

Justiça e Ontologia: a dialética do ser e do parecer n' *Á República*

Expositor: Emília Maria Mendonça de Morais

Este trabalho visa sobretudo evidenciar as articulações entre o exame da justiça e a constituição da metafísica tal como Platão nos apresenta n' *A República*. Tomando por base o diálogo entre Sócrates e seus interlocutores, nos livros I e II, percorrem-se alguns caminhos da dialética que se constrói a partir de uma necessária inversão entre o ser e o parecer (justo ou injusto/feliz ou infeliz), a qual resulta na configuração ontológica da reta segmentada e da alegoria da caverna e, conseqüentemente, no entrelaçamento da origem da pólis com a gênese do ser.

A República é o diálogo que melhor ilustra o profundo esforço de Platão para integrar os dois domínios da vida filosófica legados pela tradição pitagórica: o ético-político e o teórico¹. Ali a pólis ressurgue como objeto primordial tanto para a ciência como para a filosofia. A partir do livro I, na acirrada discussão entre Sócrates e Trasímaco, a questão da justiça é associada à noção de eudaimonía. Não se trata apenas de saber o que é a justiça mas também se o exercí-

¹ Cfr. KIRK, HAVEN & SCHOFIELD, *The Presocratic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p.214 e segs. E também JAEGER, W. Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida, in: *Aristoteles*. Trad. José Gaos, Mexico, FCE, 1995, p 468-515.

cio dessa virtude faz o homem feliz. Para bem discernir quem seja justo ou injusto, feliz ou infeliz, toda uma dialética do ser e do parecer vai sendo progressivamente esboçada até alcançar a sua formulação metafísica mais abstrata².

A partir do debate inicial sobre a definição da justiça, travada com Céfalos e Polemarco, Sócrates propõe uma primeira hipótese: em nenhum caso é justo fazer o mal a alguém, seja amigo ou inimigo, seja justo ou injusto³. Só então, o sofista Trasímaco, antes ouvinte silencioso, irrompe de modo surpreendente na discussão. Todo o acirrado confronto que ele manterá com Sócrates, até o final do livro I, pode ser resumido em duas concepções antagônicas: enquanto o mestre de Platão conduz o diálogo visando discernir a essência mesma da justiça, o sofista se atém a uma concepção que poderíamos chamar de legalista, originária talvez do positivismo mais estrito. Não existiria nenhuma justiça independente das relações de dominação e subordinação ou, mais precisamente, não existiria justiça a não ser aquela sempre estabelecida pelos interesses dos mais fortes, os que governam, sempre prevalecente sobre os mais fracos ou governados. Em contrapartida, a injustiça não seria nada além de injustificados reclamos dos impotentes⁴.

Se quando a verdade é descartada como ilusória, o erro perde qualquer estatuto de realidade, assim também quando a justiça é reduzida a uma quimera ou a uma denominação arbitrária, a injustiça torna-se apenas uma percepção infundada, palavra esvaziada de todo conteúdo moral. Em ambos os casos apagar-se-á qualquer possível distinção entre o real ou o verdadeiro e o seu simulacro e, conseqüentemente, não caberia pensar qualquer dialética entre o ser e o parecer. A justiça seria tão somente aquilo que parece ou convém a quem detém o poder, seja por força ou por astúcia. Sendo a vida do injusto sempre mais vantajosa, como ressaltara Trasímaco (344a e segs.), por que, então, presumir que o justo seria sempre mais feliz?

² No *Eutidemo* a questão do ensino da virtude e da sabedoria é também relacionada por Sócrates tanto à procura da felicidade (278e e segs.; 282 a e segs.), como à política ou *arte real* (291b e segs.) e, por fim, ao exercício da filosofia (304e e segs.).

³ Cfr. *República*, 335d-e, Trad. Maria Helena Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Kalouste Gulbenkian, 1987.

⁴ Cfr. *República*, 338e e segs.

A discussão que se seguirá com Glaucon e Adimanto possibilitará a Sócrates efetuar uma transposição para o tema central do diálogo – a justiça na pólis; assim, do impasse da contradição entre o ser e o parecer justo ou injusto, feliz ou infeliz, no plano individual, o filósofo construirá toda uma dialética do ser e do parecer a qual, através da mediação do espaço político (seja através da crítica da pólis injusta, seja através do delineamento modelar da ordem social justa), culminará numa doutrina ontológica configurada pela analogia da reta segmentada e pela alegoria da caverna.

A título de ilustração, lembremos de alguns passos em que a oposição entre o ser e o parecer se mostra mais evidente. No início do livro II, a contraposição entre o justo e o injusto exemplares possibilita a Glaucon evidenciar a Sócrates que a perfeição no exercício da injustiça só seria possível se aquele que a exercesse fosse bem sucedido em manter toda a aparência da virtude. E a recíproca não seria menos verdadeira: a plena adesão à justiça seria passível de comprovação apenas se o seu testemunho fosse revestido da aparência da mais consumada injustiça. A partir desses pressupostos, seria consequente admitir: o injusto que se deixasse flagrar ou punir e se mostrasse incompetente para dissimular, deixando de usufruir até mesmo das maiores honras sociais, poderia ser considerado infeliz, mas tão somente por ter sido um inepto no exercício do seu vício. Em contrapartida, o justo que desfrutasse do reconhecimento público ou de qualquer recompensa cívica e, em decorrência do seu testemunho, não fosse sacrificado ao ponto de padecer até a morte sob as mais cruéis torturas, jamais poderia comprovar a excelência no exercício da virtude suprema, excelência afinal incompatível com qualquer noção da felicidade humana.

Esses dois modelos acabados não deixam qualquer sombra de dúvida: nas sociedades imperfeitas, ser plenamente justo ou injusto implicará, necessariamente, na mais espessa aparência do seu contrário. Sobre o injusto perfeito, previne o personagem Glaucon: embora cometendo os maiores crimes, que ele preserve a maior reputação de justiça. Quanto ao justo perfeito, a sua advertência não é menos contundente: ele será flagelado, torturado, acorrentado, queimar-lhe-ão os olhos e, enfim, depois de ter sofrido toda espécie de males, será

empalado (amarrado ao tronco) e reconhecerá que é preciso querer, não ser justo, mas parecer⁵.

N'A República, toda a discussão em torno da justiça desdobra-se como uma via de acesso à ontologia ou à doutrina da separação entre o mundo sensível e o mundo inteligível; separação representada antes graficamente, nos últimos passos do livro VI, pela reta segmentada e, logo em seguida, nos passos iniciais do livro VII, recriada como fabulação pela alegoria da caverna. Os 4 segmentos correlatos do ser e do conhecer, da clareza e da verdade, serão revistos, então, através de um enigmático revestimento poético. O próprio filósofo narra e interpreta a sua fábula e sobre o que Sócrates explicita, se não duvidarmos dos seus pressupostos, como fizeram Glaucon e Adimanto, não nos restará muito a questionar.

Esses passos compõem as páginas mais conhecidas por todos os leitores de Platão e não pretendemos nos deter nas relações, focalizadas no próprio diálogo, entre a representação geométrica e a alegórica, da via dialética que separa o domínio do ser e do parecer. Propomos uma hipótese provisória, tentando evidenciar o que o filósofo nos deixa apenas como possível sugestão ou deliberado silêncio. Não podemos nos esquecer da advertência de Sócrates a Adimanto em 509c: eu omito muitas coisas (sychná ge apoleípo).

Da alegoria lembremos apenas que nada do que aparece aos habitantes da caverna escapa ao mundo ilusório do parecer. E nada do que tem a plena marca do ser poderia lhes aparecer. Estão presos, acorrentados e, dentre eles, os menos ignorantes apenas se tornaram hábeis em discernir a seqüência dos movimentos das sombras que incessantemente desfilam na parede à qual dirigem a sua atenção. Platão silencia sobre quem coage o filósofo a soltar as amarras e a volver os olhos em sentido oposto. Como é possível essa conversão: orientar a visão para outra direção quem apenas viveu confinado à caverna ou à pólis imperfeita? Esse percurso singular e solitário da alma do filósofo que em algumas passagens do diálogo é explicado como fruto de uma proteção divina, surge no relato alegórico como a decorrência de um ato de força externo mas

⁵ República, 360e e segs.

de origem anônima, expressa no texto grego pelo pronome indefinido *tis*⁶. Na sua própria interpretação da fábula, o filósofo também silencia sobre a identidade daqueles *anthropoi* falantes ou silenciosos que, manipulando as marionetes, seriam os responsáveis diretos por todas as ilusões humanas. Mesmo aquele que consegue sair da caverna, só enxerga as marionetes e o fogo que as ilumina mas não quem se esconde por trás do pequeno muro sobre o caminho elevado... E qual o grau de semelhança ou de diferença entre as marionetes, os primeiros objetos iluminados a serem observados no percurso de liberação do filósofo, e os seres reais situados do lado de fora da caverna? Nada nos é esclarecido a esse respeito. São omissões e perguntas para as quais não encontramos explicações ou respostas.

Agora lembremo-nos da reta segmentada e imaginemos que ali Platão pretendeu ilustrar uma primeira solução para o impasse com que deve ter se defrontado ao examinar o pensamento talvez antagônico de dois dentre os maiores filósofos que o precederam: Heráclito e Parmênides. Como negar o fluxo universal a todo momento constatado por nossas percepções? Como recusar a hipótese da permanência inalterável do ser, condição de possibilidade do conhecer? Como articular o que se mostra como pura oposição: ser e parecer, ou ser e não-ser? Talvez a reta segmentada simbolize a combinação que fora possível a Platão: o mundo heraclitiano do devir e da multiplicidade ficaria confinado aos segmentos inferiores, e o mundo parmenidiano imóvel e eterno do ser-uno seria projetado para os dois segmentos superiores. Num primeiro momento, a solução pode parecer satisfatória: à multiplicidade de todas as coisas belas, das camas ou dos objetos ímpares do mundo sensível, corresponderia uma única Forma do belo em si, da cama em si, ou da imparidade em si! Assim, mundo sensível e inteligível, multiplicidade e unidade, estariam interligados. Mas se bem observarmos a parte superior da reta segmentada, não nos será difícil constatar que o mundo heraclitiano não foi afastado da esfera do inteligível: mesmo sendo cada Forma una, não existiria uma única Forma, porém uma multiplicidade de Formas e tantas quantos forem os gêneros dos entes percebidos. Nesse sentido, talvez

⁶ Cfr. *República* 336c (*tis theía phýsei*), 492a (*tis autê boethésas theón týque*), e cfr. 493c e 499b-c.

nos seja possível compreender por que as Formas vieram a ser posteriormente associadas diretamente aos denominados gêneros supremos. O espectro da multiplicidade parece, enfim, ter perseguido o projeto da unidade metafísica, tanto quanto a astúcia do sofista perseguia o ideal de sabedoria do filósofo. N'O Sofista, esses dois fantasmas se reencontram e voltam a nos assombrar: ali já não temos mais a pureza absoluta da unidade das Formas; cada uma delas será referida como se trouxesse em si mesma a marca indelével da multiplicidade; cada uma estará em comunhão (koinonía) com outras, recebendo várias atribuições sob os signos do Ser, do Mesmo, do Outro ou do não-ser, do Movimento ou do Repouso⁷.

Ao se revelar ali muito mais intrincados o mundo da aparência e o da inteligibilidade, por isso mesmo, talvez, tornar-se-á muito mais difícil dissociar o filósofo do sofista. Muito possivelmente a investigação de todo esse complexo entrelaçamento do plano teórico e do prático advenha do reconhecimento de que o exercício da justiça, finalidade maior da filosofia, terá de ser cumprida na pólis concreta, não idealizada, ou seja, sempre no interior da caverna onde se inscreve o reino das aparências. Desse reconhecimento decorrerá o posterior projeto filosófico d' As leis. Se o justo e o injusto perfeitos do livro II d'A República foram concebidos como pura oposição, em que ser e parecer não tinham qualquer ponto tangencial, isso não nos deve surpreender pois ambos foram ali confrontados sobretudo como modelos abstratos.

Enfim, parece-nos que a denominada ruptura teórica dos chamados diálogos da velhice já se renunciara claramente n'A República; nunca devemos esquecer: sendo Agathón o pai de Hélios, não caberia presumir que o mundo sensível fosse tão somente um desprezível simulacro do inteligível; o primeiro poderia vir a ser melhor compreendido como uma espécie de disfarce talvez, mas não como mera falsificação. Todas as dificuldades enfrentadas no Parmênides, no Sofista, no Filebo e no Timeu em torno das noções de imitação (míme-

⁷ Cfr. *Sofista*, 241d e segs. No *Filebo*, criticando a erística e referindo-se à dialética como dádiva divina aos humanos, Sócrates propõe como seu objeto o estabelecimento dos números intermediários entre a unidade inteligível e a multiplicidade infinita do sensível. (cfr. 16c e segs.)

ses) ou de participação (métexis) não visam senão dar conta dos elos que confirmam o mais íntimo parentesco entre o sensível e o inteligível firmado desde a maturidade do filósofo – n'A República como elo de paternidade e no Banquete como ascensão que não implica em cortes e saltos mas em degraus e progressão. Enfim, se a oposição entre o ser e o parecer é examinada n'A República a partir da noção da justiça e desemboca na metafísica do Bem como causa primeira, toda a discussão ontológica e abstrata do Sofista, evocando essa mesma questão dialética, recebe (em 267c) uma última e única referência concreta: a da justiça e demais virtudes como um todo inseparável.

Alguns intérpretes que desenvolveram estudos estilométricos dos escritos platônicos, como Armin e Lutoslawski, propuseram a separação do livro I dos demais livros d'A República⁸. Todavia a indivisibilidade semântica e unidade filosófica deste diálogo parecem-nos indubitáveis. Toda a argumentação desenvolvida no livro IX não visa senão demonstrar que não há nada mais infeliz do que a tirania e nada mais feliz do que a realeza" (576e).

A justiça e a felicidade, de início focalizadas no plano individual, finalmente, revelam-se uma e a mesma para o indivíduo e a pólis. A ontologia que faz a mediação dessa passagem é tão somente aquela que, no plano ético, visa submeter a causa segunda (he anánke), inescapável coerção da parte mortal da alma humana – cerco insaciável dos sentidos (dos prazeres, das aquisições, das conquistas e do poder) - à simetria proporcionada pela Justiça, a menos imperfeita e a mais feliz imagem do Bem⁹.

⁸ Cfr. ROSS, D. *Teoria de las ideas de Platon*. Trad. J.L. Diés Arias, Madrid, Ed. Cátedra, 1993, p. 15 e segs. E ainda: Brandwood, L. *Stylometry and chronology*, in: Kraut, R., *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 90 e segs.

⁹ Sobre as implicações filosóficas da concepção de *anánke* na filosofia platônica, v. BRISSON. Luc. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Ed. Klincksieck, 1974, p. 449-478.