

PODER E FILOSOFIA: A ESSÊNCIA DA ΠΟΛΙΤΕΙΑ PLATÔNICA

POWER AND PHILOSOPHY: THE ESSENCE OF PLATO'S ΠΟΛΙΤΕΙΑ

MARIA CAROLINA DO SANTOS*

Resumo: Este artigo busca explicitar em que termos a ΠΟΛΙΤΕΙΑ de Platão coloca em discussão uma questão até hoje candente, a imperativa tarefa do intelectual na política e seu compromisso ético com o problema social.

Palavras-chave: Teologia, Democracia, Monarquia, Alma tripartida.

Abstract: This paper aims to demonstrate how Plato's ΠΟΛΙΤΕΙΑ discusses a question still open today, the obligatory role of the intellectual in politics and his ethical compromise with the social problem.

Key-words: theology, democracy, monarchy, tripartite soul.

1. FULGURAÇÃO DAS FORMAS DIVINAS NA POLÍTICA

Contra mecanismos frágeis da consciência política dos “muitos” (οἱ πολλοί), na democrática Atenas de então, facilmente manipulável por usurpadores não identificados a seus legítimos interesses, Platão concebe, na **República**, uma πολιτεία de caráter teológico¹ destinada a restaurar-lhe o poder e a dignidade². Busca recuperar a verdadeira essência da πῶλις, tal

* Maria Carolina dos Santos foi professora na UNESP.

¹ O sentido da palavra *teologia* no discurso platônico é polêmico. Para Goldschmidt (1970, p. 145 e ss), sua presença (uma única vez), na **República**, não é indicio de uma investigação metódica acerca da divindade ou de uma autêntica teologia. Significa, isto sim, uma representação poética dos deuses – gênero mitológico no qual as verdades misturavam-se às mentiras –, integrante da teologia anterior a Platão. Representar Deus a partir de duas exigências, ser bom (do que decorre não ser ele causa de tudo, somente dos bens – **Rep.** 397a-380c) e ser absolutamente perfeito (não sofre ou impõe mudança alguma, permanece na simplicidade da forma que lhe é própria, portanto não se metamorfoseia e nem nos engana) não constitui o esboço de uma nova teologia e, se fosse, não teria essa palavra (*theologia*) por suporte verbal.

Jaeger (1978), opostamente, considera que os primeiros pensadores falam já do princípio supremo divino (*tò theion*), distinto da divindade encarnada, que buscam uma aproximação racional de sua natureza por meio do *lógos* e que Platão, ao falar do Bem absoluto, da Alma do Mundo, do Demiurgo, da Razão, dos princípios que devem ser a base da educação

como foi criada pelos gregos, ora desfigurada pela dissensão (στῆσις), licença (ὑκολασέα), indisciplina (ὑταξέα) e desordem (ὑναρχέα) vigentes. Embora fiel, em parte, aos arrojados termos do ideal de Clístenes³ — a instauração de um espaço social igualitário —, propõe a inversão de seu aspecto laico e linear, inscrevendo-o numa dimensão verticalizante extra-política, a esfera das grandes cosmogonias criadas pelos primeiros pensadores, inspirados em antigas especulações mítico-religiosas⁴. Distancia-se criticamente deste ideólogo da democracia, na normatização do bem-comum,

dos guardiões, estabelece os fundamentos de uma teologia ou uma forma filosófica de religiosidade. Ela teria por axioma o Deus que é bom por natureza (ὑγαθὸς τᾶ ἄντι – 379b), expressão que designa o ser da Idéia do Bem, forma pura de representação do divino, que será colocada como princípio do Estado: nestes termos, pode-se adotar para **A República** o nome da obra de Espinosa, **Tractatus Theologico-Politicus (Paidéia**, p. 819, n. 42). Segundo Festugière (1975, p. 7), Platão promove uma verdadeira revolução ao considerar as Formas, e não os deuses, como suprema divindade. E, ao mesmo tempo, mantém como bloco indissolúvel, a religião tradicional, o culto (crenças, mitos e práticas), valoriza a qualidade própria do homem religioso, a *eusebeía*, a Providência enquanto manifestação do divino, a fundação do templo, a construção das estátuas de culto, o calendário litúrgico. Os deuses são, para ele, guardiões naturais da força e da estabilidade da cidade, e o bom cidadão serve tanto a eles quanto à cidade. O problema religioso é, pois, aspecto fundamental da questão política, de modo que qualquer mudança na cidade supõe reformas simultâneas na religião, no conceito de divindade, e nas relações do homem com ela. O sábio, quando contempla o Bem, está a serviço da cidade: mediante o supremo ato filosófico (que é um ato de culto), estabelece a cada parte seu lugar, compondo um todo bem ordenado, promovendo a felicidade de todos. Sob esta perspectiva, a proposta política de Platão contém um *λῶγος* sobre os deuses, uma *θεωρέα* da divindade ou uma *theologia*, que é o coroamento da religião dos reis-filósofos, e pode ser denominada religião das Formas. É no sentido que Jaeger e Festugière compreendem a teologia de Platão que a enfocamos aqui, em suas relações com a política.

² Segundo Ehremberg (1970, p. 100, 137), muito mais do que a soma das experiências concretas que compõem sua vida política, a Atenas de então constitui uma idealidade, a *πῶλις* exemplar, uma invenção do imaginário grego. Não se reduz nem aos atenienses, nem à vida cívica, ou a Atena: concentra em si a essência do prestígio do Estado grego. Enquanto idealidade, de acordo com Loraux (1994:344), deve vencer e superar o destino comum das aglomerações humanas, e é, em nome dessa idealidade, que se procura negar a existência de divisões no seio da *πῶλις*: os discursos fúnebres nunca aludem aos que vivem à margem da *πῶλις*, à escravidão, à luta incessante entre ricos e pobres pela conquista do poder.

³ Clístenes é o ideólogo de uma nova forma de democracia, laica — na medida em que pode haver um estado não-religioso em fins do século IV —, na qual o poder é distribuído, simetricamente, entre os grupos urbanos constitutivos do *δῆμος*: nobreza cidadina, artesãos, comerciantes, estrangeiros, escravos metecos. Mesmo sem estarem investidos de qualquer saber especializado, todos eles seriam igualmente aptos a ocupar o espaço político (Vernant, 1973, p. 198.)

⁴ Nas diferentes cosmogonias criadas pelos pré-socráticos — jônica, eleática, siciliana, dos atomistas —, as noções de harmonia, de medida e de intermediário são centrais. Eco das antigas doutrinas matemáticas e das especulações religiosas, buscaram reduzir à unidade duas séries de oposições, aproximação operada a partir de um ponto central, igualmente afastado dos extremos, fonte e causa de toda simetria (SOUILHÉ, 1919, p. 20 e ss.).

ao substituir a ordem aritmética utilizada pelos comerciantes (a medida ordinária do mais e do menos), pela ordem das proposições geométricas da matemática dos incomensuráveis (reflexo da dimensão não-ordinária do divino) (Vernant, 1973, p. 204-5): nas **Leis**, ao sacralizar a cidade, substituindo o centro político da **πῶλις** democrática por um centro religioso, a Acrópole, Platão teoriza e codifica, mais rigorosamente, uma verdade da cidade que já existe (Joly, 1974, p. 309). Este projeto — maciço código que regulamenta os pormenores da vida dos cidadãos estrangeiros e escravos, não em favor deles mas da Cidade — é também geométrico. Integra-se, assim, à estrutura do universo com sua organização espacial circular que reflete a ordem celeste. O centro ocupado pelo recinto sagrado da Acrópole é consagrado a divindades tutelares da cidade, Zeus e Atena, em torno do qual se estendem doze porções de território correspondente a doze tribos: são distribuídos conforme um princípio de equidade, tantos lotes quantos os lares que as constitui, ao todo 5.040, número que espelha o misticismo numerológico de Pitágoras ($1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7$). As doze porções equivalentes, em total simetria em relação ao centro comum, torna os cidadãos idênticos e intercambiáveis entre si. Baseando-se no sistema duodecimal, de forte conotação religiosa, cada tribo é dedicada (bem como sua porção de terra) a um dos doze deuses do panteão.

Na **República**, ainda que Platão haja integrado muito da organização das cidades gregas existentes⁵ a elas, opõe-se, particularmente, quanto à repartição do poder. Em sua idealidade, a **Πολιτεία** constitui singular constituição “monárquica” (**μοναρχία**) (**Pol.** 301b-c) — o governo dos muitos resultara numa **ὑναρχία** em que todos e ninguém exercem o poder — cuidadosamente exposta mediante os procedimentos da dialética. A partir do encaideamento de raciocínios ascendentes, o espírito remonta ao divino princípio de tudo, o Bem em si, o qual, uma vez alcançado, impulsiona a um movimento de dedução das conseqüências (**Rep.** 511b-c): aquele, que é causa de todos os seres e de sua inteligibilidade, deverá, também, necessariamente, funcionar como causa última da “cidade que brilha” (**καλλέπολις**). Por ser filósofo, o monarca tem afinidade com a perfeição ideal do fundamento supremo, é capaz de vislumbrá-lo, sinoticamente, e imprimir a unidade que

⁵ As concepções teóricas expressas na **República** e nas **Leis** não são fantasistas, afirma Robin (1967, p. 229), apóiam-se, ao contrário, sobre fatos econômicos e sociais do seu tempo, dos quais faz penetrante análise. Os livros VIII e IX da **República**, segundo Barker (1978, p. 231), contêm uma análise das constituições da Grécia, incluindo as de Esparta (um tipo de oligarquia e timocracia), Atenas (democracia) e Siracusa (tirania).

o caracteriza na comunidade toda: a política platônica é, pois, inteiramente solidária a sua visão teológica de mundo.

Entre o particular e o público, Platão introduz um terceiro termo, intermediário, a *θεοφιλέα*, que funciona como dinamismo regulador entre os dois, fornecendo-lhes um modelo previamente existente, perfeito, inalterável. Aquele que, mediante o exercício dialético, chega a conhecer o encadeamento existente entre as Formas divinas e atinge o ideal superior pelo culto “*theorético*” à divindade do Bem, buscando identificar-se a ele, erige, no domínio particular, interno à *ψυχῶν*, a *καλλέπολις*. Capacita-se, então, para ordenar, de modo justo, no domínio público, as relações sociais entre os elementos do corpo político: deverá, por isso mesmo, ser o rei.

1.1. Bem governar é atividade “*synthética*”

Segundo a nova *Πολιτεία*, na observância da Norma Divina e seus encadeamentos, o governante-filósofo exercerá na *πῶλις* atividade especialmente “*synthética*”⁶. Reunifica os cidadãos, transforma-os em atores de um processo ordenador do qual ele mesmo é protagonista central (*πρ[ι]του*), mediante justa divisão do trabalho. Entre a paradigmática Ordem inteligível — que ocupa realmente o coração da cena política — e aquela que, uma vez instaurada (nas cidades que poderão existir no plano da história), irá propiciar a felicidade de todos (e não de uma classe apenas), o monarca constitui elemento de conexão. Se a democrática igualdade aritmética entre todos institui, na ausência de uma *ὑρχῶν* aglutinadora, pura contingência na organização da coletividade⁷, na “*república*” erigida segundo o modelo do Bem, (suprema *ὑρχῶν*), o *κρίτος* é conferido a valores que sempre perduram: Platão preconiza aqui um tipo de realeza genuína — permanecerá inalterável independentemente do desaparecimento dos sucessivos filósofos que a encarnam — ao conjugar o sensível ao inteligível, o temporal ao eterno, o secular ao teológico e amalgamar uma cidade una⁸.

⁶ De acordo com Véron (1987, p. 188), a filosofia de Platão é, antes de tudo, uma filosofia da relação, de encadeamento (*σῶνδεσμος*) de termos originalmente separados, de descoberta das naturais articulações entre as Idéias (*Fedro* 265a): é espantoso constatar, afirma, a frequência em seus Diálogos, de palavras compostas do prefixo *σῶν*, que designa toda espécie de associação, comunidade ou acordo.

⁷ Afirma Romilly (1975, p. 92), na democracia, face à crise dos princípios sobre os quais repousa, a instabilidade, desregramento e a desordem não constituem acidente na vida política, mas regra estabelecida.

⁸ O que está em questão na *Πολιτεία*, portanto, é o problema das relações entre o Um e o Múltiplo, o mesmo que permeia toda a filosofia de Platão e todo o pensamento especulativo que a antecede.

É sob a aura de perenidade emanada deste projeto político, que Platão vê possibilidade de neutralizar antagonismos e de erradicar injustiças. O modo justo de conviver em sociedade espelhará, em escala visível, as insígnias do inalterável invisível, constituído pelas Formas, reduzindo a diversidade caótica inoperante à harmonia de um sistema de relações sociais, funcionais. A discórdia, fruto do embate entre ambições pessoais, ganância material, interesses de classe, ódio entre partidos, responsáveis pela instabilidade desordenadora na cidade democrática, seria efeito de causa muito mais profunda, a incapacidade do regime em fazê-la aceder à unidade espiritual, inteligível: é impotente à formação de uma forte consciência coletiva que, a par das diferenças individuais, integre todos os cidadãos, solidamente, em torno de um empreendimento comum (Godel, 1940, p. 85), o bem da cidade no seu conjunto.

1.2. O filósofo na cidade justa

Assim, na cidade protótipo da **República**, porque é fundamental a aglutinação do corpo político em uma totalidade única, mais capacitado a comandá-la, está aquele versado na ciência da unidade e da medida (**Rep.** 473d), cujo excepcional dom de memória, facilidade de aprender e amor a todas as ciências sem exceção (**Rep.** 474d-475a) associam-se a sólido conhecimento dialético (**Rep.** 476b). A conjunção desta gama de competências veneráveis numa só pessoa resulta no padrão perfeito da realeza, expoente principal da realização dos ideais programáticos da Πολιτεία. É essa figura aureolada que satisfará, além das necessidades básicas, as mais altas aspirações dos cidadãos⁹: apenas haverá trégua para males que os aflige quando poder e filosofia estiverem reunidos em um mesmo sujeito, isto é, quando os filósofos tornarem-se reis, ou estes transformarem-se em verdadeiros filósofos¹⁰.

Contra o amadorismo e a incompetência, é traço principal da “bela cidade” que a administração da coisa pública, enquanto obra de especulação sistemática, exija rigorosa formação especializada. Os rumos da verdadeira arte política são definidos por um saber, apreendido no clímax de difícil caminho, trilhado heroicamente. O exercício na dialética, a busca do conhecimento da essência de cada coisa¹¹ e o intenso debate sobre questões funda-

⁹ A **República**, afirma Strauss (1972, p. 76), esclarece a respeito do caráter que a cidade deve ter para satisfazer as mais elevadas necessidades do homem.

¹⁰ **Rep.** 473 c-d.

¹¹ “Ἡ καὶ διαλεκτικῶν καλεῖται τῶν λῶγον ἀκρίστου λαμβίνοντα τῶς οὐσίαις (**Rep.** 534b).

mentais à constituição de uma comunidade justa deverão desenrolar-se num novo espaço político, uma espécie de *ὕγορῖ* filosófica, tal como os jardins da Academia¹². Aquele que possui a competência de uma formação realmente completa, intelectual e também moral (**Rep.** 494b), adquirida ao longo de uma vida dedicada à contemplação (*βέος θεωρητικῶς*), poderá legitimamente ser chamado rei¹³. A virtude máxima da cidade, a justiça, imprescindível à realização de sua finalidade última, a felicidade de todos indistintamente, depende da *ἔπιστῶμη* de quem a preside: é obra de cidadão educado especialmente para isso. Empenhado na consolidação de uma cidade justa, Platão coloca em discussão, na **República**, uma questão até hoje candente — e imprime-lhe inflexão decisiva para os rumos de seu projeto — a imperativa tarefa do intelectual na política e seu compromisso ético com o problema social.

2. DONS NATURAIS DEMARCAM FRONTEIRAS

O núcleo da proposta político-teológica da **República**, idealidade puramente geométrica, deduzida de axioma inaugural no campo da política¹⁴ — a igualdade é essencialmente constituída de desigualdade — destina-se a assegurar, entre elementos sociais naturalmente díspares, plena equidade. Por oposição à artificial paridade, estabelecida por convenção no projeto clisteniano, Platão defende sua fundamentação no caráter permanente e estável da natureza humana¹⁵. São os dons naturais — impulsos endógenos,

¹² A *παιδεία* proposta nos livros VI e VII da **República** é o programa de estudos desenvolvido na Academia, que Platão funda logo depois (Barker, 1978, p. 176 e p. 231, n. 36).

¹³ No **Político**, tal como na **República**, Platão afirma a necessidade de um conhecimento especial para o governante, embora não seja preciso ser filósofo no pleno sentido da palavra. O autêntico político, com os olhos fixos no modelo divino, é o tecelão que urde, habilidosamente, a trama coesa de uma sociedade feliz. Se esse trabalho não exige estudo demorado da filosofia, implica, ao menos, em um conhecimento da natureza do homem, que o investirá de autoridade: permite-lhe obter um consentimento geral voluntário. (**Polít.** 292a).

¹⁴ De acordo com Strauss (1992, p. 39), “Os filósofos clássicos vêem as coisas políticas com um frescor e uma clareza que jamais serão igualadas, colocam as questões simples e primeiras em relação às quais o pensamento moderno terá caráter derivado: a questão principal da filosofia política clássica é a do melhor regime, cujo valor perdura em toda parte e sempre.” (v. tb. **Leis** 739b-c; **Rep.** 427c, 470e, 499c).

¹⁵ Platão faz muitas vezes, explicitamente, empréstimos terminológicos e metodológicos à medicina: no **Fedro**, afirma que, sem conhecimentos prévios sobre a natureza (*φῶσις*), o método (*μῆθοδος*) assemelha-se a um caminhar às cegas: o método hipocrático parte da natureza do homem em direção à natureza do todo e, na análise platônica, que efetua sua transposição segundo Joly (1974, p. 241-2), é a natureza do corpo, ou da alma, e não a natureza

espontâneos, geradores de uma ordem — que demarcam as fronteiras das possibilidades sociais do indivíduo: denotam a esfera de sua ação na comunidade e o impelem a alcançar a meta última. Na “bela cidade”, o regime — forma de organização que empresta à sociedade seu traço peculiar — ordena-se, basicamente, em torno de duas grandes leis, a da divisão do trabalho, e a da estruturação tríptica das classes sociais que a fundamenta, a partir da heterogeneidade psíquica natural no ser humano. A doutrina da alma tripartida, enquanto pedra angular na organização da comunidade justa, abre espaço para fazer do homem um cidadão. A hierarquização das classes de acordo com as partes da alma, cujo comando é dado àquela mais divina — que possui como aspiração máxima a fruição do Bem — enraíza o político no teológico: é, pois, o filósofo no poder, que efetua essa mediação.

Originada das múltiplas necessidades do homem, jamais satisfeitas sem mútua cooperação na troca de bens e serviços, a bela cidade tem como modelo de vida comunitária a repartição ordenada do trabalho. As categorias funcionais resultantes, em sua irredutível diversificação, serão determinadas pelas habilidades naturais diferentes: cada cidadão fará “somente uma coisa” (ἰκαστος ἰν πρῆττει) (**Rep.** 397e), “aquilo para o que é particularmente dotado”, princípio que nega a um mesmo indivíduo o exercício de uma pluralidade de profissões¹⁶; e afirma, ao mesmo tempo, a possibilidade de sua emancipação social, pela especificidade da πρὸς τις que desenvolve na coletividade. Entre desiguais (trata-se de desigualdade biológica), segundo **As Leis**, a igualdade produzirá a desigualdade se não respeitar a medida (a natureza)¹⁷.

do todo, do universo. Transposta para a alma, ela se caracteriza pela pluralidade e diversidade: há almas e partes da alma, e essa multiplicidade de almas comanda a visão política da **República**. Segundo a teoria da tripartição inspirada na medicina hipocrática, a constituição da ψυχῶν caracteriza-se por uma pluralidade de partes (assim como o corpo na visão médica) que, embora diversificadas, formam uma totalidade harmônica: um problema em qualquer delas afetará o organismo todo. Sob esse aspecto, pode-se afirmar que a teoria política platônica é inspirada no modelo orgânico — ou, no dizer de G. Balandier, na metáfora corporal e nas técnicas médicas do corpo: as partes da alma e da cidade recuperam a saúde (que é a justiça) quando funcionam harmoniosamente, comandadas por um só κρῖτος, a sua cabeça, ao qual os outros membros são solidários, constituindo um conjunto unitário. (Balandier, 1997, p. 24).

¹⁶ O termo πολυπραγμοσυνῶς; opõe-se ao princípio fundamental da divisão do trabalho estabelecido para que a cidade seja justa, a οἰκαιοπραγέα. (**Rep.** 434b).

¹⁷ τοῖς γὰρ ἕνεσσις τί ”σα ἕνισα γέγονιτ’ ἕν, εἰ μὴ τυγχίνοι τοῦ μῆτρον... (**Leis** 757a). Em 757b, analisa-se duas espécies de igualdade, a igualdade da medida numérica ou aritmética e a verdadeira, a que distribui mais aos maiores e menos aos menores, dando a cada um o que lhe é devido, segundo a natureza. (**Leis**).

Em contraste com o espírito das leis democráticas que homogeneizam as competências (ou as incompetências) —, dispensa-se uma espécie de igualdade aos iguais e desiguais (**Rep.** 558c) — na *οἰκιοπραγέα* preconizada por Platão (432b), em função das desigualdades naturais, caberá a cada categoria funcional uma fração distinta do poder, de acordo com a tarefa específica exercida (**Rep.** 443b-e)¹⁸. E todas — e não só a dos governantes-filósofos, articuladores da coesão social — são imprescindíveis ao perfeito funcionamento da cidade justa, tanto quanto na alma (que lhe serve de parâmetro), cujas partes (ο *ἐπιθυμητικῶν*, ο *θυμῶς* e ο *λογιστικῶν*), funcionando em harmônica disposição, dão origem à justiça. Conseqüentemente, justiça na cidade consistirá na consonância que resulta na unidade entre as classes sociais no desempenho de suas tarefas desiguais¹⁹.

2.1. Justiça é harmonia

A harmonização das três categorias distintas de cidadãos (governantes, guardiães, comerciantes e agricultores), analogamente às notas baixas, médias e altas de um acorde musical, principia com a articulação dos três elementos díspares da alma, por uma educação adequada (**Rep.** 441e-442c; 443a)²⁰. Naquelas em que a ordenação e a organização (*τῖξις καὶ κῶσμος*) constituem a tônica, e cuja aquisição é fruto de especialíssima *παιδεία*, a que tem por finalidade a formação do indivíduo excelente (*καλοκαγατέα*), deverão ser consideradas justas e boas²¹. Para que cada alma proceda corretamente na vida comunitária, mantendo-se no âmbito de sua competência específica, é preciso fazer aflorar a virtude à qual tende: será trabalhada por vasto programa de estudos (**Rep.** 424a-b). Preliminarmente, por meio da *γυμναστικῶ* e da *μουσικῶ*, desenvolve ritmo e harmonia, valores imprescindíveis (**Prot.** 326b): o vigor corporal e a força moral trazem tran-

¹⁸ Os teóricos da democracia não a fundaram a partir da classe dos artesãos — assim como nenhuma cidade grega da época clássica — nem os concebeu como um grupo ou classe autônoma: mesmo na *πῶλις* democrática, pouco participavam da direção de seu destino (Vidal-Naquet, 1983, p. 175).

¹⁹ De acordo com as **Leis**, justiça é uma igualdade estabelecida entre coisas desiguais, conforme a natureza de cada uma (**Leis** 757d).

²⁰ Nas **Leis**, Platão afirma que a mais bela e maior das harmonias será chamada, justamente, a maior sabedoria, à qual tem parte o homem que vive segundo sua razão (**Leis**, 689d); e, no **Timeu**, que a harmonia foi dada ao homem pelos deuses para servir de modelo e de regra a sua alma (**Tim.** 47d). A analogia, entre uma fusão harmônica dos três elementos da alma e as notas da escala musical, é uma clara alusão à doutrina de Pitágoras (Burnet, 1950, p. 176-8).

²¹ O objeto da política, enquanto arte que se relaciona às almas (**Górg.** 464b), é conduzi-las à *μηγιστη ὑρετώ* (**Leis** 630c).

qüilidade (εὐθυμέα) ao espírito e autodomínio (σωφροσῶνη)²². O fortalecimento da virtude na ψυχῶ, a neutralização das paixões doentias, constitui, portanto, exercício de cidadania: resulta na concórdia, força coesiva que imprime na comunidade a fisionomia que deverá ter permanentemente, ser fraterna, igualitária e una (**Rep.** 368d).

A alma que tende, naturalmente, às mais altas funções recebe educação diferenciada, exercita-se em disciplinas com grau progressivo de abstração (aritmética, geometria, astronomia, harmonia) propedêuticas à dialética. E os árduos exercícios do método adestram-na especialmente na arte de governar, na medida em que neutralizam o fascínio pelo sensível e permitem fruir da Idéia plenamente auto-suficiente (ἄκωνῶν) (**Rep.** 505a; 525a-b), que lhe dá a razão última de cada coisa e do universo em sua totalidade. Faz assim “corpo” com ela — a linha divisória entre as fuvcai e o Bem torna-se indiscernível — integrando-o em seu modo de agir: a obtenção dessa visão esclarecedora é condição indispensável para instituir uma cidade justa. É uma conversão revolucionária que afeta todo o seu ser — cumpre-se o sentido último da παιδεέα platônica — a partir da qual saberá conduzir-se com sabedoria na vida particular (ἄ ἀδέα) e na pública (ἄ δημοσέα) (**Rep.** 517c): conhece, portanto, o bem próprio a cada cidadão. Pela qualidade cívica de suas ações, que aliam perfeição moral à intelectual — em oposição ao tirano, cuja conduta egoísta e violenta granjeia ódio e inimizade —, o rei-filósofo conquistará grande estima entre os concidadãos.

Tramada com o fio unificador do bem-comum, a coletividade justa é superior a seus componentes individualmente considerados e está, continuamente, imprimindo sentido às atividades públicas que desenvolvem. Ela cria um mundo próprio em que a divisão de trabalho constitui, na verdade, repartição de ofícios (o que cuida da terra não faz arado, nem enxada) prioritariamente voltada à enfatizar a regra de qualidade que, pelo exercício de uma única profissão (aquela para qual cada um é melhor dotado), acabará por prevalecer. Porém, o desempenho de ofício adequado à inclinação natural diferenciada de cada cidadão, antes de ser benéfico à comunidade, é essencial ao desenvolvimento dele próprio. Desse modo, haverá, entre o interesse particular e o da comunidade, perfeita convergência, e nisso consiste a justiça social. Segundo M. Horkheimer, ao projetar, na **República**, um equilíbrio entre a liberdade individual e o controle coletivo no interesse da comunidade, Platão fez a primeira tentativa sistemática de elaborar uma fi-

²² Na verdade, aqueles que ministram as duas disciplinas têm por meta o aprimoramento moral, a sólida formação de um caráter perseverante e corajoso (**Rep.** 410d).

losofia da individualidade de acordo com os ideais da $\pi\omega\lambda\iota\varsigma$ (Horkheimer, 1976, p. 143)²³.

2.2. Individualidade e autarquia

Nesse canônico projeto, que contém uma filosofia do homem e da vida humana, estão integrados elementos até então esparsos na $\pi\omega\lambda\iota\varsigma$ clássica — gêneros de vida, maneira de organização econômica, vida moral, forma de governo, educação, diferentes temperamentos do ser humano. E, para codificá-los harmonicamente (este é um aspecto fundamental da teoria teológico-política que propõe, do qual decorre a proposição do rei-filósofo), apoia-se na analogia possível entre cidade e indivíduo. Tomado em sua singularidade, é ele ponto de partida e, também, fim ao qual a $\kappa\alpha\lambda\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$ deve tender, se quiser ser uma (**Rep.** 368d): sob esse aspecto, à alma individual é dado, portanto, valor maior que a todas as outras coisas. É lida como uma “constituição” ($\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\acute{\epsilon}\alpha$) miniaturizada, possui modo de vida próprio à semelhança de uma cidade, onde elementos díspares tripartidos funcionam como partidos divergentes, com inimigos externos e internos (**Rep.** 327d e Louraux, 1987, p. 49-52). E, aquele que os harmoniza, e consegue edificar internamente a $\kappa\alpha\lambda\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$ será instituído rei: é condição prévia ao exercício da soberania. Sócrates, o mais justo, temperante, corajoso, sábio, autárquico dos homens (**Rep.** 592b; **Leis** 626a), é especialmente talhado para governar a bela cidade por que já a tem dentro de si.

De acordo com esse registro analógico, a cidade reproduz as formas de caráter daqueles que a constituem, havendo predominância, na alma dos cidadãos, da turbulência e do vício; estes também estarão presentes na comunidade como um todo; e o inverso é verdadeiro: se esta estiver degradada, mesmo as melhores naturezas se corromperão (**Rep.** 435e, 436a, 441c). Na cidade platônica, o bem-comum pode ser estabelecido como anterior e superior ao dos cidadãos individualmente considerados, desde que é construído exatamente a partir das aspirações ou tendências naturais individuais, perfeitamente satisfeitas pelo exercício profissional de homens bem forma-

²³ Para Hegel (1973, p. 483-90), se nos Estados modernos o indivíduo pode exigir ocupar-se de seus próprios interesses, isso está excluído do ideal platônico, segundo o qual os interesses individuais coincidem inteiramente com o do Estado. Tendo por traço essencial a supressão do princípio da liberdade subjetiva, todos os aspectos, nos quais a singularidade se fixa, são resolvidos no universal.

Popper (115-6), baseando-se nos textos das **Leis**, inversamente, infere a submissão do indivíduo aos interesses do todo (seja este o universo, a cidade, a tribo, a raça ou qualquer outro corpo coletivo), o que ilustra seu coletivismo. Sobre essa interpretação de Platão, ver R. Robinson (1969, p. 76-8).

dos, cuja alma é saudável e justa, e cuja vida é incompreensível fora da comunidade política.

Todo indivíduo, pela natural impossibilidade de ser auto-suficiente (αὐτῆρκης) — experimenta necessidade de algumas coisas (πολλὰ ἐνδεῶς) (**Rep.** 369b) —, é tributário da solidariedade cívica. A incapacidade de viver só, segundo Platão, é fator fundamental de identificação ao coletivo, dando origem à πῶλις²⁴: somente com o convívio interativo poderá emergir a αὐτῆρκεια de cada cidadão, que significa agir, não por impulso, fazendo o que apraz no momento²⁵, mas seguindo as leis interiores (as leis provenientes de uma irrecusável inclinação natural): desenvolver plenamente em si mesmo determinada forma, a própria essência.

Tal como na antiquíssima primeira cidade, na época áurea do pacto social primevo, quando os homens teriam vivido harmonicamente em nome de uma civilidade natural, a πολιτεία de Platão satisfará prioritariamente carências primárias (alimentação, habitação, vestuário e coisas similares) (**Rep.** 369 c-d) de uma vida frugal e sã: “edifiquemos em λῶγος os fundamentos da cidade, que serão naturalmente nossas necessidades”²⁶. A demanda do supérfluo — insaciável desejo de riqueza e grande variedade de coisas ilusoriamente consideradas indispensáveis (**Rep.** 372e) — gera, em cadeia, males privados e públicos: fruto de estrutura social decadente, suscita a multiplicação de profissões improvisadas, exercidas não por natural competência, porém amadoristicamente, com finalidade lucrativa apenas, seguindo a lógica do mercado. Antevendo desequilíbrio entre o bem individual e o da comunidade, ambos inalienáveis, o filósofo faz intervir, portanto, uma δῶναμις poderosa, a virtude, própria a cada tipo de alma, capaz de preservá-los: o regime platônico não propõe a reedição dessa hipotética primeira cidade, mas seu aprimoramento, mediante estudo aprofundado da natureza da alma, fundamentando sobre ela a boa convivência, de modo que haja convergência entre o trabalho realizado e sua recompensa maior, que é a auto-realização no sentido verdadeiro e forte do termo, a emergência do próprio εἶδος plenamente satisfeito e autárquico.

Não será preciso, portanto, todos fazerem tudo – cultivar uma espécie de εὐτραπελεία fabricando a própria moradia, vestimentas, produzindo alimentos, cuidando da defesa —, mas aquilo somente para o que, por natu-

²⁴ **Rep.** 369 c-d.

²⁵ Na perspectiva de Platão, o homem democrático satisfaz impulsivamente todos os seus desejos, quer sejam bons ou maus (**Rep.** 561b).

²⁶ Id. *Ibid.*

reza (κατῆ φῶσιν), é mais capaz. É com base nesse princípio de conveniência, a “aplicação à sua própria tarefa” (οἰκαιοπραγέα)²⁷ — mais cômodo (ῥῶον) (**Rep.** 370a) — latente na interioridade do ser humano, predicado de cada alma, que se edificará a liberdade na bem ordenada cidade (πῶλις ἐὼ οἰκεῖσθαι). Está potencialmente contido em tal axioma que, exercitando o dom que lhe é próprio no eficaz desempenho de ofício único, o indivíduo contribui à vida boa (ἐὼ ζῶῶ) da comunidade; pois, é importante reafirmar, o que convém a cada um identifica-se, perfeitamente, ao que convém aos outros cidadãos e à cidade como um todo (**Rep.** 412 b-c)²⁸.

Para dar coesão teórica ao tipo de organização política decorrente do princípio da οἰκαιοπραγέα — “a natureza tudo dispõe do melhor modo” — da **República**, Platão prescinde de toda verificação empírica ou prova histórica. Lastreia-a num mito de tempos arcaicos, compartilhado por todos da comunidade, um saber veiculado por Hesíodo a respeito da tripartição da espécie humana (Hesíodo, 106 e ss. e **Rep.** 546e-547a)²⁹: faz corresponder a raça de ouro aos amantes da sabedoria; a de prata aos que buscam a glória na vida pública; a de bronze aos que se comprazem com riqueza e prazeres sensoriais. Usado com finalidade educativa — o recurso à tradição tem força para influenciar positivamente a concórdia entre todos —, o mito exerce função normativa. A fundamentação da cidade justa sobre a lei da predisposição natural não se tornará, entretanto, raiz de regime inflexível, fechado em castas hereditárias, que eternizaria o comando entre os da raça de ouro e seus descendentes. Para que a vinculação do indivíduo à classe não seja legado intransferível, violando um princípio elementar da justiça social, a cada geração haverá redistribuição de funções, sempre de acordo com habilidades naturais individuais³⁰. E o exercício do inalienável direito de realização da essência própria a cada cidadão resultará na formação de um grupo social solidário, regido por uma espécie de contratualismo. Em nome da convivência pacífica, do bem-comum, consensualmente, todos aceitam subordinar-se ao poder regulador do filósofo que neutraliza possíveis contradições e antagonismos. Celebra-se, assim, a adesão ativa, voluntária, a um

²⁷ ...οἰκαιοπραγέα, ἄκιστου τοῦτων τῶν αυτοῦ πρίττοντος ἐν πῶλει, (**Rep.** 434c)

²⁸ Aproxima-se aqui, como em muitas outras passagens dos *Diálogos* da máxima pitagórica, “entre amigos tudo é comum” (**Rep.** 424a, 449c, **Fedro** 279c, **Leis** 739a).

²⁹ De acordo com Dumézil, desde a alvorada da história e em múltiplos domínios, não existe organismo individual, nem sociedade – seja na horda ou na família – que não use essas três funções: o sagrado, o guerreiro e o produtor (cf. Dumézil, 1989, p. 90-1)

³⁰ Segundo Popper, o regime proposto por Platão é o da sociedade fechada, totalitária, um rígido sistema de castas no qual o indivíduo é uma engrenagem, cujo relaxamento deve ser entendido em nome da estabilidade do todo (POPPER, s/d, p. 122-3).

pacto civil: a natureza humana, enquanto princípio invariável de equânime divisão do trabalho, funciona como denominador de uma integração social duradoura, efetivando a imprescindível unidade da cidade.

CONCLUSÃO

O incessante confronto entre teses contraditórias sobre o melhor para a coletividade, característico da turbulenta vida das assembléias democráticas, degenera, freqüentemente, em falaciosos dilemas. O desmoronamento das hierarquias, por falta de referências universais, leva a sociedade a deteriorar-se pelo conflito de interesses particulares. Tudo postula a presença de um árbitro, imparcial, alguém capaz de pronunciar-se, com rigor, sobre o que é bom em si mesmo, aplicando-o com relação ao povo e seus direitos comunitários (e não relativamente às conveniências de cada um). É preciso que as discussões sobre a coisa pública sejam regradas em torno de uma verdade fundante, o divino Bem-Um, para que conduzam, ao fim buscado, o bem comum: somente se chegará a ele quando os cidadãos se orientarem pelo poder da razão filosófica — o filósofo é o *πολέτης* por excelência, diligentemente formado para unir os cidadãos sob sua direção (**Rep.** 432a). Segundo Souilhé: “O mais justo limite que os magistrados podem dar ao crescimento da cidade é deixá-la desenvolver-se, tanto quanto pode, sem deixar de ser una.”³¹ Sua indagação a respeito do “melhor regime” traz à luz um código baseado em princípios perenes, normatizados por um meta-valor (o Bem), do qual são dedutíveis todos os valores cívicos reguladores elementares. O “bom contrato” destina-se, pois, a suprir necessidade humana vital, o tratamento eqüitativo e digno no que tange à diversidade de naturezas, e a instaurar, a partir desta, uma hierarquia harmoniosa cujo vértice é o divino, aceita por todos pois realiza a vontade geral, a felicidade da sociedade inteira³².

O extraordinário “aperçu” de Platão, associar o poder a uma competência específica, excluindo dele práticas arbitrárias improvisadas na arena política, é fundador da ciência social (Robin, 1967, p. 209). Em lugar de simples função rotineira de prescrições, Platão estabelece a exigência de primeiras causas e primeiros princípios do Bem divino, inovação radical que instaura uma “teoria” política teológica. Propõe-lhe uma racionalidade fundante, visando assegurar uma vitória epistemológica, sem precedentes, so-

³¹ Essa asserção, poderia servir de exergo ao conjunto das obras políticas de Platão. (Souilhé, 1919, p. 143 e **Rep.** 423c).

³² **Rep.** 519e.

bre as contingências da δῶξα. Como já foi dito, a constante tensão de opiniões antagônicas entre facções rivais geram inimizade, conflito fratricida (στῆσις), em detrimento do bem-comum que se alicerça no uníssono acordo das classes. A linha de força dessa nova ciência é conquistar o consenso entre todos, uma espécie de concórdia (ἀμῶνοια) tácita em torno dos atos do estadista. Se, em outras cidades, governantes (a[rcousi) e governados jamais têm a mesma opinião no tocante àqueles que devem comandar, na nossa haverá este acordo³³ — que faz a sua força — entre o poder e a filosofia: esta radicalmente comprometida com sua causa e o poder, representado na figura do filósofo, é a coextensão desse compromisso fundamental.

[recebido em outubro 2001]

[aprovado em fevereiro de 2003]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALANDIER, G. **O Contorno, Poder e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997.
- BARKER, E. **Teoria Política Grega**. Brasília: Editora UnB, 1978.
- BURNET, J. **L'aurore de la philosophie grecque**. Paris: Payot, 1950.
- DUMÉZIL, G. Civilizações. In **Entrevistas do Le Monde**. São Paulo: Ática, 1989.
- EHREMBERG, V. **L'État Grec**. Paris: Maspero, 1976.
- FESTUGIÈRE, A. J. Le fait religieux dans la Grèce ancienne. In **Études d'Histoire et de Philologie**. Paris: Vrin, 1975.
- GODEL, R. **Recherche d'une foi**. Paris: Les Belles Lettres, 1940.
- GOLDSCHMIDT, V. Theologia. In **Questions Platoniciennes**. Paris: Vrin, 1970.
- HEGEL, G. W. F. **Leçons sur l'histoire de la philosophie**. Tome 3. Paris: Vrin, 1973.
- HESÍODO. **Les travaux et les jours**. Trad. P. Mazon. Paris: Belles Lettres, 1947.
- HORKHEIMER. **Eclipse da Razão**. Rio de Janeiro: Labor, 1976.
- JAEGER, W. **La teologia de los primeros filosofos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- JAEGER, W. **Paidéia**. São Paulo: Herder, s/d.
- JOLY, H. **Le Renversement Platonicien**. Paris: Vrin, 1974.
- LORAUX, N. **A invenção de Atenas**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- _____. L'âme de la cité. In **L'écrit du temps**. 14/15, Paris: Ed. de Minuit, 1987.
- PLATON. **Oeuvres Complètes**. TI à XII. Éd. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1946-1956.
- POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Vol. I. São Paulo: Universidade de São Paulo, s/d.
- ROBIN, L. Platon et la science social. In **La Pensée Héliénique**. Paris: PUF, 1967.
- ROBINSON, R. Dr. Popper's defense of democracy. In **Essays in Greek Philosophy**. Londres: Clarendon Press-Oxford, 1969.

³⁴ **Rep.** 431d-e.

- ROMILLY, J. de. **Problèmes de la Démocratie Grecque**. Paris: Herman, 1975.
- SOUILHÉ, J. **La Notion Platonicienne d'Intermédiaire dans la Philosophie des Dialogues**. Paris: F. Alcan, 1919.
- STRAUSS, L. Platon. In **Historia de la Filosofía Política**. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- _____. **Qu'est-ce que la philosophie politique?** Paris: PUF, 1992.
- VERNANT, J. P. Espaço e Organização Política na Grécia Antiga. In **Mito e Pensamento entre os Gregos**. São Paulo: Dif. Européia do Livro, 1973.
- VERÓN. **Platon. Une introduction à la Vie de l'esprit**. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- VIDAL-NAQUET, P. Estudio de una ambigüedad: los artesanos en la ciudad histórica. In **Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el mundo griego**. Barcelona: Península, 1983.