

---

## A DUPLA DESCIDA DO FILÓSOFO. UMA LEITURA POLÍTICA DA CAVERNA PLATÔNICA

THE DOUBLE DESCENT OF THE PHILOSOPHER. A POLITICAL READING OF PLATO'S CAVE

Paulo Butti de Lima

**Resumo:** O conceito de uma "filosofia política" platônica é paradoxal. Nenhum outro lugar revela melhor esse paradoxo do que a imagem da caverna na *República*. Um discurso verdadeiro sobre a *polis* deveria expressar o conhecimento das sombras, uma vez que o filósofo se torna habituado à escuridão. No entanto, é possível distinguir uma dupla "descida" do filósofo entre os prisioneiros: em um primeiro momento, ele se torna objeto de escárnio e violência; em um segundo momento, ele obtém o poder político. A teoria política parece ser justificada pela atividade filosófica do governo (a segunda descida), então é necessário questionar a respeito do sentido de uma teoria desenvolvida por alguém que é apenas um observador da *polis*, não tendo poder político (a primeira descida). Essa é a posição de Sócrates, quando descreve a imagem da caverna. Essa é também a posição de Platão enquanto autor da *República*.

**Palavras-chave:** Platão, *República*, Caverna, Teoria Política, Governo Filosófico

**Abstract:** *The concept of a Platonic «political philosophy» is paradoxical. No other place reveals more clearly this paradox than the image of the cave in the Republic. A true discourse about the polis should express the knowledge of the shades, once the philosopher becomes habituated to the darkness. However, it is possible to distinguish a double «descent» of the philosopher among the prisoners: in a first moment, he becomes the object of mockery and violence; in a second moment, he is equipped with political power. Political theory seems to be justified by the philosophical activity of government (the second descent), so it is necessary to ask about the meaning of a theory developed by someone who is just an observer of the polis, having no political power (the first descent). This is the position of Socrates, when describing the image of the cave. This is also the position of Plato as the author of The Republic.*

**Keywords:** *Plato, Republic, cave, political theory, philosophical government*

---

Professor de História do Pensamento Político Clássico da Università di Bari - Italia. E-mail: paulo.buttidelima@uniba.it Texto originalmente publicado com o título de *La doppia discesa del filosofo. Una lettura politica della caverna platonica*, em *La Cultura*, n.1, 2017, traduzido por Pedro Mascarenhas Baratieri. E-mail: pedrobaratieri@hotmail.com



Mais de um leitor da *República* identifica a imagem da caverna com o percurso que conduz à descoberta da verdade<sup>1</sup>. Aceitar a exigência de um retorno do filósofo ao lugar de proveniência parecia difícil já para os interlocutores de Sócrates - o diálogo faz pensar que estamos diante de alguma coisa de paradoxal ou injusto. Mas é evidente que o projeto político platônico adquire o seu significado somente com a descida para o fundo da caverna, podendo agora ser revelada a natureza de um discurso sobre as "coisas da cidade": um discurso cujo objeto é o mundo das sombras, em si mesmas e reconduzidas às suas origens. Mesmo se o indivíduo que contemplou a luz solar sente pena dos seus velhos companheiros de prisão, não há nada, na sua nova vida, que possa persuadi-lo a dedicar-se plenamente ao conhecimento de um mundo inferior. Para que isso aconteça, é necessário descer novamente.

Platão reflete em diversos momentos da *República* sobre a natureza do saber relacionado à atribuição do poder na cidade, graças ao qual a aplicação legítima da força recebe o seu fundamento. Podemos distinguir, no diálogo, ao menos três posições a partir das quais se exprime um discurso *político*:

- antes de mais nada, temos o que é proposto por Sócrates na qualidade de legislador da cidade justa, um papel fictício que às vezes ele assume explicitamente, mas que o mais das vezes atribui aos seus interlocutores enquanto compartilham a sua posição;

- há depois a expressão de um saber de comando, relacionado ao papel dos governantes e identificado com a *euboulia*, graças ao qual a cidade no seu conjunto se torna sábia; pode-se pensar que nesse caso os discursos políticos tenham objetos diferentes daqueles legislativos;

- pode-se, enfim, observar aquilo que constitui o objeto dos discursos precedentes sem que, no momento da observação, se exerça algum poder político, em sentido amplo ou restrito. Essa é a posição de Sócrates enquanto dialoga na casa de Céfalo ou quando, no dia seguinte, narra esse diálogo. Se o objeto do discurso, para quem se põe nessa posição, pode ser identificado com aquele dos outros casos, o escopo da observação é menos claro e exige uma justificação.

Com a definitiva atribuição de poder ao filósofo no sexto livro da *República*, esses três níveis de discurso político - legislativo, de governo e crítico - são completamente revistos. Na realidade, uma vez afirmada a exigência de um governo filosófico, o diálogo se afasta dos assuntos imediatamente políticos enquanto é analisada a natureza da educação filosófica. A nossa atenção é desviada para a ocupação principal dos filósofos, que não é o exercício do poder. Passamos das realidades

<sup>1</sup> De Aristóteles (Cícero, *De Natura Deorum*, II, 37, 95) a Heidegger (1988), muitos parecem de acordo sobre o fato que o retorno do filósofo ao lugar de origem não é necessário, exigindo, portanto, uma justificação. H. Blumenberg (2009, p. 158) supõe que Aristóteles também tenha falado do retorno do filósofo ao lugar de origem, mas que a passagem tenha sido suprimida por Cícero. Contrariamente, Flashar (1989, pp.260 s.), pensa que em Aristóteles somente a ascensão tenha sido tomada em consideração. Cf. também Gaiser, 1985, pp. 35 s.; pp. 68.

inferiores do mundo sensível e do reino das opiniões ao mundo superior das ideias. A imagem da caverna é o espelho dessa mudança de perspectiva. No acompanhar um tal percurso de iniciação à filosofia, ficamos perplexos diante do necessário retorno do filósofo ao mundo das sombras.

Este ensaio propõe-se a investigar em que medida, na *República*, a descida do filósofo na caverna altera o quadro delineado previamente a propósito do *discurso político* nas suas três acepções: enquanto discurso do legislador, do governante e do observador da política. Um dos pontos centrais da reflexão platônica - a atenção do filósofo ao mundo da *polis*, e, pois, as ações do filósofo junto aos não filósofos -, é enriquecida agora de novos elementos interpretativos, sem com isso perder o seu caráter paradoxal. Procuraremos considerar, inicialmente, o conhecimento político próprio de quem permanece no fundo da caverna, antes e depois da atribuição do poder aos filósofos. Em segundo lugar, consideraremos o conhecimento político de quem saiu da caverna quando retorna ao seu lugar de origem, mas é desprovido de poder político. Enfim, veremos o retorno à caverna do filósofo dotado desse poder. No momento em que representa o filósofo na posição de governante, Platão nos impele a considerar a natureza de um discurso político desvinculado do exercício do poder. Esse é o próprio significado do diálogo empreendido por Sócrates na casa de Céfalo<sup>2</sup>.

## 1. O conhecimento de quem está no fundo da caverna

Para Sócrates, os habitantes no fundo da caverna são "semelhantes a nós"<sup>3</sup>: podemos, portanto, supor que tudo aquilo a que *habitualmente* é conferido pelos homens o atributo de realidade esteja reunido nesse mundo obscuro. As sombras vistas e as reverberações ouvidas pelos prisioneiros correspondem, de modo literal, àquilo que vemos e escutamos; mas, por analogia, essas imagens e sons representam também o âmbito das nossas opiniões.

<sup>2</sup> Szlezák, 1997, p. 211 (que remete a Adam, 1902, p. 90), advertiu sobre os riscos de conferir significado a cada pormenor da imagem filosófica. Na realidade, o problema é aquele de determinar os *limites* possíveis de cada interpretação. Assumiremos, aqui, dois princípios: *a*) o sentido da imagem pode ser buscado nos momentos em que Sócrates comenta a sua narração; *b*) o sentido da imagem pode, além disso, ser visto na *direção* seguida pelos argumentos. Com isso não se pretende assumir *a priori* uma necessária coerência interna da imagem, senão que se busca colher "a intenção" do autor como revelada pelo desenvolvimento do diálogo. Com efeito, nem tudo é igualmente detentor de significado dentro da narrativa. Não parece lícito, p. ex., especular sobre a natureza dos marionetistas, enquanto indivíduos distintos dos prisioneiros (Cf. Wilberding, 2004, pp. 117-139), porque Sócrates não desenvolve ulteriormente o tema: aqueles personagens parecem assumir somente um papel instrumental (eles além disso não parecem ser vistos pelo prisioneiro durante a saída da caverna). Não é irrelevante, por outro lado, notar que a imagem se conclui com a consideração da posição política do filósofo, enquanto esse escopo político não aparecia entre os motivos apresentados no início.

<sup>3</sup> *República*, VII, 515a. Citaremos, aqui, a tradução da *República* de M. Vegetti (2003), às vezes modificando-a levemente.

Esses são os "conhecimentos" dos prisioneiros, ou seja, aquilo que eles *creem* conhecer. Algo de mais preciso a esse propósito é dito em seguida:

Quanto depois às eventuais honras e louvores que os prisioneiros se atribuíam reciprocamente, quanto aos prêmios conferidos a quem enxergava mais acuradamente as sombras que passavam, e melhor recordava quais amiúde vinham primeiro, quais por último e quais simultaneamente, e sobre essa base adivinhava de modo mais eficaz o que passaria no porvir [...]⁴

Se os prisioneiros são como nós, os seus interesses e as suas crenças são semelhantes aos nossos. Estamos no âmbito de pensamentos e atividades de natureza inferior, mas aos quais os homens conferem valor. A medida do valor é dada pelas honras, louvores e prêmios. Sócrates logo depois acrescenta a tais reconhecimentos a atribuição de poder: "teria [o filósofo] inveja daqueles que recebem honras e *poderes* entre os prisioneiros [...]?"

O fato de receber poder dos outros (o verbo utilizado é *endynasteuein*) parece derivar do "conhecimento" das sombras descrito antes. Não se trata, portanto, da representação socrática de saberes empíricos ou científicos, criticamente considerados, nem mesmo de conhecimentos possuídos por viajantes estrangeiros, como os sofistas, senão enquanto esses conhecimentos permitem aos cidadãos exercitarem as próprias funções na cidade e assim atuarem no campo político⁵.

Aprendemos, a seguir, que além de apreciar conhecimentos inferiores e honrar aqueles que os possuem, os prisioneiros são também capazes de exprimir escárnio. Se fossem colocados diante do filósofo que voltou à caverna, eles considerá-lo-iam ridículo⁶. Consideraremos mais à frente essa situação do ponto de vista do filósofo. Notemos, por ora, que os prisioneiros desprezam, por seus conhecimentos, o indivíduo que voltou à caverna, o qual, por sua vez, despreza aquilo que eles querem conhecer. Os homens não sabem que as suas opiniões são simples opiniões. No *Teeteto*, o filósofo, que aparece atrapalhado enquanto se move nos espaços públicos, "não sabe de não saber", porque é de todo alheio ao mundo daqueles que opinam. Aqui podemos dizer o mesmo dos prisioneiros: não sabem que não sabem, imersos completamente no mundo da opinião. Mas não consideram aquilo que diz o filósofo como uma opinião qualquer, principalmente porque ele não pretende ter apenas uma opinião e além disso seria ridículo. Essa relação entre o filósofo e os outros não se restringe às palavras, mas se transforma em ação: o filósofo tenta libertar alguns indivíduos das correntes dos falsos conhecimentos e os prisioneiros não só riem dele, mas procedem com violência e o matam.

<sup>4</sup> *República*, 516 c-d. Cf. IV, 426c, onde se fala de "previsão" (*progignoskon*), de habilidade e de honras relativamente à atividade dos homens políticos em uma situação explicitamente indicada como injusta.

<sup>5</sup> Para um mais provável contexto político veja-se, no mais, Aristóteles, *Ética Nicomachea*, X, 1177b 12-15: a vida política é *ascholos*, e dessa derivam *dynasteia*, *timai* e felicidade para si e para os outros, mas uma felicidade que se busca enquanto *hetera ousa*, como diferente em relação à felicidade mesma.

<sup>6</sup> *República*, 516e-517a. Para o *Teeteto*, cf. 173d-e.

Temos, portanto, em um primeiro momento da imagem da caverna, um mundo pacífico e de reconhecimento recíproco entre os prisioneiros, ainda que imersos em falsos conhecimentos, contraposto ao conflito e à violência nascidos da relação com o indivíduo que conhece a verdade e se torna por isso vítima alheia. Mas em seguida esse quadro é modificado: não são pacíficas nem mesmo as relações entre os prisioneiros. São dadas as razões pelas quais o filósofo torna-se ridículo e é objeto de violência:

[o filósofo deve] contender, nos tribunais ou alhures, sobre as sombras do justo ou sobre as estatuetas que projetam essas sombras, e disputar sobre o modo em que tudo aquilo é concebido por aqueles que nunca viram a justiça em si<sup>7</sup>.

No mundo das sombras não há apenas reconhecimento de falsos saberes, mas conflitos, visto que os tribunais não podem ter sido criados exclusivamente para quem acabou de retornar. Nesses lugares, os discursos têm por objeto as sombras e as estatuetas. Mas essas estatuetas não são vistas, porque estão atrás das costas dos prisioneiros, e esses ficam acorrentados no fundo da caverna com o olhar voltado para as sombras. As estatuetas podem, portanto, ser apenas imaginadas<sup>8</sup>. O conhecimento que os prisioneiros pretendem ter se afasta duplamente da verdade: tem por objeto as sombras que eles vêem e as estátuas que não são vistas, sem a consciência que atrás das estátuas existe o mundo da luz. Tudo aquilo que conduz às ideias permanece, nesse caso, ancorado no campo da opinião. Não estamos mais, como antes, no âmbito de descrições de sequências de sombras, em função das quais se adivinha o passado e o futuro. No caso das sombras, haverá *sempre* opinião, mesmo para o filósofo. Todavia, os prisioneiros, enquanto discorrem sobre as estatuetas, opinam sobre aquilo que não pode realmente ser apreendido por meio da opinião e do que o filósofo terá, em contrapartida, conhecimento verdadeiro.

Em outras palavras, há objetos de opinião que permanecerão sempre objetos de opinião, e nesse caso se pode discutir sobre como distinguir a opinião verdadeira do filósofo da opinião verdadeira dos outros (a primeira baseada no *logos*, pelo que deveria ser diferenciada por uma certa firmeza e constância). Por outro lado, há objetos de opinião que não mais o serão, quando considerados pelo filósofo<sup>9</sup>. A opinião tem um

<sup>7</sup> *República*, 517d-e. "Estatuetas" traduz aqui *agalmata*; no início (514d-515a), falou-se de estátuas, *andrias*.

<sup>8</sup> O que seriam nesse caso as estatuetas? Não é claro. Foi suposto que se tratasse das leis (cf. Adam, op. cit., *ad loc.*, citando Nettleship). Mas as leis são "vistas" pelos homens na cidade, enquanto as estátuas não são. Nas disputas judiciais aquilo que não é visto pelos homens e que é objeto de disputa é a ação passada e a sua correspondência com a justiça. Para a definição daquilo que não se vê, porque no passado, cf. *Teeteto*, 201a-c, onde se trata da opinião verdadeira. As sombras do passado estabelecem uma relação entre conhecido e desconhecido. Mas essas seriam as "sombras" já passadas, não as estátuas das quais são sombras. A melhor explicação para a natureza dessas estátuas "opinadas" permanece aquela de Guthrie (1975, p.516) a partir de Cornford: tratar-se-ia de explicações gerais expressas sem o conhecimento das ideias (cf. *Górgias*, 501a; *Fedro*, 249b). Para a justiça como assunto dos discursos nos tribunais e outros lugares de deliberação pública veja-se, p. ex., *Górgias*, 454b.

<sup>9</sup> Isso já estava implícito em VI, 506c, onde se fala de opiniões que são "sem *episteme*", algo que implicitamente assume a existência de opiniões acompanhadas de *episteme*. Uma gradação entre opinião

duplo objeto: em um caso, esse pode ser apreendido somente pela *dynamis* que lhe é própria, ou seja, pela opinião mesma; noutro, é compartilhado por quem possui uma capacidade mais forte, a única que permite atingir aquilo que realmente é. O mundo da *doxa*, desse ponto de vista, tem uma extensão mais ampla daquele da verdade.

A narração socrática acrescentará, em seguida, ao menos duas características importantes relativas a quem nunca saiu do mundo das sensações e das opiniões.

A primeira concerne à visão aguda das sombras, que, como vimos, é fonte de honras, louvores, prêmios e poder. Essa visão é uma *dynamis*, poder ou capacidade, a mesma possuída por aqueles que conseguem realizar o percurso de subida:

As assim chamadas virtudes da alma, de resto, é provável que tendam a se aproximar daquelas do corpo: de fato, mesmo se no início estão ausentes, podem ser introduzidas em seguida com o hábito e o exercício; mas aquela da inteligência parece participar, mais que as outras, de um elemento divino, que nunca perde a própria capacidade, e que, conforme a orientação, pode se tornar útil e profícuo ou inútil e danoso. Nunca notaste como a alma mesquinha dos assim chamados "malvados inteligentes" tem a vista aguda, com quanta precisão discerne aquilo para o que se volta: realmente não tem a vista fraca, mas obrigada a colocá-la a serviço do mal, assim que quanto mais agudamente vê, tanto maiores são os males que produz?<sup>10</sup>

Graças, portanto, a uma capacidade superior de visão, mesmo quem não se torna filósofo pode observar com profundidade e ver com acuidade, não obstante seja *forçado* a tornar-se um servo do mal ou do vício. Quanto mais intensa é a inteligência, maiores são os males que produz com as suas ações. Por analogia, essa visão aguda corresponde ao pensamento (ou inteligência: *phronesai*) enquanto capacidade superior e virtude, distinto das outras "assim chamadas virtudes da alma", próximas àquelas do corpo e adquiridas com o hábito e o exercício. Podemos, portanto, crer que haja ao menos dois tipos de virtude da alma: um, por natureza, outro, por aquisição. A dificuldade do argumento é devida ao fato que nem mesmo as virtudes do corpo, às quais se alude aqui como comparação, são de fácil compreensão, segundo os mesmos parâmetros platônicos.

Com efeito, Sócrates falara, em momentos precedentes do diálogo, seja da virtude como a excelência do órgão da visão (independentemente do objeto visto), seja da virtude como a saúde da alma: não fica claro quanto seja devido, nesses dois casos, ao hábito e ao exercício e quanto em vez disso corresponda a um dom natural<sup>11</sup>. Mesmo agora se fala daquilo que é uma virtude e, ao mesmo tempo, uma capacidade natural e divina; mas, contrariamente a quanto tem de divino, essa virtude e capacidade pode ser

---

e ciência: *República*, VII, 533d; em 534c, considera-se a possibilidade de se ter opinião daquilo que é objeto de ciência. Mesmo na *Ética Nicomachea* aristotélica, que em vários aspectos estabelece um diálogo direto com a *República*, encontramos um campo mais amplo da opinião, que compreende todas as coisas, mesmo aquelas eternas (III, 1111b 31-32), e o campo específico das opiniões relativas aos objetos cujos princípios podem diferir daquilo que são (VI, 1139a8); cf. VII, 1146b 24 s. Veja-se também *Analíticos posteriores*, I, 33, 88 b s.

<sup>10</sup> *República*, 518d-e.

<sup>11</sup> *República*, I, 354b; IV, 444c-e.

aplicada ao mal e corromper-se. É necessário um processo educativo que liberte das correntes o homem bem dotado de visão. A realização dos desejos inferiores conduz o olhar de todos os prisioneiros para baixo, mas entre eles alguns têm a capacidade de olhar para o alto. Em um caso, ao menos, aquele por natureza, aquilo que é excelente no nosso corpo e alma poderia aplicar-se ao mal. Os outros indivíduos, que não têm a melhor capacidade de visão, não seriam, portanto, prisioneiros por corrupção, desviados por desejos inferiores, mas por natureza, tendo a visão fraca. Para eles, olhar para baixo não representa um desvio em relação àquilo que são.

Aquilo que é dito por Sócrates a propósito dos olhos parece de acordo com a nossa experiência: a nossa visão pode revelar-se excelente mesmo quando se volta para objetos não particularmente luminosos. Mas se poderia dizer o mesmo, por analogia, do olho da alma? No caso da imagem do sol, as capacidades de visão do corpo e da alma eram relacionadas à luminosidade. Agora mostram-se ambas, de algum modo, independentes da luz; a saída da caverna não acrescenta uma nova *dynamis* em quem já a possui, mas somente a direciona para o bem<sup>12</sup>. Isso significa que alguns indivíduos de visão aguda permanecem no escuro, dedicando-se ao conhecimento das sombras. Sócrates fala da "pequena alma" de homens maus, mas sábios. Quando, em outras ocasiões, na *República* e em outros diálogos, Platão considera a proximidade entre verdadeira sabedoria (*phronesis*) e habilidade (*deinotes*), busca em geral mostrar que se trata de uma aproximação apenas aparente; aqui, ao contrário, ele revela um fundamento concreto<sup>13</sup>. Por consequência, os indivíduos no fundo da caverna, reconhecidos em razão do conhecimento das sombras, são destinatários de honras, prêmios e louvores, recebem poder e, de fato, possuem uma habilidade ou capacidade superior, que produz (*ergazomenon*) ações perversas.

A outra característica do "conhecimento" no mundo das sombras é introduzida na parte final da imagem. Aprendemos então que os habitantes que permanecem no fundo da caverna (podemos supor que se trate seja de quem tem a vista fraca, seja de

<sup>12</sup> A precedente definição de *dynamis* (V, 477c) parece conduzir a uma explicação diferente daquela aqui delineada por Sócrates: não se trataria tanto de direcionar a *dynamis* para objetos diversos, mas de aplicar diferentes *dynamis* a diferentes objetos, assim como aplicamos aos sons a *dynamis* dos ouvidos e às imagens aquela dos olhos. Em VI, 481d ss., fala-se da corrupção da semente, quando falta alimento, clima e lugar adequados ao crescimento; à semente de boa qualidade, não frutificada, poder-se-ia opor as sementes de má qualidade, que *não podem* frutificar. A corrupção é provocada pelos lugares de encontro da multidão (492b-c). Em VII, 533c-e, recorda-se a conversão do "olho da alma" da escuridão para a luz da ciência, com a passagem gradual através das várias "ciências".

<sup>13</sup> Sócrates falou antes (III, 409c-d) do mau juiz, homem desconfiado porque cometeu ele próprio injustiça, que se creê sábio e perverso, e parece hábil (*deinos*), tendo o modelo (*paradeigma*) em si mesmo. Para a palavra "almazinha" (*pscharion*) cf. *Teeteto*, 195a. Para *deinotes*, *Teeteto*, 176c, quando é mencionada a *phronesis* (cf. o comentário na edição do *Teeteto* org. F. Ferrari, Rizzoli, Milão 2011, *ad loc.*). Platão tinha presente a possibilidade de atribuir a mesma capacidade, inteligência, à realização de ações com fins bons ou maus. Para a menção da *deinotes* no contexto da caverna, remetendo a Aristóteles, *Ética Nicomachea*, VI, 1144a 23-28, cf. M. Vegetti, *República* cit., *ad loc.* Veja-se ademais *Ética Nicomachea*, II, 1106a 15 ss., onde o filósofo nota que a "virtude" dos olhos não é dada pelo hábito, mas segundo a natureza; de resto, o ver bem é remetido, mesmo aqui, ao ver cada objeto, e não somente os bons. Para a *phronesis* e as outras virtudes veja-se *Fédon*, 69b.

quem a tem aguda) "não têm um único escopo na vida, para o qual possam orientar todas as suas ações, assim privadas como públicas"<sup>14</sup>. Constatase que esse escopo não pode coincidir com a satisfação dos desejos inferiores, que conduz o nosso olhar para baixo; nem mesmo pode coincidir com o poder, um bem aparente. Nas cidades governadas pelos não filósofos, os homens "combatem entre si pelas sombras (*skiamachounton*)" e fazem guerras intestinas pelo poder, "como se fosse um grande bem"<sup>15</sup>. Como veremos, a cidade habitada pelos filósofos e por aqueles que aceitam o seu governo eliminará a consideração do poder como um bem (e talvez como uma arte, porque seria estranho que uma arte não possa vir a ser objeto de desejo). Em conclusão, os conhecimentos dos prisioneiros não são apenas a fonte de conflitos regulados, como nos tribunais, mas de verdadeiras guerras civis, vale dizer, de conflitos que levam ao limite a existência mesma da cidade.

Faltaria tratar dos indivíduos que permanecem no fundo da caverna no momento em que estão sob o comando dos filósofos. Teriam esses adquirido um verdadeiro *skopos* na vida? A situação deve ser de todo diferente: não caberá mais a eles atribuir o poder; sequer serão honrados os homens de visão aguda, capazes de adivinhar a futura passagem das sombras. Honras grandes e pequenas, conferidas sob o governo filosófico, não serão o fruto dos prazeres ou de uma admiração intensa da parte de quem não tem poder. Mas não se fala mais daqueles indivíduos de visão aguda: provavelmente não encontrariam espaço na nova cidade e o objeto dos seus conhecimentos não seria dotado de qualquer valor ou significado. Sobre os outros, devemos crer que continue a valer aquilo que fora afirmado em um momento precedente: a multidão não terá mais a mesma *doxa* quando os filósofos se voltarem para essa sem espírito polêmico, aconselhando-a, libertando-a (*apoluomenos*) das calúnias contra o amor pelo saber<sup>16</sup>. Então a maioria compreenderá a diferença entre o "filósofo" e a sua representação. Trata-se de uma mudança de opinião que corresponde a uma alteração nos critérios de atribuição do poder. Essa nova *doxa* da maioria em relação aos filósofos corrige necessariamente a sua *doxa* em relação às outras coisas, públicas e privadas. Podemos considerar assim que na cidade justa haja uma *koinonia* da opinião correta e não apenas dos sentimentos<sup>17</sup>. Mas não sabemos se a persuasão da multidão precede a atribuição do poder aos filósofos (e a fundamenta) ou se é o resultado mesmo da atribuição desse poder.

O poder na cidade injusta é conferido pelos cidadãos sobre a base de uma ilusão. O poder na cidade justa deve ser reconhecido pelos cidadãos segundo um critério de

<sup>14</sup> *República*, 519c.

<sup>15</sup> *República*, 520c-d.

<sup>16</sup> *República*, VI, 499e -500a.

<sup>17</sup> Para a comunhão de prazeres e dores, entre todos os componentes da comunidade, veja-se *República*, V, 462b ss. Para a comunhão de opinião, *homodoxia*, relativa a quem deve desempenhar o papel de comando, cf. IV, 433c; 442d.



justiça, mas não pode ser conferido por quem é incapaz de apreender plenamente a ideia de justiça.

## 2. A primeira descida do filósofo à caverna

O percurso ascendente do indivíduo liberto das correntes se conclui com a visão da luz solar e a recordação da vida precedente. É então que, de repente, Sócrates hipotetiza o retorno involuntário daquele indivíduo ao seu lugar de origem. Podemos chamar essa a "primeira" descida do filósofo à caverna. Quando está fora, o filósofo se recorda da sua situação precedente, experimenta felicidade pela mudança e pena daqueles que permaneceram entre as sombras. Ao recordar-se dos valores que pertenciam também a ele, constata que não poderia mais "opinar aquelas coisas e viver aquela vida".

Devendo, por um motivo não especificado, retornar à caverna, o novo filósofo retoma o seu lugar (*thakos*)<sup>18</sup>. Dado que esse mundo inferior corresponde àquele em que vivemos, qual seria o nosso "lugar"? Não é fácil entender, porque o filósofo não é mais um prisioneiro, está livre das correntes. Nesse momento, o filósofo tem a visão "cheia de escuridão", em razão da rápida passagem do mundo da luz. Quando, anteriormente, falara da imagem do sol, Sócrates constatara que a capacidade de visão se adapta à luminosidade do seu objeto: torna-se luminosa em presença da luz, escura em sua ausência<sup>19</sup>. Mas, nesse caso, essa deve tornar-se ainda mais escura que os objetos escuros que busca distinguir. Fora da caverna, o filósofo recorre apenas aos olhos da alma; no fundo da caverna, opinião e, de fato, vê. Por isso, voltando ao seu lugar, o filósofo passa a ver com os olhos, e não apenas com a alma. Se a escuridão leva a mente a observar as sombras e a opinar, longe da verdade, o filósofo encontra-se em um nível mais profundo de escuridão, porque não distingue as sombras e nem mesmo pode opinar adequadamente.

Ao dizer que o filósofo retoma o seu "lugar", Sócrates considera a relação entre esse indivíduo e os outros, depois do seu contato solitário com o mundo da luz:

Mas se devesse discernir de novo aquelas sombras e disputar sobre elas com aqueles que sempre permaneceram acorrentados, enquanto vê mal porque os seus olhos não estão ainda habituados, o que exigiria um tempo não breve, não se tornaria talvez ridículo, não se diria dele que, tendo subido lá em cima, voltou de lá com os olhos estragados e portanto não vale a pena sequer tentar a subida?<sup>20</sup>

Durante o seu retorno, o filósofo passa então a dedicar-se às sombras, distinguindo uma da outra, e a disputar sobre essas com os prisioneiros. Não nasce,

<sup>18</sup> *República*, VII, 516e.

<sup>19</sup> *República*, VI, 508c-d; a escuridão como lugar da opinião, relativo ao nascimento e à morte.

<sup>20</sup> *República*, VII, 516e-517a. "Discernir" (as sombras) traduz *gnomateuein*, um verbo "platônico" que parece aplicado ao conhecimento daquilo que não pode ser objeto de *episteme*.

assim, uma situação de diálogo, mas de conflito, em que o homem que sabe, no momento em que faz das sombras o objeto de sua atenção e do seu discurso, põe-se em uma posição inferior, porque tem a vista momentaneamente prejudicada. É necessário muito tempo antes que os seus olhos possam habituar-se<sup>21</sup>. A visão da luz, para quem vem da sombra, e a visão da sombra, para quem vem da luz, exigem tempo e hábito (*synetheia*).

*Habituar-se às sombras*: sem muita ênfase, Platão nos apresenta aquela que parece ser a *novidade* da imagem da caverna quanto à natureza do saber político. Por ora, aprendemos que, sem esse hábito, o filósofo não consegue conhecer as sombras; ele se mostra ridículo ao disputar sobre essas e torna-se objeto de escárnio. Os outros indivíduos, sem saber a causa real do ofuscamento, desprezam as palavras que escutam e se afastam do percurso seguido por um tal interlocutor. Pensam que esse personagem tenha estragado definitivamente a sua capacidade de visão, uma boa razão para evitar subir. Poderíamos objetar que eles sequer conseguiriam subir, estando, de fato ou metaforicamente, acorrentados. Compreendemos, assim, que a opinião sobre quem não vê o mundo como eles é um anel das correntes.

Apresenta-se, todavia, uma nova hipótese, que supera essa objeção. Supõe-se que alguém tente libertar os prisioneiros das correntes e tente conduzi-los à luz: "[...] e quem tentasse soltá-los e guiá-los para o alto, assim que pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?" Note-se o paradoxo: quem está acorrentado sofre uma limitação da própria liberdade, contrariamente a quem pôde sair da caverna e retomou depois o seu lugar. Todavia, o homem acorrentado não vê os limites da própria situação, não se dá conta do seu estado de prisão, e age como um homem livre quando exerce violência sobre homens não livres, entre os quais os condenados à morte.

Não se diz claramente que seria o filósofo a tentar a libertação, mas não parece haver uma outra possibilidade. Provavelmente o mesmo personagem provoca no início o riso e em seguida a violência. São as duas situações socráticas. Mas o que sucede entre o momento da comédia e a conclusão trágica? A primeira situação pode ser evitada com o hábito de visão das sombras. E a segunda? Provavelmente é independente desse hábito. Caso contrário, deveríamos pensar que aos oitenta anos, mais de vinte depois de ter sido a vítima do gracejo de Aristófanes, Sócrates não teria sido capaz de habituar-se às sombras. Daríamos razão a quem atribuía ao percurso de ascensão a causa do enfraquecimento irreversível da capacidade de ver. É necessário, portanto, supor que o escárnio do filósofo não seja obrigatoriamente o prelúdio à violência. De fato, dizendo que as sombras são sombras, o filósofo não se mostra apenas ridículo, mas nega tudo aquilo em que os homens acreditam: os seus valores políticos, as razões para atribuir o poder, a fé nos deuses. O narrador não sente a necessidade de recordar que, no fundo da caverna, mesmo os deuses são sombras.

<sup>21</sup> *República*, VII, 517a. Desse hábito, *synetheia*, falou-se antes e em direção oposta (516a).

Com a violência provocada pela tentativa de libertar os prisioneiros, podemos apreciar um novo aspecto da imagem: a ação do filósofo entre os não filósofos. Até esse momento, a perspectiva de um conhecimento prático e propriamente político de quem reconheceu a luz permanecia em segundo plano. Agora, ao explicar a imagem, Sócrates não se mostra tão interessado na descrição da forma mais alta de *theoria*, mas antes nas suas consequências para a *praxis*. De um lado, para agir sabiamente (*emphronos praxein*), em público e em privado, é necessário ter visto a luz solar; de outro, aqueles que vêem essa luz não querem dedicar-se às ações humanas (*ta ton anthropon prattein*), tomar parte na vida política<sup>22</sup>. O homem sábio deseja a sabedoria<sup>23</sup>, mas por causa dessa dedica-se a uma ação que não deseja. A consequência dessa sabedoria desejada é a consciência de que não se deve fazer apenas o que se deseja, mesmo se se trata de desejos superiores. Aprendemos que a política é o destino do filósofo, mas não completa a sua felicidade. Preparamo-nos assim para a segunda descida à caverna: quando, graças ao seu poder, o filósofo não for mais objeto de violência. Mas ainda é necessário explicar por que ele não pode vir a ser um cidadão como os outros.

Como dissemos, a novidade principal da imagem da caverna na configuração de um saber político é o referimento ao *hábito* que se deve adquirir com o mundo das sombras. Esse hábito agora é explicitado por Sócrates:

E então pensas que nisso haja algo de surpreendente, que um homem, passando de contemplações divinas às desventuras humanas, aja desajeitadamente e pareça ridículo se, quando ainda vê mal porque não se acostumou o suficiente à escuridão que o circunda, é forçado a disputar [...]<sup>24</sup>

O escopo é aquele de tornar compreensível não apenas o estado do filósofo, depois da descida, mas a reação violenta dos outros cidadãos. Essa compreensão elimina o sentimento de surpresa (*thaumaston*) que a descrição precedente provocava. É natural que o filósofo, tendo descido de contemplações divinas, tenha a vista ofuscada e se torne ridículo enquanto, antes de habituar-se (*synethes*) à escuridão, é forçado a disputar (*agonizesthai*) nos tribunais e em outros lugares sobre as sombras do justo ou sobre as estatuetas das quais provêm as sombras: esse é o objeto de disputa, no modo em que é considerado por quem nunca viu a justiça em si mesma. Mencionamos essa passagem do ponto de vista dos conhecimentos inferiores. De um lado, esses conhecimentos têm por objeto o que é sombra e sempre o será, em qualquer ocasião; de outro, os homens que opinam consideram até aquilo que pode não ser mais uma sombra, quando visto por homens livres. Que a opinião continue, assim, um duplo campo de aplicação até agora não estava claro. Digamos que, em um caso, a opinião se volta para aquilo que é conforme a sua natureza; no outro, assume como seu objeto aquilo que não lhe pertence.

<sup>22</sup> *República*, 517c. Essa separação entre desejo e sabedoria ou bondade já foi anunciada no primeiro livro da *República*, 347b-d.

<sup>23</sup> Se cada mentira na alma é involuntária, então é conforme a natureza o desejo de conhecer: cf. *República*, II, 382a; III, 412a.

<sup>24</sup> *República*, VII, 517d.

A posição do filósofo torna-se verídica e compreensível quando compreendemos essa dupla natureza da opinião. O filósofo é realmente ridículo enquanto não se habitua àquilo que serve de norma às ações humanas. Mas a cena cômica é transposta para um tribunal. Se Sócrates se referia aqui a si mesmo e ao seu futuro, podia recordar que foi escarnecido no lugar próprio da comédia e que será objeto de violência depois do juízo no tribunal. Ao invés, com a atual consideração, ele conduz a um só lugar os dois aspectos, cômico e trágico. Sabemos que o hábito evita a cena cômica; provavelmente apenas uma nova descida para o fundo da caverna pode prevenir a cena trágica.

O filósofo não é ridículo apenas para quem vê exclusivamente as sombras, ele *na verdade* "comporta-se mal e é ridículo", porque, não habituado à escuridão, deve "disputar nos tribunais e em outros lugares". Podemos imaginar que primeiro, no seu papel de libertador, recorresse ao diálogo; agora, em vez disso, estamos em meio a discursos de acusação e defesa, que tentam estabelecer a justiça relativamente a fatos particulares.

A explicação socrática diz respeito ao duplo distúrbio de visão:

Mas quem fosse dotado de razão recordaria que os distúrbios aos olhos são de dois tipos e dependem de duas causas: a passagem da luz à escuridão e da escuridão à luz. Pensando então que o mesmo pode acontecer com a alma [...] <sup>25</sup>.

Não se deve rir irracionalmente (*alogistos*) de quem tem a alma perturbada (*thoryboumene*: o barulho dos teatros e dos tribunais) e é incapaz de ver, mas se deve observar. É necessário justificar a incapacidade política do filósofo, que é simultaneamente relativa a *pensar* a política e a *agir* na cidade: trata-se da falta de hábito às trevas. Nem o riso, nem a pena são apropriados em relação a uma situação que deveria ser considerada feliz. De qualquer modo, Sócrates acrescenta que, querendo rir, seria menos ridículo rir de quem tem a vista ofuscada pela ascensão que pela descida. Não fica claro se ele se refere desse modo ao possível escárnio do aspirante a filósofo <sup>26</sup>.

Com a teoria da educação como a arte de revirar a visão em uma nova direção, entramos em uma dimensão diferente da imagem. Até esse momento falava-se com insistência do contraste entre os dois extremos - fora e dentro da caverna. Doravante, assume-se a exigência de passagem e comunicação <sup>27</sup>. Aprendemos, assim, que a mesma capacidade de visão pode ser aplicada a objetos diferentes. Como mencionamos antes, tratando dos conhecimentos dos prisioneiros, alguns perspicazes observam o que está fora da caverna, e são homens bons; outros homens igualmente perspicazes observam o que está no fundo da caverna e são, às vezes, homens bons, às vezes, perversos. A exigência de habituar-se à luz e à escuridão diferencia indivíduos igualmente perspicazes. Tempo e hábito acrescentam algo a uma capacidade que se mostra sempre

<sup>25</sup> *República*, 518a-b.

<sup>26</sup> De modo talvez mais apropriado, no *Teeteto* (175d) se escarnece não dos jovens desejosos de filosofia, mas dos não filósofos, quando se encontram nas zonas mais altas do saber. Sobre o riso relacionado ao "defeito" de visão cf. Silva e Moraes Augusto, 2015, pp.164-167.

<sup>27</sup> *República*, VII, 518d ss.

idêntica a si mesma e que, a princípio, parece constituir um aspecto virtuoso, o elemento divino na nossa natureza. Aparentemente, os outros indivíduos, desprovidos dessa capacidade ou virtude, continuarão a olhar para baixo. De fato, Sócrates está dizendo que o céu filosófico nunca será aberto aos pobres de espírito.

### 3. A segunda descida do filósofo

Chegamos assim à segunda descida do filósofo à caverna. Sem sentir a necessidade de anunciá-la, Sócrates introduz uma variação relativamente à situação precedente, que representava o filósofo atrapalhado na vida mundana. De modo sub-reptício, e com uma referência à discussão agora concluída sobre a necessidade do governo filosófico, passamos a ver o filósofo na sua nova condição, enquanto desce para o fundo da caverna revestido do poder de governar:

E não é talvez provável, antes necessário estando como se disse antes, que não poderia adequadamente governar a cidade nem aqueles que são desprovidos de educação e não tem experiência da verdade, nem aqueles aos quais foi consentido dedicar toda a vida à educação [...]?<sup>28</sup>

Os fundadores da cidade justa conduzirão os melhores indivíduos a percorrer a ascensão para o exterior da caverna e, em seguida, forçá-los-ão a descer para governar os prisioneiros. Esse retorno não é mais marcado pelo isolamento do filósofo, pelo desprezo e pela violência. Não se fala mais da reação dos outros concidadãos, os homens acorrentados. Mas eles nada poderão contra quem recebeu o poder. Força e persuasão indicarão a cada um o seu lugar no mundo das sombras.

A partir desse momento, o diálogo é conduzido pelos fundadores da cidade, diferentes dos filósofos. Esses fundadores afirmam que os filósofos não poderão dedicar-se completamente ao objeto dos seus desejos, ou seja, ao ato de *theorein*, mas deverão agir, *prattein*. Se a vida contemplativa é superior, a vida ativa se sobrepõe a essa assim como o dever se sobrepõe ao desejo. Eis a tarefa dos filósofos quando forem forçados a governar: trata-se de "descer novamente para junto daqueles prisioneiros para compartilhar-lhes as provas e as honras, por mais mesquinhos ou sérios que sejam"<sup>29</sup>. Essa tarefa não se adequa à natureza do verdadeiro filósofo, devendo ser o mesmo praticado por seus predecessores, os governantes de vista aguda na cidade injusta. Mas o objetivo dos novos governantes é o bem (*eu praxein*) da cidade no seu conjunto. Para fazer isso é necessário criar a harmonia entre os cidadãos com a persuasão e a força. Não se deve permitir que cada um se dedique àquilo que quer, mas é necessário contribuir para o que é comum na medida do possível, tendo em vista a coesão

<sup>28</sup> *República*, VII, 519b.

<sup>29</sup> *República*, 519d.

(*syndesmos*) da cidade<sup>30</sup>. Podemos notar, com o termo *syndesmos* e a negação dos desejos, que a nova cidade não se libertou das correntes.

Caberá, portanto, a filósofos que não poderão seguir o que desejam forçar igualmente os cidadãos a se oporem aos próprios desejos. A cidade, ou seja, a caverna ou a prisão, transforma-se em um bem superior, porque se torna o fim último das melhores ações. Esse é o *ergon* dos fundadores: levar os filósofos a agirem, contrariando os desejos de cada um. Podemos interpretar: os filósofos deverão inicialmente realizar o *ergon* que é deles mesmos, aquele filosófico, para em seguida se dedicarem a um *ergon* adquirido, aquele de guardiões perfeitos. É evidente que se trata de uma dupla função.

Como forçar quem conhece aquilo que é o bem a opor-se aos próprios desejos<sup>31</sup>? Em um dos mais curiosos momentos de toda a imagem da caverna, os fundadores da cidade dirigem um verdadeiro *discurso de persuasão* aos futuros governantes, esquecendo que, a princípio, o diálogo constituía o gênero adequado para se comunicar com eles<sup>32</sup>. Para convencer a dedicar-se à prosa pública quem está habituado às formas mais elevadas de diálogo, os fundadores deverão recorrer à mesma prosa pública. O filósofo, que aprendeu corretamente a dialogar, será novamente guiado por discursos não dialógicos, que são ditos "justos". Não é a primeira vez em que Sócrates assume esse papel: antes, ele contava aos governantes, e a todos os outros, uma mentira, ainda que nobre: o escopo inicial era aquele de persuadir quem comanda (*tous archontas peithein*)<sup>33</sup>. Agora dirige aos filósofos, *antes de se tornarem governantes*, ou seja, antes de comandarem, um discurso, com o mesmo fim de persuasão. Como sabemos, o percurso fora da caverna exige a dialética; a contemplação da luz não encontra expressão em discursos longos e persuasivos. Deve-se, portanto, supor que esses discursos dos fundadores aos filósofos se assemelham mais àqueles aos quais estão habituados os homens que permanecem no fundo da caverna. O objeto dos discursos são os duros trabalhos (*ponoi*) exigidos para a gestão da vida na cidade. De um lado, o tom é de advertência e conselho, como convém a indivíduos que são uma criação dos fundadores<sup>34</sup>. Ao mesmo tempo, convive com esse tom uma elocução visivelmente retórica, um estilo elevado, que recorre a aliterações e assonâncias. Com efeito, os destinatários desse discurso são, ao mesmo tempo, filhos dos fundadores e homens de poder.

<sup>30</sup> *República*, 519e-520a.

<sup>31</sup> Da questão se ocuparam muitos intérpretes da *República*. A dificuldade seria aquela de conciliar a noção de justiça e a realização dos próprios interesses: vejam-se a análise e a bibliografia em Kraut, 1999, pp.235-254; do ponto de vista da mentira lícita, cf. Schofield, 2006, pp.306-309 (o qual sublinha até a forma retórica do discurso dirigido aos filósofos, colocando-o em relação com a nobre mentira); Id., 2007, p.162; Sedley, 2007, pp.256-283.

<sup>32</sup> *República*, 520 a-d.

<sup>33</sup> *República*, III, 414d.

<sup>34</sup> Com o mesmo espírito buscava-se antes persuadir a multidão a aceitar o governo filosófico: *República*, VI, 499e-500a, mencionado acima.

Dizem os fundadores que os filósofos foram criados para serem chefes da colmeia:

Quanto a vocês, contudo, nós os geramos, para vocês mesmos e para o resto da cidade, porque sejam como os chefes e os reis nas colmeias; transmitimo-lhes uma educação melhor e mais completa que aquela dos outros filósofos, e os tornamos mais capazes de se dedicarem a ambas as atividades<sup>35</sup>.

É a primeira vez em que se apresenta a imagem da cidade como colmeia, cujo lado negativo será explorado durante a discussão da cidade corrompida (por ora, nessa colmeia não há zangões). Não basta elogiar os filósofos como reis, ou seja, no seu papel político; é necessário reiterar que enquanto filósofos são superiores aos outros (vale dizer, superiores aos filósofos privados de uma educação pública). Conscientes de sua peculiaridade e superioridade quanto ao poder, sendo chefes da colmeia, e quanto ao saber, enquanto melhores que seus colegas de outras cidades, esses indivíduos aceitarão a tarefa que lhes é imposta:

Devem, portanto, quando tiver chegada a hora de vocês, descer novamente lá onde vivem os outros e se habituarem (*synesthisteon*) a observar as imagens escuras: uma vez habituados (*synethizomenoi*), vê-las-ão mil vezes melhor que aqueles lá debaixo, e de cada um dos simulacros (*eidola*) saberão que coisa é e que coisa representa, graças ao ter visto o verdadeiro a respeito do que é belo, justo e bom.

Ou seja, o filósofo não retorna, como antes, ao seu lugar, mas se introduz em uma casa que não é sua. E passa a fazer aquilo que fazia antes de sair da caverna: dedicar o seu tempo à observação das sombras. Os filósofos receberão agora o privilégio do tempo e não só do poder: "uma vez habituados...". Superiores no mundo da luz, os filósofos devem sê-lo também no mundo das sombras, e serão capazes de conhecer as sombras e aquilo de que dependem, porque, sendo sombras, são sombras *de algo*. A razão dessa superioridade é, naturalmente, o fato de terem visto a fonte da luz.

Qual é a consequência dessa revanche do filósofo na caverna? Recordemos que elogios, honras e prêmios eram antes concedidos aos mais ágeis; agora, esses serão concedidos a quem realizou o caminho de ascensão. Mas não são vantagens que podem motivar um percurso de sofrimento ao qual foram forçados, ainda mais em se tratando de honras concedidas por quem é inferior<sup>36</sup>. A cidade assim será habitada segundo a realidade (ou seja, por homens despertos) e não segundo o sonho: por homens que distinguem o que é semelhante daquilo a que é semelhante, que separam aparência e

<sup>35</sup> *República*, 520a.

<sup>36</sup> Aristóteles, *Ética Nicomachea*, I, 1095b 22 ss.: deseja-se ser honrado por homens excelentes, superiores. O mesmo Aristóteles, porém, constata, sempre na *Ética* (V, 1134b 1 ss.), que ao governante "protetor do justo" (*phylax tou dikaiou*) deve ser dado um *misthos*, consistente em *time e geras*, senão tornam-se tiranos.

verdade<sup>37</sup>. Somente quando é governada por quem não deseja governar, a cidade fica livre das lutas, dos conflitos civis e das disputas pelo poder.

Essa é a conclusão do discurso dos fundadores aos filósofos. Estamos preparados, desse modo, para a conclusão da imagem da caverna. É impossível que convivam, no mesmo indivíduo, o amor pelo saber e pelo poder político: "Mas certamente é necessário que chegue ao poder quem não é seu amante: do contrário, haverá luta entre amantes rivais"<sup>38</sup>.

Se o *ergon* do guardião é o cuidado e a atenção à cidade, e se o filósofo corresponde a esse guardião, então devemos pensar que o guardião não deseja dedicar-se àquilo a que é predestinado; a arte pastoril, que mais do que tudo parece exemplificar o seu trabalho, não pode ocultar a inadequação de pastores pouco afeiçoados aos seus rebanhos. Ou ainda, retomando o que fora dito anteriormente por Sócrates, pastores cuja aspiração é de viver como animais que "pastam em liberdade": ou seja, como animais que não têm necessidade de pastores<sup>39</sup>.

Como se caracteriza o comportamento dos filósofos pastores no exercício do poder, se o comparamos com aquele dos pastores guardiões? Iniciemos do interesse ou desejo. É a falta de desejo o que permite evitar conflitos pelo poder. Afirmar isso, porém, não é suficiente, porque outros motivos poderiam, talvez, afastar um desejo negativo<sup>40</sup>. Aquilo que permite o governo justo é a indiferença ou repulsa pelo poder provocadas pelo conhecimento. Qual conhecimento? Como sabemos, o conhecimento que torna os filósofos tais - aquilo que corresponde à sua natureza e, portanto, à sua função - não os conduz ao governo. Ao conhecimento filosófico deve-se acrescentar algo para que se transforme em capacidade de governo. Sócrates indicará explicitamente dois elementos que deverão ser acrescentados à bagagem do filósofo porque esse se mostre pronto para o uso justo do poder: experiência e hábito. Da experiência se falará no fim do sétimo livro e, como veremos, não se pode confundi-la com o conhecimento filosófico. Já o hábito se aplica a esse conhecimento e o transforma. É óbvio que, no caso da experiência, a descida do filósofo com poder se distingue de sua descida sem poder. E no caso do hábito, haveria alguma diferença nos dois percursos do filósofo ao fundo da caverna?

Podemos pensar que, mesmo nesse caso, o hábito do filósofo na sua "segunda" descida - o filósofo que desce *com poder* - seja diferente daquele adquirido no caso precedente - o filósofo que desce *sem poder*. O conhecimento político de quem realmente conhece, mas não possui o poder, nem luta para obtê-lo, diferencia-se do conhecimento político de quem conhece, mas observa com o fim de agir politicamente.

<sup>37</sup> *República*, VII, 520c, que remete à distinção, estabelecida em V, 476c, entre quem sonha e quem está acordado como o homem que opina e aquele que conhece a verdade.

<sup>38</sup> *República*, VII, 521b.

<sup>39</sup> *República*, VI, 498c.

<sup>40</sup> A falta de desejo pelo poder poderia ser atribuída a motivos não "filosóficos": por exemplo, a posse de riqueza suficiente.



No primeiro caso, o indivíduo que tenta libertar os prisioneiros afirma provavelmente que os outros vêem apenas sombras, que os seus desejos, interesses e ações estão voltados para fins inautênticos. O filósofo pode dizer que as sombras são sombras, independentemente do fato de reconhecê-las singularmente. No segundo retorno, o filósofo conhece cada sombra melhor que os observadores mais perspicazes. Esses, os homens sábios e perversos, provavelmente não existirão mais nesse mundo regulado pela justiça: perderemos então um parâmetro importante dos nossos conhecimentos da política. O filósofo com poder será capaz de conduzir cada sombra não somente à estátua que a produz, mas à luz atrás da estátua. Por isso será honrado. Note-se que no mundo *não* governado pelo filósofo os homens são honrados porque conhecem a sequência das sombras e lhes adivinham a sucessão. A honra funda-se no *reconhecimento*, ou seja, em uma forma de conhecimento compartilhado. Agora, o filósofo é honrado por quem *não* pode conhecer o que ele conhece: o seu ouvinte não poderá compreendê-lo sem se transformar em filósofo. Dois motivos podem levar os não filósofos a elogiarem os novos governantes: ou porque aquilo que se mostra obscuro a eles (o excesso de luz) é objeto de admiração; ou porque, graças ao conhecimento, os filósofos recebem o poder (e o poder continua a ser objeto de admiração). Por seu turno, os filósofos aceitarão os elogios de quem é inferior; devem tolerar o que desprezam do mesmo modo que suportam o próprio trabalho e perdem o seu tempo com conhecimentos em princípio inúteis (quando fica claro que só a filosofia não é inútil, porque é condição de felicidade).

Qual seria a natureza dos discursos políticos dos filósofos governantes? Se têm a cidade como objeto, devem dirigir-se provavelmente a si mesmos, não enquanto discursos filosóficos, mas enquanto discursos e ações de governantes. Direcionados a interlocutores restritos, esses discursos revelar-se-iam à cidade sob a forma de leis e decretos, normas de aplicação geral ou específica e passageira. Teríamos um discurso plenamente filosófico no que concerne a seu autor e a seu destinatário, mas não no que diz respeito a seu conteúdo, constituído por objetos inferiores e obscuros. Oferecer normas à comunidade é a tarefa mais nobre desses governantes quando não aperfeiçoam a natureza filosófica de si mesmos e dos outros. Mas é uma função limitada, porque uma das características das leis formuladas de acordo com a sabedoria é a estabilidade. Não se deve crer que novas gerações de filósofos modifiquem leis sabiamente estabelecidas por quem antes ocupava o lugar desses novos filósofos e foi-lhes o mestre.

Podemos, portanto, supor que na cidade justa o discurso político inserir-se-ia em dois dos âmbitos que indicamos no início: aquele legislativo e aquele de governo. Não haveria mais espaço ou razão para o discurso do filósofo sem poder. Não seria necessária a criação em palavras de uma cidade justa, quando essas cidades estivesse ali, diante de todos, filósofos e não filósofos. Os filósofos na cidade justa falam da cidade a partir do poder que recebem: é esse poder que condiciona o *hábito* na observação das realidades obscuras e o *conhecimento* dessas realidades (sucessivo à aquisição desse hábito). É um dever do filósofo dotado de poder político habituar-se ao mundo das sombras e dedicar-se a conhecê-lo.

Mas o terceiro nível de discurso político, a simples observação e crítica do mundo das sombras, não seria dotado de nenhum sentido ou valor. Em outras palavras, na cidade justa não haveria espaço para o Sócrates da *República*. Por isso, para entender aquilo que faz Sócrates nesse momento - a ilustração do governo filosófico por alguém que não possui o poder político - é necessário algo a mais. Paradoxalmente, será a conclusão da análise da educação filosófica, quando se descreve a expressão máxima do poder político dos filósofos, a conferir significado ao discurso político independentemente do exercício do poder.

#### 4. A atividade do filósofo no fundo da caverna

No fim do sétimo livro, Sócrates recordará ainda uma vez a descida ao fundo da caverna. Depois de ter dedicado cinco anos à dialética, os filósofos retornarão para junto dos outros homens, devendo então assumir a responsabilidade do comando militar e de outros encargos, vale dizer, de todas as formas intermediárias de poder (*archai*)<sup>41</sup>. Trata-se de tarefas próprias dos jovens, "para que não sejam inferiores aos outros nem mesmo em experiência (*empeiria*)". Mas qual experiência? Não aquela adquirida pelos outros habitantes da cidade justa por meio das várias artes (*technai*): nem daquelas inferiores, praticadas pelo terceiro grupo de cidadãos (porque essa experiência não seria apropriada ao filósofo e, em todo caso, não seria obtida com o comando militar), nem daquelas superiores, como a aritmética, a geometria, a astronomia e a harmonia (porque essas estarão exclusivamente no currículo filosófico). Experiência política? Mas na cidade justa somente os filósofos receberão o poder, recobrando encargos de primeira e de segunda categoria. Por conseguinte, os futuros filósofos governantes não deverão ser inferiores em experiência àqueles que passam a vida no fundo da caverna *em outras cidades*, onde obtêm posições de comando e tornam-se homens habilidosíssimos, independentemente dos conhecimentos filosóficos. Reconhece-se, desse modo, um elemento válido na experiência alheia, aquela do poder nas cidades injustas, o que justifica a observação dos homens que aí exercem o comando. A vida militar e política dos não filósofos oferece uma garantia prática que deve ser adquirida mesmo por quem está destinado a governar segundo a justiça. Esse desvio do filósofo do seu caminho em direção aos conhecimentos mais altos acrescenta algo à sua formação que não estava previsto no percurso que lhe é próprio, um acréscimo cujo *conteúdo* concerne à cidade, não podendo ser obtido somente com a ascensão à luz.

Chegamos enfim à atividade mais alta, nos dois campos da competência filosófica:

<sup>41</sup> *República*, VII, 539e. Já tratei da experiência política na formação filosófica em P. Butti de Lima, *Un'archeologia della politica*, Mimesis, Milano 2012, cap. Vi.

Chegados à idade de cinquenta anos, aqueles que tiverem superado todas as provas mostrando-se em cada caso os melhores - quer nas ações quer nas ciências - serão agora encaminhados ao fim último, e forçados a elevar a luz da alma para olhar para aquilo que a cada coisa dá luz; quando tiverem visto o bem em si, e forem capazes de se servirem dele como modelo, serão forçados cada um na sua vez, pelo resto de suas vidas, a ordenar (*kosmein*) a cidade, os cidadãos particulares e a si mesmos, transcorrendo a maior parte do tempo na filosofia, prontos porém quando tiver chegado a vez de cada um, para enfrentar os trabalhos da política e o exercício do poder no interesse da cidade, não por considerarem o poder como coisa bela, mas como uma tarefa necessária<sup>42</sup>.

Não é essa a primeira vez em que Sócrates adverte que o tempo da filosofia será preponderante na vida dos filósofos<sup>43</sup>. Agora aprendemos que essa vida será dividida entre o tempo longo da filosofia e o tempo breve dedicado a um triplo *kosmein*, relativo à cidade, aos indivíduos e a si mesmos.

Vejam os quais são essas três distintas atividades do filósofo governante. A primeira é certamente a mais política: deve-se "ordenar" ou "embelezar" a cidade. Não se trata de uma expressão original e já Heródoto a utilizava para indicar aquilo que o tirano Psístrato havia feito por Atenas<sup>44</sup>. Dotar uma cidade de portos, muros e templos, eis o que confere a essa o seu *kosmos*. Aristóteles dirá que se trata daquilo que devem fazer os tiranos no mundo das aparências, para não transmitirem a aparência daquilo que realmente são<sup>45</sup>. Essa será certamente a função do filósofo, em sentido literal - embelezando a cidade com aquilo que será necessário nas suas construções e consolidando a sua força militar - e por analogia, embelezando-a quando cria a harmonia entre os cidadãos.

Além da cidade, o filósofo dedica-se a *kosmein* a si mesmo. Teríamos aqui o plano da ética, depois daquele da política? Uma tal leitura não poderia persuadir-nos. Com efeito, o caminho ascendente do filósofo já corresponde ao completo *kosmein* de si mesmo; seria absurdo que, no momento em que vê as realidades superiores, o filósofo ainda não seja capaz de controlar-se, *ou ainda melhor*, de desejar aquilo que deve ser desejado. Não é necessário que desça para obter esse resultado. Na lista das qualidades do filósofo estava implícito o fato que ele é *kosmios*<sup>46</sup>. Das três incumbências do filósofo na velhice, essa parece ser inútil, porque já adquirida, ou de todo modo a menos árdua.

Falta enfim a tarefa de ordenar ou de aperfeiçoar os outros indivíduos (*idiotas kosmein*). Deve-se notar que não se trata de uma tarefa exclusiva do filósofo no poder.

<sup>42</sup> *República*, VII, 540a-b. Veja-se também IV, 443d; *archein* e *kosmein* juntos, como atividades da alma do homem justo; em VI, 506a-b, a *politeia* será "plenamente ordenada" quando houver um *phylax* com o conhecimento (*epistemon*) do bem.

<sup>43</sup> A primeira vez foi quando devia persuadir os outros de que apenas o filósofo poderia assumir o papel de guardião perfeito: dizia-se então que as atividades políticas e militares seriam para esses algo de "marginal" (*parergon*) (VI, 498c). A segunda vez, quando se tratava de tranquilizar os futuros filósofos, constatando que a maior parte do tempo eles viverão "naquilo que é puro": *República*, VII, 520d.

<sup>44</sup> Cf. Heródoto, *Histórias*, I, 59.

<sup>45</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, V, 1314b 36ss.

<sup>46</sup> *República*, VI, 486b; 500d.

Mesmo durante a primeira descida, o filósofo devia dedicar-se aos outros. No fundo, que mais seria a sua tentativa fracassada de libertação? Naquele momento, ele já havia cuidado de si mesmo, porque a ascensão conduz, por si mesma, ao próprio aperfeiçoamento. Então, ele não podia dedicar-se à cidade, não tendo recebido o poder político. Dos três *kosmein*, dois permanecem assim excluídos, restando apenas o *kosmein* relativo aos outros. Para dedicar-se aos outros indivíduos na primeira descida, o filósofo *sem poder* fala, ensina, escreve. Já no percurso sucessivo, o filósofo *com poder* inicialmente comanda exércitos e assume encargos destinados aos mais jovens, depois legisla e governa quando se torna plenamente filósofo.

Eis a diferença: a primeira descida do filósofo, a descida sem poder no mundo das sombras, não é um modelo, nem mesmo uma esperança, mas sim uma realidade; podemos pensar que represente a própria situação de Sócrates (ou mesmo de Platão). Já a segunda descida, aquela do filósofo como governante, não é uma realidade, ainda que seja algo mais que uma esperança vã: ou seja, é essa mesma uma sombra, criada, dessa vez, não por marionetistas anônimos, mas pelo próprio filósofo.

Na primeira descida, a sombra do filósofo (porque tudo que vemos no fundo da caverna são sombras, de nós mesmos e dos outros) provoca riso e desprezo. Não basta dizer a verdade, porque isso conduz ao escárnio e à violência. O filósofo sem poder constrói, por conseguinte, o seu discurso político - o terceiro nível de discurso político: o discurso do observador, o discurso de quem não possui o poder. Esse discurso não é nada além da invenção da segunda descida: a atribuição de poder ao filósofo. Essa nova *sombra* - a segunda descida - é criada pelo filósofo enquanto vive em uma cidade governada segundo a injustiça.

Para indicar a verdadeira natureza do discurso político, o filósofo sem poder cria, com palavras, o filósofo com poder. A descrição *imaginária* do filósofo na segunda descida apresenta-se como um instrumento nas mãos do filósofo *concreto* na primeira descida. Esse filósofo é Sócrates, na *República*: alguém que conhece o que é a ideia de bem e que será, anos depois, condenado à morte. O filósofo na primeira descida corresponde, portanto, em princípio, à representação platônica de Sócrates. Todavia, introduz-se agora uma diferença: o Sócrates que dialoga na casa de Céfalo não tem mais a vista obscurecida pelas trevas, porque revela, com as suas palavras, a capacidade de observar a cidade justa, assim como, em seguida, será capaz de descrever as formas da cidade injusta, incluindo a cidade em que vive. Como no caso do filósofo durante a primeira descida e como no caso do Sócrates "real", a obra platônica nos mostra um filósofo sem poder. Mas a lucidez socrática distingue esses casos: o Sócrates aqui imaginado por Platão, diferentemente do filósofo da caverna quando desce pela primeira vez, demonstra ter tido o tempo de habituar-se às sombras. Se esse hábito socrático não o salva da morte, salva-o, pelo menos, do deboche, do escárnio. Criando a *República*, Platão nos diz que não por isso Sócrates será condenado, não pelo seu papel cômico: ele não estava ofuscado pela luz, mas era capaz da descrição lúcida do fundo da caverna. Por exclusão, se será condenado, será em razão de ter dito que vemos apenas sombras. O filósofo imaginado na segunda descida evita essa condenação, graças ao poder

adquirido. Desse modo, aquele que era o destino do indivíduo que aspira ao bem torna-se inseparável do destino de toda a cidade. Somente com o poder do filósofo essa será feliz. Mas, como sabemos, para atingir o escopo de juntar o seu destino com aquele da cidade e dar aos seus discursos um conteúdo político, o filósofo deverá fazer muitas concessões, a começar pelos próprios desejos.

O discurso político, formulado por quem conhece a verdade, é o discurso de um Sócrates habituado à caverna e não mais personagem cômico. No representar, na *República*, o filósofo no poder, Platão nos indica a possibilidade de um discurso filosófico sobre a *polis* desvinculado do exercício do poder. Esse discurso, que tem por objeto o mundo das sombras, é, ele mesmo, um momento de uma ficção<sup>47</sup>.

### Referências Bibliográficas

- ADAM, J. *The Republic of Plato*, vol. II. University Press: Cambridge, 1902.
- BLUMENBERG, H. *Höhlenausgänge*, ed. it. *Uscite della caverna*. Medusa: Milano, 2009.
- BUTTI DE LIMA, P. *Un'archeologia della politica*. Mimesis: Milano, 2012.
- FLASHAR, H. *Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles*. In *Eidola: ausgewählte kleine Schriften*. Grüner: Amsterdam, 1989.
- GAISER, K. *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*, Bibliopolis: Napoli, 1985.
- GUTHRIE, W.K.C. *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge University Press: Cambridge, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. In *Gesamtausgabe*, Bd. 34. Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.
- KRAUT, R. *Return to the Cave: Republic 519-521*. In GINE, G. (org.) *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*/ Oxford University Press: Oxford, 1999
- PLATÃO. *La Repubblica*. Trad. M. Vegetti. vol. V, livro VI-VII, Bibliopolis, Napoli 2003.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto*. Trad. F. Ferrari, Rizzoli, Milão 2011.
- SCHOFIELD, M. *Plato: Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford 2006.

<sup>47</sup> Agradeço a Aldo Brancacci e às organizadoras do encontro platônico de Itatiaia (Rio de Janeiro) de 2016, os colegas e os estudantes presentes, com os quais pude discutir uma primeira versão desse trabalho.

- \_\_\_\_\_. *The Noble Lie*. In G.R.F. Ferrari (org.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press: Cambridge, 2007.
- SEDLEY, D. *Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling*. In G.R.F. Ferrari, *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press: Cambridge, 2007.
- SILVA, M.F.; MORAES AUGUSTO, M.G. *Koinonia e Politeia*. In V.H. Méndez Aguirre e M.P. Irigoyen Troconis (org.). *Mujeres en Grecia y Roma y su Transcendencia*, Universidad Nacional Autónoma: Mexico, 2015.
- SZLEZÁK, T. A. *Das Höhlengleichniss*. In HÖFFE, O. (org.) *Platon: Politeia*. Akademie Verlag: Berlin, 1997.
- WILBERDING, J. *Prisoners and Puppeteers in the Cave*. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 2004.