

# O HOMEM TIRÂNICO NA REPÚBLICA DE PLATÃO

JAYME PAVIANI<sup>1</sup>

**Resumo:** O texto apresenta o comentário da gênese do homem tirânico, segundo os argumentos apresentados por Platão na República (VIII e IX). A dialética das formas negativas da justiça permite a elaboração de hipóteses sobre o mal metafísico na origem da atividade política e aponta para a necessidade de educar filosoficamente o governante. O texto de Platão, ao traçar o perfil sociopsicológico do tirano, mostra a relevância do processo educativo na superação das partes inferiores da alma. Só o cultivo da racionalidade aperfeiçoa o homem torna-o feliz, e evita a degeneração da *pólis*.

**Palavras-chave:** tirania, injustiça, desejo, indivíduo

**Abstract:** This paper comments on the genesis of the tyrannical man, according to Plato's arguments in the Republic (VIII and IX). The dialectic of the negative forms of justice permits the creation of hypotheses about the metaphysical evil in the origins of political activity and puts forward the necessity of a philosophical education for the ruler. Plato's text, building a socio-psychological profile of the tyrant, shows the relevance of the education process for the lower parts of the soul. Only the cultivation of rationality can perfect man and make him happy, and prevent the degeneration of the *polis*.

**Keywords:** tyranny, injustice, desire, individual

Platão, na **República** livro IX, apresenta o perfil sociopsicológico do homem tirânico. Seu objetivo consiste em examinar como se transforma o homem democrático em tirânico. Em outros termos, investiga a essência do homem tirânico a partir de sua gênese no homem democrático. Uma vez estabelecida a proveniência daquele, identifica os traços de seu caráter e comportamento, e descreve o tipo de vida que leva, se desgraçada ou feliz (571 a). A questão, esclarecida em seus elementos constitutivos e em seus pressupostos a partir de referências textuais e contextuais, contribui para uma investigação ético-política do pro-

---

<sup>1</sup> Jaime Paviani é professor de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e da Universidade de Caxias do Sul, Brasil (jpaviani@hotmail.com).

blema e para um aprofundamento da gênese da metafísica do mal na teoria política platônica.

## 1 – ELEMENTOS DA QUESTÃO

Platão, na **República**, livro II, nos debates sobre a natureza da justiça e da injustiça entre Glauco e Adimanto, pretende responder à provocação de Trasímaco ao elogiar a injustiça. O desafio platônico consiste em demonstrar como o homem justo pode ser mais feliz que o homem injusto, especialmente quando este, vencedor, transforma-se num tirano. Nessa perspectiva, a justiça é mais desejável por si mesma quando não possui a necessidade de ser reconhecida eventualmente por parte dos homens e dos deuses. Trasímaco censura a justiça e elogia a injustiça. Sua opinião, e de muitos outros, a favor da injustiça é mais comum do que a defesa da justiça (358 b, d). Seus argumentos seguem as seguintes etapas: primeira, a apresentação da opinião comum sobre a natureza da justiça e de sua origem; segunda, a demonstração de que a prática da justiça é feita contra a vontade como coisa necessária, mas não como coisa boa; e terceira, a interpretação de que esse modo de agir procede naturalmente, pois, nessa perspectiva, a vida do injusto é melhor do que a do justo.

O exame dialético dos opostos entre a exaltação da vida injusta e a censura da vida injusta é completado pelo louvor da vida justa. Nesse exame, considera o comportamento humano e não o esclarecimento de conceitos. Apesar de os argumentos dos livros VIII e IX não serem rigorosos como os de outras passagens da República, a estrutura geral é claramente perceptível e ilustrada com exemplos. As vantagens da justiça são contrastadas com todas as formas da injustiça, considerando especialmente os aspectos sociológicos e psicológicos do vício. O supra-sumo da injustiça, diz Platão, é parecer justo sem o ser (361 a). Não é fácil escolher entre a vida do homem justo e a do homem injusto. O injusto quer parecer justo e, por parecer justo, manda na cidade, pode desposar uma mulher da família que quiser, dar às filhas um casamento vantajoso, formar empresas como desejar e, assim, lucrar, sob todos os pontos de vista, por não se incomodar com a injustiça. O injusto, igualmente, ao entrar em conflito público ou privado, leva vantagens sobre seus adversários. Os privilégios o enriquecem e ele pode beneficiar os amigos, fazer mal aos inimigos e, até, oferecer sacrifícios aos deuses (362 b, c).

Essas considerações favoráveis à vida do homem injusto exigem o exame das afirmações contrárias. Mas, a argumentação contra a injustiça

encontra dificuldades, pois, se os justos estão livres do castigo por parte dos deuses, estão longe de participar dos lucros que a injustiça aparentemente produz (366 a). A investigação de Platão desloca-se da justiça e da injustiça individuais para a justiça em forma de instituições, de leis justas ou injustas. A justiça da cidade implica relações entre os indivíduos em si e entre os indivíduos e a cidade. Os defensores da justiça evocam conceitos como os de reputação, de honra. Mas, suas vantagens não são claramente perceptíveis como as vantagens da injustiça defendida por Trasímaco, pois a injustiça é útil e proveitosa ao mais forte, e prejudicial ao mais fraco. Para mostrar que a justiça possui mais valor do que a injustiça, que é um bem maior, é preciso empreender uma investigação rigorosa e ampla, possuir acuidade de visão e poder examiná-la numa escala que possibilite apreendê-la na sua totalidade e nas suas conseqüências. Para isso, é preciso observar a conduta dos indivíduos e investigar a natureza da justiça e da injustiça objetivada na *pólis* (369 a).

A *pólis* tem origem no fato de cada um de nós não sermos auto-suficientes, mas de sempre necessitarmos de “muita coisa” (369 b). A vida de cada um depende de comida, de proteção e de vestuário. Daí surgem as necessidades comuns e específicas de agricultores, construtores e tecelões. O princípio de que os humanos não são auto-suficientes exige um outro princípio, o de que os humanos estão naturalmente preparados para desempenhar diferentes ofícios. Nessa perspectiva, a divisão do trabalho tem relação com a justiça, e essa somente é entendida na perspectiva da analogia entre o homem justo e a cidade justa, entre a alma e suas partes e as classes que compõem a cidade.

Os argumentos de Platão contra as posições de Trasímaco abrem espaço para os problemas da educação e da função da filosofia e do filósofo, e deixam suspensas suas provocações sobre as vantagens da injustiça. Mas só uma observação rigorosa do caráter do homem tirânico poderá demonstrar que ele vive a infelicidade extrema. O tirano sendo, por exemplo, escravo de seus medos e desejos, teme a vingança de seus súditos expoliados dos bens e da liberdade. Finalmente, para entender a presença e as conseqüências da injustiça na alma e na cidade, e mostrar a utilidade da justiça, é preciso ler a **República** em sua totalidade e não apenas os livros VIII e IX. A gênese do tirano, exposta no livro IX a partir da transformação do homem democrático, pressupõe naturalmente o conteúdo do livro VIII e um reexame das experiências históricas ligadas à tirania e ao homem tirânico no tempo de Platão e também nas épocas anteriores. A reconstrução histórica e epistemológica permite entender melhor o perfil sociopsicológico do homem tirânico platônico.

Para Platão, a injustiça sempre traz menos felicidade que a justiça, tanto em relação aos indivíduos quanto em relação à organização da *pólis*. Para isso, faz uma fenomenologia das formas degeneradas da cidade e da alma. As quatro espécies de injustiça identificam-se com os seguintes regimes políticos existentes: a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. A cada um desses regimes corresponde uma caracterização psicológica: o homem timocrático, o oligárquico, o democrático e o tirânico (544 a – e). Na realidade, a analogia entre a alma e a cidade, suspensa no livro V, nos livros VIII e IX retorna plenamente.

Na concepção platônica, existem cinco constituições, a justa ou aristocrática e as quatro injustas, acima mencionadas. A aristocracia corresponde à cidade ideal, governada pelos melhores por natureza e por educação. Nela, a virtude é uma valor supremo e a parte racional da alma predomina. A classificação das constituições injustas ou *pólis* injustas parece fundar-se numa base empírica. Platão toma como referência alguns regimes existentes. Observa-se nessa classificação, quando examinada com rigor lógico, que não há coerência entre as três partes da alma e a tipologia apresentada. Os comportamentos humanos descritos não se enquadram de modo completo nas analogias entre a alma e a cidade. Cada constituição possui determinadas peculiaridades morais e políticas. Para cada forma de governo corresponde o perfil ético e socio-psicológico da classe dirigente. Platão parece não se interessar pela forma de governo no sentido abstrato. Ele descreve o tipo de governante. Para cada tipo de homem que realiza uma forma injusta corresponde uma paixão peculiar: para o timocrático, a ambição, o desejo de honrarias; para o oligárquico, a busca de riqueza; para o democrático, o desejo de uma liberdade sem moderação; para o tirânico, a violência.

As caracterizações ético-políticas degeneradas que Platão descreve, em alguns casos a partir de experiências reais, afastam-se numa ordem crescente do modelo de virtude da *kallípolis*, da cidade ideal. A análise dos aspectos de cada caracterização é de tipo moral constantemente ligada à dimensão psicológica e à estrutura da alma. A seqüência dos graus de injustiça segue o princípio da ordem psicológica, isto é, provém da crise de autoridade da parte racional da alma que, perdendo o comando sobre as outras duas partes do ânimo e dos apetites ou desejos, produz uma ruptura, um desequilíbrio na natureza. Quando não há mais harmonia entre o biológico e o racional, as condutas humanas não são mais controladas e, em conseqüência, surge uma desordem numérica.

A passagem de uma espécie de degeneração para outra, demonstrada através da gradual perda de unidade das partes da alma, é exemplificada nas mudanças que ocorrem no conflito entre a educação do pai e do filho. Assim, a timocracia, típico regime militar próprio da experiência espartana (544 c), surge de um grupo de guerreiros que inicialmente precisam entregar suas terras à mão escrava, enquanto eles se dedicam às armas. Nesse contexto, a cidade é dominada por homens de ânimo forte, neles prevalece o *thymoeidés* que os conduz à busca de ouro. Nesse meio, a educação forma homens duros, distantes das vantagens da cultura. O enfraquecimento do homem timocrático deve-se às relações entre pai e filho que vivem uma crise educacional. Ele é severo com os criados, brando com os homens livres, gosta do poder e aprecia as honrarias e o comando militar. Mas, ao lado da figura paterna positiva, há a figura fraca da mãe dos servos. Nesse conflito, os filhos são conduzidos pelo ânimo da ambição e do desejo de auto-afirmação.

Quando o amor pela riqueza, ainda controlado na timocracia, perde o controle, origina o homem oligárquico. Esse acumula riquezas e honrarias e, por isso, aplaude e admira os ricos, oferece-lhes cargos públicos e, em conseqüência, despreza os pobres. A propriedade concentra-se em alguns e, desse modo, a cidade passa a ser dividida entre ricos e pobres (550 a 551 a). Quando o filho assiste à falência do pai timocrata que, acusado falsamente perde todos seus bens, na sua alma os elementos do ânimo são dominados pelos apetitivos; então, ele é levado a acumular riquezas. De outro lado, os pobres, plenos de energia que nasce do rancor, vencem os ricos que abandonaram as atividades físicas. Assim, os oligarcas são massacrados pelos democratas, como aconteceu em Cócira, descrita por Tucídides. O homem democrático aprecia a liberdade de palavras, porém permite a todos fazer o que bem entendem e, em vista disso, cada um tem um estilo de vida, conforme critérios pessoais (557 b). A anarquia instala-se na cidade. A educação paterna é enfraquecida devido às más companhias. Um caso típico é o de Alcibiádes que, mesmo sob a influência de Péricles e Sócrates, não consegue preservar-se da arrogância, da intemperança e da prática dos vícios.

O excesso de liberdade da democracia produz o demagogo. O princípio da autoridade desaparece na cidade e na família, o pai fica ao nível do filho que não o respeita mais. Dessa situação, nasce o homem tirânico. Esse, sabendo que a multidão o teme e o obedece, comete assassinatos, promove a guerra e toda sorte de injúrias. A cobiça produz a mudança da oligarquia para a democracia (555 b). Já a democracia requer a vitória dos pobres, a morte de uns, a expulsão de outros, para que os restantes

dividam o governo e as magistraturas, cargos que na maior parte dependem da sorte (557 a). A democracia é estabelecida ou pelas armas ou pelo medo de outro partido. A liberdade de expressão permite o aparecimento de espécies diferentes de homens. A constituição democrática parece a mais bela, porém, a liberdade em excesso que nela impera possibilita qualquer tipo de cidade e de constituição (557 d, e).

Platão observa que na democracia não há necessidade nenhuma de mandar, ainda que se seja capaz de o fazer, nem de ser mandado, se não se quiser, nem de combater quando os outros combatem, nem de estar em paz quando os outros estão, nem que se deixe de governar e de julgar se alguma lei impeça que se governe e julgue. Nela, pode-se condenar à morte ou ao exílio cidadãos sem que ninguém se preocupe com isso. A democracia é uma forma de governo aprazível, mas anárquico, reparte a igualdade entre o igual e o desigual (558 a, b, c). A crítica de Platão à democracia parte do desequilíbrio entre desejo e necessidade (559 b, c). O conflito entre desejo e necessidades explica a passagem do homem oligárquico para o democrático e do democrático para o tirânico. Na vida democrática degenerada não há ordem (unidade) nem necessidade, tudo é vida livre (561 e). Por isso, Platão apresenta a democracia como origem da tirania, que, segundo ele, dentre as formas imperfeitas, é a mais deficiente e distante da *pólis* ideal (562 a, b).

A tirania é a deformação do bem supremo da democracia que é a liberdade. O mau uso da liberdade dá origem à tirania. O excesso de liberdade provocado pelos maus governantes faz com que o povo, depois de um certo tempo, os torne réus. Quando cidadãos que obedecem às autoridades constituídas são ultrajados, tratados como homens sem nenhum valor, e quando os magistrados parecem iguais aos cidadãos e os cidadãos se assemelham aos magistrados, tanto nas coisas privadas como nas públicas; quando entre pais e filhos se perdem a autoridade e o mútuo respeito; quando professores temem e adulam os alunos e os mestres perdem sua importância; quando entre jovens e velhos se introduz uma falsa igualdade e os velhos imitam os jovens para não parecerem intolerantes e despóticos, e surgem manifestações de corrupção – a qual essencialmente consiste na discórdia –, é comum o homem democrático transformar-se no homem tirânico (562 c; 563 a, b). A liberdade em excesso provoca a escravidão em excesso, quer para o indivíduo, quer para a *pólis* (564 a).

A democracia produz desunião e desacordo. O único valor é a tolerância, pois, os cidadãos só podem estar de acordo com relação ao direito de discordar. Até a idéia de um governante, idéia superior, aos cidadãos

é vista com certo desprezo. A alma democrática tende a ser igualitária, mas não sabe escolher entre os seus desejos, os necessários e os desnecessários. Essa situação prepara as condições da gênese do homem tirânico: aquele que, nos primeiros dias e nos primeiros tempos, sorri e cumprimenta a todos que encontra, faz amplas promessas em particular e em público, perdoa a dívida da pessoa, distribui terras para seu povo e seu séquito, simula afabilidade e doçura, porém, logo que consegue reconciliar-se com seus inimigos suscita guerras para que o povo tenha necessidade de um chefe (566 e). Depois, com as desavenças provocadas, especialmente em relação àqueles que alimentam pensamentos de liberdade, acaba predispondo os cidadãos a odiá-lo. Caracterizada uma situação de tirania, o tirano precisa eliminar os inimigos, se quiser governar.

### 3 – A NOÇÃO DE TIRANIA NO CONTEXTO GREGO

Fora do contexto histórico, não é fácil entender as críticas de Platão às condutas demagógicas dos democratas e, em consequência, as conexões que ele estabelece entre democracia e tirania. Para Werner Jaeger<sup>2</sup>, a tirania é “a caricatura do Estado ideal”, pois ela se funda na injustiça e no excesso de liberdade que equívale à falta absoluta de liberdade. Mas, Jaeger também menciona uma tirania antiga – não necessariamente negativa –, além da tirania criticada por Platão, a que é uma modalidade de destruição da democracia. Diz Jaeger:

“A teoria platônica é, pois, unilateral, no sentido de que só tem em consideração a forma presente da tirania; embora a experiência histórica posterior parece dar-lhe razão, visto que na maioria dos casos apresenta a tirania como continuadora da democracia”.<sup>3</sup>

A República romana, por exemplo, tentou converter em instituição legal da democracia o império de um único indivíduo. De resto, a história da humanidade é rica em exemplos antigos e recentes. Platão não tem o objetivo de examinar, na perspectiva histórica, a sucessão das constituições ou formas de governo. Preocupado com a crise de liberdade e com a presença do mal, procura a gênese das formas de governo ligada ao processo cultural. A tradição, a educação e a moralidade são centros de interesse de seus estudos sobre a natureza humana. Nessa perspectiva, entre outros aspectos, Jaeger (p. 899) afirma que “Platão é o pai da psi-

<sup>2</sup> **Paideia**, s/d, p. 892.

<sup>3</sup> Cf. ob. cit. p. 692.

canálie”. Sem entrar no campo do subconsciente não se conhece o ser humano, seja democrático ou tirânico. Não há *paideia* sem vida psíquica. A vida instintiva anormal da alma produz e explica o surgimento do homem tirânico. Em vista disso, ele é levado a concluir que esse homem é o mais infeliz. Dessa forma, as teses de Platão são radicais e, sob certos aspectos, desafiadoras até hoje.

Somente a aristocracia é uma forma justa. Por isso, o estudo do homem tirânico não é suficiente para entender as manifestações da injustiça. Sua fenomenologia genética das constituições, como formas de vida, serve para mostrar o processo degenerativo. O homem tirânico é simplesmente o pior e não o único. Assim, sob o manto de uma *pólis* ideal ou imaginada, Platão mostra todo seu pessimismo relativamente à natureza humana.

#### 4 – O DESEJO, A FELICIDADE E O PRAZER

Platão afirma que o homem melhor é o mais justo e o mais feliz (580 c). Por isso, ao apontar os objetivos da investigação, como vimos, na **República**, no início do livro IX, parte dos desejos, de sua qualidade e números. Entre os prazeres e os desejos há os necessários e os não-necessários, os legítimos e os ilegítimos. Acrescenta que os desejos ilegítimos são provavelmente inatos. Corrigem-se os desejos ilegítimos com a intervenção das leis e dos desejos melhores, sempre com o auxílio da razão. Em alguns humanos, os desejos “inferiores” ou são totalmente livres ou são reduzidos a poucos e enfraquecidos. Esse é o modo de tornar mais fortes e numerosos os melhores desejos (571 a, b, c). A passagem do homem democrático para o homem tirânico depende, portanto, da qualidade e do número de desejos. Platão refere-se aos desejos que despertam sempre que dorme a parte da alma dotada de razão, aquela parte animal e selvagem, que se sacia de comida e de bebida, que se agita e satisfaz todos os seus desejos e, nessas condições, ousa fazer tudo, como se estivesse livre, sem nenhuma censura ou capacidade reflexiva. O pensamento da alma adormecida, diz Platão, não hesita em unir-se à própria mãe ou a qualquer homem, deus ou animal, e em cometer assassinio, nem em abster-se de qualquer alimento. Nessa situação, a alma insensata não possui nenhum pudor (471 d).

A alma insensata contrapõe-se à alma daqueles que possuem saúde e temperança, daqueles que, capazes de raciocínio e de medição interior, se entregam a belos pensamentos e são capazes de pôr de lado o

desejo, sem ser por carência nem por excesso. Esses adormecem o desejo sem causar perturbações, pela sua alegria ou pela sua tristeza. Assim, a parte melhor da alma fica só, pura e independente, e pode observar aquilo que ignora do passado, do presente e do futuro. Da mesma maneira, ela domina o elemento irascível sem se irritar com ninguém, adormece com o coração leve tendo tranqüilizado as outras duas partes da alma, pondo em movimento a parte racional, aquela que é superior, que reflete. Nessa situação, o homem pode entregar-se ao descanso e sobretudo alcançar a verdade, quando aparecem menos as visões anormais dos sonhos (471 e – 472 a).

Para Platão, nos sonhos, torna-se mais evidente a existência de desejos terríveis, sem leis, selvagens, mesmo nas poucas pessoas comedidas. Ele lembra que o homem democrático, “formado” pela educação, possui um pai econômico, voltado para os desejos de fazer fortuna e, portanto, que despreza os desejos não-necessário da diversão e da ostentação (572 c). Atraído pelos lados opostos (o oligárquico e o tirânico), fica no meio das duas maneiras de viver, gozando com moderação, segundo seu juízo, de cada um deles. Leva uma vida que não é indigna nem desregrada, depois de se ter transformado de oligarca em democrata. Aquele que tem uma natureza melhor do que os seus corruptores no convívio com os homens nobres e de bons desejos, e na possível entrega a todo tipo de excesso e de aversão à economia do pai, acaba ficando no meio, entre o homem oligarca e o homem tirano, assume a conduta do homem democrata (572 d).

A partir da educação dos filhos, a gênese do homem tirânico apresenta o seguinte quadro: um desses homens democráticos envelheceu e tem um filho jovem, educado segundo seus hábitos. Ocorre que, com o filho, acontece o que havia acontecido com o pai dele: é levado para toda espécie de desregramento graças a uma total liberdade. O pai e os familiares procuram auxiliá-lo em seus desejos equilibrados, porém os hábeis magos e fabricantes de tiranos, procuram colocar-lhe no coração uma concupiscência que guia os desejos ociosos. E

“quando os outros desejos zumbem em torno de *Eros*, cheios de incenso, perfumes e grinaldas, de vinho e de todos os prazeres dissolutos e próprios de semelhante companhia, e alimentam o zângão e o excitam ao máximo e nele implantam o aguilhão do desejo: então esse presidente da alma, tendo como guarda pessoal a loucura, comporta-se com verdadeiro frenesi e, se porventura ainda encontra no seu íntimo desejos e opiniões de alguma utilidade e passíveis de ruborizar-se, mata-os e atira-os longe, até purgar a alma de toda temperança e enchê-la daquela modalidade de loucura” (573 a)

A alma tirânica segue um único desejo. E, entre os desejos violadores da lei, o pior parece ser o da concupiscência (574e; 575a). *Eros* é a obsessão erótica do tirano. Para Platão, o homem embriagado representa a mentalidade do tirano. Furioso e perturbado, imagina-se capaz de mandar nos outros humanos e nos deuses. Assim, por natureza ou por hábito, ou pelos dois motivos, o homem ébrio, apaixonado e louco torna-se um tirano (573 c).

## 5 – COMO VIVE O HOMEM TIRÂNICO

Depois de ver como se forma o tirano, é possível examinar como ele vive. Certamente vive em festas, orgias, festins, com concubinas e todos os gozos, conforme o tirano *Eros* que governa sua alma. Dias e noites, ao lado dele, surgem numerosos desejos terríveis. E, dominado desse modo, dissipa seus rendimentos e começa a pedir empréstimos de dinheiro e gastar o capital. Forçado pelos desejos violentos, pela fraude e pela violência, confisca as posses dos outros. Precisa tirar de todos os lados para não se tornar vítima de grandes dores e sofrimentos. Tendo gasto sua parte, malbaratará a parte de seu pai e de sua mãe, primeiro roubando e ludibriando-os, e depois, se necessário, pela violência. Caso o pai ancião e a velha mãe resistirem, não hesitará em cometer atos tirânicos (573 d – 574 c).

Por causa de uma cortesã ou por causa de um jovem arrombará as paredes das casas, apossar-se-á do manto de alguém que passa, pilhará os templos. E as velhas opiniões que tinha desde a infância, sobre o que é honesto e o que desonesto, justo e injusto, serão dominadas pelos desejos que até então eram libertados apenas em sonhos, durante o sono, no tempo em que vivia sob o império da lei da obediência paterna. Sob a tirania do *Eros* e já desperto, faz aquilo que só raramente se permitia em sonhos. Numa total anarquia e ausência de leis, praticará todas as espécies de audácias, pois é o único que manda e que conduz os súditos, tal como faz o monarca com a cidade. Indivíduos desse tipo, apesar da maioria sensata da população, compõem a guarda pessoal de algum tirano ou tornam-se mercenários em tempo de guerra. Nos momentos de paz, cometem malfetorias. Roubam, arrombam casas, furtam bolsas, tiram a roupa dos viajantes, pilham templos e vendem como escravos homens livres, alguns tornam-se delatores, e outros, possuidores do dom da palavra, prestam falso testemunho e deixam-se subornar (574 d – 575 c).

Entretanto, Platão afirma que tudo isso é nada, comparado às misérias e desgraças que um tirano pode causar a qualquer cidade. Quando

numa comunidade o número desses indivíduos cresce, agregam-se e adquirem consciência da própria força, e ainda são auxiliados pela estupidéz do povo que gera o tirano, dentre todos, justamente aquele que possui alma mais déspota (575 c, d).

Constituído o tirano, o povo pode ceder a seus desejos voluntariamente ou então ele agirá em relação à sua pátria da maneira como se comportou com seu pai e sua mãe. Agirá com o apoio de companheiros e de adutores prontos a satisfazerem seus caprichos. Esses, de fato, não são amigos de ninguém. Precisam de quem os tiranizem. A natureza do indivíduo tirânico, especialmente do mais celerado, é que ele se comporta em estado de vigília como se estivesse sonhando. E, mais ainda, quando alguém de natureza eminentemente tirânica chega ao poder sozinho e quanto mais tempo o exercer, tanto mais se aprofundará esse seu modo de ser (576 a, b).

## 6 – A VIRTUDE E A FELICIDADE NO INDIVÍDUO E NA CIDADE

Platão conduz a conversação para uma questão central. Indaga se aquele que é o mais perverso também não é o mais desgraçado. Afirma que sobre essa questão variam muito as opiniões. Propõe-se, igualmente, a examinar se o homem tirânico é feito à semelhança da cidade tirânica. As duas questões, no entanto, tornam-se uma única quando propõe que do mesmo modo que uma cidade está para outra, os homens estão entre si, em relação à virtude e à felicidade (576 c). A posição de Platão é clara. A cidade que possui um governo régio é melhor. Aquela que possui um governo tirânico é pior. Desse modo, demonstra que não há cidade mais infeliz do que a tirânica e mais feliz do que a da realeza (576 d, e).

Se a cidade e o indivíduo se parecem, é possível considerá-los de modo alternado. Essa relação, no entanto, não pode ser entendida a partir dos conceitos atuais de Estado e indivíduo, pois o indivíduo platônico encontra-se ainda dissolvido na tribo, no coletivo. Platão examina primeiro se uma cidade governada por um tirano é livre ou escrava. Para fundamentar a análise, refere-se à alma livre ou escrava. Depois, indaga se uma cidade tirânica é rica ou pobre. A resposta, além de apontar a pobreza como sua característica, afirma que sua alma é insatisfeita e vive sempre com medo. Na cidade tirânica são comuns as lamentações, os gemidos, os suspiros e os sofrimentos. A conclusão é óbvia: a cidade tirânica é a mais infeliz (576 d – 578 b). O enunciado de que o homem tirânico é o mais desgraçado dos homens é examinado, alternativamente, na oposição dialética entre o viver bem e o viver mal. Numa primeira

constatação, todos os homens tirânicos têm de semelhante o fato de mandarem em muita gente. O tirano ganha nesse aspecto em número, exerce sua tirania sobre um número bem maior. Numa segunda constatação, os tiranos que vivem na comunidade, isto é, homens de posse e com muitos escravos, aparentemente vivem sem receios. Todavia, se o tirano for retirado de sua comunidade com sua mulher e filhos, posses e escravos, ele tem medo de ser assassinado. Sem a proteção natural oferecida pela comunidade, isto é, de cada cidadão em particular, ele, para sobreviver, tem de adular alguns escravos, conceder-lhes privilégios, bajular seus próprios servidores. Nesse sentido, o tirano é preso pelo medo e por toda sorte de temores e apetites. É a única pessoa que não se atreve a andar ou a viajar sozinha. Não pode agir como o homem livre, seguir sua própria curiosidade. Fechado em sua casa, como as mulheres, inveja os demais. Em vista disso, é o mais desgraçado dos homens, pois não pode viver como cidadão particular (578 d – 579 d). A vida do tirano é a mais infeliz. Por ser, ao seu modo, escravo da subserviência extrema, bajulador da pior espécie, ele se impossibilita de satisfazer todos os seus desejos. Privado do mundo dos homens livres, medroso, vivendo de permanentes convulsões e dores, seu estado se parece com a da cidade tirânica. Ele terá de ser invejoso, perverso, injusto, viverá sem amigos e será ímpio, praticante de toda sorte de vícios que o tornam infeliz.

Considerando desde a maior até a menor felicidade, é possível classificar os indivíduos e as formas de governo ou constituições seguindo uma ordem descendente: o homem régio, o timocrático, o oligárquico, o democrático e o tirânico. O homem régio é o melhor, o mais justo e o mais feliz, pois reina em si mesmo. O tirânico é o pior, o mais injusto e o mais infeliz e, além disso, o que mais tiraniza a cidade (579 e – 580 c).

## 7 – OS DESEJOS E A DIALÉTICA DAS PARTES DA ALMA

Platão, tendo descrito o perfil negativo do homem tirânico e as características da *pólis* tirânica, examina os fundamentos de sua concepção da gênese das formas de governos e das espécies de governantes. Retoma a analogia entre a alma e a cidade, do livro IV da República. A base do raciocínio é a tripartição da alma e da cidade. Conclui que, como há três partes na alma (e na cidade), há também três espécies de prazer, uma para cada parte. Cada parte tem desejos peculiares. Uma parte é a que aprende; outra, a que encoleriza-se; ainda outra, a mais difícil de definir, a apetitiva. Essa última parte caracteriza-se pelos fortes desejos de comer, beber, fazer amor, amar o dinheiro e outros apetites do mesmo gênero.

O amor e o prazer relacionam-se com a busca do lucro. A segunda parte empenha-se em dominar, vencer, conquistar fama. A primeira esforça-se integralmente para alcançar a verdade e, nesse aspecto, é a que menos dá importância à riqueza e à fama (580 d – 581 b).

Caracterizadas as partes da alma, Platão aprofunda a relação de cada parte com os modos de ser de cada homem. A primeira parte, a que cultiva o conhecimento e a sabedoria em algumas pessoas, governa as demais partes. Já em outras pessoas, as outras duas partes são as que determinam a conduta negativa. Em razão dessa constatação, há três espécies ou naturezas humanas: a do filósofo, do ambicioso e do interesseiro. Essa classificação explica a existência de três espécies de prazeres que correspondem aos três caracteres (581c,d). Pela análise das diferentes espécies de prazer e seus respectivos modos de vida, pode-se saber qual o modo de vida mais agradável e isento de sofrimento. Nesse sentido, para julgar a vida melhor é preciso identificar um critério de julgamento. O critério funda-se na experiência, na sabedoria e no raciocínio. Esse critério corresponde ao filósofo. Só ele supera de longe o homem ambicioso e o interesseiro. Ele é o único que tem a experiência do prazer originado da contemplação do ser. Além disso, ele é o único que à experiência alia a reflexão, a capacidade de julgar (582a,b,c,d,e).

O prazer mais agradável corresponde à parte da alma racional. Mas Platão não parece satisfeito com esses argumentos e procura outras demonstrações. Evoca Zeus para poder mostrar que excluído o prazer do sábio, os demais nem são verdadeiros nem puros. Propõe o exame da dor como algo contrário ao prazer e o estado de alma em que não se sente nem prazer nem dor. Observa que nesses dois estados há uma espécie de repouso para a alma. Recorda que os doentes, quando sofrem, afirmam que não há nada mais agradável do que a saúde e que antes de ficarem doentes não tinham idéia disso. Quando alguém sofre uma dor aguda, nada se compara com a cessação da dor. Em relação ao prazer, quando cessa, o repouso subsequente é sofrimento. Disso tudo, conclui Platão que o prazer ou o sofrimento constituem uma espécie de movimento, e quando não há nem prazer nem sofrimento revela-se, como estado intermediário entre ambos, o repouso. Desse modo, é possível admitir que a ausência de sofrimento é agradável e que a falta de prazer é desagradável? A resposta da análise platônica é clara: esse estado de repouso não existe, é simples aparência, tudo não passa de ilusão. Os prazeres que provêm da cessação do sofrimento ou da dor não são verdadeiros. E os prazeres que chegam à alma por intermédio do corpo, e que são os mais numerosos, são todos dessa natureza (583 – 584 c).

Platão também analisa as expressões lingüísticas “em cima”, “em baixo” e “no meio”. As pessoas que não conhecem seu significado não olham para o ponto de origem de algo. Desconhecem a verdade e formam opiniões erradas sobre um mundo de coisas e comportam-se de modo equivocado em relação ao prazer, ao sofrimento e aos seus estados intermediários. Confundem dor com ausência de dor. Ignoram que a fome, a sede e outras sensações semelhantes são estados do corpo, e não sabem que a ignorância e a insensatez são vazios de estados da alma. Esses vazios não se saciam com alimento, mas apenas com sabedoria. Muitas pessoas pensam que é possível participar de uma existência mais pura, com pão, bebida, carne e alimentos em geral, quando, na realidade, o mais relevante é a opinião verdadeira, o conhecimento, a inteligência e o conjunto das virtudes. O corpo participa menos da essência do que a alma. Só o que é em si mesmo mais real pode ser preenchido com coisas mais reais e verdadeiras. Assim, se for agradável a satisfação de um desejo conforme a natureza, o que é satisfeito com coisas de maior realidade gozará de modo mais real e verdadeiro o prazer. Ao contrário, quem se satisfaz com coisas menos reais gozará um prazer mais falaz (584d; 585e).

Nessa altura da exposição, Glauco, o interlocutor de Sócrates, observa que desse modo foi descrita a vida da maioria dos homens. É inevitável que só conheçam prazeres mesclados de sofrimento, simulacros ou esboços de prazeres que só adquirem relevo quando são justapostos prazeres e dores. Diante disso, Platão procura mostrar que a alma racional e não a irascível, invejosa, ambiciosa, violenta, colérica, mal humorada, pode alcançar os prazeres mais puros e verdadeiros. O elemento filosófico da alma é a própria racionalidade. Quanto mais alguém se afasta da razão, tanto mais se distanciará da lei e da ordem. E é exatamente o homem tirânico quem mais se afasta do prazer verdadeiro, enquanto o homem da realeza é o que mais dela se aproxima. A vida do tirano é a mais desagradável, e a do homem régio, a mais agradável (586c; 587 b). O tirano está três pontos afastado do homem oligárquico, pois o democrático se encontra entre os dois. Em outros termos, o homem tirânico está três pontos afastado da verdade.

Platão, aplicando a dialética dos números, afirma que o “fantasma” do prazer do tirano pode, de acordo com a sua extensão, ser medido ou considerado um número ao quadrado ou de segunda potência. Elevado ao quadrado e ao cubo, torna-se evidente seu afastamento. E depois de efetuada a multiplicação, o homem régio é setecentas e vinte e nove vezes mais feliz que o tirano, e este é o mais infeliz na mesma proporção. Esse cálculo matemático determina a distância entre o justo e o injusto em

relação ao prazer e à dor (587c,d,e). Ele corresponde à soma dos dias e das noites no ano de Filolau. O tirano, num ano inteiro, acumula tanta felicidade quanta o homem régio possui num único dia.

Justiça é felicidade. O homem bom e justo é superior em prazer ao vicioso e ao injusto, infinitamente superior será em beleza, decência e virtude. Desse modo, retomando a tese inicial, Platão declara que a injustiça é vantajosa para quem é injusto, desde que passe por justo. Os efeitos dessa afirmação foram mostrados, agora falta debatê-la com quem a pronunciou. Propõe, então, projetar uma imagem da alma, a fim de o autor da afirmação se aperceber do que disse. Recorre a criaturas da antiga mitologia: a Quimera (leão na frente, serpente atrás e cabra no meio), a Cila (voz de cadela, doze pés disformes, seis pescoços, três filas de dentes) e a Cérbero (cão de cinquenta cabeças, conforme Hesíodo, ou simplesmente três). Considerando que essas criaturas mitológicas possuem múltiplas formas num só corpo, Platão convida o interlocutor a imaginar uma criatura monstruosa, com vários corpos e cabeças e, ainda, a imaginar uma outra forma que mistura leão e homem e, finalmente, reunir essas três formas numa só, formando um todo. Esse monstro escondido sob a forma de homem injusto equívale à afirmação de que é vantajoso ser injusto. Essa metáfora mostra como age o homem injusto. A vida honesta submete-se ao domínio divino; a desonesta, ao domínio bestial. O homem justo permite que o homem interior domine o homem inteiro. Ele cuida do monstro de mil cabeças, como o agricultor que cuida das espécies mansas e impede o crescimento das selvagens (588 a 590).

Para Platão, o homem moralmente superior deverá governar o inferior. Quando o divino e o racional dirigem, as vantagens são comuns para o governante e o governado. Essa é também a função da lei e da educação das crianças. Isso vale para o indivíduo e para a cidade. Em síntese, a harmonia do corpo dependerá do acorde de sua alma. O homem sensato fugirá, tanto na vida pública como na particular, da dissolução de sua constituição interior (590 a 592).

## 8 – OBSERVAÇÕES FINAIS

As análises das formas negativas de justiça, da tirania e do homem tirânico realizadas na República, livros VIII e IX, além de refletirem experiências políticas de Platão aplicam-se, em parte, a Estados e povos anteriores à história da Grécia, como o Egito antigo, e posteriores, como Roma e outras civilizações da história do ocidental, com suas diversas formas de totalitarismo, desde a Inquisição até o nazismo e o fascismo.

Nesse sentido, não é possível esquecer as figuras polêmicas de Nero, Napoleão, Hitler, entre outros. Na realidade, a idéia platônica de tirano teve sucesso no pensamento político sucessivo, enquanto idéia do homem exagerado em todos os seus aspectos, sem nenhum tipo de racionalidade e quase sempre portador de desequilíbrio mental. Ao mesmo tempo em que se pode afirmar o aspecto caricatural do homem tirânico, é possível propor a hipótese de que Platão, com a descrição do homem tirânico, oferece um esboço da dimensão metafísica do mal na política. Essas conjecturas fundam-se nos traços comportamentais do tirano, como indivíduo e como fenômeno político ou regime de sustentação do governo. É óbvio que Platão descreve o tirano na perspectiva de sua época, portanto, sem um aprofundamento da psicologia das massas. Apesar disso, sua análise quase não merece reparos sob o ponto de vista da psicologia social. A analogia entre as partes da alma e a cidade permite uma conexão entre a “loucura” do indivíduo e o apoio que as massas modernas dão aos tiranos, de modo especial no início do seu domínio. O tirano não nasce sozinho, normalmente ele é conduzido ao poder.

O termo tirano, em sua origem, não possui um valor negativo. Indica apenas um poder extraordinário, de caráter pessoal e arbitrário. Na época arcaica, no século VI a.C., havia a necessidade de intervenções fortes para distribuir a justiça. Sólon tinha o poder, mas não agiu como um tirano. Entre outras iniciativas criou uma legislação e procurou acabar com a escravidão. O próprio Aristóteles considera o tirano apenas um demagogo. E para Platão, é necessário recordar novamente, a tirania é uma forma de denúncia da escravidão real e psicológica do homem, a pior forma de domínio de um sobre o outro. Ainda, é prudente a recomendação de não transferir conceitos políticos antigos, do período histórico de Platão, para os dias de hoje sem uma reatualização crítica desses conceitos.

Ao responder os argumentos de Trasímaco, Platão mostra que o que torna a alma pior a faz mais infeliz. O ânimo do tirano cultiva os piores apetites e é dominado pelos instintos eróticos e pelo excesso de paixão. Vive uma situação extrema de decadência patológica. Diante disso, pode-se até indagar se o tirano é uma figura amoral ou imoral. Problema difícil de resolver. Basta lembrar as lições de Maquiavel, no Príncipe, para constatar a complexidade da questão, especialmente na perspectiva do distanciamento entre a ética e a política.

Platão refere-se às contingências da moralidade cotidiana e, ao mesmo tempo, evoca a necessidade de cultivar a virtude filosófica da busca da verdade. A *pólis* que ele imagina, e da qual tem real consciência de que não existe de fato, serve como modelo para melhor observar a

realidade cotidiana. Assim procedendo, busca maior objetividade argumentativa. A cidade ideal projeta padrões de conduta para o indivíduo e para o cidadão (594 b). Todavia, o método dialético comparativo de Platão, em diversos momentos, mostra-se incoerente. A analogia entre as partes da alma e as formas de governo nem sempre se aplica. Nem sempre são claras as condições e as funções dos desejos da alma. Conforme afirma N. Pappas (p. 197), as comparações políticas entre justiça e injustiça (576b; 588 a) usam a tirania para representar toda a injustiça. Platão desvia-se da unidade temática. Cada cidade é encaminhada por leis históricas incontornáveis e cada alma é colocada dentro de um homem, cujo filho degenera para o pior tipo. Há uma perda progressiva da unidade racional, do equilíbrio. Não há progresso ascendente, só regresso descendente. Bastava Platão ter observado que Atenas, depois dos Trinta Tiranos, regressou à democracia. Nesse sentido, parece que ele, quase didaticamente, limita-se a mostrar que cada tipo de governo injusto é melhor daquele que lhe fica abaixo.

Fazem falta à classificação platônica os tipos intermediários. A analogia entre as partes da alma e as classes sociais funda-se realmente numa psicologia social, no caráter dos cidadãos. Entretanto, em relação à tirania ou ao homem tirânico, cerne da questão, a articulação entre o poder e a patologia do tirano e dos cidadãos é mais livre e espontânea do que normativa. Se, por exemplo, os homens tirânicos formam apenas um pequeno grupo, eles não podem representar uma classe ou um tipo de cidade (575a,c). O *eros*, a concupiscência, resultado da incapacidade de o homem democrático saber discernir sobre os desejos, torna-se um verdadeiro excesso, um problema. Na República, livro IX (572e a 573 a), o *eros* parece ocupar uma posição apenas negativa, ao contrário de outras passagens dos diálogos de Platão, como no Fedro e no Banquete, onde o amor sexual possui um significado importante na vida. Na descrição do homem tirânico, o amor erótico torna-se um dos maiores vícios, é um verdadeiro impulso transgressor da lei e da ordem. Em todo caso, parece que Platão exagera quando demonstra que a passagem da democracia para a tirania depende de um único desejo.

Diante das fortes críticas à democracia, pode-se alegar, em parte, que Platão se refere sempre ao aspecto negativo da democracia, o demagógico. Pode-se afirmar, ainda, que ele fala de uma democracia incipiente, em que o excesso de liberdade acaba provocando a corrupção e a escravidão. Para entender a investigação das espécies de injustiça e a degeneração da alma e da cidade, é preciso considerar o desenvolvimento desse tema como uma parte da República, em que uma das ques-

tões centrais é a do alcance do Bem, como medida suprema, e de sua possível concretização apenas na *pólis* ideal. Só a aristocracia – e o homem régio – possui o domínio da racionalidade e a coincidência da virtude e da liberdade. Esse é o objetivo da filosofia platônica desde o início, o de mostrar que a felicidade interiorizada na *psyché* identifica-se com a *areté* e com o verdadeiro prazer. É a vitória do racional e do divino sobre o animal humano. A verdadeira *pólis* não existe fora da alma humana. O indivíduo e a sociedade determinam-se mutuamente.

## BIBLIOGRAFIA

- PLATÃO. **A República**. Trad. direta do grego por Carlos Alberto Nunes, Belém: Univ. Fed. do Pará, 1988 e Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.
- PLATON. **Les Lois** (tome XI, XII). Texto estabelecido e traduzido por Édouard des Places. Introdução de Auguste Diès e Louis Gernet, Paris: Les Belles Lettres, 1951 e 1956.
- PLATONE. **La Repubblica**. Trad. Giuseppe Lozza, Milão: A. Mondatori Editore, 1999.
- ANNAS, J. **An Introduction to Plato's Republic**. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- JAEGER, W. **Paideia, A formação do homem grego**. São Paulo: Herder, s/d.
- PAPPAS, N. **A República de Platão**. Trad. de Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1995.
- REALE, G. **História da filosofia antiga**. V. II. Trad. de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.
- VEGETTI, M. **Guida alla lettura della Repubblica di Platone**. Roma: Editori Laterza, 1999.

[recebido em agosto 2002]