

PLATÃO: PODER E PAIDÉIA

GILDA NAÉCIA MACIEL DE BARROS

Abstract: Having as its point of depart the *Gorgias*, this paper discusses the association that Plato establishes between power, justice and paideia, aiming at showing that the philosopher, when he states the issue of the exercise of power, legitimates it only as it undergoes the light of reason and is directed to the well-being of the community.

... para Platão o Estado não é nunca o mero poder, mas sempre a estrutura espiritual do homem que o representa.

W. Jaeger, *Paideia*

Na Grécia antiga havia pelo tema do poder um certo fascínio. A literatura grega o contempla, em alguns momentos de forma até generosa, e com implicações filosóficas significativas. Na epopéia homérica, o poder aparece associado de preferência ao valor honra (*timê*) e isso pode ser percebido com alguma facilidade no canto I da *Iliada*. Os personagens mais importantes desse canto movem-se em defesa de sua honra atingida ou ameaçada, representando, a diminuição desse valor, uma forma de diminuição de seu poder. A *Odisséia* movimenta-se em torno da disputa pelo poder em Ítaca. Nessa ilha, o trono vazio com a ausência do rei, Ulisses, símbolo de um poder que se crê disponível, é persistente e ambiciosamente disputado.

Mais particularmente, do ponto de vista ético, mesmo nesses tempos heróicos, o tema do poder conjuga-se com o da responsabilidade. Agamenão, que não quer assumir toda a culpa pelos desastres advindos ao exército grego quando afrontara Aquiles, tomando-lhe Briseida, atribui seu ato à *ate* funesta e distribui a sua responsabilidade entre Zeus, o Destino, e a Erínea, que caminha na obscuridade. A seu ver, uma vez que, em seu

Gilda Naécia Maciel de Barros é professora da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

auto-controle, sofrera a intervenção perturbadora dessas entidades, é preciso compreender que os acontecimentos que favoreceram o desencadear da ira de Aquiles não estavam sob o seu poder (*Ilíada*, canto XIX). Por sua vez, Aquiles não poderá evitar a morte precoce se vier a enfrentar Heitor, ocasião em que, matando-o, adquirirá renome imperecível, provocando a queda de Tróia; mas está em seu poder optar por não combatê-lo, retornar à Ftia e arrastar-se por uma existência longa e medíocre.¹ A percepção de que a ação humana pode ser problematizada a partir da natureza da participação da agente que a executa, embora submetida na epopéia ao jogo dramático da ação heróica, receberia nos séculos subseqüentes um tratamento filosófico consistente, progressivamente amadurecido na sua formulação teórica, principalmente a partir de Platão, com ricos desdobramentos na filosofia helenística, notadamente entre os estóicos e céticos.

Na época arcaica o tema do poder vai ser considerado no contexto da formulação de um ideal de vida. A mais alta expressão literária desse período, a poesia lírica, explora com maestria a condição existencial do homem, em especial a situação da criatura que, elevada aos píncaros da glória, sofreu um grande revés. Então, o exercício do poder vem associado ao risco da queda e a advertências sobre a instabilidade que acompanha a boa sorte. Poder e desvario, sabe-o o grego, costumam andar juntos e não é incomum o desequilíbrio apropriar-se daquele que foi bafejado pela fortuna, razão pela qual, repetidas vezes, o tema da loucura, sobrevinda aos homens por força da ação divina, foi glosado com o de uma consciência trágica da existência. E em contrapartida à desmedida que facilmente acompanha aquele que o destino agraciou, recomenda-se uma orientação restritiva de conduta, que encontra na fórmula do *nada em excesso* uma expressão clara e quase que imperativa.²

Mas é na tragédia ática que aparece a densidade da percepção grega acerca dessa temática, associada, ainda, a uma ampla reflexão sobre nossa

1. "Diz-me, com efeito, minha mãe Tétis, a deusa dos pés de prata, que gênios funestos de duas sortes me arrastam para a morte, para o fim: se eu ficar aqui combatendo, em torno da cidade dos Troianos, nunca mais regressarei, mas minha glória será imortal; se voltar para casa, na terra de minha pátria, nunca mais conhecerei a nobre glória, mas terei vida longa, e não me alcançará tão cedo o fim, a morte." *Ilíada*, canto IX. Trad. de Octávio Mendes Cajado, S. Paulo, Difel, 1961.

2. Para desenvolvimento mais amplo dessa temática, cf. nosso trabalho de doutorado, *Sólon de Atenas – A Cidadania Antiga*. S. Paulo, Humanitas, 1999. Em especial, parte I, 1. Sólon e os Ideais da Lírica, págs. 23-57.

condição existencial. O herói mais poderoso acaba por revelar-se o ser humano mais fraco. É o Rei Édipo, hábil decifrador de enigmas, o glorificado salvador de Tebas, que na peça de Sófocles arrasta, para a desgraça, a cidade com sua ruína; é o vitorioso Agamenão, recém chegado de Tróia, que sofre a queda fatal, pelos golpes de machado da esposa Clitemnestra, na tragédia do mesmo nome, em Ésquilo; enfim, para esses personagens exemplares, a distância que medeia entre a suprema glória e o aniquilamento não é mais de um passo.

Do ponto de vista político, o tema do poder mereceu amplos desdobramentos. Inserido em um contexto religioso no qual a justiça se apresenta como um ato de dispensação divina, o rei homérico exerce seu domínio protegido por Zeus e o cetro é o símbolo de seu poder, que a divindade legitima. No contexto da idade arcaica, Teógnis de Megara, cioso dos valores aristocráticos, critica a vulgarização do poder e a justiça de homens sem berço, que se vestem com grosseiras peles de cabras. Se na estirpe e valor do sangue estava, até agora, a raiz do exercício do poder, daqui para a frente nobres ciosos de suas prerrogativas verão esse exercício transferir-se para o neutro território das riquezas, que, então, agora, facilmente misturam as estirpes!

Com Sólon de Atenas a matriz ética dessa problemática é ressaltada de forma direta e educativa, acompanhando a formulação de um ideal político. Então, poder e exercício arbitrário do poder, associação que os gregos tanto temiam, encontram no repúdio à tirania um assunto caro à reflexão. Por outro lado, com uma conduta paradigmática, Sólon tornou essa visão mais consistente, e passaria para a história como o sábio legislador que resistiu ao assédio do poder, pois não desejou perpetuar-se nele. Com ele, a salvação da comunidade é pensada como o resultado do exercício de um dever, que cabe a cada cidadão, e que diz respeito à participação responsável na vida da comunidade. Dentro dessa orientação, no controle de certas paixões anti-sociais, seja a ambição desmedida por riquezas, ou a avidez por cargos públicos, é que é posta a medida da sabedoria.³

Mas é Xenófanes de Cólofon quem, pela primeira vez, introduz de forma direta um tema destinado a ter, no pensamento ético-político de

3. Cf. Gilda Naécia Maciel de Barros. *Sólon de Atenas – A Cidadania Antiga*. S. Paulo, Humanitas, 1999. Em especial, parte I, 2. Sólon e a formação do cidadão, págs. 59-78.

Platão, um desenvolvimento nuclear, a saber, o da importância da sabedoria (*sophia*) para o florescimento da vida pública (fr. 2 Diels). Se a *pólis* valoriza o atleta vitorioso na competição esportiva, com muito mais razão deveria ouvir o sábio e reconhecer que a verdadeira chave para a felicidade de todos está em suas mãos. A convicção de que a sabedoria, sim, é que é apta a gestar a prosperidade e encher os celeiros da cidade, não apenas justifica o seu império no campo político, como o exige. Essa ênfase posta no conhecimento, que o poeta defende em contraposição às habilidades adquiridas pelo cultivo da forma física, esta idéia, segundo a qual a vitória nos jogos não é de grande serventia para o futuro da cidade, é indicativa de novos tempos que se aproximam, favoráveis a valores mais afins à vida civilizada, do que aqueles ligados aos períodos marcadamente militarizados, após a época da invasão dos dórios. O que temos, então, é uma disputa entre valores agonísticos e valores intelectuais, e essa mal disfarçada hostilidade se manterá presente por muito tempo, como se pode depreender da leitura de alguns autores que a referem. É o caso, por exemplo, de alguns textos supérstites de Eurípides ou certas passagens de comédia de Aristófanes.⁴

Em suas *Histórias*, Heródoto contempla, justamente, o jogo cênico do poder, que, no palco do tempo, eleva grandes dinastias e depois as aniquila; Tucídides vasculha a Guerra do Peloponeso, em busca de fatores que, no fantástico jogo do poder, determinaram, em benefício de Esparta, a derrocada política e militar do império ateniense.

Com essas rápidas referências a alguns antecedentes da reflexão grega acerca do poder, consideremos, agora, de que maneira se apresenta, em Platão, essa matéria. A parte mais substantiva de seu pensamento encontra-se, a nosso ver, no *Górgias*, embora com desdobramentos em outros diálogos, dentre os quais destacamos a *República*, as *Leis*, e em especial a famosa *Carta VII*, dirigida aos amigos de seu querido discípulo, Díon de Siracusa, então assassinado. A contribuição de Platão no contexto do pensamento grego vai apresentar algumas novidades. Sua crítica, que não se ocupa do poder apenas no plano teórico-normativo, mas também como um fenômeno inserido num contexto histórico, vai concentrar-se,

4. A valorização da sabedoria, às vezes contraposta à excelência física, identifica-se bem nesses textos que restaram de peças de Eurípides, que citamos na edição Garnier: *Palamedes*, fr. 585. IV, pág. 305; *Antíope* – fr. 220, pág. 315. Para Aristófanes, cf. *As Nuvens*, v. 889 et seqs, o debate entre o argumento fraco e o forte, um valorizando a educação antiga, outro, a moderna.

contudo, na hipertrofia do poder, e, logicamente, na figura do tirano, que o exerce. A tese básica de Platão repousa na convicção de que os homens que detêm o poder, dissociado do saber, geralmente se mostram maus e, com maior razão, ainda, os que detêm um grande poder.⁵ São maus porque não fazem o que querem – nós, modernos, leríamos aqui: o que devem querer – mas fazem, sim, o que lhes agrada. Essa restrição, aplica-a Platão a qualquer que exerça o poder sem conhecimento, o que é válido para qualquer regime, com destaque especial para as autocracias e democracias. Quereriam o seu bem, se o conhecessem, mas como não o conhecem, não podem querê-lo. Não são apenas maus, também são infelizes, num grau tão alto quanto alto é o nível de seu poder. Caso extremado de exercício de um grande poder é o de Arquelau, tirano cruel. Se o ser humano só pode ser feliz quando, aprumado no seu eixo, que sempre há de referir à razão, está dentro de sua natureza, Arquelau não pode ser considerado um homem feliz, uma vez que sua vida toda transcorreu ao sabor dos mais baixos instintos e todos os supostos bens que alcançou lhe chegaram por meio da violência e da destruição.

De que adianta ao homem, diria o apóstolo, ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma? Arquelau não podia ser senhor de nada porque não poderia controlar a si mesmo. Insaciável é o desejo do tirano e sua alma um crivo que nada retém. O prazer é *ápeiros*, sem limites, e a plenitude só pode vir com o conhecimento da medida deles, e esta não está disponível para o tirano. Sem ela, o caminho dele não chega a lugar algum, pois a amplitude de seu poder não logrará, jamais, abranger ou dar conta da amplitude de seus desejos. Eis porque Platão observa que o grande poder do tirano é, na verdade, um pequeno poder.⁶ E um perigo para todos na cidade, porque, intemperante por excelência, incapaz de cultivar interesses comuns, o tirano é o inimigo número um do espírito social (*Górgias* 507e-

5. Platão tem um interesse especial no problema da associação entre poder e violência. A hipótese do acesso ao poder sem qualquer controle, seja externo, seja interno, é por ele explorada, no *Górgias* 469 χ et σσ, com a imagem do homem portador de um punhal, utilizando-o sem restrições, na cidade, para intimidar e impor-se; na *República*, 359c-360b, o mito do anel de Gíges apresenta, de forma mais requintada, a mesma situação. O que se está testando é o homem e seus limites.

6. “Chegas, portanto, à conclusão, caro amigo, de que fazer o que nos agrada só é bem quando o resultado da nossa ação é proveitoso [τὸ ωφελίμως πράττειν], e que tal é, segundo parece, o sentido de ‘grande poder’ [τὸ μέγα δύνασθαι]. No caso contrário, o poder é pequeno e mau.” *Górgias* 470 a-b. In Platão-*Górgias*, *O Banquete, Fedro*, Lisboa-S. Paulo: Verbo, 1973. Trad. de Manuel de Oliveira Pulquério e outros.

508a). O mito dos tonéis ilustra a condição miserável de homens desse tipo, que, intemperantes, alcançando um grande poder, quase sempre o exercem sem a luz da razão (*Górgias* 493d-4945a). A vida não transcorre sem prazeres e o homem é, primariamente, um ser de desejos. Mas a escolha dos prazeres – Platão insiste nisso – deve ser feita sob o comando da razão e obedecê-la depende de uma disciplina que o tirano desconhece, conquistada pela educação.

Consideremos agora alguns desdobramentos desse tema no que se refere à relação entre o exercício do poder e o conhecimento. No caso, estamos pensando no conhecimento da *areté politiké*, isto é, da *arte* pela qual se constituem o homem e o cidadão de qualidade. No *Protágoras* Platão se pergunta pelo fundamento da decisão política. E quer saber se esse fundamento corresponde ou não a uma ciência, o que esclareceria uma outra questão, na qual estava vivamente interessado: onde encontrar pessoas aptas a melhorar os cidadãos. Nas ocasiões em que esse problema aflora, Platão passa em revista a ação de grandes homens do passado, que tiveram uma importância reconhecida na vida política de Atenas. É o que faz no *Mênnon* (93a-94e; 99b-c), no *Protágoras* (319d-320b) e no *Górgias* (503c).

Essas personalidades famosas, tão influentes na vida da *pólis*, e por ela consagrados, de onde tiraram as qualidades que lhes foram reconhecidas, por que não tiveram êxito em transmiti-las às pessoas que lhe eram próximas? Algumas delas, em especial alçadas ao comando supremo da cidade, que influência tiveram sobre os cidadãos? Acaso os tornaram melhores? Como avaliar a ação de homens da estatura de um Péricles, Címon, Milcíades, Temístocles? A posição de Platão acerca do problema oscila. Em geral, porém, reconhece que tais homens, de ordinário tidos como de grande valor, não conseguiram, eles próprios, tornar as pessoas sob seus cuidados igualmente valorosas. No *Mênnon*, chega mesmo a admitir que esses políticos consagrados pelo povo foram agraciados por uma especial deferência divina – a *Theía Moíra* – e por isso lhes foi reconhecido êxito em conduzir os destinos da *pólis*. Mas no *Górgias*,⁷ Platão é incisivo: esses homens, dos quais Péricles é o melhor exemplo, ocuparam altos postos na cidade, mas não fizeram senão corromper os atenienses. Porque agiram

7. “Pois bem, Cálicles, o teu procedimento é muito semelhante ao que acabo de referir: louvas homens que fartaram os Atenienses de tudo o que estes desejavam. Diz-se que

em conformidade com os desejos deles, jamais os contrariando e direcionando para o bem. Exerceram sua habilidade política e retórica apenas para agradar, cultivando apetites e paixões, o que favoreceu a desordem no homem e na cidade. Visavam ao prazer e não ao bem. Foram adúladores; educadores, jamais (515b et sqs; 526 a-b). Salta aos olhos, aqui, a revisão profunda que Platão elabora a respeito do papel do político e da importância da ética na política. Dessas figuras do passado, apenas para Aristides, filho de Lisímaco, pode ser aberta uma exceção, para ele, sim, a quem o próprio povo de Atenas se referia como *o justo*.

O que levou Platão a condenar essas figuras, tão ilustres aos olhos dos atenienses? O político verdadeiro, aos seus olhos, age visando ao bem dos governados. Ora, nenhum deles foi nessa direção, nem mesmo Péricles, que levou tão longe o nome de Atenas. Não o fizeram porque desconheciam como se faz para alcançar a excelência do cidadão. Quando pareceram agir com acerto, se é que isso ocorreu – não puderam dar a razão pela qual agiam e, questionados, seus raciocínios em matéria de *areté* mostravam a estabilidade das estátuas de Dédalo... Apenas a filosofia pode oferecer o substrato da verdadeira *paideia*, cujo rigor não se compromete com resultados de momento, com a adulação e o prazer.

Mas, com toda essa crítica Platão visa mesmo à determinação do perfil do autêntico político, para o que se fizera antes necessário a demolição da *paideia* dos retóricos. Na cidade degenerada, aos olhos de Platão, apenas Sócrates – qual Tirésias no Hades – conserva o entendimento e, pois, merece o lugar do político. Ele, sim, tem a estatura de um estadista. Porque não se deixou seduzir pelo poder, e sabe que a vitória sobre si mesmo é a demonstração do maior poder. Rejeita corajosamente o discurso que adula e atua junto aos atenienses como admoestador de consciências, um verdadeiro moscardo, perturbando mentes acomodadas e despertando corações adormecidos. Mas um tal homem, o povo de Atenas condenou e eliminou, como seu inimigo.⁸ Que efeito teria surtido sobre o jovem

fizeram grande a cidade, mas não se vê que ela está *apenas inchada*, que esta grandeza que lhe criaram é uma espécie de tumor. Foi sem sabedoria e justiça [A(νευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης...)] que esses homens de Estado encheram a cidade de portos, estaleiros, muralhas, impostos e outras bagatelas do gênero.” (*Górgias* 518e-b)

8. “Mas, por um azar inexplicável algumas pessoas de influência levaram aos tribunais esse nosso amigo, Sócrates, assacando-lhe uma acusação odiosa que ele absolutamente não merecia.” *Carta VII*, 325b-c, *ed. cit.*

Platão tão odioso crime contra a filosofia? Grande revolta e perplexidade, confessa-o ele próprio na *Carta VII* (324b-c). Afastou-o da vida política ateniense, estimulado-o a concentrar-se no magistério da Academia, onde viria a elaborar reflexões preciosas acerca da cidade e do homem, de seu lugar no mundo e de seu destino.

Mas iria Platão contentar-se em restringir o brilho de sua inteligência e seu ardor político a atividades intelectuais? E sofrer a acusação de ter traído a filosofia, encarcerando-a nos muros da Academia, recusando à cidade o benefício de sua *paideia*? Não, e ele próprio o diz na *Carta VII*, não podia aceitar esse destino, o de um homem sem ousadia e acomodado, preso a discursos (*Carta VII* 328c; 329b). Nada mais contrário a todo seu pensamento, ao seu elã pedagógico e à sua promessa de redenção. Se o fizesse, estaria colaborando para reforçar a imagem de inutilidade da filosofia. E entregando o poder aos menos aptos para exercê-lo.

Tal qual Daniel, Platão conheceu a cova dos leões. E foi assim que, não deixando escapar o que julgou ser a oportunidade de pôr em prática seus projetos de legislação e de governo, o sábio adentrou a caverna, arriscando, mais de uma vez, a própria vida. A ocasião não podia parecer mais propícia: em Siracusa, na Sicília, estava o instrumento ideal para o teste da vitalidade de seu projeto político: – Dionísio, (o pai ou o filho), com poder, riqueza, um reino e gosto para a filosofia. Precisava apenas de agarrar a chance, reunindo o que, amiúde, anda separado: poder (*dýnamis*) e conhecimento (*philosophía*).⁹ Pensava promover a reforma da sociedade por meio da educação do tirano, julgando mais fácil mudar um único homem ao invés de uma cidade inteira (*Rep.* 502a-b). E tentou a sorte, em três ocasiões¹⁰, esperando promover a conversão do rei, transformá-lo em monarca constitucional, e, aconselhando-o acerca dos assuntos públicos, ver florescer em seu reino a vida verdadeira e feliz.

9. “Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos ou de começarem seriamente a filosofar, por algum favor divino, os dirigentes das cidades.” *Carta VII*, 326a-b Trad. de Carlos Alberto Nunes, Platão, *Diálogos*, vol. V, col. Amazônica, Universidade do Pará, 1975. Cf. também *Rep.* V 473d.

10. 388/7 a.C.; 366 a.C.; 361 a.C. ¹⁰ “Mas, por um azar inexplicável algumas pessoas de influência levaram aos tribunais esse nosso amigo, Sócrates, assacando-lhe uma acusação odiosa que ele absolutamente não merecia.” *Carta VII*, 325b-c, *ed. cit.*

De fato, Platão não oculta o seu fascínio pela tirania. Ela o seduz. Tal qual o médico se entusiasma com certas manifestações patológicas exemplares, viu na tirania uma matéria filosófica de alto quilate. O tirano é a expressão exacerbada de *epithymíai*, das mais violentas e robustas, inteiramente referidas ao miserável ego, o ser em que, com mais violência, se revela a desordem; sua alma, lugar e ocasião da causa errante, o motor e expressão dos piores desejos. É o ser mais afastado do modelo de vida sob o comando divino (*Político* 273d); está nos antípodas do caminho para a autêntica vitória; sendo o homem mais afastado de seu eixo, chafurda na pior das servidões. E quanto mais bem dotado, mais deletério o efeito de seu poder. Precisamente por isso, o grande desafio do filósofo, ou do legislador amigo da verdade, é a sua conversão.

Se a tirania é a pior forma de *apaideusía*, como transpor esse abismo de ignorância e vício? Platão não ignorava o perigo. E disso nos dá ciência nas *Leis* (709b-c; 710c-d; 711d-712a) quando faz o elogio do poder, associando-o, contudo, à prudência e à temperança. Pois o tirano das *Leis* não é um tirano qualquer – pensado sob medida, é jovem e bem dotado; bafejado pela graça divina, temperante e amigo do saber. Por isso pareceu a Platão ser rápido e fácil instaurar na terra o reino da felicidade coletiva, quando a ocasião e a fortuna viessem a ser propícias.¹¹

Mas, seriam quaisquer dos Dionísios, esse tirano *razoável*?¹²

Dionísio tinha tudo o que o filósofo exigia para o êxito de seu projeto: jovem, de grande talento, com gosto para a filosofia. Um reino, riquezas e poder. O apoio do sábio, ele próprio – Platão, e a solicitude de um homem de firme caráter, Díon, por feliz acaso estrategico, acadêmico e idealista. Com tudo isso, por que a fórmula falhou? A receita de Platão parece nutrir-se de um paradoxo. Dionísio não tinha virtudes, muito menos a da temperança. E o filósofo da *República* ou *nomotheta* das *Leis* não carece de um tirano, apenas e, sim, de um tirano razoável. Pode haver maior contra-senso? Por lhe faltar a *areté*, que Platão não logrou ensinar,

11. O que julgou ser o caso de Siracusa: “Nunca houvera uma ocasião como aquela, de vir a concretizar-se nos mesmos homens a união da filosofia e do governo das cidades... também confiava no caráter de Dião, naturalmente firme, por ele já ser de idade madura... acabou de decidir-me a consideração de que era chegado o momento de tentar por em prática meus projetos de legislação e de governo. Bastava persuadir um único homem, para que tudo me saísse bem.” *Carta VII*, 328a-c, *ed. cit.*

12. Cf *Leis* 710d 5: ...μετὰ νομοθέτου γε ἀ(κρου καὶ τυράννου κοσμίῳ...)

Dionísio colocou o poder acima do saber; permaneceu em estado de corrupção espiritual, não mudou o caráter do povo e Siracusa não conheceu a vida boa e feliz.

Sem dúvida riquezas, fama, honrarias, beleza física, saúde, eram bens que os gregos tinham em alto apreço. Mas os gregos, que não se contentavam com bens, almejavam a captura do Bem que a todos os demais excederia. E quem poderia conhecê-lo? Havia quem visse no supremo poder o supremo bem, mesmo que esse soberano bem fosse alcançado com injustiça e violência.¹³ Por acaso não é o que se pode inferir da posição de um Cálicles, no *Górgias* (482 e et sqs; 491e-492c) ou de um Trasímaco, na *República* (338b et sqs e, em especial, 348b-349b)?

Mas Platão sempre condicionou a felicidade à justiça, em termos absolutos. A radicalidade dessa valorização da justiça prende-se à idéia de que ela representa a saúde da alma, razão pela qual, no *Górgias*, diante de um perplexo Polo, saiu Sócrates em defesa da opção pelo estado de vítima, em vez da condição de agressor, o que ia de encontro à maneira grega usual de ver as coisas. “É preferível sofrer uma injustiça a cometê-la” impõe-se como um corolário da convicção de que sempre a prática da injustiça nos corrompe (*Górgias*, 469b; 473a; 479d-e; 527b-c).

Considerando o fundamento da ação humana e os seus verdadeiros fins, Platão submete a escolha dos prazeres e dos bens a um procedimento preliminar, de avaliação e de medida, guiado pela razão, não pelo impulso sensível. E estabelece que apenas a sabedoria pode ensinar a forma saudável para usufruir riquezas, poderes, prestígio e, ao mesmo tempo, ser feliz. Mas para isso, é preciso submeter-se a um programa de formação e instrução, com disciplina, para aprender a ver, olhando para a direção certa. Por isso Péricles não pode ser considerado um verdadeiro político. Pode ser visto como um servidor da *pólis*, mas não um educador. Dotou a

13. A associação entre grande poder, violência e injustiça aparece de forma radical nessa passagem de Eurípidés: *Fenícias* 499-525.” 525 (palavras de Etéocles, corroído pela *hybris*): “A identidade ou a igualdade não são entre os humanos mais do que palavras; na realidade não existem (...) eu iria até as regiões onde nascem os astros e o sol, mãe, nas profundezas da terra se o fosse capaz de fazer, para possuir a mais poderosa das deusas, a Realeza (...) é covardia sacrificar o mais para aceitar o menos (...) eu não lhe cederei (a Polinices) meu poder real. Se é preciso violar a justiça, é para reinar que é mais belo ser injusto; no mais deve observar-se a piedade. Trad. de Roque Spencer Maciel de Barros.

cidade de naus, muralhas, estaleiros e outras obras do mesmo gênero, tornou-a próspera e famosa, mas não a ensinou a *viver com isso* e, muito menos, a ser feliz, apesar disso. Para tanto, teria que ter se empenhado, em primeiro lugar, em modificar, na cidade, os seus desejos, orientando-a na forma pela qual devia tratar com eles.¹⁴

Um sinal favorece o reconhecimento do político autêntico: entre ele e o povo deve haver, se necessário, uma ruptura, que se justifica precisamente pela diferença de qualidade entre suas naturezas e de nível em sua espiritualidade, e é isto que interpõe, entre o líder e o povo, a distância necessária ao trabalho paidêutico. O verdadeiro líder não é um servidor do povo, mas o seu melhor e mais apropriado antagonista. A medida dessa ruptura está na medida da sabedoria do verdadeiro estadista.¹⁵

Concluindo, podemos observar que Platão parte da opinião de seus adversários, acerca do que os intelectuais e políticos de seu tempo e, até mesmo anteriores, entendem por um grande poder. Indo em direção contrária, ele vai mostrar que esse tão decantado grande poder pode ser, na verdade, pequeno e funesto. Em segundo lugar, novamente remando contra a orientação mais comum à mentalidade dos gregos, Platão também vai mostrar que o exercício legítimo de um grande poder, longe de ser um cego movimento do desejo, em tudo cego para o outro, supõe um movimento da vontade, iluminada pela razão, em direção a si próprio e, quando exercido relativamente aos outros, não o é sobre os outros, mas em benefício dos outros (*República* 346e-347e). No balanço final diríamos

14. “Explica-me, então, qual é o gênero de serviços que me aconselhas a prestar à cidade [τῆν θεραπείαν τῆς πόλεως]: lutar [διαμαΐζεσθαι] com os Atenenses no sentido de os melhorar o mais possível, como faz o médico, ou servi-los [διακονήσονται], procurando apenas o seu deleite? Diz-me a verdade, Cálicles...” (*Górgias*, 521a ; cf. tb. 502e et seq; 503a-b; 515b-d).

15. “Meu caro amigo, não serei eu a censurá-los na sua qualidade de servidores da cidade [διακονικώτεροι...]: creio mesmo que o foram num nível superior aos atuais e que foram mais capazes de dar à cidade aquilo que ela desejava. Mas quanto a modificar os desejos da cidade [ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας...], começando por não ceder neste capítulo e levando-a depois, pela persuasão ou pela violência, a fazer aquilo que pudesse melhorar os cidadãos, não vejo, por assim dizer, qualquer diferença entre uns e outros: ora, esta é a única atividades própria de um bom cidadão. Que eles foram mais hábeis do que os atuais em nos dotar de naus, muralhas, estaleiros e outras obras do mesmo gênero, não contesto. Mas a maneira como nós estamos a conduzir esta discussão tem muito de ridículo: todo o tempo que tem durado essa conversa não temos feito mais que dar voltas em torno do mesmo objeto sem nos entendermos.” Cf. *Górgias* 517b-c.

que Platão muda o eixo da visão grega acerca do poder, uma vez que, a partir de uma crítica radical, tendo inicialmente feito grandes restrições à forma pela qual era ele pensado e exercido, logra valorizá-lo apenas e tão somente à medida que o instrumentaliza, como braço direito da *paideia*.

Neste ponto da análise de nosso tema, os resultados nos parecem minguados, e acabamos por descobrir que passamos ao largo do principal. Ocupados demais com o que se nos apresenta – o poder, quase nos esquecíamos do que fica por detrás dele, o homem e seus desejos. E, destes, talvez o mais poderoso: o desejo de poder. Mas por hoje isto é modestamente suficiente, e amanhã reiniciamos nossa pesquisa. Quem sabe não valha a pena observar mais de perto a dança fantástica da vida, executada por um corpo vivo de *marionetes*?¹⁶

16. Para o tema do homem *marionete* num teatro de títeres, cf. *Leis* 644d 7 e 3; 803c; 804b3. Para a conexão com a *paideia*, cf. *Leis* 645bc3.