

## GENEALOGIA DO PESSIMISMO

### GENEALOGY OF PESSIMISM

Natalia Costa Rugnitz<sup>1</sup>

**Resumo:** No Livro VII da *República* Platão constrói a *Alegoria da caverna* como um dispositivo para comunicar, de modo simples e acessível, a sua visão do mundo desde o ponto de vista metafísico e epistemológico; no Livro VI, com a *Analogia do sol* (*Rep.* VI 504c et seq.), ele oferece as ferramentas necessárias para navegar o vasto arsenal conceptual que subjaz à memorável narrativa literária. No seguinte artigo nos propomos a realizar uma leitura conjunta do Livro VI e VII da *República*, com o objetivo de tornar explícito o pano de fundo pessimista que permeia a seção central do diálogo e o modo no qual esse subsolo se contrapõe à intencionalidade utópica que permeia o resto do texto. Diremos que o contraponto entre utopia e pessimismo não constitui um paradoxo nem uma contradição, mas uma chave de leitura útil, necessária e até urgente, para penetrar no significado cabal do pensamento platônico tal como ele se apresenta nesta obra de madurez. Concluiremos, por fim, que se bem é justo apresentar Platão como o fundador da tradição da utopia ocidental, isto só é aceitável se, ao mesmo tempo, se o apresenta como um dos mais antigos pessimistas e, enquanto tal, como o primeiro crítico da utopia.

**Palavras-chave:** Platão, Utopia, Alegoria da caverna, Pessimismo

**Abstract:** *In Book VII of the Republic, Plato constructs the Allegory of the Cave as a device to communicate, in a simple and accessible manner, his metaphysical and epistemological views of the world. In Book VI, with the Analogy of the Sun (Rep. VI 504c et seq.), he provides the necessary tools to navigate the vast conceptual arsenal that underlies the memorable literary narrative. In the following article, we aim to conduct a joint reading of Books VI and VII of the Republic, with the objective of making explicit the pessimistic backdrop that permeates the central section of the dialogue and the way in which this underground current contrasts with the utopian intentionality that pervades the rest of the text. We will argue that the counterpoint between utopia and pessimism is not a paradox or a contradiction but a useful, necessary, and even urgent key to understanding the full meaning of Platonic thought as it is presented in this mature work. In conclusion, we will assert that while it is fair to present Plato as the founder of the Western utopian tradition, this is only acceptable if, at the same time, he is portrayed as one of the earliest pessimists and, as such, the first critic of utopia.*

**Keywords:** *Plato, Utopia, Allegory of the Cave, Pessimism*

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2021). Atualmente é Professora na Universidad Católica del Uruguay.

*“E (...) são muitas as dificuldades que atrapalham as meditações. Após ter observado no curso das suas vidas uma parte miserável, efêmeros como o mundo se lançam a voar, convencidos apenas daquilo que cada um encontrou no seu vagar de um lado a outro, jactando-se de tê-lo descoberto tudo. Mas a tal ponto não são coisas observáveis nem audíveis pelos homens, nem abarcáveis pela sua inteligência! Assim que tu, que até aqui vieste, saberás, porém não mais do que o mortal pode chegar a saber”*

EMPÉDOCLES, *SOBRE A NATUREZA*

*“Mas qual é o estudo mais importante? (...) Acredito (...) que já me ouviste dizer muitas vezes que o estudo mais importante é a ideia do bem e que é através dela que as ações justas e as outras ações se tornam úteis e proveitosas. Já sabes que é isso que vou dizer e, além disso, que não temos conhecimento suficiente dessa ideia. Se, porém, não a conhecemos, ainda que conheçamos as outras, isso de nada nos servirá”*

PLATÃO, *REPÚBLICA VI*

## I

O caráter utópico da *República* de Platão goza de um reconhecimento tão consolidado que praticamente dispensa apresentação. Digamos, portanto, apenas uma palavra rápida. Trata-se ali de uma utopia de dupla face: desde o ponto de vista sociopolítico, a utopia de *República* se chama *Kallipolis*; desde o individual-psicológico, a nomenclatura é menos definida, mas poderíamos arriscar que ela se chama o “paradigma do senhor-de-si-mesmo” ou “do autodomínio com base na razão”. Na fronteira entre estes dois aspectos ergue-se a figura do “rei-filósofo”: um ideal de autorrealização e ao mesmo tempo de realização coletiva, cuidadosamente construído e oferecido como itinerário do melhor modo de vida possível. A via do esclarecimento é, simultaneamente, o lugar da virtude e da felicidade, tanto para a parte quanto para o todo; Sócrates mapeia o trajeto e se esforça por convencer seus interlocutores, e com isso seus leitores, de percorrê-lo com ele. Como diz Burnyeat, “a inteira *República* é um exercício na arte da persuasão” (1999, p. 308). De fato, além do périplo argumentativo, Sócrates procura também causar um efeito sobre o ânimo e ser fonte de inspiração e entusiasmo. Basta lembrar a passagem que dá desfecho ao diálogo. Se condensam ali as principais teses, ao mesmo tempo que se oferece uma recomendação ética e uma promessa de salvação:

Se aceitardes meu conselho e admitires que a alma é imortal (...) manter-nos-emos no caminho ascendente e (...), assim, nos tornaremos amigos de nós mesmos e dos deuses, não apenas no tempo que permanecemos nesta vida, como também depois de recebermos a recompensa da justiça e, à feição dos vencedores dos jogos que recolhem (...) seus troféus, seremos felizes aqui na terra e na viagem de mil anos que já vos descrevemos (*Rep. X*, 621c-d).

O trecho está imbuído de um forte apelo soteriológico: os “prêmios” da justiça são perenes, e a promessa de Sócrates se estende para além da morte. Por esta e outras passagens semelhantes a filosofia platônica, em particular aquela oferecida em República, ganha o epíteto de “exemplo de otimismo insuperável” (Sully, 1887, p. 43).

## II

Contudo, apesar da aureola luminosa que emana do diálogo como um todo, não são poucos os momentos em que uma densa escuridão desce sobre ele. A questão da realizabilidade do paradigma é crucial neste contexto: Platão a considera em várias oportunidades, revelando assim a sua inquietude; Sócrates tenta afastá-la cada vez como irrelevante e periférica, mas ela ressurge e, no final das contas, se mantém em grande medida irresoluta.

No Livro V, por exemplo, frente à insistência de Gláucon – o seu principal interlocutor do diálogo – Sócrates pergunta se desaprovaríamos o pintor que tenha trazido à tela a mais bela figura, mas fosse incapaz de apontar um particular como seu modelo (*Rep.* V, 472d). Acaso a existência ou inexistência do modelo interfere no valor da obra-prima? Do mesmo modo, diz Sócrates, “faz parte da natureza das coisas que a execução se aproxime menos da verdade do que a palavra”. “Por isso”, continua, querendo encerrar o tópico, “não deves exigir que tudo quanto expusemos venha a realizar-se com todas as minúcias” (*Rep.* V, 473a-b).

A questão retorna no livro VI. Ali Sócrates assume que o paradigma construído “seria o melhor, no caso de ser realizável (*Rep.* VI η0βc)”, e se protege na ideia de que, embora difícil, a realização não é impossível (*Rep.* VI, 502c). Para justificar a não-impossibilidade, ele se serve desta vez de um argumento um tanto extremo: haverá alguém que negue que, na enorme infinitude dos tempos, existe a chance de que nasça um indivíduo como o rei-filósofo; e poderá esse alguém pretender ainda que, assim nascido, tal indivíduo esteja fadado a corromper-se? “Que em todos os tempos, no meio de tantos, um, pelo menos, não consiga escapar, haverá quem o discuta?” (*Rep.* VI, 502b). Com este gesto de encontrar um instante infinitesimal no qual o paradigma possa vir a ser Sócrates sustenta sua esperança, e segue em frente. A hesitação, porém, continuará a voltar. Que motivos tem Platão para duvidar desta maneira da sua própria proposta? Esses motivos – diremos – são motivos pessimistas.

## III

O célebre começo do Livro VII, tão representativo do pensamento de Platão e tão central à *República*, é significativo o suficiente para explicar esse ditame. Atendamos apenas à primeira parte do desenho: desde o momento em que o filósofo apresenta a condição cognitiva humana originária como semelhante à de um prisioneiro acorrentado em uma morada subterrânea, até que o caminho para fora da caverna é concluído e o liberto olha diretamente para sol (*Rep.* VII, 514a-516e).

Platão diz que os cativos se encontram na caverna desde a infância, imóveis, sujeitas as pernas e o pescoço por grilhões que o fincam ao terreno. Uma perversa engenharia coloca por trás deles uma fogueira, uma procissão de homens carregando diversos objetos e figuras – “fantoques” – e, mais adiante, um muro por sobre o qual aparecem tais fantoches. Impossibilitados de sequer virar a cabeça e olhar em volta, os prisioneiros não são capazes de divisar os objetos, mas enxergam apenas as sombras projetadas no fundo da caverna na sua frente.

A cena exerce sobre eles um efeito inquietante: impedidos de experimentar jamais nada distinto daquilo, os espectadores imprimem aos espectros o selo da verdade. Enquanto olham os espectros como se fossem *a realidade*, eles ouvem o ecoar das vozes dos homens que circulam por trás do muro, escutam os nomes com que eles se referem aos objetos que carregam e repetem esses nomes, engendrando assim suas convicções e expressando-as, apostando nelas como se aposta na *verdade*. Em tal ignorância insuspeitada, os cativos comunicam-se entre si. Em algumas ocasiões eles concordam; em outras, entram em disputa e competem em relação ao significado desta ou aquela sombra, orgulhando-se ao se tornar destros em antecipar qual virá depois de qual, qual antes etc. A veemência com a qual os prisioneiros do subsolo defendem suas *opiniões* é tal que – cabe adiantar – eles fariam pagar com a vida a quem ousasse questioná-las.

Neste estado das coisas, Sócrates convida seus interlocutores a imaginar que um dos prisioneiros é liberado. A redenção seria dolorosa, é verdade. Ao aproximar-se da intempérie o liberto sofreria por causa do brilho e tentaria iludir a luz; sua visão ficaria turva, sua mente atordoada, e ele seria incapaz de compreender, muito menos de dar conta dos sucessos ou de acreditar estar em bom caminho. “Mas são dores de parto”, dirá Sócrates. Se o liberto fosse levado a transitar o túnel até a boca da caverna, os seus olhos se acostuariam gradualmente. Ele se habituaria primeiro aos objetos na penumbra, pousando sobre as sombras, às quais é receptivo pela vida prévia no subsolo; logo contemplaria a água e, na sua superfície de espelho, veria os objetos refletidos. Posteriormente divisaria os próprios objetos e, pulando de objeto em objeto, como farejando o resplendor, se acostuariam ao ambiente noturno até ser capaz de ver o que há “no céu e o próprio céu” (*Rep.* VII

516a-b). Finalmente, ele enxergaria o astro rei e concluiria “que o sol é o que produz as estações e tudo dirige no espaço visível, e que, de algum modo, é causa do que ele e seus companheiros estavam habituados a distinguir” (*Rep.* VII, 516b e ss.)

Eis o clímax da caverna. Neste momento o liberto tem a sua vista despejada e a sua razão por fim atinge a emancipação das trevas. O modo no qual Platão descreve o estado do liberto esclarecido é, no mínimo, curioso: gozando da claridade, ele celebra a mudança e compadece os que ficaram na morada subterrânea pensando para si que preferiria, como Aquiles, “sofrer qualquer coisa a ter aquelas opiniões e viver daquela maneira” (*Rep.* VII 515d-516d).

#### IV

Detenhamo-nos neste ponto, pois é chave. A construção poética é forte; mas é quando nos voltamos ao transfundo filosófico da alegoria que o significado se explicita e o que era uma impressão nascida de um construto poético adquire potestade nos argumentos. Voltemos ao Livro VI, onde as imagens do sol e da linha condensam a teoria do conhecimento que se espreme na caverna (*Rep.* VI 504d e ss.).

Platão indica que devemos parear, em primeiro lugar, a morada subterrânea com a dimensão do visível. A dimensão do visível representa o domínio geral do sensível, objeto da *aisthesis*, sendo que dentre todos os sentidos a vista e tudo o ligado a ela (a luz e a claridade, a escuridão e a cegueira etc.) é a mais importante para ilustrar a concepção do conhecimento apresentada. Platão explica que o universo do sensível está composto por dois tipos de objetos: o enorme e, em sentido estrito, insubstancial universo das sombras, reflexos e imagens produto dos jogos da luz, por um lado, e, pelo outro e gozando de um estatuto ontológico superior, o universo mais reduzido das coisas das quais surgem tais sombras e reflexos (objetos de todo tipo, naturais e fabricados pelo homem, o próprio homem, os animais etc.).

Tal como é a vista no mundo das sensações, diz Platão, é a inteligência, no universo do entendimento: o pensamento, e mais particularmente a razão, é o “olho da alma”, mas muito superior à vista, e, portanto, algo cujo cuidado “importa mais do que o de mil órgãos da visão, porquanto só através dele se avista a verdade” (*Rep.* VII 527e). Estabelecida esta analogia, Platão subdivide o gênero do visível, em paralelo à hierarquização ontológica, segundo um “critério de verdade e inverdade” (*Rep.* VI 510a): o “conhecimento” que surge da visão das sombras e reflexos, situado na base, é nomeado de “conjectura” (*eikasía*); o conhecimento das coisas que produzem tais sombras, evidentemente superior, é denominado de “crença”, “fé” (*pistis*). Crença e conjectura constituem o

campo mais amplo da opinião (*doxa*) e a opinião é, finalmente, o “estado da alma” (estado cognitivo e linguístico) correspondente ao *topos* do visível.

Voltando ao Livro VII (*Rep.* VII 517b), Platão diz que devemos comparar a caverna da alegoria com o universo do sensível. É o mundo que habita toda alma humana desde que essa ganha um corpo: o mundo volátil do devir e da gênese, da impermanência e do finito. Presos ao mundo sensível, o horizonte cognitivo dos prisioneiros do subsolo se estende ou, melhor, se limita, portanto, ao domínio da *doxa*.

A *doxa* é apresentada em *República* como a “irmã bastarda” do conhecimento, “visto que se funda nas aparências” (*Rep.* V 476e), seu objeto não é em sentido estrito, mas vem a ser e deixa de ser, e ela mesma é tão inconstante como o mundo que lhe dá origem. Platão diz: “quando a alma se apoia em algo que se mistura com a escuridão, aquilo que vem a ser e perece, ela emite opiniões (...) tem a visão turva e não tem inteligência” (*Rep.*, VI 508d). Os cativos da caverna estão, por conseguinte, ancorados por meio dos sentidos à opinião. Eles são como os cegos, pois “os cegos estão privados do conhecimento de todo ser e não são capazes de olhar para o que há de mais verdadeiro nem de voltar os olhos para isso” (*Rep.* VI 484c). Cegos e dormentes em uma realidade dissoluta: eis a condição dos prisioneiros da caverna.

Mas a situação é ainda mais grave: impossibilitados como estão de mexer a cabeça e enxergar os fantoches que estão sendo carregados, os cativos estão fadados a formar seu juízo a partir da visão das sombras projetadas na sua frente. Com o gesto brutal de fixar o olhar dos prisioneiros dessa maneira, Platão enfatiza o caráter dramático do cativo: o véu que oculta a realidade é tão pesado quanto as correntes que aprisionam os cativos na morada subterrânea; ícones, ídolos: nisso se esgota o que vêm os presos. A sombra remete ao fantoche que a projeta, e o fantoche remete, por sua vez, àquilo que representa. Assim, sombra, fantoche e sujeito são as três instâncias que marcam a distância do real do ambiente caverna. Os cativos não confundem apenas a cópia com o original, mas a cópia da cópia com o original e, dentro do enorme domínio da *doxa*, eles estão sujeitos ao degrau mais baixo da *eikasía*: sua verdade não passa da conjectura, não havendo espaço sequer para a crença ou a fé.

Indo além, a caverna simboliza também *o próprio corpo*. Por isso, e em chave socrática, ela é uma *prisão*, um lugar de castigo. O corpo é comparável, ao mesmo tempo, aos grilhões que sujeitam os prisioneiros, e esses grilhões equivalem ademais aos sentidos (em especial ao sentido da vista) e tudo o revelado por eles. Ambos, grilhões e sensibilidade, exercem sobre quem sofre seu influxo um efeito análogo: trata-se de uma ação coercitiva, paralisante e de efeito entorpecente.

O espaço da caverna simboliza, em resumo, tanto o mundo sensível quanto o corpo e os sentidos, e os grilhões remetem também ao corpo e à *aisthesis*. Os significados são complexos e se entrelaçam uns aos outros, mas a mensagem é clara: no fim, tudo aponta a comunicar quão sujeita aos níveis mais rasteiros da cognição se encontra a maioria.

Em relação aos acontecimentos que têm lugar na morada subterrânea, eles enfatizam ainda mais o caráter ilusório do universo retratado. Todo aquele teatro de sombras que Platão monta para os cativos – a fogueira, o muro, os fantoches e os homens que os carregam – constitui um palco cuidadosamente planejado, onde nada é o que parece. Platão compara o muro que se encontra entre a procissão e os cativos ao “tabique que os titereiros levantam entre eles e o público para mostrar por cima seus fantoches” (*Rep.* VII 514b). A referência aos titereiros e suas “maravilhas” é utilizada por Platão em outras partes; no contexto de *República*, o destaque recai sobre a qualidade de *espetáculo* implícita na imagem. Com efeito, no Livro V Platão se refere aos *philodoxoi*, “amantes da opinião”, como “amantes de espetáculos” (*Rep.* V 479a). O espetáculo, no contexto da caverna, adquire como em outros contextos uma conotação negativa: não se trata apenas de uma ilusão, mas de um *engano*.

Os prisioneiros constituem, por sua vez, uma plateia espantosa para esse espetáculo macabro: apesar da escravidão, eles se animam, conversam e discutem. Movidos pela força irresistível da imitação, os cativos repetem os nomes que escutam ecoar e entram em disputa sobre as sombras. Derivamos assim na questão do coletivo e na dimensão social e política da caverna. Mas deixemos para outro momento este aspecto da construção e observemos o modo no qual Platão apresenta o conjunto dos prisioneiros, a natureza das relações que eles mantêm entre si e o resultado dessas relações. No início do Livro VI, Platão traz algumas imagens representativas a este respeito; entre elas, há uma na qual se descreve o que poderíamos denominar de a gênese da opinião pública:

Quando em grande número se reúnem (...) em qualquer (...) ponto de encontro da multidão e, com grande tumulto, censuram ou louvam o que está sendo dito ou feito (...) com vaias ou aplausos (...) os rochedos e o local em que estão ressoam e tornam duas vezes maior o tumulto causado (*Rep.* VI 492b-c).

O “selo da verdade” que os prisioneiros imprimem à sua *doxa* se potencia em companhia dos seus pares: há honrarias e elogios para aqueles que demonstram maior destreza em antecipar as sequências dos espectros. A opinião, assim consolidada, se transforma em dogma, e o dogma suscita em seguida o fanatismo. Platão ilustra o ponto com outra imagem sugestiva: o símile dos marujos enlouquecidos (*Rep.* VI 488a e ss.). Nenhum deles tem conhecimento da arte da navegação, ninguém sabe ler o céu, os ventos, as marés, mas todos competem entre si em agitada contenda pelo leme. Eles se insubordinam, imobilizam o comandante, se arrancam o timão das mãos e “matam uns aos outros”, jogando-se mutuamente fora do navio. De um modo semelhante, como veremos posteriormente, mas

já anunciamos, o cativo da caverna fará pagar com a vida a quem ouse questionar seus enunciados sobre as sombras. O engajamento na ilusão não é, por tanto, unicamente um fenômeno cognitivo: é também um acontecimento de consequências práticas. Mas deixemos também o aspecto moral. No que toca ao conhecimento em sentido estrito, o texto platônico é suficientemente claro: trata-se de um fenômeno *excepcional*, do qual a massa se encontra excluída; a ignorância prevalece, e a lucidez é a exceção, não a regra. Longe da luz, o pétreo ressoar da opinião da maioria é tudo menos o produto de uma inteligência esclarecida que se debruça sobre uma realidade luminosa. A visão pessimista se fortalece.

Contudo, e ainda que difícil, existe uma maneira de remediar a ignorância: eis a saída do subsolo e a chegada ao mundo externo. No que toca à saída da caverna, no entanto, é necessário destacar o fato de que o prisioneiro não é sujeito ativo da sua emancipação. *Não é por vontade própria que ele se liberta, quando se liberta*. Para que o estado das coisas se modifique dentro da caverna deve se fazer presente uma força externa que tire o autômato do letargo e o resgate da sua involuntária insensatez. O prisioneiro é resgatado por meio de procedimentos nada delicados: ele é “obrigado a levantar-se, a virar o pescoço, a andar e olhar para a luz”, enquanto é arrastado para fora “à força [pela] ladeira áspera e abrupta” (*Rep.* VII 515c-516a17). A visão pessimista se fortalece ainda mais.

Contudo, após passar pelo extenso e doloroso processo de habituação ao espectro da luz – e “esse tempo de acomodação não [é] muito curto” (*Rep.* VII 517a), diz Sócrates – o liberto atinge por fim a superfície; tendo acostumado a vista, ele descobre a plenitude do dia e se habitua aos poucos ao clarão. Um pouco mais adiante no Livro VII, Sócrates oferece um esboço do que seria esse “tempo de acomodação”: trata-se de uma série de estudos que se deve atravessar para fugir do âmbito do devir e da opinião: primeiro a aritmética, depois a geometria plana, a geometria do espaço, a astronomia e a harmonia. Só então se estará preparado para a visão das Ideias. A saída da caverna simboliza, por conseguinte, o movimento da alma para além da opinião fundada na *doxa* rumo à verdade inteligível. O mundo a céu aberto se corresponde, por sua vez, ao universo do inteligível, e o processo de habituação ao processo educativo, à *paideia*.

Mas voltemos ao Livro VI. Platão continua a análise da ordem ontológica da realidade e das possibilidades epistemológicas anexas a essa ordem e realiza, no mundo inteligível, uma distinção semelhante à realizada no sensível: há ali duas classes de objetos, cada um dos quais é captado por um poder psíquico específico e propicia, no seu exercício, um determinado estado cognitivo. Primeiro o conceito abstrato, depois sim: a Ideia. O conceito é o objeto do pensamento discursivo (*diánoia*), está ainda ligado à representação e dá ocasião ao conhecimento das ciências particulares como a geometria. Para além do pensamento discursivo, no entanto, o caminho se prolonga. De uma maneira

semelhante à qual, no campo do sensível, as sombras e reflexos tinham menos peso ontológico que os objetos que as produziam, no universo inteligível o conceito remete a algo superior: a Ideia, em si alheia ao devir e a toda mutação ligada a ele, invisível aos olhos do corpo, mas visível ao “olho da alma” (a inteligência, *logos*, *nous*). O caminho que leva até a Ideia é a dialética. Na dialética se progride “sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias” (*Rep.* VI 511c). No último estágio do percurso, o raciocínio, em um puro avançar intelectual, atinge a inteligência de um princípio independente (*arché*), novo e não suposto (*Rep.* VI 511b). Desta maneira se completa o quadro pintado por Platão: na compreensão da Ideia, a alma finalmente se emancipa; no epílogo do esforço inteligente ela tem acesso ao mais alto conhecimento – conhecimento agora sem aspas, isto é, conhecimento *stricto sensu*. Quanto à opinião da maioria, o seu estatuto adquire contornos definidos: ela está para o saber assim como a sombra está para o original (*Rep.* VII, 533 et seq.).

Disto isto, estamos em condições de retornar à caverna. O farejar o resplendor do liberto e o progressivo pousar do seu olhar sobre as imagens, sombras e reflexos, remetem ao processo educativo e ao aprendizado por meio das ciências que esse implica. Mas após a “fase noturna” da peregrinação, o caminho para cima também se prolonga: uma inteira esfera da experiência se abre *para além* da noite. As ciências – sublinha Platão – não são outra coisa que um exercício introdutório (*Rep.* VII 531c-d). Aqueles de visão mais aguda poderão ainda olhar para o espaço colorido da intempérie e enxergar *a fonte* da qual surge a luz que ilumina tudo aquilo: o Sol. Platão parecia, como se sabe, o Sol que o liberto da caverna enxerga no clímax do percurso à ideia do Bem, que a inteligência desperta é conduzida a ver no cume da trajetória dialética. Depois, essa mesma inteligência iluminada tentará compartilhar com os demais as suas descobertas. Porém, não o conseguirá. Isto remete a um outro acontecimento do livro VI que é de enorme relevância para nós.

Para surpresa dos seus interlocutores, no Livro VI Sócrates revela que os objetos visitados por eles ao longo do caminho percorrido (a ideia da justiça, do belo, etc.) não constituem o aprendizado de maior importância, senão que um “caminho mais longo” deve ser recorrido no *topos noético* (isto é: no mundo das Ideias) para livrar verdadeiramente a alma da ignorância. Ele sustenta que a ideia do Bem é, na região do inteligível, em relação à inteligência e aos objetos inteligíveis, o mesmo que o Sol é na esfera do sensível em relação à vista e aos objetos visíveis.

O Bem é apresentado neste contexto como o máximo objeto do conhecimento (*megistón mathema*, *Rep.* VI 504d-e; 505a). A sua superioridade é ressaltada de várias maneiras. De um modo semelhante ao que os objetos sensíveis recebem do sol não só a capacidade de serem vistos, mas também a força para vir-a-ser e se perpetuar na existência, os objetos pensáveis recebem do Bem não

só a possibilidade de ser pensados, mas “a existência e a essência” (*to einai te kai tén ousían*). O Bem é assim colocado por Sócrates como algo que se encontra “ainda para além da essência, e a sobrepassa em dignidade e poder” (*epekeina tés ousías presbeiai kei dunamei uperxontos*, *Rep.* VII 509b). Como o liberto da caverna, ao distinguir o Sol, compreende que Ele é a causa do visível e da vida, o homem esclarecido é capaz de compreender que a ideia do Bem é a causa da cognoscibilidade do resto das ideias e, inclusive, da própria aptidão para conhecer: a ideia do Bem, diz Sócrates, é “o que comunica a verdade ao que está sendo conhecido e a capacidade [de conhecer] ao que conhece”.

Mas perante a elevação estridente desta ideia, surge a perplexidade de Gláucon: “Que Apolo nos socorra!”, exclama ele, “que extraordinária transcendência! (*daimonias uperboles*)” (*Rep.* VI 509c). Gláucon está a se mofar da decolagem socrática, mas Sócrates se defende: “Tu és o culpado! Obrigaste-me a dizer minhas opiniões sobre ele [o Bem]!” (*Rep.* VII 509c). Como veremos em seguida, Sócrates, desde o começo, tinha receio de aceitar o desafio, e se embarcou na tarefa foi apenas para acalmar seus companheiros que não permitiram que os abandonasse a tão curta distância do objetivo.

Atendamos ao salto perpetuado por Sócrates. Que significam essas qualidades “transcendentes” do Bem? O posicionamento *para além* da essência da ideia do Bem poderia indicar alguma classe de exterioridade dela a respeito dos demais objetos de conhecimento. Mas se a ideia do Bem fosse completamente transcendente, ela seria então de algum modo alheia ao mundo das ideias e não poderia, por tanto, ser *um*, muito menos *o máximo*, objeto de conhecimento. Pensemos, no lugar, que a superioridade do Bem não implica uma alteridade absoluta ao plano das ideias. Se a posição de Sócrates faz sentido, a “hipérbole” perpetuada por ele deveria implicar algo menos extremo, como por exemplo: que o Bem se encontra na cúspide da hierarquia das ideias, que ele é mais uma ideia, a “ideia das ideias”: um objeto mais remoto ainda que a existência ou a própria a essência. Bem, essência, existência, justiça, beleza e, enfim, todas as Formas importantes mencionadas por Platão no resto do diálogo compartilham uma mesma natureza e se mantêm dentro de um único ordenamento na escalada ontológica e dialética, não havendo nenhuma delas que se retire do conjunto. O que Platão parece querer indicar é simplesmente que o Bem, sendo um objeto cognoscível (como sua condição de *megistón mathemata* o exige) é, ao mesmo tempo “quase incognoscível”, pois está posicionado no “limite extremo” do mundo inteligível, na “quase-transcendência” (cumprindo assim com a condição “para além da essência”). Em outras palavras: sendo o Bem uma entidade de enorme importância, ele parece, no entanto, evadir a humana inteligência. Mais uma visão com implicações pessimistas.

Sócrates admite constantemente que o Bem beira a incognoscibilidade e a inexpressabilidade. Quando surge o assunto no Livro VI, ele introduz o Bem impregnado de uma aura de mistério e tenta evitar a responsabilidade de oferecer uma resposta definitiva a respeito da sua essência. Sócrates enfatiza o caráter escorregadio do Bem observando por exemplo que, em geral, “não temos desta ideia um conhecimento suficiente”, e enfatizando que “embora suspeite que seja algo de valor, ela [a alma] não tem como apreender o que é nem se sentir confiante e segura” (*Rep.* VI. 505a-e). “É justo que alguém fale do que não sabe como se o soubesse?” pergunta Sócrates, tentando esquivar a tarefa, mas Gláucôn insiste e ele vai adiante, mas vacilando, inseguro e como sabendo-se antecipadamente destinado ao fracasso. É assim que a empreitada acaba por desembocar no discurso “hiperbólico”, quase místico, acerca da essência do Bem, e por suscitar a zombaria dos interlocutores.

Mas o ponto aqui é que, no final das contas, chegada a hora derradeira o discurso do sábio retrocede perante o inexpressável. O Bem tudo o justifica e tudo cria; mas o que quer que ele seja em si mesmo se esconde da humana inteligência. Eis aqui suficiente evidência do pessimismo epistemológico contido na *República*.

Embora com o dito até agora o pessimismo tenha encontrado já suficiente respaldo, voltemos por última vez à caverna. Tendo contemplado a fonte da claridade, a compaixão que o iluminado sente a respeito dos seus antigos companheiros é compreensível, assim como o desinteresse em relação às suas competências e discursos. Contudo, na narrativa do Livro VII o liberto descerá novamente ao subsolo e tentará persuadir os antigos companheiros das suas descobertas, de quebrar as correntes e os grilhões e se embarcar eles mesmos no caminho para cima. O que ocorre então é inquietante, mas, lamentavelmente, previsível: ao chegar na gruta e relatar o seu périplo, o redentor se tornará objeto de mofa, como Sócrates mesmo na sua “extraordinária exaltação”. Os outros pensarão que estragou os olhos na viagem para fora (*Rep.* VII 516e e ss.), que perdeu o juízo e está completamente louco - tal é, de fato, a desconfiança e a opinião da maioria no que toca aos filósofos. No entanto, de certo modo haveria um motivo coerente para esta desconfiança. Esse motivo tem a ver não somente com a ignorância e o dogmatismo dos cativos, poderosos como são, mas também com o fato de que, de novo, *chegada a hora derradeira o redentor, cuja única ferramenta é a linguagem, fica sem palavras*. Se nessa condição ele, perante a insuficiência do seu método, procurasse libertar os prisioneiros à força e arrastá-los para fora, como ele mesmo foi arrastado, aconteceria fatalmente que, “caso fosse possível [aos prisioneiros] fazer uso das mãos e matá-lo (*apokteinein*), o matariam” (*Rep.* VII 517a). Eis o anticlímax da caverna. E eis o cerne do pessimismo platônico.

V

Para fechar, voltemos à pergunta do começo: tem Platão algum motivo para hesitar da sua própria proposta de seres humanos iluminados e felizes, governantes de si mesmos e de um Estado onde não existe a injustiça? Levando em consideração o visto até aqui, não podemos senão dar uma resposta afirmativa. Platão, capaz de vislumbrar uma vida perfeita, numa sociedade perfeita, é também capaz de detectar as “falhas” que fazem com que ambas essas realizações não possam ter lugar.

A emblemática alegoria da caverna é o núcleo duro no qual se expressa, de vários modos, o diagnóstico pessimista de Platão. Mas para além do exercício literário, levando em consideração o Livro VI é possível encontrar a mensagem poética decodificada argumentativa e filosoficamente. Platão tem bons -e filosóficos- motivos para duvidar do paradigma: eis o significado do seu gesto de desafiar sempre, como que em tensionado contraponto, os surtos de entusiasmo provocados pelo incontrolável ímpeto do utopista.

Este contraponto constitui como que o pulsar do próprio diálogo; o oscilar entre utopia e pessimismo é, em qualquer caso, suficientemente amplo e evidente como para contestar a concepção, tão equivocada quanto alastrada, segundo o qual a filosofia platônica é um “exemplo de otimismo insuperável”, como queria Sully no começo. Platão pode certamente ser apresentado como um dos maiores ancestrais da utopia; porém, isso é lícito *apenas* se ao mesmo tempo é dito que ele é o mais antigo crítico da mesma. Tudo o que Platão tem de utópico, e por mais paradoxal que possa parecer no começo, ele tem de pessimista. Como bem diz Brunyeat:

Platão é chamado de idealista desesperado, de idealista perigoso, de idealista profundo, mas a sua própria denúncia do idealismo impraticável é deixada de fora de questão.<sup>2</sup>

## Referências bibliográficas

BOBONICH, Christopher. **Plato's utopia recast: his later ethics and politics**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

BURNYEAT, Myles F. Utopia and phantasy: the practicability of Plato's ideally just city. In: CIORAN, Emil. **Historia y utopia**. Barcelona: Tusquets, 1988.

LORENZ, Hendrik. **The brute within**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

---

<sup>2</sup> O epíteto “pessimista” é utilizado por poucos, mas valiosos, comentadores contemporâneos de Platão. Por exemplo: Bobonich (1991) e Lorenz (2006). O tratamento do tema começa na segunda metade do século XX. Cf. especialmente a discussão iniciada por Vlastos (1957).

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

SULLY, James. **Pessimism**: a history and criticism. New York: Appleton, 1891.

VLASTOS, Gregory. Socratic knowledge and platonic “pessimism”. **The Philosophical Review**, v. 66, n. 2, Duke University Press, April 1957.