

**UMA SUSPEITA:  
ACERCA DA SUPOSTA HIERARQUIA ENTRE METAFÍSICA E POLÍTICA  
NO PENSAMENTO DE PLATÃO**

**wanderson flor do nascimento\***

**RESUMO:** Este trabalho tenta responder a um conjunto de críticas, sobretudo àquelas que são originadas por Nietzsche e por nietzscheanos posteriores (como Gilles Deleuze, por exemplo) que atribui a Platão uma hierarquia entre a metafísica e a política, que resultaria em uma espécie de escravização da política pela metafísica. A suposição aqui sustentada é que não for possível afirmar o contrário – que para o pensamento de Platão, em todos seus desenvolvimentos, a metafísica e toda a filosofia estariam a serviço da política – pelo menos seria problemática a afirmação de um aprisionamento da política pela metafísica ao acompanhar a proposta do lugar da filosofia na cidade imaginada por Platão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Platão, Política, Metafísica, críticas, Inversão do platonismo.

**A SUSPICION:  
ABOUT THE SUPPOSE HIERARCHY BETWEEN METAPHYSICS  
AND POLITICS IN PLATO'S THOUGHT**

**ABSTRACT:** This paper attempts to respond to a certain set of criticism, especially the ones inspired by Nietzsche, over the work of Plato. According to those nietzscheans (as Gilles Deleuze, for example) there is a hierarchy between metaphysics and politics at work in Plato's thought, the latter being enslaved by the first. The presumption here is that even if one cannot reject those criticism by affirming the contrary – that in Plato's thought, in all its expressions, is indeed metaphysics and all other branches of philosophy that are at the service of politics – to make a statement presuming this metaphysical trapping of Plato's politics would be at least problematic once one understands the place philosophy has in the city imagined by Plato.

**KEYWORDS:** Plato, Politics, Metaphysics, Critics, Inversion of the Platonism.

Gostaria de iniciar esta discussão a partir de uma famosa passagem de *Diferença e Repetição* de Gilles Deleuze:

---

\* Doutorando em Bioética pela Universidade de Brasília – Cátedra Unesco de Bioética (UnB).

“A tarefa da filosofia moderna foi definida: inversão do platonismo. Que esta inversão conserve muitas características platônicas, isto não só é inevitável, como desejável. É verdade que o platonismo já representa a subordinação da diferença às potências do Uno, do Análogo, do Semelhante e mesmo do Negativo. É como o animal em vias de ser domado; seus movimentos, numa última crise, dão melhor testemunho, do que em estado de liberdade, de uma natureza logo perdida: o mundo heraclítico treme no platonismo, Com Platão o resultado é ainda duvidoso; a mediação não encontrou completamente seu movimento. A Ideia ainda não é um conceito de objeto que submete o mundo às exigências da representação, mas antes uma presença bruta que só pode ser evocada no mundo em função do que não é "representável" nas coisas.” (DELEUZE, 1993, pp. 82-3).

A partir da idéia de que o uno é o motriz da metafísica e o múltiplo o fundamento da política, Deleuze retoma a proposta de Nietzsche, apresentada, por exemplo, em *Além de Bem e Mal* (NIETZSCHE, 1992) e em *Assim Falou Zaratustra* (NIETZSCHE, 1998) em pensar o pensamento de Platão e o que chamou-se de platonismo, como uma escravização do múltiplo ao uno ou ainda a subordinação da política à metafísica. Formou-se quase um quadro privilegiado de pensar, e lugar comum, afirmar que Platão elabora sua política para realizar as formas, de modo que sua teoria das ideias fosse mais importante do que todo o restante de suas reflexões sobre a vida na cidade, sobre a experiência das pessoas no mundo.

Desta maneira, instalou-se um modo de fazer filosofia que se caracterizaria por isso que seria a “inversão do platonismo”, a tarefa de liberar o múltiplo, liberar a diferença, deixar com que aquilo que habita o mundo do vivido não seja subordinado por aquilo que é apenas ligado ao mundo do pensamento: a consequência disto seria uma política livre de uma metafísica escravizadora, uma política do múltiplo, uma política da diferença, uma política onde a vida está acima de um ideal, onde a experiência vivida não se subordina a formas.

Entretanto, desconfio de que essa leitura seja apenas um dos recortes possíveis do plural e multifacetado pensamento de Platão. Longe de ser um pensador sistemático, que defendeu a mesma tese do início ao fim da vida, Platão foi sempre um pensador que problematizou seu próprio pensamento (Cfr. DI CAPUA, 2003, pp. 24-5). É muito pouco provável que consigamos sustentar que haja na obra de Platão um único lugar para a política e um único lugar para a metafísica no quadro vasto de seu pensamento; isto é, no mínimo, caricatural, senão incorreto. Como nos lembra Marques (2006, p 14), para Platão, pensar significa “partir da limitação, do impasse e da contradição e avançar na direção de uma rede dinâmica de diferenças que permitam vislumbrar cada vez mais inteligibilidade, se possível, alguma identidade e, certamente, alguma transformação”.

Diante da pluralidade de possibilidades de interpretações do pensamento de Platão,

gostaria de partir de uma outra, que supõe essa multiplicidade de pensamentos dentro daquilo que chamamos de *corpus* platônico, para sustentar que, se não é possível negar a tese nietzscheana/deleuziana de que Platão escraviza a política em função de sua metafísica, pelo menos é possível sustentar que as diversas relações entre política e metafísica são, ao menos, diversas, difíceis, multifacetadas.

Se confiamos na carta VII como um referencial para acompanhar o pensamento de Platão – e aqui partiremos de sua validade para seguir meu argumento –, já encontramos outra leitura possível das relações entre política e filosofia (e, portanto, metafísica) no pensamento de Platão.

Já no início da carta citada, Platão nos conta de sua vontade “de ingressar na política” (324 b-c). Ao nos anunciar esse propósito que seria, segundo Platão, generalizado para aqueles de sua estirpe na cidade, ele passa a nos contar a situação de crise na qual a cidade se encontra em sua juventude. No meio dessa crise, ele vê ser ordenado a cometer crimes o homem que ele considera o mais justo: Sócrates. Mais tarde, mudando-se os “condutores” da cidade, mas mantendo-se a crise, condenam a morte esse mesmo Sócrates. Esta condenação seria a marca maior de injustiça que a *polis* poderia cometer não apenas contra Sócrates, mas contra a própria cidade e contra a vida. Platão demonstra, então, uma imensa desilusão com relação à administração da cidade e suas leis: “Por fim cheguei à conclusão de que as cidades de nosso tempo são mal-governadas, por ser quase incurável sua legislação, a menos que se tomassem medidas energias e as circunstâncias se modificassem para melhor.” (326a) E, em seguida, temos a afirmação contundente de Platão: “Daí, ter sido levado a fazer o elogio da verdadeira filosofia, com proclamar que é *por meio dela* que se pode reconhecer as diferentes formas da justiça política e individual” (*Idem* – grifos meus).

A filosofia aqui aparece, então, **não** como o lugar privilegiado que deve determinar, por sua própria natureza, como seja a vida política da cidade, mas um meio para o alcance da justiça para uma cidade que Platão via matar homens justos. Aqui podemos ver os indicativos de uma filosofia a serviço de uma política e não o contrário.

Também nos próprios diálogos encontramos indícios para pensar essa ideia. Gostaria de trabalhar com dois desses indícios. O primeiro é o lugar que tem a educação na politeia – e no pensamento platônico como um todo –, e o segundo é o lugar da própria politeia no discurso platônico.

Na *República*, Platão nos conta que, na politeia ideal, de fato, o guardião filósofo deve governar. Mas por ele estar sendo guiado por um desconforto por ser governado por alguém que por um suposto saber, comete erros, comete injustiças. Melhor seria que a cidade fosse governada por alguém que sabe não saber e que é “amigo do aprender” (II, 376b). Esse amigo do aprender, o filósofo, é alguém que busca entender o mundo onde vive, sem afirmar um saber suposto, mas que está numa busca constante de um saber que sabe não ter e que, no entanto, supõe ser necessário para viver de maneira justa. Esse governante não é alguém que tem *apenas*

na alma a natureza do filósofo. A natureza da alma não é garantia de que as potencialidades dessa alma se vertam em fatos. Se não houver a educação adequada desta figura, o filósofo e, logo, o governante que combate a injustiça, não existirá. Se lembrarmos que Platão pensa a paideia, a formação, como uma tarefa também política (Cfr. JAEGER, 1989, pp. 407-8, 593-5), teremos novamente afirmada a tese de que não se pode dizer que a política aqui está a serviço de uma natureza da alma, mas que pelo contrário, sem essa política a natureza da alma de nada vale. Por isso, a forte presença, tanto na *República*, quanto nas *Leis* da educação aparece como eixo fundamental de mudança da cidade para um status de mais justa. E uma educação incorreta, inclusive, poderia desmobilizar a própria dinâmica da natureza da alma. De modo que nem *ananke*, a necessidade, escaparia da força da educação. Posso ainda afirmar que é controversa a imagem de que a educação seria guiada pela “metafísica” pensada por Platão.

Ainda pensando sobre esse aspecto da natureza da alma (que seria um tópico metafísico do pensamento de Platão), devemos lembrar que o as alegorias do sol, linha e da caverna, não aparecem apenas como um ideário metafísico, desligados de um contexto político/moral.

Passemos rapidamente por esta parte que é central na *República*, texto utilizado como mote para muita das críticas que discuto aqui: No livro VI Gláucon e Adimanto tecem algumas objeções ao modelo de justiça que vinha sendo exposto até então na discussão, mais precisamente no esquema de governo que vinha sendo proposto por Sócrates. Diante disto, Adimanto objeta que na cidade real os filósofos ou são perversos ou são inúteis (VI, 487d); e que em nenhum dos dois casos eles poderiam executar o que estava sendo proposto por Sócrates. Estas objeções são, então, enfrentadas, com algumas alegorias. Sócrates contesta a objeção sobre a inutilidade com a alegoria do navio (VI, 488a – 489a). Nesta alegoria, a *pólis* é comparada com um navio. A metáfora serve para mostrar que a quem pertence o navio – ou seja, os habitantes da cidade – se deixa seduzir por marinheiros que não tem nenhum conhecimento teórico do que seja a navegação (que seriam na *pólis* real, os políticos) e que conduzem o navio de maneira errante, porque só desejam tomar o leme em suas mãos e embriagar-se com ele e, como os políticos reais, só desejam chegar ao poder para depois obter benefícios pessoais, ao invés de conduzir o navio para o destino prefixado.

Os marinheiros práticos (que, na cidade vivida, se ocupam da política) têm como contrapartida os marinheiros teóricos (que Sócrates propõe que sejam os guardiães filósofos). Estes são os marinheiros que consideram que, para dirigir o navio, não basta se apoderar do leme, mas que, além disto, precisam ter um certo conhecimento teórico acerca das condições climáticas, acerca da posição dos astros, das condições do mar, etc.

Mas, na alegoria do navio e na *pólis* vivida, estes marinheiros teóricos não são atendidos e, além disso, são condenados ou ao esquecimento ou ao ostracismo, porque os marinheiros práticos consideram que este conhecimento teórico é desnecessário para conduzir o navio.

Sócrates deixa entrever que a culpa desta inutilidade não é apenas dos marinheiros

teóricos, mas daqueles que prescindem deles. Diz Sócrates a Adimanto:

“Dizes a verdade: que são inúteis à maioria os melhores filósofos. Da sua inutilidade, manda, contudo acusar os que não os utilizam e não os homens superiores. Pois não natural que seja o piloto a pedir aos marinheiros que sejam comandados por ele [...] Se comparares os chefes políticos atuais com os marinheiros que a pouco nos referimos, não errarás; e bem assim aqueles que qualificam de inúteis e de pessoas que falam no ar, com os verdadeiros pilotos [...] por estes motivos e nestas condições, não é fácil, por conseguinte que a melhor das ocupações seja apreciada por aqueles que exercem atividades opostas a ela.” (VI, 489b-d).

Esta alegoria mostra que para Sócrates não convence o argumento acerca da inutilidade dos filósofos e propõe outras três alegorias que defenderão os filósofos da acusação de crueldade, posta por Adimanto, exatamente por aproximarem o governante da ideia de Bem.

Antes de expor a primeira alegoria sobre o Bem, a alegoria do Sol, Sócrates diz a Adimanto e a Gláucon que o Bem é algo demasiadamente importante para que se possa defini-lo diretamente:

“com receio de não ser capaz, pode o meu zelo desajeitado chegar a causar o seu riso. Mas, meus caros, vamos deixar por agora a questão de saber o que é o Bem em si; parece-me grandioso demais para, com o impulso que presentemente levamos, poder atingir, por agora, o meu pensamento acerca dele. O que eu quero é expor-vos o que me parece ser filho do Bem e muito semelhante a ele, se tal vos apraz; caso contrário, deixaremos isso.” (República, VI, 506d-e)

Sócrates passa a referir-se ao Bem por meio da analogia com o sol. Para ele, o sol representa algo mais semelhante ao Bem no mundo sensível. Ao iniciar sua metáfora do Sol, Sócrates diz que assim como há o sol no mundo sensível, há o bem no mundo inteligível, nisto consiste sua analogia. A luz do sol possibilita a visão e é condição desta: “ainda que exista nos olhos a visão, e quem a possui tente servir-se dela, e ainda que a cor esteja presente nas coisas, se não lhe adicionar uma terceira espécie [a luz], criada expressivamente para o efeito, sabes que a vista nada verá e que as cores serão invisíveis.” (VI, 507d-e).

É o sol que possibilita, através da luz, que um olho veja um objeto. Quer dizer que o sol, no mundo sensível, através da visão é o que permite que haja conhecimento, de uma maneira geral, do mundo sensível.

Graças ao sol que irradia luz, os olhos podem ver os objetos sensíveis. No mundo

inteligível, o Bem é a causa da verdade, para que o olho da alma, que é o intelecto, possa conhecer os objetos inteligíveis que são as ideias, isto é “o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece, este poder, é a Ideia de Bem (VI, 508e)”; porém assim como o sol não é a própria visão, mas sua causa, o Bem não é o conhecimento. O Bem é também a “gênese, crescimento e alimentação (VI, 509b)” dos objetos do conhecimento. Sócrates afirma que o ser e a essência são dados aos objetos cognoscíveis através da Ideia de Bem.

Esta alegoria diz que o Bem é a causa do ser e do conhecer. O Bem aparece como uma supra-ideia: a Ideia de Bem é o que dá as demais ideias o ser e o conhecer; é causa, fundamento ontológico e gnosiológico de todo o mundo inteligível. Como o mundo inteligível é fundamento ontológico do mundo sensível, a Ideia de Bem é o fundamento de que exista e que se possa conhecer toda a realidade. É difícil pensar que o Bem esteja além das próprias ideias: parece que o Bem não é uma ideia, mas a nota de perfeição a que tende todas as outras ideias. Porém, não poderíamos então falar em Ideia de Bem, pois o Bem seria o que torna existentes as outras ideias (Cfr. KOHAN, 1999). Vale notar que esta abordagem da ideia de bem introduz uma contradição na teoria das ideias que foi desenvolvida pelo Platão da Maturidade. No Fédon, por exemplo, as ideias aparecem como eternas e incriadas (sem gênese) e, na República, o Bem é o que da gênese às ideias.

Na segunda alegoria, que é a alegoria da Linha, Sócrates desenvolve algo assim como um caminho para conhecer o Bem. O que parece necessário frisar é que Platão – assim como na alegoria do sol, na qual ele dizia qual era a função do Bem, isto é, a função de ser a causa em um sentido ontológico e epistemológico da realidade –, na alegoria da linha mostra qual é o caminho – em termos de conhecimento – para aceder ao Bem.

A alegoria da caverna é a terceira alegoria. Sócrates interpreta que a caverna é o mundo sensível, que vimos antes não ser iluminado pelo sol. A fogueira representa o sol neste âmbito sensível. Sócrates narra que em determinado momento, um dos prisioneiros consegue se livrar da caverna. Este prisioneiro em um primeiro momento tem a sua visão ofuscada pela luz do fogo e pela luz do sol, porque ele estava naturalmente acostumado a olhar apenas as sombras. Porém, com tempo ele se acostumava com a luz e começa a ver os objetos fora da caverna e se dá conta da pobreza de conhecimento que ele tinha dentro da caverna. No início, se alguém lhe perguntasse se ele preferiria ficar ou sair da caverna ele diria que preferiria ficar, posto que o sol o cegava. Além do mais, as únicas coisas que ele via eram as sombras; se alguém lhe dissesse que existiam outras realidades mais perfeitas, das quais as sombras são só imagens, ele com certeza o trataria como um louco, o trataria, como os marinheiros práticos tratariam aos marinheiros teóricos. Como se alguém lhe mostrasse algo que na realidade não existe, algo que na realidade não serve para nada. Porque a única coisa que existe para o prisioneiro é a sombra, e para ele a sombra é real e não existem outros objetos. Porém, uma vez que a vista se acostuma ao sol, começa a dar-se conta da realidade que é muito mais aprimorada, muito mais real que são os

objetos. Vê também a existência do sol que é o que possibilita a visão dos objetos fora da caverna com nitidez.

O caminho de saída da caverna é o caminho de ascese do intelecto ou da alma do conhecimento sensível ao conhecimento inteligível. O que está fora da caverna representa o mundo inteligível, onde o sol seria a Ideia de Bem. O Bem seria algo como o fim do caminho.

Porém, a parte mais importante da alegoria é a última, que diz o que o prisioneiro tem que fazer depois de conhecer o Bem. Sócrates diz que o prisioneiro após ter conhecido o Bem deve retornar à caverna, ao invés de ficar apenas contemplando o sol. Ele deve voltar à caverna para tentar fazer dela (a *pólis*/caverna) o mais parecida possível com o mundo exterior, em especial à perfeição suprema que é a Ideia de Bem. O bem, até então encarado como um problema ético se torna um problema político. A função de um filósofo, que conhece a Ideia de Bem é projetar-se na *pólis* e ensinar que há algo além daquilo que pensamos saber. O Bem, na *República* é, então, de alcance prático.

Retomando então o percurso feito até aqui, vimos que com a primeira alegoria, Sócrates nos mostra o que é o Bem, na segunda, como chegar a ele, na terceira alegoria ele nos diz o que se deve fazer ao alcançar o Bem. Em última instância podemos dizer que o Bem fundamenta epistemológica, ontológica e politicamente toda a realidade. Estas alegorias têm também uma função pedagógica, pois devem indicar que caminho devem seguir as melhores naturezas, para que não se degenerem em naturezas inúteis ou corruptas, e então servir a cidade na qual se acham inseridas.

Normalmente os críticos de Platão de inspiração nietzscheana afirmam que há sempre algo de tirânico na volta do ex-prisioneiro à caverna. Contudo, esquece-se que essa volta não é uma volta para governar. É uma volta para mostrar, ensinar. Devemos lembrar que a alegoria da caverna responde ainda à questão colocada por Adimanto acerca da inutilidade ou crueldade dos filósofos na cidade real (VI, 487b). E se esquecemos desse contexto, fica muito mais simples afirmar uma escravização da política pela metafísica. Aqui nesta passagem não temos, entretanto, elementos para fazer a afirmação de que há uma indubitável colocação da filosofia a serviço da política, mas pelo menos não há nada que autorize pensar que a filosofia é mais importante do que a política, a ponto de escravizá-la.

O outro ponto que eu gostaria de tratar é sobre o delicado lugar que ocupa as diversas teorias das ideias na produção platônica. Não sei se podemos afirmar que indubitavelmente as ideias tem um lugar prescritivo, normativo, definidor. Quando observamos, ainda na *República*, o esforço de Platão em pensar a cidade “ideal”, como existente apenas no discurso, observamos, também, um esforço em mostrar que relações pode ter essa cidade do discurso, com a cidade onde se vive. É possível afirmar, que no projeto de imaginar essa cidade do discurso, queremos ter um mapa conceitual que nos permita olhar para a cidade “vívda”, onde a injustiça acontece e ver quais são os problemas enfrentados por essa cidade, *na qual enunciamos nosso discurso*.

Platão deixa explícito que o objetivo da cidade do discurso não é se encarnar na cidade vivida. Isso nos dá pistas para pensar que a função da cidade do discurso é *crítica* e não prescritiva. Se pensarmos que essa cidade do discurso é orientada (mas não determinada) pelas ideias – pois mesmo nessa cidade a educação é *conditio sine qua non* para que se realize as potencialidades da alma –, podemos ter como perspectiva que ela é mais um padrão já interpretativo de como a *pólis* vivida está mal do que como essa polis vivida deva ser. E neste sentido dizer como a *pólis* vivida *deveria* ou *poderia* ser, uma vez que fosse orientada pelas ideias, não aparece como uma norma, mas um convite para pensar alternativas para essa cidade onde a injustiça já impera.

Lembrando que o filósofo não é um sábio, que ele não detém a *episteme* necessária para a posse da verdade, ele pode apenas se colocar na tarefa de, através do exercício da visão sinóptica buscar oferecer aquilo que ele mais deseja: o sonho de uma cidade justa. Como isso deve acontecer? Talvez tenhamos que recontar a relação entre os marinheiros práticos e os marinheiros teóricos da alegoria do navio. E nessa re-estruturação da narrativa, teriam que ser ouvidas as diversas classes de marinheiros.

Talvez aqui se afirme um lugar onde não tenhamos a certeza de que a filosofia e a metafísica sejam escravizadoras, mas pelo menos colocaremos em suspeita a noção de inversão do platonismo como libertadora da política. Talvez inverter (ou criticar) a inversão do platonismo, seja já uma atividade platônica, até porque o primeiro a propor uma inversão do platonismo, teria sido o mesmo Platão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS CONSULTADAS

- DI CAPUA, Luigi. Platão ou sobre o conhecimento. In. SIMON, Samuel (org.). *Filosofia e conhecimento. Das formas platônicas ao naturalismo*. Brasília: EdUnB, 2003, pp. 23-46.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1993.
- JAEGER, Werner. *Paideia. A formação do homem grego*. São Paulo/Brasília: Martins Fontes/EdUnB, 1989.
- KOHAN, Walter. El Bien el los últimos diálogos de Platón. In INTELISANO, Mirta et. al. *La pregunta ética de nuestra práctica*. Buenos Aires: Propuesta Psicoanalítica Sur, 1999, pp. 83-100.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouse Gulbenkian, 1997.
- PLATÃO. Carta VII. *Diálogos*, Vol. V. Belém: EDUFPA, 1975.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

Recebido em 20/10/2008.

Aprovado em 18/12/2009.