

SOBRE A CARACTERIZAÇÃO DA FORMA DO BEM NO LIVRO VI DA *REPÚBLICA* E A SUPERIORIDADE MORAL E POLÍTICA DO FILÓSOFO REI

Henrique Gonçalves de Paula*

Resumo: Comentadores contemporâneos da *República* pretendem ter identificado um problema na argumentação platônica dos livros centrais que institui o filósofo como chefe da cidade e indivíduo justo por excelência. Segundo eles, a descrição platônica da Forma do Bem é excessivamente abstrata e geral para que seu conhecimento constitua a sabedoria prática necessária a superioridade moral e política do filósofo. A alegação geral é a de que o conhecimento das Formas e do Bem não fornece ao filósofo nenhuma vantagem com relação aos outros possíveis candidatos à administração dos interesses da cidade. Neste artigo pretendemos fornecer uma interpretação da natureza da Forma do Bem e do significado de seu entendimento que evite a crítica dos comentadores. Nossa análise se limitará somente a alguns trechos selecionados do livro VI que nos falam sobre a Forma do Bem, suficientes para a apresentação geral de nossa visão.

Palavras-Chave: Platão, *República*, Forma do Bem, Filósofo-Rei

Abstract: Recent readers of the *Republic's* central argument that the philosopher should rule the Just City have pointed out a flaw in Plato's argument. According to them the description of the Form of the Good is too abstract and general to make its understanding the practical knowledge necessary for the Philosopher-King's moral and political superiority. They claim that the world of Forms, as depicted by Plato, is too distant and detached from us to make its knowledge the reason why the philosopher should rule this sensible world. In this paper we intend to present the problem as reported by the critics and propose an interpretation of the Form of the Good that prevents Plato's argument from this critic. We shall provide an analysis only to the extent of some selected passages from the Book Six that are enough for the presentation of our general view.

Keywords: Plato, *Republic*, Form of the Good, Philosopher-King.

A tese central que Platão procura provar na *República* é a de que a vida do homem justo é a mais feliz dentre todas as possíveis e o caminho necessário para promover sua demonstração passa pela definição da justiça. Para entender a natureza desta virtude em toda sua complexidade originária Platão recorre à famosa analogia entre a alma e a cidade. Esta decisão de Platão conduz a discussão por duas diferentes vias, a ética e a política, que

* Mestrando na Universidade de São Paulo (USP). E-mail: henrigonpa@yahoo.com.br.

acabarão por se mostrar no momento crucial de seu desenvolvimento como dois campos indissociáveis ao pensamento platônico. Ambas as definições da natureza da justiça na cidade e na alma humana acabam por confluir em seu desfecho para a figura central do filósofo-rei. A *kallipolis*, organizada em uma estrutura tripartida, com sua classe comandante, sua classe guerreira, e sua classe produtora, unidas e ordenadas segundo a ordem imposta pelo Bem somente pode ser concretizada se os filósofos assumirem o comando da cidade. Paralelamente, Platão estabelece que o filósofo é o indivíduo virtuoso por excelência, visto que a justiça genuína pertence somente a ele. A definição da justiça na cidade como a ordenação racional e harmoniosa de suas classes e a definição da justiça na alma como a harmonia psíquica caracterizada pelo comando racional da alma no interesse de todas as suas partes faz a tese geral de Platão depender de sua concepção da natureza do conhecimento. É a mesma a razão que funda a ordem no indivíduo e produz as virtudes da alma e a que funda a ordem na coletividade e produz as virtudes da cidade.

De um modo geral, o argumento de Platão estrutura-se da seguinte maneira: tanto a superioridade moral do filósofo quanto sua superioridade política justificam-se pela natureza especial de sua atividade intelectual. Somente o conhecimento filosófico, único capaz de apreender as Formas e o Bem, pode fornecer a sabedoria prática necessária ao comando racional da vida humana em seus aspectos privado e público, ou seja, moral e político. Isto coloca-nos um problema identificado por diversos comentadores que consiste na possibilidade de Platão ter produzido duas concepções do filósofo inconciliáveis: a do filósofo prático, que tal como o piloto de um navio, segundo uma imagem proposta pelo próprio Platão no livro VI, dá os rumos à cidade e a administra em todos os seus pormenores, e a do filósofo contemplativo, que despreza o mundo ao seu redor como indigno de sua atenção preferindo dedicar-se a sua atividade puramente teórica voltada à intelecção de objetos distantes e indiferentes a nossa realidade mundana¹. Há pelo menos dois momentos críticos da argumentação platônica sinalizadores desta inadequação entre o conhecimento filosófico e a atividade prática do filósofo: quando Platão define o conhecimento no livro V distinguindo-o da mera opinião, e quando nos fala sobre o Bem nas três famosas imagens do Sol, da Linha e da Caverna, nos livros VI e VII. Neste artigo pretendemos oferecer uma interpretação da natureza do conhecimento filosófico sobre as Formas e o Bem que evite o problema indicado

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

pelos comentadores mostrando a importância da atividade teórica do filósofo a seus deveres práticos éticos e políticos, e, portanto, a coerência da argumentação platônica; não nos dedicaremos detalhadamente, porém, a analisar todos os momentos da argumentação platônica referidos como problemáticos pelos comentadores, mas somente alguns trechos selecionados do livro VI, suficientes a apresentação de um esquema geral de nossa visão, e que incidem sobre a natureza da Forma do Bem e de seu conhecimento.

A distinção entre conhecimento e opinião no livro V da *República* funda-se na noção platônica de *dýnamis*: aquilo que nos concede o poder de fazer alguma coisa da qual somos capazes. *Dýnamei* diferentes distinguem-se por seus efeitos e pelos objetos aos quais se aplicam. Platão nos diz que o conhecimento aplica-se ao ser, àquilo que é uno, imutável e invisível, isto é, às Formas, e que a opinião aplica-se ao que é múltiplo, mutável e visível, ou seja, ao mundo sensível e material ao nosso redor. Esta caracterização da natureza do conhecimento proposta por Platão produz pelo menos um resultado problemático ao argumento dos livros centrais: a idéia de que o conhecimento que institui o filósofo como soberano da *pólis* é o conhecimento de objetos que não pertencem ao nosso mundo. Comentadores como Annas (1991, p.193-194), então, se perguntaram: se o objeto de conhecimento do filósofo é este gênero de seres que não se encontram em nossa vida comum, e se o próprio mundo em que vivemos não pode ser conhecido, então por que devemos acreditar que o filósofo se encontra numa situação privilegiada em relação aos possíveis demais candidatos ao posto de chefe da cidade? Por que a sua exclusiva potência intelectual confere-lhe qualquer superioridade na administração dos assuntos da *pólis*?

O segundo problema, que também podemos encontrar profundamente desenvolvido no comentário de Annas (1991, p. 258 - 264), diz respeito às três imagens produzidas sobre o Bem nos relatos do Sol, da Linha e da Caverna, nos livros VI e VII, cujo resultado principal é o desenvolvimento de uma noção altamente abstrata do Bem, algo diferente de tudo o que podemos encontrar em nossa existência cotidiana. Coroamento da pesquisa filosófica, o entendimento do Bem não é descrito como a descoberta do que é o bem ao mundo, ou o bem ao filósofo, ou ainda, o bem aos cidadãos e à cidade, mas simplesmente o Bem. Platão, diz Annas, esforça-se por nos mostrar o quanto o Bem está distante de qualquer coisa que podemos acessar em nossa realidade sensível. Mas, então, indagamos: de que modo esta concepção de um Bem abstrato, indiferente e completamente transcendente a este mundo

pode constituir o objeto de inteligência máximo do filósofo que constituirá a sabedoria prática que ele necessita para comandar a cidade e conduzir-se virtuosamente?

Passemos à nossa análise da questão a partir do que Platão desenvolve no livro VI da *República*. No início deste livro Sócrates nos diz que o chefe da cidade deve ser aquele “capaz de guardar as leis e costumes da cidade”, e este não pode ser senão o filósofo, único capaz de atingir “aquilo que se mantém sempre do mesmo modo” (484 b). Ora, a direção da cidade não pode ser entregue aos cuidados de um cego, comenta Sócrates, mas a uma pessoa de visão clara e, com efeito, não passa de um cego aquele que está privado do conhecimento do Ser. Sócrates esclarece-nos neste ponto o papel das Formas como o fundamento da atividade política do filósofo: o filósofo molda em sua alma o modelo contemplado na verdade absoluta que lhe servirá de ponto de referência para a promulgação na terra das leis sobre o belo, o justo e o bom (484 c - d). Conclui asseverando: “serão, pois, esses que de preferência faremos guardiões ou os que conhecem cada um dos seres, e que não ficam a dever em nada em experiência àqueles, nem lhes ficam atrás em nenhum outro aspecto da excelência?” (484 d)

Sócrates explana, então, como o filósofo tomará as Formas como modelo para a execução da *kallipolis* fazendo uma analogia com o trabalho do pintor. Neste trecho um novo termo aparece para esclarecer a influência das Formas na vida do filósofo: a imitação (*mimêsis*). Contemplando os objetos ordenados e que se mantém sempre do mesmo modo, em ordem e segundo a razão, o filósofo procurará assemelhar-se o mais possível a eles, uma vez que não pode resistir a imitar (*mimêisthai*) aquilo com o que convive e admira (500 c). Ora, “convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado (*kosmiós*) e divino (*theîos*) até onde é possível a um ser humano” e havendo a necessidade não se limitará a modelar a si mesmo, mas será criador da temperança, da justiça e da virtude em todo o povo (500 d). Tomando a cidade como se esta fosse uma tábua de pintura eliminará, primeiramente, suas imperfeições, tornando-a limpa, para só então delinear as leis e fazer o esboço da forma da constituição utilizando o “modelo divino” (*toi theíoi paradeígmati*) (500 e - 501 a). O filósofo, este “desenhador de constituições” (*politeiôn dzográphos*), aperfeiçoará seu trabalho olhando para

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

Esta divinização do modelo constituído pelas Formas imediatamente remete-nos à idéia platônica desenvolvida no *Timeu* do caos material cósmico organizado pelo Demiurgo em sua tarefa divina de modelagem do mundo segundo o modelo das Formas eternas. Isto sugere-nos que Platão está pensando aqui nas Formas como um modelo de racionalidade que pode ser aplicado no mundo. Este mesmo modelo de racionalidade que serviu ao Demiurgo para instaurar a ordem no mundo natural servirá também ao filósofo-rei em sua tarefa de modelar a massa caótica dos elementos da cidade instaurando a ordem da razão no mundo moral e político, portanto, no mundo humano.

A primeira afirmação reveladora que Sócrates nos faz da Forma do Bem no livro VI é que as demais Formas tiram o seu valor e sua utilidade dela (*proskhresámena khrésima kai ophèlima gígnetai*) (505 a). Sócrates justifica que de nada nos serve alguma coisa se ela não for boa, e que nada nos vale conhecer todas as coisas deixando de conhecer o Bem (505 b). Por outro lado, confessa ele próprio que não conhece suficientemente esta Forma (505 a), mas que é imprescindível ao guardião chefe da cidade conhecê-la (506 a). Sócrates, então, critica algumas definições correntes do Bem que o representam como idêntico ao saber ou ao prazer e afirma ser preciso ao filósofo descobrir a verdadeira natureza do Bem e não contentar-se nem com aparências nem com as definições errôneas comentadas. Após tais comentários Adimanto exige que Sócrates dê a sua própria consideração sobre o que é o Bem, ao que este retruca dizendo ser inapropriado falar do que não conhece admitindo, contudo, fazer uma exposição provisória através de uma analogia. Pede para que seus interlocutores deixem de lado a questão de saber o que é o Bem em si, mas que ouçam o que ele tem a dizer sobre o filho do Bem (*ekgonon autoû toû agathou*) muito semelhante a ele (506 d - e).

O que Sócrates promoverá a partir de agora é uma exposição sobre a tríplice relação entre o conhecimento, o Bem e as Formas, através de uma comparação destes com elementos análogos que encontramos em nossa experiência sensível. Comparando a função do Bem para o nosso conhecimento com a função do Sol para a nossa visão Sócrates afirma que: 1) assim como o Sol ilumina os objetos da visão e nos permite enxergá-los, e assim como nossa vista envolta em trevas não pode enxergar com clareza devido a ausência de luz, do mesmo modo o Bem ilumina os objetos do conhecimento, as Formas, permitindo que nossa inteligência as compreenda, e quando fixamos a atenção em objetos aos quais se misturam as trevas, o que nasce e morre, só podemos ter opiniões (507 c - 508 d). Em outras palavras, o Bem é causa do poder de conhecer ao sujeito cognitivo e causa da verdade ou inteligibilidade das Formas (508

e). 2) Assim como o Sol proporciona às coisas visíveis sua gênese, crescimento e alimentação, também o Bem, analogamente, é causa do ser e da essência (*eînai te kai tèn ousían*) das Formas. Não obstante, adverte Sócrates, o próprio Bem não é uma essência (*ouk ousías ontos*), mas está acima e para além da essência pela sua dignidade e poder (*all' eti epékeina tês ousías presbeíai kaí dynámei huperékhontos*) (509 b).

Mas o que significa dizer que o Bem é causa da inteligibilidade e da própria existência e essência das Formas? Pensamos que estas afirmações só podem ser compreendidas se observarmos a relação que há entre as três em conjunto. Em primeiro lugar, só podemos pensar o Bem como causa *formal* das Formas e não como causa *eficiente*, uma vez que as Formas são eternas, tal como Sócrates insistentemente afirma durante toda a *República*, não estando sujeitas à geração ou à corrupção. Ser causa da essência das Formas significa que o Bem determina a natureza das Formas, determina o que elas são. Ora, as Formas só existem enquanto objetos inteligíveis, sua natureza mais íntima é a própria inteligibilidade, e isto é fundamental para a diferenciarmos dos objetos sensíveis que, por definição, não são inteligíveis. Assim, as três asserções sobre as Formas se auto-esclarecem quando relacionadas entre si. O Bem é causa da essência das Formas – determinador de sua natureza – o que implica dizermos que ele é causa de sua inteligibilidade – pois a natureza íntima de qualquer Forma é ser inteligível – o que, por fim, significa dizer que o Bem é causa da existência das Formas, pois uma Forma só existe enquanto um ser inteligível.

No entanto, como entender que o Bem não seja ele mesmo uma essência, mas algo que está acima e para além da essência? Vários comentadores assinalam, dentre eles Dixsaut (2000, p.126) que Platão nunca se refere ao Bem com o termo grego *eidos*, utilizado sempre para referir-se às outras Formas, mas somente com o termo *idea*. Essência (*ousía*), portanto, é algo próprio do que é *eidos* e não do que é *idea*. Como vimos, a essência de cada Forma (*eidos*) é determinada pelo Bem; disto podemos inferir que possuir uma essência significa para as Formas serem de alguma maneira determinadas por outro ser. Ora, ao afirmar que o Bem não é um *eidos* e, portanto, não é uma essência, Platão pode estar com isto sinalizando ao fato de que o Bem não é determinado por nenhum outro ser. Dizer que o Bem não é uma essência e que está para além e acima da essência significa, portanto, que o Bem não é determinado por nada exterior a si próprio e, por conseguinte, não está em relação de dependência com nada. O fato do Bem não ser determinado por nada exterior é o que leva Sócrates a referir-se a ele como o que está acima de qualquer Forma “em poder e em dignidade”. Nada determina o

Bem, pelo contrário ele determina todas as outras Formas; ele próprio não é uma essência, mas determina a essência das Formas.

Como observa Santas (1999, p.257), as Formas são pensadas como os melhores objetos de seu tipo, ou seja, elas possuem a bondade superlativa do seu tipo, e isto em virtude de seus atributos ideais; ora, elas são irrestritamente o que os sensíveis são somente de modo restrito. Segundo Santas, “é por virtude da participação na Forma do Bem que todas as outras Formas são os melhores do seu tipo e os melhores objetos do seu tipo para se conhecer”. O Bem, portanto, podemos dizer, possui com as Formas a mesma relação que estas têm com os sensíveis, ele está “para além” das Formas assim como estas estão para além dos sensíveis. Seu papel, diferentemente das outras Formas, não é exemplificar de modo irrestrito o que é a bondade restrita dos objetos sensíveis, sua relação é direta e puramente com as Formas. Se as Formas têm a propriedade de ser o melhor objeto de seu tipo, cujos casos particulares encontram-se no plano sensível, o Bem, por sua vez, terá a propriedade de ser o melhor objeto de seu tipo, cujos casos particulares são as demais Formas; ele exhibe no mais alto grau possível aquilo que caracteriza fundamentalmente o plano inteligível e que as Formas exibem apenas restritamente porque estão sob sua dependência. Deste modo, é possível darmos certa razão a Pappas (2000, p.137, 138), que pensa que o Bem é a Forma *do que é ser uma Forma*, “the Form of *Form-ness*”, pois sua propriedade fundamental comunicada às outras Formas é a propriedade de ser um objeto do plano inteligível. Por conseguinte, retomando as afirmações iniciais de Sócrates no livro VI, podemos afirmar que a propriedade de ser inteligível comunicada pelo Bem às outras Formas é a propriedade de ser um modelo. Deste modo, admitindo que as Formas são o melhor objeto inteligível de seu tipo porque *participam* todas da Forma do Bem, entendemos melhor o que significa dizer que o Bem é a causa formal das Formas.

Para esclarecer a relação existente entre o mundo visível (*tò horatoû*) e o mundo inteligível (*tò noetoû génous kaí tó pou*) Sócrates pede, na seqüência do texto, que imaginemos uma linha dividida em duas grandes partes, as quais corresponderiam o mundo visível e o mundo inteligível. Estas mesmas partes estariam divididas cada uma em outras duas partes, as quais corresponderiam determinados objetos que variariam progressivamente em claridade (*sapheneíai*) (509 e). Na primeira parte da linha correspondente ao mundo visível teríamos os reflexos e sombras dos objetos projetados nas águas e em outras superfícies terrestres. Na segunda parte da linha correspondente ao mundo visível teríamos os próprios objetos cujas

sombras eram exibidas na primeira parte (510 a). Do ponto de vista epistemológico, podemos entender que os segmentos representam, portanto, dois graus diferentes de inteligibilidade, em que o primeiro é inferior ao segundo. Como diz Sócrates, “o visível se divide no que é verdadeiro e no que não é” (*dieirêsthai aletheíai te kaí mê*) (510 a). Do ponto de vista ontológico, o próprio Sócrates defende que a primeira parte da linha é uma mera imagem (*tò homoiotèrēn*) da segunda que, por sua vez, é o modelo da primeira. A isto ele acrescenta que o objeto da opinião (*tò doxastòn*) está para o objeto do conhecimento (*tò gnostòn*) tal como a imagem está para o modelo (510 a - b).

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

completamente do processo (511 b - c). Há uma variabilidade de graus de clareza, portanto, também no plano inteligível, onde a inferioridade se encontra na primeira porção, representada pelo tipo de raciocínio (*dianoía*) feito pelas ciências cujos princípios são hipóteses e que trabalha com imagens, e onde a superioridade se encontra na segunda porção, atingida pela dialética que trabalha sem o auxílio de imagens, mas somente com as Formas ou com o puro pensamento (*noûn*) (511 d). Sócrates conclui esta passagem nomeando os diferentes estágios cognitivos da linha que em sua ordem ascendente de clareza, verdade e inteligibilidade são: a suposição (*eikasíān*), a fé (*pístin*), o entendimento (*diánoian*) e, por último, a inteligência (*nóesin*) (511 e). O entendimento (*dianoian*) figura aí como um intermediário (*metaxý*) entre a opinião (*dóxes*) e a inteligência (*noû*) (511 d).

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

Aprofundemos, então, nossas considerações gerais sobre a imagem da linha, tratando de entendê-la tal como ela se apresenta inicialmente, e observemos que não há uma menção explícita da idéia do Bem. Platão já havia dito que o Bem está para além da essência, mas não podemos esperar que ele tenha deixado de fora o principal elemento do mundo inteligível desta nova descrição. Ora, temos, ao menos, três razões para identificá-lo ao princípio não-hipotético que figura ao fim do último segmento da linha: primeiro, porque o seu lugar privilegiado na imagem parece corresponder ao posto mais alto que Platão já havia escalado ao Bem na imagem comparativa com o Sol; em segundo lugar, o seu caráter negativo de não ser uma hipótese parece corresponder ao fato já identificado de o Bem ser o único elemento independente ou não determinado na hierarquia dos objetos inteligíveis; em terceiro lugar, a noção de que após apreendido há a necessidade de um caminho de retorno pelos objetos anteriormente ultrapassados parece nos remeter ao fato já comentado do Bem ser a causa do conhecimento das outras Formas, dependentes dele ontológica e epistemologicamente. Com efeito, o *anypothéton* aparece referido na linha também como o princípio de tudo (*pantós arkhén*) (511 b), o que nos remete à idéia do Bem como causa da existência e essência das Formas.

Uma segunda ordem de problemas diz respeito às características principais da *dianoia* e à natureza de sua inferioridade em relação à *nous* ou à dialética. Duas são as características fundamentais da *dianoia*: 1) o fato de tomarem os sensíveis como hipóteses para alcançarem uma conclusão (*teleutén*) sobre as Formas; 2) o fato de chegarem a uma conclusão envolvendo as Formas sem, contudo, alcançarem o princípio (*arkhén*) de suas afirmações. Estas duas características da *dianoia* constituem sua inferioridade em relação à *nous* que, correspondentemente: 1) não se utiliza de nada sensível para alcançar suas conclusões e 2) funda suas afirmações sobre um princípio que, por sua vez, não é uma hipótese. Em primeiro lugar, o que pode significar hipótese aí? Contemporaneamente, hipótese significa uma afirmação cuja veracidade ou falsidade será provada apenas posteriormente e cuja importância está em seu caráter de candidata à resolução de um problema. Mas de que maneira um objeto sensível pode ser tomado como hipótese para uma conclusão sobre as Formas? E de que modo esta mesma Forma pode ser utilizada como uma hipótese para se chegar a um princípio não hipotético? Platão não está dizendo que algo dito a respeito dos sensíveis será confirmado com o conhecimento das Formas, pois a conclusão situa-se no

âmbito das Formas e não se utiliza das Formas para retornar e concluir sobre os sensíveis. O caminho é apenas de ida: parte-se do sensível para se chegar à Forma.

A partir disto, supomos ser razoável inferir que hipótese guarda primordialmente a Platão o sentido simples de algo que serve de ponto de partida ou de apoio para o alcance de outra coisa mais fundamental e importante que esclarecerá com maior perfeição o sentido da questão procurada. Assim, os sensíveis são utilizados na *dianoia* porque podem nos conduzir a algo de maior significância, a saber, as Formas que nos esclarecerão melhor o que os sensíveis apresentam apenas de modo imperfeito. Por sua vez, as Formas são utilizadas em *nous* como os pontos de apoio que nos conduzirão ao que há de mais importante em todo o plano inteligível, e que esclarece definitivamente todas as questões – o Bem. Hipótese, então, é a apreensão de um objeto que não constitui um conhecimento definitivo de algo, mas é um instrumento para a conquista deste conhecimento. Com relação ao conhecimento das Formas os sensíveis são este instrumento, com relação ao conhecimento do Bem as Formas são este conhecimento. O Bem é um princípio não-hipotético porque seu conhecimento só pode ser um fim em si mesmo, ele não serve de degrau para algo mais alto, ele não é o ponto de partida para algo mais fundamental, mas é o ponto de chegada definitivo de todo o empreendimento da inteligência. O caráter de provisoriade da hipótese aparece na imagem, portanto, como um estado de conhecimento incompleto que serve de apoio ou degrau a um conhecimento profundo e completo de uma questão.

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

uma vez apreendido, conforme nos indica o “caminho de descida” e a “destruição das hipóteses”, permite-nos estabelecer o que faltava para a compreensão completa das Formas.

De que modo podemos entender melhor agora o papel do Bem na ação política e moral do filósofo? Podemos dizer que cada Forma particular, constituindo o exemplar perfeito inteligível de uma multiplicidade de objetos sensíveis imperfeitos, estabelece ao filósofo o modelo ideal que lhe permite moldar sua ação neste mundo, pois ela lhe informa o que cada objeto ou ação particular aspira concretizar, mas não o faz. O conhecimento de uma Forma, então, é revelador, ao mesmo tempo, do estado ideal que podemos conceber racionalmente para alguma coisa e das causas de sua imperfeição quando o encontramos neste mundo. Assim, por exemplo, a Forma da Justiça indica o modelo racional de concretização perfeita da Justiça que as ações e pessoas deste mundo aspiram, mas só podem realizar imperfeitamente.

A Forma estabelece, assim, para a ação do filósofo um objetivo, uma meta que ele se esforça para cumprir, um ideal ao qual ele se apegue e persevera até atingi-lo o máximo possível. Mas cada Forma informa o filósofo apenas sobre um aspecto da realidade; falta-lhe a visão de conjunto que estabelece o objetivo final ao qual todas as suas ações devem rumar, falta-lhe a visão de conjunto, o olhar sinóptico. Ora, este objetivo final é informado pela Forma do Bem que abarca sobre si a multiplicidade das Formas. Por um lado, então, a realização do bem no mundo, ou seja, a perseguição do objetivo final da vida filosófica proposto pela compreensão da Forma do Bem, passa pela compreensão dos objetivos menores propostos pelas Formas inferiores - cada Forma confere um sentido próprio às ações particulares do filósofo. Por outro lado, só a Forma do Bem oferece-lhe o objetivo final que subsume todas as suas concretizações particulares, o horizonte final para onde o filósofo deve caminhar e que completa o sentido de todas as suas ações particulares mostrando de que maneira elas estão interligadas no alcance do objetivo máximo da vida humana. Podemos dizer que o Bem confere ao filósofo a verdadeira direção de sua vida cuja natureza é inteiramente racional. O que o filósofo deseja é a concretização máxima neste mundo imperfeito da ordem racional perfeita contemplada no sistema das Formas. O Bem, portanto, longe de ser apenas mais uma entre as diversas Formas deste sistema, abrange sobre si o próprio conjunto deste sistema das Formas, cujo entendimento proporciona a compreensão do sentido que todas as Formas adquirem quando contempladas em suas múltiplas interconexões. Como nos esclarece Gerson (2003, p.176, 177) a necessidade de pensarmos as Formas como

inter-relacionadas, formando um todo complexo, faz com que “o primeiro princípio”, ou seja, o Bem, considerado “per se” seja único, mas complexo quando conhecido.

Assim, o filósofo ou dialético em formação contempla primeiramente o que é cada Forma isoladamente; em seu caminho de ascensão ao Bem, a compreensão de uma Forma o conduz à compreensão de outra Forma relacionada essencialmente àquela; quando ele chega ao topo da hierarquia das Formas pode ter uma visão de conjunto de todas as diversas relações que as Formas podem estabelecer entre si – este conhecimento permite-lhe entrever o objetivo final da ordenação racional da realidade. O caminho de descida entre as Formas é a compreensão do papel particular de cada Forma na realização final que o sistema das Formas determina. O Bem é o objetivo final que ordena e direciona a consecução dos objetivos particulares propostos pelas Formas isoladamente. O indivíduo que sabe o que é a Forma da Justiça ou a Forma da Coragem, mas ignora o Bem, sabe o que deve fazer para agir justamente ou corajosamente, mas não sabe a verdadeira razão de suas ações justas e corajosas, não sabe realmente por que deve executá-las, já que cada uma destas ações possui, além de um sentido isolado próprio, um significado mais profundo dentro do panorama completo de todas as ações que moldam a vida humana por completo.

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

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

A compreensão do Bem, portanto, é a compreensão do próprio sistema teleológico das Formas, embora ele seja ainda um elemento distinto do plano inteligível, a Forma da Forma, e não o próprio conjunto das Formas. Agora entendemos melhor a afirmação inicial de Sócrates

de que as Formas tiram seu valor e sua utilidade do Bem, pois entendemos a natureza desta correspondência entre a ordem ontológica e a ordem axiológica das Formas. O Bem determina o papel que cada Forma possui na constituição da perfeição racional que serve de modelo ao cosmos e deve servir de modelo também à vida humana, determina, portanto, também, o valor e a utilidade que as Formas têm para esta ordem e, por conseguinte, para a humanidade. As Formas são reveladoras ao filósofo do grau de imperfeição no qual encontram-se as coisas neste mundo e, portanto, também do maior grau de perfeição a que poderiam chegar subordinando-se às exigências da ordem racional inteligível. Cada Forma informa ao filósofo o quê pode ser melhorado no aspecto da realidade que lhe concerne. Deste modo, cada Forma oferece ao filósofo a possibilidade de um plano a ser executado, mas um plano de pequeno alcance, um objetivo de curto prazo, visto que o sentido total da realidade só pode ser vislumbrado quando o filósofo entende estes planos particulares sob a perspectiva global a qual todas as realizações rumam na constituição final de seus esforços revelada pela compreensão do Bem que abarca todas as Formas. O Bem enquanto finalidade última que guia o filósofo em todas as suas tarefas figura como o guia máximo de suas decisões, cuja razão filosófica acessa tomando ciência do sistema teleológico formado pelas Formas.

Entender o Bem significa apreender o conjunto harmonioso das Formas em suas múltiplas relações, este conjunto de elementos heterogêneos cuja unidade é conferida pelas determinações do Bem sobre o papel que cada Forma deve cumprir na formação e sustentação da ordem deste sistema racional. O entendimento do Bem fornece ao filósofo a habilidade de distinguir as corretas relações entre elementos diversos que concorrem para a formação de um conjunto uno e harmonioso. Assim, o filósofo legislador adquire o olhar sinóptico necessário à combinação das diferentes virtudes na formação educacional dos cidadãos e na organização das diferentes classes da cidade segundo suas virtudes e funções próprias. Esta mesma capacidade de ordenação que visa a unidade racional a partir da multiplicidade de elementos diversos orienta o filósofo em sua vida particular instaurando a justiça em sua alma a partir da coordenação perfeita das diferentes virtudes que perfazem seu caráter. A justiça filosófica instaura a ordem psíquica no plano individual privado, coordenando interiormente os diferentes impulsos oriundos das diferentes partes da alma na consecução de um único objetivo benéfico a todas elas estabelecido pelo Bem.

O entendimento que propomos da natureza Bem e do que proporciona ao filósofo sua compreensão evita a crítica dos comentadores apontados de que ele não nos permite perceber

de que modo pode constituir a sabedoria prática do filósofo necessária ao seu trabalho de chefe da cidade e ao seu posto de indivíduo virtuoso por excelência. Paradoxalmente, o caráter da Forma do Bem de extrema abstração, generalidade e distância de nosso mundo, consequência do elevado status ontológico a ele conferido por Platão, corresponde ao grau de precisão que o olhar sinóptico do filósofo deve ter para comandar a cidade e sua vida particular com perfeição.

Referências Bibliográficas

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Claredon, 1991.

DIXSAUT, M. *Platon et La Question de la Pensée*. Paris: J. Vrin, 2000.

FINE, G. Knowledge and Belief in Republic 5-7. In: *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Edited by Gail Fine. Oxford: Oxford University Press, 1999.

GERSON, L.P. *Knowing Persons. A Study in Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

PAPPAS, N. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 2000.

PLATON. *La République*. Texte établi et traduit par Emile Chambry. Oeuvres Complètes. Tomes VI & VII. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1947-49.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Claredon Press, 1984.

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

***Artigo recebido em 23/07/2009
Aceito em 22/09/2009***