilspraxis in der strukturell gleichen Weise wie die Mathematik macht., STEMMER, P. *Platons Dialektik*. Berlin-Nova Iorque: de Gruyter, 1992. p.207

³⁸ A formulação mais precisa do relativismo protagoreano que nega aos valores ético-políticos qualquer *essência*, encontra-se no *Teeteto* 172b: “Acerca do que me referi há pouco, o justo e o injusto, o pio e o ímpio, os homens se comprazem em proclamar que nada disso é assim mesmo por natureza nem tem existência à parte, mas que a opinião aceita por todos torna-se verdadeira nesse próprio instante e todo o tempo em que lhe derem assentimento. Os que estudam as teses de Protágoras até as suas últimas conseqüências não podem estadar outra sabedoria.” (trad. Carlos Alberto Nunes)

³⁹ CHERNISS, H.F. *A economia filosófica da teoria da idéias*. Trad. Irley Fernandes Franco. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, janeiro de 1990, n° 2, pp. 109-118. p.109-111

adequada⁴⁰

A filosofia opõe a perfeição absoluta das idéias eternas e imutáveis, perfeição essa plasmada na sua constituição ontológica, à imperfeição do domínio aberto pela experiência sensível, das impressões fugidias e cambiantes. Pode-se delinear as características do inteligível contrapondo-lhes as imperfeições do sensível, que se quer superar e compreender. Por isso, as idéias serão identificadas como possuidoras das características ausentes nos objetos sensíveis, imobilidade, imutabilidade e eternidade. A postulação da teoria das idéias não tem um fim em si mesmo, mas é a *solução intelectual* encontrada por Platão para *dar conta do domínio das aparências, dos fenômenos sensíveis, principalmente das ações morais, dos conceitos das virtudes*.

A experiência sensível é caracterizada, por Platão, como condenada à relatividade das opiniões e, por isso, ilusória. A gravidade política desta constatação platônica reside no fato de que o julgamento moral das ações humanas, ou seja, as concepções que se têm sobre as virtudes, são desprovidas de consistência, são meras *opiniões*. Os objetos da opinião (*doxa*), contrastada à ciência (*episteme*), são as ações (*praxeis*) e os corpos (*somata*) (476a), ou seja os julgamentos éticos e estéticos sobre a bondade, a justiça e a beleza. As opiniões morais são relativas, porque são e não são, ao mesmo tempo, porque assim são os seus objetos sensíveis, sujeitos à corrupção, à mudança (479b). Os habitantes da Caverna, prisioneiros de sua impressão sensível, discutem sobre as *sombras* das virtudes, sobre o belo, o justo e o bom (520c-d). Estas passagens reforçam a necessidade moral da postulação da teoria das idéias, sem a qual, segundo Lezsl⁴¹, o platonismo sucumbiria a uma forma de ceticismo, impulsionado pelo relativismo acerca das concepções morais, sempre concernentes às perspectivas das impressões individuais, sem nenhuma referencia à objetividade de entes estáveis e plenamente conhecíveis.

O itinerário libertário da educação dialética, descrito imagetivamente pela alegoria da Caverna, demonstra que a ascensão intelectual às idéias permite o desvencilhamento da relatividade do saber sensorial, *aparente*, da submissão

⁴⁰ CHERNISS, H.F. *A economia filosófica da teoria da idéias*. Trad. Irley Fernandes Franco. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, janeiro de 1990, n° 2, pp. 109-118. p.109-111.

⁴¹ LESZL, W.G. *Pourquoi les Formes? Sur quelques-unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse des formes intelligibles*. In: PRADEAU, Jean-François (ed.). *Platon – les formes intelligibles*. Paris: PUF, 2001. p.87-127. p.98 e ss.

passiva às opiniões (*doxai*) correntes sobre os valores morais na sociedade, a denúncia do caráter ilusório e enganoso dos modelos normativos impostos pelo ambiente social, das sombras refletidas no fundo da Caverna, projetadas pelos sofistas sobre o muro. A educação dialética, privilégio dos naturais filósofos e prerrogativa de seu governo, pode conduzir a alma a uma forma mais elevada de conhecimento, mais objetivamente verdadeira e estável, e a adquirir um critério de valor não arbitrário e subjetivo, porque fundado sobre o saber dialético.

Na Caverna é impossível estabelecer um critério psicológico que permita distinguir as opiniões verdadeiras das falsas. Os prisioneiros não vêem senão sombras e consideram-nas objetos reais (*ta onta* – 515a), creditando-lhes toda sua certeza e *sabedoria* (515a). Para eles, a verdade advém dos objetos artificiais, considerados reais, pois não podem libertar-se e curar-se de sua ignorância; eles ignoram a sua inconsciência intelectual (515c), não sabem que estão numa Caverna, que suas impressões são ilusórias. “*Chaque homme se construit donc sa propre sagesse*”, explica Casertano⁴²: “*Pour celui qui la possède, sa propre sagesse est toujours vraie et ne devient fausse que lorsqu’il en acquiert une autre, à supposer que cela arrive. Et même lorsqu’il en accepte une autre, il ne fait jamais sans résister.*”

No contexto da *teoria das idéias*, a esfera noético-ideal postulada na *República* não é antagonicamente oposta ao mundo da experiência empírico-sensível, mas, ao contrário, desempenha, em relação a ela, um *papel axiológico, fundador e normativo*. As idéias filosóficas, no âmbito dialógico e argumentativo da *República*, dizem respeito à esfera dos valores ético-políticos, a sua função é de garantir a possibilidade de uma distinção moral entre o justo e o injusto, o bem e o mau, o belo e o feio (476a-d; 507b). Nestas passagens a objetivação ontológica destas idéias de valor moral, a atribuição de sua identidade permanente e resistente ao fluxo da mutabilidade do devir, tem como função principal proteger a esfera dos critérios de julgamento ético da variedade e da arbitrariedade das opiniões, quer sejam individuais ou compartilhadas pela maioria de uma assembleia. Como insiste Vegetti⁴³, trata-se de um movimento anti-protagoreano:

⁴² CASERTANO, G. *La caverne: entre analogie, image, connaissance et praxis*. . In: DIXSAUT, M. (org.) *Études sur la République de Platon 2: de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. pp.225-255. p.53.

⁴³ VEGETTI, M. *Royauté et philosophie chez Platon*. In: BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (orgs.) *Lire Platon*. Paris: PUF, 2006. pp.211-229. p.221

nem o indivíduo singular, nem a maioria dos cidadãos podem ser medida e critério de valor. Ora, como as idéias inteligíveis têm consistência ontológica, só poderão conhecê-las os filósofos dialéticos que, *ipso facto*, assumem legitimamente o comando de sua dimensão ético-política, de sua efetivação prática. Só eles podem julgá-las *empiricamente* - i.é, o grau maior ou menor de sua participação nas ações humanas, porque só eles as conhecem *noeticamente*.

Na perspectiva da *República*, a forma de cientificidade própria à filosofia, a dialética, contrastada à cientificidade matemática, reside na sua *finalidade prática* e na sua *capacidade normativa*, que se exprime, no nível onto-epistemológico, pela subordinação do conhecimento e da verdade a uma idéia de valor, o bem (508e). Esta capacidade normativa da filosofia é plasmada na sua reivindicação do direito de governar dos dialéticos; são eles que podem voltar-se à verdade máxima, compreendê-la perfeitamente, a fim de estabelecer, em seguida, a regra da justiça, da beleza e da bondade no campo da experiência humana (484d). Em outras palavras, eles são capazes de *transportar*, de *traduzir* aos hábitos públicos e privados, o *paradigma normativo* que lhes oferece sua visão teórica dos entes noéticos (500d-e), aquele paradigma que reside no céu dos *logoi* (592b). O conhecimento dialético da idéia do bem constitui, portanto, a norma suprema de avaliação das condutas e das coisas, o princípio de discernimento entre os bens aparentes e os bens reais, o critério geral de julgamento sobre a utilidade e a finalidade da praxis: “*Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos.*” (540a)

É preciso reforçar que a questão do bem é questão da validade do valor, da importância de conhecê-lo e determiná-lo a todo momento, para dar sentido e direção à ação ético-política. A capacidade de discernir entre valores falsos, aparentes, e valores autênticos, verdadeiros, baliza a questão política de quem deve governar, quem tem a autoridade de direcionar a proa do navio da polis, para usar outra imagem célebre da *República* (488a). São precisas as palavras de Pimenta Marques a respeito:

O que é bom é objeto de busca; são coisas que os homens desejam e tentam obter para ter consigo (...). O que é bom determina o fazer e o agir, ou seja, tanto a dimensão técnica como a dimensão ético-política da vida comum. É assim que a reflexão sobre a justiça, ou a busca pelo justo (no psiquismo e na cidade) acaba por levar à questão do bem que se revela como a questão da condição mesma de todo valor. A pergunta radical pelo bom em si implica, portanto, perguntar pela

efetividade do valor. A perspectiva técnica se torna política e, aos poucos, exige que sejam postas suas condições epistemológicas e ontológicas. O ancoramento ontológico serve, antes, à diferenciação entre um valor efetivo e um valor aparente. (...) trata-se daquilo que busca toda alma e daquilo porque ela faz tudo o que faz (...). Assim, o indivíduo não tem sobre o seu objeto uma confiança ou crença estável, (...) e fica sem saber o que é bom e/ou útil. A questão de fundo é se os melhores podem permanecer na obscuridade sobre essa questão. (...) Passamos diretamente da ética à política e, para sustentar a proposta política, à epistemologia axiológica ou à defesa da verdade como valor, que norteia a busca do conhecimento. (...)⁴⁴

Por isso, a filosofia platônica, na *República*, é, essencialmente, política⁴⁵. O *bem* é um princípio prático, fundamento da ética platônica, não identificável nem com o ser nem com o pensamento, fundamento não imediatamente realizável porque inexaurível na existência empírica, a despeito do esforço de uma política racional, dialética. Diz Casertano, a respeito do princípio moral do bem:

Il est l'horizon ouvert du devoir-être, de notre agir *en vue* de quelque chose qui n'existe pas mais qui, en raison de sa très haute dignité, mérite que tous les efforts du philosophe-gouvernant tendent à le réaliser. En un mot, le bien est à la fois la fin de notre action et la seule chose que lui confère de valeur.⁴⁶

Platão, na *República*, condiciona a consecução da filosofia à sua orientação ético-político, sem a qual fica desprovida de sua característica prática, moral, de efetivação da idéia do bem:

Une philosophie qui ne serait que contemplation, théorie pure, recherche sur les causes ou sur l'âme, ne serait pas une philosophie, car l'horizon dans lequel et en vue duquel naît la philosophie est toujours la cité, la communauté des hommes. Dans le mythe de la caverne, c'est justement la conquête de l'idée du bien, sa vision ou sa connaissance, c'est-à-dire la conscience de la dimension politique de la philosophie, qui exerce la contrainte.⁴⁷

A dimensão política da filosofia concerne à sua correlação com *o conhecimento das virtudes*, objeto principal da reflexão platônica na *República*. Como notou Irwin, o bem não pode ser isolado das virtudes que constitui, por que

⁴⁴ MARQUES, M.P. *Aparecer e imagem no livro VI da República*. Em: PERINE, M. (org.) *Estudos platônicos – sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 137-165. p.153

⁴⁵ Cf. FERBER, Rafael. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1989. p.131-133.

⁴⁶ CASERTANO, G. *La caverne: entre analogie, image, connaissance et praxis*. . In: DIXSAUT, M. (org.) *Études sur la République de Platon 2: de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. pp.225-255. p.40

⁴⁷ *Ibid.*, p.59.

ele não faz sentido sem os *bens* que engendra no mundo. Bem e virtudes são indissociáveis, elas não serão jamais plenas sem ele, e ele não tem sentido independente delas, pois é a sua correta aplicação, o que lhes concede *finalidade, utilidade, valor, sentido*. Compreensão do bem e compreensão das virtudes se implicam mutuamente. O bem encontra seu sentido na efetivação das virtudes morais, no seu correto posicionamento no contexto maior da alma humana e da polis. Não há compreensão do bem sem compreensão das virtudes:

The good, then, may be understood not as something independent of the virtues and other specific goods, but as the appropriate combination and arrangement of them. (...) while the Good is superior to the different specific goods that constitute it, it cannot be understood, defined, or achieved without reference to them. (...) Plato also denies the independent intelligibility of the good. Our understanding of the human good is not completely prior to our understanding of the nature of the different virtues; it consists in our understanding of the connexions between the virtues, not in our understanding of some good that could be understood without seeing the values of the virtues.⁴⁸

Do bem resulta ordenação ético-política pois comporta uma compreensão global das virtudes, de sua relação entre si e entre o que lhes dá fundamento. O bem permite uma conexão entre elas, incluindo-as num sistema ordenado. Diz Irwin: “We will begin to form an adequate conception of the good once we understand the virtues and other goods well enough to see how they fit together and how they should be combined with each other.”⁴⁹

A dialética do bem não é só o grau mais elevado do conhecimento das virtudes, mas também o momento em que esse conhecimento se traduz na prática moral da vida humana. Além de ser um princípio ontológico, epistemológico, a idéia do bem é um princípio ético-político, axiológico, de *valor do conhecimento* e de *conhecimento do valor*. Absolutamente incapazes de governar serão os guardiães que ignorarem a relação das coisas belas e boas com o bem (505d-506a).

Por isso, *deve-se forçar (anankasai - 519c)* os naturais filósofos a buscarem o conhecimento máximo, o mais elevado e o mais importante, a idéia do bem, até compreenderem-no em sua plenitude. Em seguida, eles *devem* descer à Caverna dos homens agrilhoados, persuadidos das verdades de suas impressões

⁴⁸ IRWIN, T. *Plato's ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995. p.273

⁴⁹ *Ibidem*

doxásticas, para orientá-los ético-politicamente com base na idéia do bem, que revela a utilidade das virtudes e concede sabedoria e prudência ao dialético, capaz de definir a essência de cada coisa.

A interdição platônica de separação da vida filosófica e política (473d, 519b-c) pode apresentar, à primeira vista, um paradoxo, notado, com acuidade, por Annas⁵⁰. O filósofo libertado da Caverna é obrigado a retornar para orientá-la pelo conhecimento adquirido no seu exterior. No entanto, este conhecimento adquirido é reiteradamente declarado como *teorético*, contemplativo, abstrato, incólume a qualquer imiscuição sensível; é ressaltado diversas vezes na explicação sobre a passagem da Caverna que o filósofo não atentará para nada de empírico, para nenhuma experiência concreta, nenhuma percepção prática; ao contrário, ele se voltará, com toda sua alma, para a abstração das idéias, sendo a dialética uma forma de conhecimento despida de qualquer contaminação sensível. Então, pergunta-se Annas, como pode com este modelo contemplativo e teórico o sábio ser prudente na vida prática? Não sentirá ele repulsa de voltar à Caverna e vir ter com os homens que se baseiam nas errôneas impressões sensíveis e discutem sobre as *sombras*, as *doxai* dos valores morais?

Política e filosofia não são duas opções de vida, para Platão. O esforço teórico da *República* é no sentido de fundi-las numa única atitude, a uma só vez teórica, porque sempre dialética, e prática, porque sempre voltada à compreensão e aplicação dos valores morais, aplicação esta também *dialética*, pois capaz de dar razões e exaurir refutações (534b-c).

O movimento de *anabasis* e *katabasis*, tão explícito na imagem da Caverna, implica a co-existência da reflexão teórica – simbolizada pelas idéias inteligíveis no exterior da Caverna – e da vivência prática – simbolizada pelo discernimento das imagens no interior da Caverna. A moral intelectual do dialético impede-o de permanecer fora da Caverna, na contemplação beatífica das idéias perfeitas. Ao contrário, ele as conhece para poder avaliar as *sombras* opinativas da Caverna, as *impressões* comuns dos valores. A ascensão filosófica ao plano inteligível só perfaz seu sentido quando o conhecimento dialético é *aplicado* no conhecimento avaliativo do *sensível*. A Caverna é o lugar onde se está; existencialmente, não se pode fugir dela. A dimensão exterior da Caverna,

⁵⁰ ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981. p.261 e ss.

onde brilha o Sol, a idéia do bem, é o plano intelectual dos entes noéticos, apreendidos pela dialética. Contudo, não há *dualismo*, no sentido de dois *mundos separados*, metafisicamente cindidos, intransponíveis. O filósofo alcança outro plano de *conhecimento*, relativo às essências imutáveis, mas continua a viver e a relacionar-se com os que não o fazem, aqueles que se baseiam, exclusivamente, nas suas impressões sensíveis. A alegoria da Caverna simboliza, com uma força literária das mais pujantes da história da filosofia, o drama do filósofo obrigado a lidar com uma outra dimensão de conhecimento, confrontando-o e provando-o *inconsistente*, porque relativo e mutável. Platão insiste sobre a necessidade de retornar à Caverna (*katabateon* – 520c), de não cindir pensamento e ação, de torná-la cada vez mais refletida, e de, por outro lado, torná-lo cada vez mais ativo, existencial. Platão condena expressamente a separação destas formas de vida, filosófica e política (cf.473d e 519b-c), fragmentadas do princípio axiológico do bem que lhes unifica o sentido. Não são modalidades existenciais alternativas ao filósofo; para Platão a política deve ser filosófica (os filósofos devem governar); a filosofia é, necessariamente, política, pois o seu objetivo central é a compreensão do bem que revela o *telos*, o fundamento da justiça⁵¹. A compreensão intelectual da *verdade sobre o belo, o justo e o bom* dá ao filósofo a possibilidade de entender as suas sombras, as suas *doxai* (520c), permitindo-lhe governar a *empíria* da Caverna tendo em vista a verdade e a justiça (519c), contempladas em sua pureza inteligível, como meio de trazê-las à efetivação prática. Verdade e justiça não serão jamais plenamente realizadas no plano empírico, mas serão tanto mais efetivadas quanto mais conhecidas.

Não há que se dizer que o conhecimento do dialético será estéril por ser abstrato-teorético. Na educação que lhes é pensada, eles devem voltar à Caverna e ser forçados a exercer comandos militares e os demais pertencentes aos jovens, para que não sejam *inexperientes* também nestas ocupações práticas (539e-540a). Além do explícito itinerário formativo do filósofo, que culmina no efetivo governo da cidade, a dialética é sempre apresentada associada ao escopo prático que comporta, motivo de tanta preocupação por parte de Sócrates, a respeito de sua desvirtuação, demonstrada na ameaça da perversão dos naturais filósofos (489d-492a), e na possibilidade de a dialética ser possuída por um homem

⁵¹ Cf. FERBER, Rafael. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1989. p.131-133.

perverso (519a). Tão importante e tão poderosa é a dialética que se deve lhe dedicar toda precaução, para que ela não desvirtue em erística antilógica, potente instrumento prático nas mãos de jovens incautos e desavisados de sua relação com a idéia do bem (539a-d), com a verdade que pode alcançar e a que é vocacionada. É a dimensão prática da dialética que concede gravidade política ao seu uso patológico (537e). *Somente na cidade a sabedoria e a inteligência dos governantes tornam-se ciência*, afirma Casertano⁵². Nisto reside a necessidade de os dialéticos retornarem à Caverna, depois de terem contemplado o bem em si, para *aplicá-lo, tanto quanto possível, na praxis* dos homens. Mas não o farão a contragosto? Não quererão permanecer na fruição intelectual da admiração e contemplação noética? O retorno aos negócios humanos não seria como um retorno às trevas do Hades?

O conhecimento das idéias deve ser *aplicável à experiência* de modo a guiar a pessoa a ter decisões, particulares e concretas, boas. Como já dito, a idéia do bem é uma noção prática, evidenciada pela semântica de *to agathon*, explicada no capítulo 4. Na passagem 571c, Platão o declara expressamente, o objetivo deste conhecimento superior é o alcance da prudência na vida, particular e pública. No entanto, como observa Annas, há, nessas passagens centrais da *República*, um *aparente* contraste, senão uma contradição, entre dois modelos de sabedoria, a *prática* e *teórica*. Pois como um estudo duradouro e avançado de matemática pode conduzir a alma à prudência e à harmonia? Na alegoria da Caverna, a figura contemplativa do filósofo, educado na compreensão de idéias universais em detrimento de tudo que for particular e empiricamente concreto, sobreleva-se à do sábio prático, *phronético*. No entanto, o sábio contemplativo, distanciado porém não apartado da esfera sensível e empírica da vida, a considera suscetível de ser conhecida, exatamente pelo conhecimento *teórico* das idéias que lhe serve de paradigma normativo. Ou seja, as idéias não impedem o conhecimento do sensível, mas o permite, *essencialmente*, porque lhe é a causa e seu critério avaliativo. Os sábios filósofos são como pilotos e médicos, em tudo capazes de conduzir o governo da *polis*, ordenando-a pelo paradigma que a torna inteligível. Explica Annas:

⁵² CASERTANO, G. *La caverne: entre analogie, image, connaissance et praxis. La caverne: entre analogie, image, connaissance et praxis*. In: DIXSAUT, M. (org.) *Études sur la République de Platon 2: de la science, du bien et des mythes*. Paris: Vrin, 2005. pp.39-70. p.56

“The just person’s knowledge, however much it may require theoretical grounding and the ability to give reasons of a highly abstract kind, must be practical in the sense that having it makes a difference in experience and particular decisions. Practical knowledge is what makes the just person *just*... This is the point of comparing the ideally just rulers to skilled pilots and doctors, who make the right decisions in practice because they know what they are doing; they do not just have a happy knack, but understand their subject. (...) one’s understanding of the Forms and the Good is shown in the making of rational and grounded decisions instead of unreflective and prejudiced ones. (...) The philosopher would be then a person in whom the knowledge grounds and directs his or her practical judgments and makes them good ones, that display understanding and promote justice in the world.”⁵³

Annas mostra que esta contradição é apenas aparente, pois o conhecimento da idéia do bem será prático e diretivo, fundamento da sabedoria a ser aplicada na Caverna, nas discussões cotidianas dos homens. Na *República*, Platão rejeita, veementemente, a cisão de duas modalidades de conhecimento, um prático e outro teórico - o que será, como se sabe, alvo de acirradas críticas da parte de Aristóteles. A dialética os une, o conhecimento prático e o teórico, e lhes dá sentido recíproco, numa atitude única, moral e cognitiva. Ora, se o conhecimento teórico lida, exclusivamente, com universais, a dialética o tornará prático, ao aplicá-lo nos casos particulares, que serão julgados e avaliados pelos modelos noéticos normativos. Não há, assim, contradição entre a concepção teórica e prática do filósofo, na *República*, pela ênfase no caráter normativo e aplicativo das idéias morais⁵⁴.

⁵³ ANNAS, J. *An Introduction to Plato’s Republic*. Oxford: Claredon Press, 1981.p.261-264

⁵⁴ “He will not allow that the functions of reason might ever been divided; he does not think that intellectual absorption will make claims of practical judgment. Hence the reason that made just decisions for me and for others becomes identified with the reason that studies what is **absolutely** just, just unqualifiedly and not just for me or for anyone. Plato does not see that such a notion of reason is bound to split, and to threaten the coherence of his argument of the worthwhileness of justice. There is a grandeur in the way Plato makes the wise ruler be an intellectual genius *as well*, refusing to allow that the detached study of eternal truths is not an extension of the same thing as the just person’s powers of practical judgment, but is something entirely different.” ANNAS, J. *An Introduction to Plato’s Republic*. Oxford: Claredon Press, 1981. p.270-271