

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia

Orientador:

Professor José Cavalcante de Souza

## O PROBLEMA DA CENSURA

NO

## PENSAMENTO POLITICO DE PLATÃO

Francisco Benjamin Souza Netto

*Este exemplar corresponde  
à edição final da Tese  
defendida e aprovada  
pela comissão julgadora.*

*José Cavalcante de Souza*

Tese apresentada ao Departamen-  
to de Filosofia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas  
da Universidade Estadual de Cam-  
pinas como parte dos resquisi-  
tos para a obtenção do tí-  
tulo de Doutor em Filosofia.

Campinas  
1990

T/UNICAMP  
So89p  
v. 1

12908

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

CM-000107210

CLASSIF.	SO 89 p <del>89</del>
AUTOR	
V. 1	EX
TOMBO BCI	12908



**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. José Cavalcante de Souza

---

---

---

---

---

---

## AGRADECIMENTOS

Lavro aqui um ato de gratidão a todos aqueles que, de algum modo, contribuíram para a elaboração da presente Tese. São Eles, desde meus próprios Pais, todos os que inculcaram em mim a vontade de saber, o hábito da leitura, a demanda da unidade entre a linguagem, o pensamento e o ser. Evoco os que me proporcionaram as primícias das letras e os que compartilharam comigo a vida acadêmica nos Institutos, Universidades e Faculdades onde ensinei e continuei a aprender. Entre estes dois extremos, quero fazer menção especial de todos os que contribuíram para minha formação linguística, histórica e filosófica. Faço um especial e respeitoso preito de Gratidão à Tradição espiritual em que fui formado. Agradeço, enfim, àqueles que contribuíram para a conclusão desta Tese: ao Departamento de Filosofia da UNICAMP, ao meu Orientador, Prof. Dr. José Cavalcante de Souza, ao Abade do Mosteiro de São Bento de São Paulo, D. Isidoro de Oliveira Preto, que facilitou sem restrições o trabalho de digitação do texto e aos amigos que, desta, graciosamente se incumbiram.

*Reverendo Patri Domno*

*IOANNI EVANGELISTAE MEHLMANN*

*in rerum humanarum divinarumque scientia, id est,  
Sapientiae perito, hoc opusculum humili animo dicat  
auctor.*

καὶ μὴν Πλάτων ὁ φιλόσοφος διπλὸν  
εἶναι τὸ τέλος φησὶν, τὸ μὲν μεθεκτόν  
τε καὶ πρῶτον ἐν αὐτοῖς ὑπάρχον  
τοῖς εἶδεσιν, ὃ δὴ καὶ τὰγαθὸν  
προσνομάζει, τὸ δὲ μετέχον ἐκείνου  
καὶ τὴν ἀπ' αὐτοῦ δεχόμενον  
ὁμοιότητα, ἡ περὶ ἀνθρώπους γίνεται  
τοὺς μεταποιουμένους ἀρετῆς τε καὶ τῆς  
ἀληθοῦς φιλοσοφίας.

Clemente de Alexandria, STROMATA B, XXII, 2, Ed. Sources Chrétiennes, 38, Ed. Du Cerf, Paris, 1954.

*Quid igitur placuit tantis uiris perpetuis et pertinacibus contentionibus agere, ne in quemquam cadere ueri scientia uideretur? Audite iam paulo attentius non quid sciam sed quid existimem; hoc enim ad ultimum reseruabam, ut explicarem, si possem, quae mihi esse uideatur totum Academicorum consilium. Plato, uir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum, qui et ita locutus est, ut quaecumque diceret magna fierent, et ea locutus est, ut quomodocumque diceret, parua non fierent, dicitur post mortem Socratis magistri sui, quem singulariter dilexerat, a Pythagoreis etiam multa didicisse. Pythagoras autem Graeca philosophia non contentus, quae tunc aut paene nulla erat aut certe occultissima, postquam commotus Pherecydae cuiusdam Syri disputationibus immortalem esse animum credidit, multos sapientes etiam longe lateque peregrinatus audierat. Igitur Plato adiciens lepori subtilitatisque Socraticae, quam in moralibus habuit, naturalium diuinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memorauit diligenter acceperat, subiungensque quasi formatricem illarum partium iudicemque dialecticam, quae aut ipsa esset aut sine qua omnino sapientia esse non posset, perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam, de qua nunc disserere temporis non est. Sat est enim ad id, quod uolo, Platonem sensisse duos esse mundos, unum intellegibilem, in quo ipsa ueritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos uisu tactuque sentire; itaque illum uerum, hunc ueri similem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima uelut expoliri et quasi serenari ueritatem, de hoc autem in stultorum animis non scientiam sed opinionem posse generari; quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas uirtutes, quas ciuiles uocabat, aliarum uerarum uirtutum similes, quae nisi paucis sapientibus ignotae essent, non posse nisi ueri simile nominari.*

AGNELI AUGUSTINI CONTRA ACADEMICOS LIBRI TRES, III, XVII, 37, 1 - 32.  
Ed. Corpus Christianorum, S.L., XXIX, Turnoholi, 1970.

Das Aufbewahren der Werke des Plato ist eines der schönsten Geschenke des Schicksals; Form und Inhalt sind von gleich anziehender Wichtigkeit. Plato ist eins von der welthistorischen Individuen, seine Philosophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgende Zeiten für die Bildung und Entwicklung des Geistes den bedeutendsten Einfluss gehabt haben; die christliche Religion, die dies hohe Prinzip in sich enthält, ist zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Übersinnlichen geworden durch den grossen Anfang, den Plato schon gemacht hatte.

(HEGEL, G.W.F., PLATO - Leçons sur Platon - Aubier, Paris, 1976, pg. 61)

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	1
<b>PRIMEIRA PARTE</b>	
I Poesia e religião como problema político. A instituição da Censura nos Livros II e III de "A República"	15
II Crítica e Censura: o Livro X de "A República"	45
III "As Leis" e o problema da Censura	61
IV A Censura e outras limitações à iniciativa humana no Logos político de "A República"	74
<b>SEGUNDA PARTE</b>	
<b>O HOMEM E A PÓLIS</b>	
Introdução	102
I A Pólis enquanto questão	105
II A Pólis: origem, razão e significado	125
III A crítica platônica às politeias históricas	151
<b>TERCEIRA PARTE</b>	
I O princípio da competência e a doutrina da Verdade	175
II O Filósofo e as Leis	211
III As razões do logos e o logos da razão	228
<b>CONCLUSÃO</b>	245
<b>NOTAS</b>	266
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	326

## INTRODUÇÃO

A "censura", prática, medida ou instituição é fenômeno comum e quase uma constante na História política e religiosa da humanidade. Os tempos modernos e a recente experiência brasileira não só a conheceram como reconheceram-lhe um lugar e uma razão de ser em sua práxis<sup>1</sup>. O mesmo pode dizer-se da Idade Média<sup>2</sup> e, no que concerne à Antiguidade, os fatos e dados de sua História estão ao menos documentados<sup>3</sup>. É a sua presença aí verificada dos tempos arcaicos à era cristã. A sua justificativa, ao menos pretextual, encontra-se na proteção à verdade, à honorabilidade, à privacidade, à segurança, mas ela se presta e se prestou também à legitimação de instituições ou estados adventícios, tardios ou anômalos por sua origem. Múltiplas são as suas formas e não se pretende aqui classificá-las taxativamente. Prévia ou preventiva, pode ser ela também ablativa ou inclusiva, concomitante ou subsequente. Presente no cotidiano no qual, é exercida não só por aquele a quem cabe a ascendência mas também pelo súdito, filho ou servo, adquire um porte maior quando alcança a forma teológica, teológico-política ou simplesmente política. É sob esta forma maior que, aqui, é ela estudada no interior do logos platônico.

A Grécia não ficou imune à prática e mesmo à instituição da censura. É suficiente percorrer as páginas que lhe dedica L. Gil<sup>4</sup> para se chegar a esta conclusão. Tudo parece ter por origem a própria liberdade no falar, orgulho e glória dos helenos. Desde muito cedo, teve ela na maledicência uma primeira forma de degenerescência. Isto levou Zaleuco,

ainda no século VII, a instituir a pena de multa contra o maledicente<sup>5</sup>. O problema se agrava em razão das tensões e antagonismos sociais, mas também o prestígio da tradição teológica poética de um Homero e um Hesíodo dá ensejo a medidas restritivas do livre falar<sup>6</sup>. Conatural a um regime centralizador como a Tirania, é nesta que a censura aparece primeiro. Assim, em Sicíon, no século VII, Clístenes, um Ortagórida, submete a Tradição poética à censura no sentido de inserir nela o marco de poder do seu genos e de passar para segundo plano os de origem dórica<sup>7</sup>. Desde então, a medida é adotada de forma intermitente, sendo o contraponto, julgado necessário, da própria produção poética, objeto de estímulo.

Este estímulo há de ser ainda maior nos regimes Oligarcas ou Democratas, especialmente quando restaurados. Nestes, como na Tirania, a razão de ser para a adoção da censura há de encontrar uma forma nova na Filosofia, especialmente a partir de Xenófanes e Heráclito<sup>8</sup>. A sua prática há de ser mais freqüente em regime oligárquico, como o atestam exemplos tomados a Corinto, Tebas e, especialmente, Esparta<sup>9</sup>. Mas também Atenas a conhece e a adota. Nela, a ênfase na eleutheria e na isonomia, na isegoria e na parresia deu lugar, na Política, à demagogia e, no Teatro, à difamação. Desde Solon os legisladores atenienses ocuparam-se do problema<sup>10</sup>, sendo a censura alternadamente decretada e abolida<sup>11</sup>, falhando o intento de a instituir no que concerne ao Teatro, mas não ocorrendo o mesmo quanto ao exercício da parresia em questões de Religião. Os processos por asébeia são antigos em Atenas, como o atestam os casos de Anaxágoras, Protágoras, cujos escritos foram queimados, e Sócrates<sup>12</sup>. Em verdade, entre 432 e 430, um decreto da Assembléia fornece a tais processos amparo legal, sendo as penas, porém, suavizadas após a morte de Sócrates<sup>13</sup>. Enfim, uma certa disciplina foi adotada, desde Dracon e Solon, no propósito de neutralizar os riscos de implantação

da Tirania e da Oligarquia, não chegando, porém, a se erigir uma censura propriamente dita<sup>14</sup>.

No Capítulo II desta primeira parte de seu Livro, L. Gil passa em revista a posição assumida pelos Filósofos em relação à Censura, enfatizando as teses anti-igualitárias dos Sofistas e resumindo as passagens nas quais Platão formula e justifica a medida, sem, todavia, ir às raízes de uma tal Política<sup>15</sup>.

Estudar o tema no Pensamento Político de Platão é precisamente o que aqui se pretende. Foi Ele, entre os Antigos, muito provavelmente aquele pensador para o qual mais verdadeiro será afirmar, tomando a expressão de empréstimo a Hegel<sup>16</sup>, que "todo o racional é real e todo o real é racional". E é suficiente apenas mencionar a radical racionalidade com que pensou a Pólis e a polítéia, mesmo porque isto há de ser inúmeras vezes examinado e enfatizado adiante. Ora, não obstante seja assim e os estudos da Filosofia Política de Platão continuem a multiplicar-se e constituam massa imensa, neles a Censura como tema e a racionalidade de seu lugar no pensamento político platônico não receberam, assim parece, a abordagem que merecem. Com exceção de R. Schaerer, é ela tão somente mencionada<sup>17</sup>. Pode-se pensar que tal acidente historiográfico deve-se à importância menor do tema na Obra de tão grande Filósofo. O fato de ela ser o objeto de atenção apenas em "A República" e, em escala menor, em "As Leis", mal se deixando entrever em outros Diálogos pode também haver exercido a sua influência. Seja como for, não parece desprezível o interesse que apresenta para a História do Pensamento Político e do Pensamento em geral, enfim, para a História do Homem como Ente Político. Onde a atenção, às vezes insistente, dedicada à Censura, medida e instituição, nas páginas subseqüentes.

Em verdade, a simples leitura dos Livros II, III e X de "A República" põe-nos diante de uma Crítica cerrada e radical de alguns momentos e instituições culturais do Mundo grego. São especialmente visados Homero, Hesíodo e os Trágicos, não escapando, porém, os Discursos erísticos em geral e a própria práxis das Assembléias, bem como a Poesia e toda a Arte imitativa. Não se trata de uma Crítica literária e pode-se mesmo verificar que, a este nível, o valor das Obras consideradas é, mais de uma vez, expressamente reconhecido. O que Platão visa pôr em questão e contestar é o valor de Verdade de tais Discursos, Mitos ou outros gêneros. Ao termo de sua Crítica, o que o Filósofo pretende haver estabelecido é, precisamente, a falsidade inerente a muitos destes momentos do Pensamento e da Vida dos helenos. É aqui importante enfatizar o alcance da Crítica empreendida: com os Mitos, cuja Verdade compromete, atinge Ela a própria Religião grega, embora não pretenda romper de todo com Ela e reconheça mesmo a Tradição religiosa de Delfos. Com efeito, a Imagem e a própria Idéia dos Deuses homéricos e hesiódicos é declarada falsa e esta falsidade radical se completa por uma igualmente falsa idéia do Homem<sup>18</sup>.

Ora, conexa com esta Crítica, emerge uma disposição prática: a "Censura". Consiste esta, de um lado, na proibição de que se componham Mitos contrários às Idéias do Divino e do Humano enunciadas pelos Filósofos e, de outro, na Proibição da Leitura, ao menos no curso da Paidéia, de todas as Obras cuja falsidade foi detectada: as de Homero, Hesíodo, dos grandes Trágicos, bem como as dos Autores contemporâneos. Platão não dissimula, em momento algum, o caráter político desta medida. Ao contrário, Ele o enfatiza com tanto vigor que, no Livro X, chega a divisar na própria natureza imitativa da Poesia criticada a sua falácia específica e essencial, o que fundamenta e justifica a sua condenação definitiva, concretizada já antes no exílio do Poeta. Responsáveis pela inexorável

aplicação desta medida são os "Guardiães", cujo nome acena para uma certa concepção política a ser devidamente examinada<sup>19</sup>.

Eis o Problema que, aqui, se pretende examinar em seu significado e alcance no interior do Pensamento político de Platão. Fazê-lo implica detectar o momento lógico que lhe cabe no Discurso do Filósofo sobre a pólis. Como se pretende demonstrar, não se trata de medida meramente prática e inessencial na totalidade deste. Na Práxis da qual faz parte, ela corresponde a uma concepção do Saber e da Ciência que tem por fundamento uma Ontologia com a qual forma indissociável unidade. Embora não se pretenda atribuir a Platão um "Sistema" na acepção moderna ou escolástica deste termo, não resta dúvida que o seu Pensamento se distingue pelo rigor com que se articula, o que é tanto mais nítido, quanto mais a fundo nele se penetra e melhor se capta a natureza de sua dialética. Esta se orienta em vista e em direção ao conhecimento adequado do Bem e das Idéias, possível apenas ao Filósofo. Todavia, antes de se chegar à Ciência An-hipotética que lhe corresponde, a única a se denominar propriamente Epistême e Dialética, percorre-se toda a escala das formas hipotéticas de Saber, devendo a paidéia providenciar que isto se faça da forma a mais adequada. Uma vez elevado à Ciência Dialética, torna-se o Filósofo apto para o governo da Pólis e o faz precisamente porque a Luz do Bem, a Verdade, o torna capaz de conhecer cada Homem em sua essência, inferindo daí o lugar que há de lhe caber na Pólis no que concerne à atividade, função ou arte a desempenhar.

Formando segundo o Bem e tudo julgando à luz deste, o Filósofo, uma vez investido da ἀρχή, atua a nível da Práxis política, proferindo o que nela é verdadeiro e, por oposição a este, nela denunciando o que é falso. Todavia, porque a Política implica que o seu Juízo se torne efetivo a

nível da Práxis em que consiste, à Crítica enunciada a nível teórico corresponde a Censura. Esta incide sobre todo o Discurso, em especial os Mitos, cuja eficácia é conhecida e consagrada na paidéia tradicional. Chamados a ser verdadeiros como todo o logos, tais mitos, aos quais se reconhece o poder de plasmar almas, devem ser sujeitos a todos os níveis de censura. O que se visa, antes de tudo, é impedir a corrupção da pólis, virtual na do Cidadão. Assim concebida, a Censura se inscreve em uma totalidade na qual a verdadeira política só é tal, isto é, verdadeira, na razão direta de sua adequação à Verdade irradiante do Bem, qual a capta o Filósofo. A Ética subjacente a tal modo de ver é uma verdadeira ontonomia, o expostulado prático de uma Ontologia plenamente compreensiva do Ente por força de o captar à luz do Bem. Esta Lógica é aplicada com rigor total no caso da Pólis Primeira projetada em "A República" e com rigor proporcionalmente menor no caso da Pólis Segunda prevista em "As Leis", quando sua aplicação é, não apenas mais restrita, mas menos consistentemente fundamentada<sup>20</sup>.

Eis o que, nas páginas que se seguem, se objetiva expor e interpretar. Em verdade, esta há de ser a ordem a se obedecer doravante: primeiro expor, depois interpretar. Dedicase à Exposição a primeira parte do Trabalho, ficando a interpretação reservada às duas partes subseqüentes. A idéia de reservar toda a primeira parte à exposição do problema inspira-se no conceito medieval de *Expositio*, a atividade mediante a qual o *Lector* faz com que venha à tona a "Palavra" do Autor em sua *auctoritas*. Sem dúvida, uma tal atividade e uma tal leitura corresponde ao que seria uma estrita Exegese. Trata-se de uma postura e de um modo de ler que, o quanto possível, coloca entre parênteses toda a expectativa em relação ao Autor e à sua Obra, abstraindo também da leitura corrente do mesmo, inclusive a que se tem em conta de a mais crítica. Em outros termos, trata-se de se circunscrever no

texto antes de o circunscrever e de procurar mover-se a partir das articulações que lhe são próprias. É só captado o movimento próprio destas que o leitor se sente livre para ir adiante: desde então, passa a ser ele intérprete na aceção moderna deste termo e a sua leitura há de ter seqüência consoante o que for a sua Filosofia.

É manifesto, um tal propósito coloca o presente Estudo em sintonia em a exegese contemporânea, notadamente com a que dedicou a sua atenção a Escritos filosóficos e, mais especialmente ainda, com a que se tem voltado para os Estudos de Platão. Nestas opõe-se, por vezes, a idéia de "estrutura" à de "gênese", bem como à de "construção"<sup>21</sup>. Não resta dúvida, um texto, já por força da etimologia da palavra *textus*, é um todo estruturado e captar-lhe as estruturas se impõe tanto mais quanto mais rigorosa se pretende a sua leitura. Isto não obsta que esta possa ser beneficiada por um conhecimento da gênese do Discurso em pauta, desde que este conhecimento não se sobreponha ao texto e lhe imponha o que lhe cabe dizer e não dizer, haver ou não dito. Nestes termos, esforços como o de Goldschmidt<sup>22</sup> orientam a preocupação com que se faz a presente leitura, sem, todavia, que esta se sinta obrigada a retomar todos os passos aí referidos. E, na medida em que o próprio texto remete ao universo não lingüístico que lhe é próprio, beneficiar deste para a sua leitura, notadamente a nível da interpretação, como esta aqui se concebe, é algo que se tem em conta, não só de legítimo, mas, antes de tudo de necessário e inevitável<sup>23</sup>.

Eis, pois, o que aqui se pretende, eis demarcadas também as etapas do Estudo a ser levado a bom termo. Mais atenta à estrutura do texto, a *Expositio* em que consiste a primeira parte há de recorrer à gênese e à História apenas na medida do necessário. Já na Interpretação, há

de se impor a consideração do genético e do histórico. Assim, na Segunda Parte há de se considerar atentamente que nexos se impõem entre o Pensamento de Platão e a História Política da Grécia Antiga. Enfim, na Terceira Parte, não de prevalecer considerações relativas à Ontologia de Platão, o que, sem detrimento da atenção a ser dedicada ao diálogo por Ele travado com os Filósofos e demais Pensadores que o precederam ou dele foram contemporâneos, há de se concentrar em torno da sua teoria do logos, da lógica e, portanto, da estrutura de seu discurso. Apenas, isto há de se fazer sem que se pretenda serem tais estruturas constantes estáticas além das quais não se pode ir.

Estrutura, gênese, construção, exposição e interpretação: são expressões ou momentos de uma questão que merece atenção mais detida. O título geral que compreende tudo isto pode denominar-se "Questão de Método": trata-se, em verdade, da *Lectio Philosophica* em seus princípios e em sua adequação, na Hermenêutica que lhe é própria. No que concerne aos três primeiros conceitos, estrutura, gênese e construção, procede Joly<sup>24</sup> a uma revisão do debate, atual até o momento. Assinala Ele, desde Moreau, Schaerer e Goldschmidt, os conceitos de "construção" e "estrutura" ocorrem a toda leitura e a todo estudo de Platão ou são-lhe pressupostos. Em verdade, estrutura e construção não são conceitos que se possam ter em conta de adequadamente distintos, em especial, como ocorreu e ocorre, se não se define com maior rigor um e outro<sup>25</sup>. Cabe observar que a etimologia de ambas as palavras é comum: *struere* tem, em acepção mais restrita o mesmo significado do derivado *construere*. Sem dúvida, em sua História e por força de sua terminação, a palavra Construção dirige a atenção para o *processus*, enquanto a idéia de estrutura pode deter-se nas unidades de um *constructo* acabado. A primeira tem por gênero a gênese, a segunda podendo enunciar-se abstração feita do *processus* genético. Todavia,

observe-se não ser uma abstração necessariamente uma negação, mas a não consideração de um aspecto, momento ou determinação, operada em favor de uma visualização determinada a concentrar-se em outro aspecto, momento ou determinação. Precisamente nestes termos e a este título, cabe render homenagem aos autores acima citados. Os avanços representados por suas obras e exigências de rigor fizeram da *Lectio* de Platão uma questão que, inclusive, dirigiu-se aos Diálogos enquanto Diálogos e tal preocupação precede e preside o presente estudo e permanece-lhe subjacente.

Dito isto, cabe observar que todo o Método que trabalhe com qualquer tipo de abstração admite a sua própria limitação e não a perde de vista. No que concerne a uma análise estrutural, por exemplo, já se observou que a Semântica definida como "a ciência ou a teoria das significações lingüísticas ..... resiste ao estruturalismo"<sup>26</sup>. Ora, o que demanda uma leitura, mormente a Filosófica, ou bem é o significado ou passa por ele e o quer desvelado. No caso presente, procura-se saber o significado da "censura" no Pensamento político de Platão no sentido de se ter acesso à razão que a dita. Ora, pode-se notar, como já se observou, que isto exigiu que se interrogasse a História. Assinale-se apenas que o propósito e o rigor em se partir do *textus* do autor como fonte primeira subsiste: é como *constructo* a ser examinado em suas estruturas ou desde estas que nos chega o Pensamento de Platão e é só quando a sua *Lectio* o permitir ou exigir que se deve recorrer à História. Foi o que se procurou fazer neste estudo na consciência dos desafios e dos percalços em meio aos quais se faz a História<sup>27</sup>. Mas fez-se na certeza de que, sem isto, a compreensão do tema ficaria em grande parte inconclusa.

Que Histórica, porém, se fez, mais precisamente, a que Historiografia se procedeu? Mais imediatamente, àquela a que dá lugar o próprio

*Corpus Platonicum*, fons princeps no estudo do Pensamento do Filósofo, mas também fonte primária para o Estudo da pólis, máxime no século do Platão. O Estudo da Crítica Platônica às politéias históricas, por exemplo, dá ensejo a menções da História política grega e não deixou, em sua compreensão, de beneficiar de certo conhecimento desta. Certamente, excetuadas algumas passagens ou menções, não se encontra nos Diálogos e nas Cartas um Trabalho de Historiador, nem mesmo o que se encontra em Aristóteles, *exempli gratia*, a "Constituição de Atenas"<sup>28</sup>. Todavia, os juízos que formula querem discernir em seu *éidos* cada politéia, pressupondo-a haver vigorado na História efetiva da Grécia. Em outros termos, não se faz História desde a exterioridade das formas, mas procede-se à Crítica das mesmas enquanto formas e, a partir destas, emite-se um juízo preciso<sup>29</sup>.

Esta necessidade de não perder jamais de vista a História nem é exclusiva deste estudo nem encontra nele o momento de seu resgate ou a sua forma exemplar. Uma compreensão maior e mais sistemática das relações entre estrutura e gênese vem sendo efetivada em amplitude maior como o atesta Joly<sup>30</sup>. De qualquer forma, a consideração da História pode ser também justificada a partir das informações que o próprio Platão já nos dá sobre os seus propósitos políticos na Sétima Carta.

Uma outra questão de Método cuja consideração se impõe é a que distingue a Interpretação da Exposição. A Inspiração é medieval e justifica-se por seus frutos. Em verdade, os medievais falaram em *expositio* e *commentarium*, dito por vezes *commentum*<sup>31</sup>. Mais uma vez os termos tendem a escapar à univocidade, mesmo porque não houve, então especulação a respeito. De qualquer forma, o leitor moderno pode, sem violência, discernir na *expositio* a forma primordial da *lectio*, aderente ao *scriptum* do *magister* e da *autoritas*. A sua intenção

é simples: abrir ao ouvinte o que a letra contém, facultar-lhe a *Intellectio*, a *lectio interior*. Donde, no limite entre a *auctoritas*, de um lado, e o *lector* voltado para o "auditor", de outro, a exposição dar lugar ao comentário que, superestruturado, torna-se o que em linguagem moderna chamamos Interpretação: Importa assinalar, a *expositio* percorre a Via exclusiva da letra, mas o faz em direção ao espírito, no seio do qual transborda. Isto se faz mediante um discernimento o mais pormenorizado das unidades das quais o texto é constituído, vale dizer, de suas unidades estruturais. Não há como não convir: sem teorizar, por força da pobreza de recursos com que se via a braços e perante a discrepância das tradições, árabe, hebráica e latina, uma forma rudimentar, mas nem tanto, de análise estrutural se impunha e foi imperioso, com freqüência, satisfazer-se com ela: para além, deparava-se com os lugares comuns e a exorbitância sem regra. A limitação fez-se desafio. Donde o comentário e a interpretação. O primeiro apreciou a clareza, o acabamento e, menos freqüentemente, o valor de verdade do discurso examinado, até o limite do significado pleno. Para além deste limite instaura-se o que aqui se denomina a Interpretação: a palavra é um anacronismo, a efetividade não. Esta se faz desde a *expositio*, mais precisamente, desde os momentos terminais desta<sup>32</sup> e compreende a avaliação da importância dos conceitos, da doutrina como totalidade, do "opus" como forma exemplar ou marco a ser respeitado na História do pensar.

Este esforço não se detém ante o explicitar o implícito e o decidir o indeciso. Tomás de Aquino, no que concerne às questões sobre a distinção, no ens, entre a *essentia* e o "esse" e quanto à teoria da Analogia é verdadeiramente paradigmático<sup>33</sup>. A Interpretação afirma-se inelutável quando se trata de valer-se do pensamento de certo autor, máxime Aristóteles, para cumprir o ofício de pensar. Não admira, portanto, que o

seu lugar de eleição se encontre nas *SUMMAE* e nos "opuscula", aquelas ancestrais dos modernos Tratados, estes dos ensaios e artigos. Em verdade, não é um excesso dizer que se trata de três momentos de uma só *lectio*, já que o espírito da letra só se alcança ao final desta mesma *lectio*. Tais momentos não se inscrevem em um projeto formulado *a priori*, mas decorrem do puro e simples exercício da *lectio*, isto é, da *lectio qua lectio* e da *lectio qua talis*<sup>34</sup>.

A elaboração do presente estudo experimentou a tentação de uma leitura segundo estes três momentos e cedeu de bom grado à mesma. Eis porque a primeira parte é uma *expositio* pontilhada de comentários e as demais procuram constituir uma interpretação sem abrir mão de expor sempre que necessário ou mesmo útil. Observe-se, enfim, que a leitura como um todo observou uma cautela: caminhar adotando sempre como ponto de partida cada Diálogo como certa "totalidade". Citações isoladas de diálogos, comentadores e intérpretes só se fizeram quando o ditava uma razão maior: ratificar o que se vem de examinar e estabelecer mediante recurso a enunciado explícito de Platão, não omitir sentença de autor, concorde ou discorde, remeter o leitor a estudo em pormenor de dado, fato ou tema apenas mencionado.

Esta preocupação resultou em o estudo procurar acompanhar o movimento próprio a cada diálogo, captando a emergência do tema, seus nexos e implicações necessárias, o valor da conclusão a que se chegou, só passando a comparações, mesmo com outros diálogos, a partir de momento avançado da análise e mesmo das ilações finais sobre cada diálogo. Em verdade esta cautela fez-se necessária *a fortiori* em razão do que é o Diálogo platônico em sua essência, um momento necessário do pensar em que se inova em relação ao poético e se supera a exterioridade do retórico. No que concerne ao primeiro o pensamento se alça ao eidos que

escapa ao inspirado<sup>35</sup>; no que concerne ao segundo, transcende-se a simples persuasão<sup>36</sup>. Tudo isto se fez com as limitações que toda a análise particular, precisamente porque particular, inevitavelmente se permite. Em verdade, há nisto mais do que uma simples cautela: a medida metódica em que consiste quer ser um passo em direção ao Pensamento de Platão, fugindo a toda fragmentação e consecutiva reunificação deste, a todo o Platonismus Receptus. Forma superior e privilegiada do logos no Homem, o Diálogo é o modo de ser do pensar que o situa nas fronteiras do ente em seu ser, do que Platão designa τὸ ὄν ὄντως<sup>37</sup>. *Quoad se*, não contém ele o Pensamento de Platão em sua forma plena, já que nos advém em linguagem escrita, mas *quoad nos* é a única via de a ela nos elevarmos, via que o próprio Platão não reputou desprezível<sup>38</sup>.

Ora, interlocução em ato, integra a estrutura do diálogo a personagem na qualidade de seu constituinte essencial. É, portanto, necessário discernir o seu exato estatuto sempre que se trate de determinar em que medida a homologia a que se chegou é conclusiva. Há que se considerar certa "sintaxe das personagens" se a qual permanece indeciso o valor da inferência a que se chega. Introduzida pela própria análise estrutural, esta etapa da exegese merece ser e efetivamente foi objeto de especial atenção. Em todos os casos e em cada caso procurou-se avaliar o resultado a que se chegou a partir do preciso teor das relações entre as personagens. Em particular, atentou-se para a ὁμολογία a que chegaram os interlocutores, observando-se não ser esta sempre do mesmo valor. Assim, um acordo entre Sócrates e Menon só pode se ter em conta de provisório, sendo bem maior e mesmo beirando a unanimidade o que se estabelece entre o grande Maieuta e Criton ou Alcebiades, mesmo que se deva relativizar a profundidade e a adequação de sua adesão ao Mestre. Não se depara sempre com um Teeteto! Os pormenores do texto são então

decisivos, mormente se se deseja entrever, que seja, o Pensamento de Platão em sua forma maior. Isto se impõe tanto mais quanto cada diálogo visualiza um momento distinto da Iniciação à Dialética, momento este a ser precisado a partir dos interlocutores e destes no estágio em que se encontram. Assim, uma é a posição de Sócrates quando Jovem, outra em sua maturidade ou senectude. Na mesma proporção, importa avaliar que valor atribuir às demais personagens, adolescente, discípulo sem maior qualificação, sofista consumado, filósofo. Sem constituir uma reconstituição da História, a nível episódico ou factício, cada diálogo tem por substrato um momento desta mesma História segundo certa visão que Platão dela se formou.

Feitas estas considerações, cabe reiterar a via a ser percorrida: parte-se de uma exposição da questão e, na medida em que esta torna necessários sucessivos comentários, vão sendo progressivamente detectadas as instâncias à luz das quais tais comentários se superestruturam em interpretação. Da Censura enquanto medida e instituição, há de se remontar à pólis e ao logos que a fundamenta: só no horizonte de ambos é possível discernir a razão de ser de tal medida e de sua instituição. Passo subsequente seria examiná-la à luz da Razão enquanto Razão, Pura e Prática.

## PRIMEIRA PARTE

### CAPÍTULO I

#### POESIA E RELIGIÃO COMO PROBLEMA POLÍTICO

#### A INSTITUIÇÃO DA CENSURA

#### NOS LIVROS II E III DE "A REPÚBLICA"<sup>1</sup>

O Livro II de "A República"<sup>2</sup> abre-se com uma aporia. Glauco expõe de forma hiperbólica as vantagens da injustiça sobre a justiça; como plenitude daquela, ganha relevo a que consiste em o injusto angariar para si a aparência da perfeita justiça, invertendo a sentença de Ésquilo a este propósito<sup>3</sup>. A amplitude das aludidas passagens é tal que alcança os próprios deuses: também perante estes o injusto prevalece sobre o justo<sup>4</sup>. Examinando a intenção mais profunda dos que recomendam a justiça a seus filhos, Adimanto chega a um resultado que tão somente reforça e ilustra o de Glauco: mesmo quando procurada, a justiça só o é por seus resultados; em contrapartida, a religião fornece sempre ao injusto, particularmente no culto, a possibilidade de se purificar de suas injustiças; com isto, sem se tornar justo, consolida ele os resultados que lhe valera a sua iniquidade mediante a aparência da justiça que então lhe advém<sup>5</sup>. Com isto se explicita o *terminus a quo* do diálogo, bem como do discurso e de toda a dialética: a aparência. No enunciado que dão a uma aporia que é real - e não apenas para eles -, Glauco e Adimanto fornecem a Sócrates o momento primeiro de toda invenção da justiça: o injusto, em sua particularidade, em seu valor pragmático e

sobretudo, em seu poder de aparentar a própria justiça. O passo seguinte é dado sem dificuldades: Sócrates obtém um acordo inicial que lhe permite ampliar as dimensões do problema, examinando-o em escala maior: a pólis. O argumento é simples: sendo a justiça atributo tanto do indivíduo quanto da pólis e sendo mais nitidamente observável nesta última, é boa opção principiar por aí<sup>6</sup>. Eis a questão cujo debate vai fornecer um lugar e um momento maior à instituição da censura como medida política.

Ora, contemplando "em logos" a pólis que é gerada, pode-se ver serem geradas a justiça e a injustiça<sup>7</sup>. A associação entre gênese, justiça e injustiça é intencional: ao ser gerada, a pólis já é ambígua, o que sugere, desde o início, a impossibilidade de se encontrar nela, isto é, em sua pura imanência, os elementos para se instaurar a ordem da justiça como "bem em si mesmo". Em verdade, a pólis surge de uma impotência: o indivíduo não é autarkés, não basta a si mesmo<sup>8</sup>. Assim, mesmo no caso de uma cidade "em logos", são os seus alicerces "as nossas necessidades"<sup>9</sup>. Isto vai importar uma necessária e complexa divisão do trabalho, duplamente fundada na natureza que, de um lado, gera cada homem mais apto para um mister do que para os restantes e, de outro, exige que tudo seja feito no tempo devido, o que implica disponibilidade, não podendo o mesmo homem dispersar-se por muitos afazeres<sup>10</sup>.

No quadro de uma tal pólis, articulada a partir de uma divisão do trabalho que se pretende fundada na fýsis, é que Platão enuncia a questão sobre a justiça, construindo, a partir de uma exposição de como serão satisfeitas as necessidades, desde as mais elementares, a imagem da pólis que corresponde a tais necessidades, até com um certo requinte, o que, para ele, levará inelutavelmente à guerra e à instituição do genos militar ou, como prefere dizer, no caso de sua pólis racional, o genos dos guardiães<sup>11</sup>. Estes serão escolhidos segundo o já

referido critério de suas aptidões naturais, as quais devem compreender a capacidade de irar-se em face do inimigo, a brandura para com os concidadãos e uma natureza de filósofo<sup>12</sup>, que se revela, radicalmente, no ser ávido de aprender<sup>13</sup>. Ora, é precisamente na instrução do guardião, que Platão julga poder discernir como são geradas na pólis a justiça e a injustiça<sup>14</sup>. Portanto, é o requinte a que chega a pólis que torna a Guerra um mal inevitável e não de ser as exigências desta que fará com que o Governante deva ser necessariamente um Guerreiro, um φύλαξ. É no âmbito de uma tal pólis que, doravante, cabe aos interlocutores de Sócrates e a este discernir a gênese da Justiça e da Injustiça. O fato de uma não poder desvelar-se sem a outra não causa espanto, já que toda a gênese é essencialmente ambígua. A dialética da pólis, mesmo "em logos", é a da justiça e da injustiça: com ela e nela ambas surgem, são elas inerentes à sua gênese.

Nestes termos é que a Paidéia aparece a Platão investida de um valor heurístico - desvelar a gênese da justiça e da injustiça -, o que, não só não exclui, mas exige seja ela examinada em si mesma e por si mesma. Por isso mesmo, ao serem visualizados como formas de uma determinada Paidéia, os mythoi são, desde a sua primeira abordagem, encãrados em seu valor intrínseco. Todavia, antes de os considerar, importa ter em mente que a mais elementar distinção de alternativas em matéria de educação principia pela identificação de duas formas: a ginástica e a música. Nesta última, compreendida como arte das musas, são incluídas as palavras, lógous, às quais corresponde um duplo eidos, o verdadeiro e o falso<sup>15</sup>. Ora, estas palavras tomam, de início, uma forma negativa: sem dúvida, trata-se de uma constatação de fato, a qual denuncia o que foi, em sua história efetiva, a práxis educacional do homem helênico. De fato,

é pelos *mythoi* que esta principia e estes são, em geral, falsos, embora se encontre neles alguma verdade<sup>16</sup>, donde Platão julgar que a educação deve principiar pela arte das musas, prevalecendo esta sobre a própria ginástica. Com esta medida, pretende ele, à primeira vista, ir às raízes de todo mal, de toda injustiça; há de verificar-se adiante se é assim que o seu propósito deve ser interpretado. Por enquanto, detém-se a atenção no fato de que é a falsidade dos mitos que motiva a primeira formulação da medida da censura em "A República".

Esta aparece, de imediato, como a proibição, não de que se utilizem os mitos, mas de que a composição destes seja deixada ao arbítrio de quem quer que seja<sup>17</sup>:

Οὐκοῦν οἴσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ ὄψοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστῳ.

Κομιδῆ μὲν οὖν.

Ἄρ' οὖν ῥαδίως οὕτω παρήσομεν τοὺς ἐπιτυχόντας ὑπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις ἅς, ἐπειδὴν τελεωθῶσιν, ἔχειν οἰησόμεθα δεῖν αὐτοῦσι; οὐδ' ὅπωςτιοῦν παρήσομεν.

Ficam, assim, sujeitos à censura os produtores de mitos: entre as suas obras, devem ser seleccionadas as boas, as demais proibidas, podendo ser narradas só as escolhidas mesmo no âmbito da simples vida familiar. É importante notar que Platão reconhece aqui o poder que possuem os mitos de modelar - *πλάττειν* - as almas ainda por formar de seus ouvintes<sup>18</sup>. Ora, ao determinar o critério segundo o qual estes mitos devem ser julgados, opera ele uma verdadeira passagem: dos mitos domésticos ascende aos grandes mitos que compõem a tradição cultural grega. Com efeito, estes fornecerão os *týpoi* àqueles: em rigor de termos, ambos corresponderão a um mesmo *týpos*, segundo o qual serão encarados<sup>19</sup>. Assim, do nível de formação doméstica, passa-se à consideração da *Paidéia* grega em

sua originalidade e no que possui de mais seu.

É Homero e Hesíodo que Platão visa na passagem e, doravante, serão eles, juntamente com os trágicos, que serão visados em primeiro plano. A razão é simples: eles compuseram falsos mitos e estes continuam a ser narrados, isto é, a plasmar almas<sup>20</sup>. Em que consiste a falsidade de tais mitos é o que se precisa de imediato: antes e acima de tudo falta-lhes beleza no mentir<sup>21</sup>, isto é, falta-lhes qualquer semelhança com o que pretendiam representar, deuses e heróis<sup>22</sup>. A esta altura do exame de como emerge o problema da censura no projeto político constituído por "A República", é importante considerar atentamente, a crítica da religião. Com efeito, ainda que se desconhecesse uma ortodoxia na aceção que se dá a este termo desde uma certa tradição cristã, ir até a crítica dos mitos de Homero e Hesíodo, denunciados como falsos logos, era atingir o próprio cerne da consciência helênica. E esta crítica aparece tanto mais importante e pertinente quanto passa a incidir, quase de modo imediato, sobre o carácter essencialmente conflitual da teogonia, particularmente como esta aparece em Hesíodo<sup>23</sup> e mesmo em Homero<sup>24</sup>. Aqui haveria lugar para dois níveis de conflitos, que Platão não se preocupa em distinguir, mas que, de algum modo, refere nos exemplos que cita: de um lado, as batalhas entre deuses, suas rivalidades, tudo o que, com freqüência, a crítica chamou de antropomorfismo. De outro lado, algo de muito mais radical, a relação inelutavelmente conflituosa entre as sucessivas gerações de deuses, desde Ouranós<sup>25</sup>. Platão foi de uma lucidez a toda prova: com o fundamento de uma tal teologia, como instaurar a ordem dentro da pólis, a harmonia dos concidadãos?

Assim, dada a finalidade do projeto, o que surpreende não é a dificuldade criada pelos mitos. É a relativa rapidez com que a medida de

prática política consistente na censura é proposta para, depois, ser várias vezes reiterada, reforçada, justificada em si mesma e em suas várias aplicações. Em primeira emergência, nas passagens do Livro II, esta medida política não se inscreve simplesmente no texto da lei, mas se articula no interior da própria práxis da pólis que se projeta, definindo as relações entre dois de seus agentes, como determinantes do que chamaríamos hoje de a "consciência" do cidadão e da própria coletividade. De um lado, define-se o poder que se reconhece ao filósofo-legislador, mas também φύλας; de outro, as condições políticas da produção literária, mas também teológica. Não sendo os filósofos ποιηταί, mas οἰκισταί πόλεως, não lhes compete enquanto filósofos compor mitos, mas determinar os limites de sua composição: "οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητὰς παρ' οὓς ἔάν ποιῶσιν οὐκ ἐπιστρεπτέον"...<sup>26</sup>, o que submete a produção dos mitos a uma regência e a uma verdadeira mestria, que é, se se confronta esta passagem com a anteriormente citada, que acusa os mitos de falsidade, a mestria do essencial sobre o seu próprio parecer, aqui visualizado em conexão com a técnica que lhe é própria. Esta constatação desperta o espírito para um problema que tem importante nexos com o tema em estudo: para Platão, o Belo não advém à obra de arte da ação do τεχνίτης que a executa, mas do τύπος que lhe for proporcionado, o que é perfeitamente coerente com a teoria da imitação e torna essencial a mediação do filósofo na precisa medida em que se refere ao Belo em seu ser-em-si como eidos.

É patente este primado do filósofo sobre o τεχνίτης - condição a que fica reduzido o mitólogo -, primado firmado sobre a verdade e, em derradeira instância, sobre o ser do qual é o desvelamento: esse não se impõe ao primeiro assumir pessoalmente a função do segundo e mesmo disto ele

é dispensado, reconhece-se-lhe, entretanto, a competência de constituir a tipologia à qual devem adequar-se aqueles que se dedicam à poesia. É do que dá conta Adimanto, interpelando Sócrates: "...ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἴεν"<sup>27</sup>. É certo que não se pode precipitar a questão sobre a "teologia" no pensamento de Platão e pode-se mesmo ressaltar que o termo não adquire, por este seu único emprego, um sentido técnico no vocabulário platônico, nem mesmo o que há de adquirir no aristotélico. Mas não se pode perder de vista que, daqui em diante, particularmente no presente livro, Sócrates traça as grandes linhas e firma os princípios de uma Teologia que há de fundamentar a Política e terá uma História da qual Platão é um dos marcos mais importantes. No seu caso trata-se, sem dúvida, de uma Teologia cujos τύποι se procuram e que, portanto, será decorrente e dependente destes mesmos τύποι, os quais, fornecidos pelo logos do filósofo, vão constituir uma teologia que fundamenta a teologia dos mitólogos. Esta fundamentação estabelece, portanto, a dependência da mitologia, particularmente no que concerne aos deuses, de um logos que é também sobre os deuses, o qual logos é da competência (epistême!) do filósofo. Ainda que não utilize esta palavra, o que Platão instaura é uma Teologia que, fundamental, fornece os princípios segundo os quais a Mitologia, em todos os seus níveis, deve ser julgada, não para ser eliminada, e isto deve ser retido com atenção, mas para, em coerência com o que são os deuses, exercer o seu papel nesta práxis, "gênese da pólis", que é a Paidéia. Desta forma, é o mythos como que recuperado pelo logos e o é segundo a verdade daquilo a que diz respeito. Além disto, esta recuperação é feita em vista e no interesse do logos e, no caso, da instauração da cidade "em logos", o que merece uma especial

ponderação, relevante, não só por si mesma, mas também para a adequada interpretação do lugar e do momento da censura no logos político de Platão.

Tudo isto é enunciado a um título de princípio fundamental, válido para a Epopéia, a Lírica e a Tragédia:  $\delta\acute{o}\varsigma$  τυγχάνει ὁ θεός ὧν -,  $\delta\epsilon\acute{\iota}$  δῆπον ἀποδοτέον<sup>28</sup>. Platão concebe o divino ou o deus quanto ao seu ὧν. É o que se esclarece logo em seguida: "οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῷ ὄντι τε λεκτέον οὕτω;..."<sup>29</sup>. A linguagem de Platão é concreta em excesso e, por isso, de difícil tradução: há dificuldade em preservar a universalidade quando se fala do concreto e se dissolve "o que é" em abstrações quando se intenciona pensá-lo como universal: no caso do Bem (ou do Bom) a dialética do múltiplo e do uno explora os limites entre o pensar e o ser. "Em logos", o Bem se desvela universal e concreto e a dialética consiste em sua relação com os múltiplos singulares. Próprio do bem é não poder ser jamais nocivo nem poder ser causa de algum mal: em última instância, ele só pode ser causa, αἴτιον, do que é bom, não do que é mau<sup>30</sup>. Daí se infere que o deus, ὁ θεός, porque bom por essência, é causa tão somente do que, entre os homens, é bom e, portanto, da menor parte do que é entre os homens, sendo necessário procurar as causas, τὰ αἴτια, do que é mau<sup>31</sup>.

Decorrência da simples enunciação deste princípio é a rejeição de passagens fundamentais em que Homero erra περὶ τοῦς θεοῦς, deles fazendo causas tanto dos bens quanto dos males que afligem o homem<sup>32</sup>, condenação esta extensiva a todo poeta que o faça ou venha fazê-lo<sup>33</sup>. Assim, a desdita jamais pode ser atribuída aos deuses ou simplesmente a um deus, a não ser que essa atribuição seja fundamentada por um logos. A alegação da necessidade deste logos, razão ou argumento, mas não em sentido meramente formal, ao mesmo tempo que deixa em aberto, sem o precisar,

que um mal possa ser atribuído a um deus, reforça a necessidade de fundamentação neste mesmo logos de todo mythos sobre os deuses. De qualquer modo, deus pode ser posto na origem do bem: a respeito disto existe um logos. Mais precisamente: este logos Platão julga enunciar, é nele que se fundamenta o seu projeto, é o seu valor de verdade que faz pesar uma censura sobre todo o dizer o divino, sobre toda a mitologia a respeito deste<sup>34</sup>.

É precisamente a respeito dos deuses que a censura aos mitos se revela explícita e radical: sem o fundamento de um logos, e isso Platão julga poder enunciar, é proibido dizer e ouvir tais palavras e esta proibição atinge tanto os jovens quanto os anciãos, não importando a forma sob a qual se apresente o mito<sup>35</sup>. Entretanto, é justo notar que o filósofo tem o cuidado de reformular o seu logos para legitimar a medida; em verdade, ele cerca o problema por todos os lados, desdobrando a sua fundamentação, em dupla razão: "ὡς οὔτε ὅσα ἂν λεγόμενα εἰ λέγοιτο, οὔτε εὐμφορα ἡμῶν οὔτε σύμφωνα αὐτὰ αὐτοῖς"<sup>36</sup>. Constitui-se, assim, uma primeira norma de composição de mitos, a qual, assumida negativamente, faz pesar uma censura sobre os que se dedicam a esta atividade. Tudo isto, Platão reformula ainda uma vez nos seguintes termos:

οὗτος μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, εἰς ἂν εἶη τῶν  
περὶ θεοῦ νόμων τε καὶ τύπων, ἐν ᾧ δεήσει τοὺς  
λέγοντας λέγειν καὶ τοὺς ποιοῦντας ποιεῖν, μὴ πάντων  
αἰτίον τὸν θεόν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν.<sup>37</sup>

Se esta primeira "regra" rompe toda relação entre o divino e o mal, tornando ao menos discutível quanto a seu logos toda e qualquer atividade "do" (ou "de um") deus em relação a qualquer "mal", uma segunda, enunciada imediatamente depois, elimina do deus ou do divino todo o polimorfismo, toda a possibilidade de simulação ou dissimulação. Nas palavras mesmas de Platão:

τί δὲ δὴ ὁ δεύτερος ὅδε; ἄρα γόητα τὸν θεόν

οἷε εἶναι καὶ οἷον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε  
 ἐν ἄλλαις ἰδέαις, τότε μὲν αὐτὸν γινόμενον, καὶ  
 ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, τότε  
 δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα καὶ ποιοῦντα περὶ αὐτοῦ  
 τοιαῦτα δοκεῖν, ἢ ἀπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἄριστα  
 τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν;<sup>38</sup>

O "deus" aparece, assim, como o que há de mais idêntico a si mesmo e é isto que, negativamente, constitui a impossibilidade da simulação e da dissimulação, de todo o alomorfismo, bem como de todo o polimorfismo. O deus não pode assumir formas outras em relação ao seu eidos ou suscitar a aparência de o fazer, assim como não pode sugerir a ilusão da simplicidade. A argumentação platônica é articulada em dois tempos. Primeiro, mediante paradigmas tomados à natureza e à arte, mostra-se que os entes mais perfeitos são os que resistem às transformações oriundas do exterior, o que vale a *fortiori* do deus - "ἀλλά μὴν θεός γέ καί τὰ τοῦ θεοῦ πάντα ἄριστα ἔχει" - o que o torna, de entre todos, o menos susceptível de outras formas - εἶδη<sup>39</sup>.

Fica, portanto, em aberto tão somente a outra alternativa, qual seja, a possibilidade de uma transformação intrínseca. Ora, um deus se define por uma tal perfeição que qualquer alteração só poderia ter a forma de uma perda no que concerne ao bom e ao belo<sup>40</sup>; o que então se questiona é se, agindo de modo espontâneo - ἐκὼν - , um ente qualquer, homem ou deus, se torne a si mesmo inferior em beleza ou bondade ou venha de algum modo a deteriorar seu próprio ser<sup>41</sup>. A argumentação se constrói a partir dos entes inferiores, considerados tanto melhores quanto mais resistentes às alterações e corrupção do tempo e do uso, do que é exterior; ao chegar à escala superior do ser, esta argumentação vale a *fortiori* para os deuses, aos quais só resta a alteração ou transformação espontânea, a qual, entretanto, só pode processar-se para pior, já que um deus se define pelo bom e pelo belo<sup>42</sup>. Ao seu termo, o discurso resulta na seguinte conclusão:

Ἄδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῶ ἐθέλειν αὐτὸν  
 ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ἔσθ  
 εἰς τὸ δυνατόν ἕκαστος αὐτῶν μένει αἰεὶ ἀπλῶς  
 ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ.  
 "Ἀπασα, ἔφη, ἀνάγκη ἔμοιγε δοκεῖ.<sup>43</sup>

É este o fundamento de toda a crítica às dissimulações de deuses sob outras formas, como consta de alguns poemas<sup>44</sup>, bem como da censura feita às mães do hábito de atemorizarem seus filhos com mitos de deuses dissimulados e funestos<sup>45</sup>. Exclui-se também a possibilidade de que, sendo incapazes de transformar-se a si próprios, os deuses induzam em erro suscitando em aparência fantasmas de si mesmos<sup>46</sup>. Ninguém, com efeito, tolera ser enganado no que tem de superior e quanto ao que é superior<sup>47</sup>. Platão formula aqui uma teoria da mentira segundo a qual esta, se o for verdadeiramente, só poderá se odiada por todo aquele que, por ela, seja ou possa a vir a ser atingida em sua "parte mais nobre" ou, mais literalmente, naquilo que o faz kýrios, em seu valor superior, o que equivale dizer, em derradeira instância, "τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα"<sup>48</sup>. A passagem é toda de difícil leitura; todavia, o que não se pode perder de vista é que o tema acaba por se desvelar em seu valor ontológico: quando o ser é atingido, ocorre a mentira que verdadeiramente o é e, então, esta parece intolerável. E isto se precisa nos seguintes termos: em matéria de mentira, "τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεύδος καλοῖτο ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ εὐευσμένου"<sup>49</sup>, e é desta mentira radical que a mentira ἐν λόγοις é a imitação<sup>50</sup>. Nesses termos, deus não tem necessidade nem razão de mentir, sendo "πάντη ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιον τὲ καὶ τὸ θεῖον"<sup>51</sup>. Donde a conclusão: um deus é absolutamente verdadeiro em si e em sua ação ou logos<sup>52</sup>.

E isto conduz a uma mais precisa formulação da regra a ser observada em discursos e composições poéticas. Mais precisamente: "τοῦτον δεύτερον τύπον εἶναι ἐν ᾧ δεῖ περὶ θεῶν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν,

ὄς μήτε αὐτοὺς γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμῶς ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ<sup>53</sup>. Dito isto, formula-se uma nova e firme crítica a Homero, a despeito do muito que nele há de louvável, crítica à qual Ésquilo é associado<sup>54</sup>. É precisamente no que diz respeito a tais composições e sobre os usos que delas possam ser feitos pelos pedagogos que mais diretamente incide a censura, pois, por um ditame de ordem política, se intenciona que "...οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεοὶ γίνεσθαι, καθ' ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἶόν τε"<sup>55</sup>.

Estas derradeiras palavras permitem enunciar, ainda que de modo muito sumário, o que se pode ter em conta de a "tese" deste livro: se não se chega a estabelecer a possibilidade de uma Pólis, erigida na esfera da práxis, isto é, instaurada em érgon, a partir da sua possibilidade puramente teórica, isto é, da possibilidade de um logos constituinte a seu respeito, - logos esse articulado como logos "sobre o que é" e sobre os týpoi divinos -, é absolutamente imperioso que se conte com a possibilidade contrária. Esta é atestada, à altura do presente livro, pelos mitos, os quais, não sendo em si mesmos condenados ou condenáveis, são, via de regra, viciados porque, no que concerne ao divino, enunciam o que este não é ou pressupõem um logos falso a seu respeito. Em outros termos, os mythoi formadores da pólis grega em seu articular-se histórico quase sempre pecaram por enunciar ou pressupor que os deuses são o que não são e muito especialmente que eles se encontram tanto na origem dos bens quanto dos males. E isto é tanto mais grave quanto, ao contrário do que ocorre à pólis segundo seu eidos, tais mitos, como logoi, são capazes de produzir o érgon que lhes corresponde, como aparecerá claramente no Livro VIII<sup>56</sup>.

Ora, sendo os mitos por excelência aptos a plasmar a alma, importa sujeitá-los a rigorosa censura: esta deve ser permanente e, o quanto possível, prévia. Do ponto de vista do discurso platônico, a medida corresponde, de um lado, a uma Teologia Fundamental, cuja verdade se impõe porque verdade, e, de outro, à farta experiência da falácia ordinariamente inerente aos mitos. Sem esta crítica e sem esta Teologia, a medida da censura não pode ser compreendida. Medida essencialmente política, ela há de estar sempre a serviço da verdade e dos valores co-essenciais a esta, indispensáveis fundamentos da pólis.

Todavia, não são somente os deuses os arquétipos que originam e legitimam o agir humano e o érgon deste oriundo ou no qual este se inscreve. São eles também a contrapartida necessária, na ordem do ser e do poder, do que é a morte para o homem. Por isso, Platão abre o Livro III abordando o tema da morte e do Hades e propondo a necessidade de se eliminar todo o temor que, a propósito de um e outro, tem sempre pesado sobre o homem<sup>57</sup>. A argumentação não difere essencialmente da que se articula no Livro II, mas é dirigida à questão posta. De um lado, há que se eliminar todo temor, de outro, não se pode deixar intacto o seu fundamento: a impotência dos deuses em face da morte. Presentes em grande escala na Mitologia grega, são estes dois temas ilustrados por Platão mediante recurso a Homero<sup>58</sup>. Estas passagens, de um lado, expressam ou incutem o temor humano da morte e do Hades e, de outro, ao menos insinuam a importância divina de libertar os homens de tais males, devendo ser eliminadas e, com elas, todos os nomes que, de algum modo, as signifiquem como temíveis<sup>59</sup>. Uma igual disciplina é imposta às lamentações postas nos lábios de homens insignes; desta vez, para além de razões que seriam de esperar, perante o que foi dito acima, Platão parece orientar-se no sentido de fundamentar sua disposição na autarchia como qualidade do homem superior<sup>60</sup>.

Novamente a censura pesa sobre Homero e outros poetas: trata-se de eliminar tudo o que insinua fraqueza no comportamento dos heróis ou impotência dos deuses ante o destino<sup>61</sup>. Razão especial desta medida é a necessidade de impedir que os jovens, particularmente os guardiães, se deixem abater por uma e outra<sup>62</sup>. É curioso notar que à censura que pesa sobre os lamentos e outras expressões de impotência diante da dor ou da morte, uma outra é imediatamente associada: a que reprime o "Riso", sendo mais uma vez explícito o cuidado de se evitar sua atribuição aos deuses<sup>63</sup>. Em derradeira instância, o que se deseja eliminar com tais medidas é a depreciação do ser como princípio de poder: do ser em sua forma eminente, o divino, mas também do ser humano, aparecendo os lamentos e o riso como as duas alternativas da impotência perante o destino. Triunfo de Apolo, exílio de Diónisos? Semelhante proposição apresenta o risco de dar ao pensamento de Platão uma rigidez que é posta em questão por este mesmo pensamento. De qualquer modo, "o quanto possível", é segundo um *logos* que todo o *érgon* deve ser posto a serviço do que é.

O problema dos mitos, quer digam respeito aos deuses - isto é, sejam teologias -, quer discorram sobre a morte como experiência do homem, tem, para além de sua importância específica, o valor universal de introduzir o problema da mentira como recurso político. É evidente que um princípio fundamental deveria colocá-la sob a mais rígida censura: "ἀλλὰ μὴν καὶ ἀλήθειάν γὰρ περὶ πολλοῦ ποιητέον"<sup>64</sup>. Entretanto, o rigor do princípio admite uma importante exceção: a mentira medicinal de cunho político pode, em alguns casos, ser lícita aos chefes, excluindo-se todas as demais, particularmente a dos cidadãos em relação aos mesmos chefes<sup>65</sup>. Nesse sentido, todos os versos que atribuam a chefes eminentes a privação da *areté* que é, por excelência, a dos chefes, a

σωφροσύνη, devem ser rigorosamente proscritos, pois poderiam dar ensejo ao desprezo dos cidadãos<sup>66</sup>. Antes de tudo, parece a Platão que o valor a areté do chefe deve ser, para o cidadão, a razão superior e o fundamento do seu poder; nesse sentido, especial censura proíbe que os heróis sejam apresentados como cúpidos, venais e insolentes para com os deuses e os homens, sendo proscritas as passagens que veiculam uma tal imagem dos mesmos<sup>67</sup>. Tais juízos devem ser havidos por falsos ou deve se ensinar que os portadores de tais vícios não são deuses nem heróis<sup>68</sup>.

Seria, entretanto, insuficiente determinar "o que" e "como" se deve falar de deuses e heróis, demônios e mortos, sem precisar o que é mister - δέῃ - dizer dos homens<sup>69</sup>. Isto se manifesta de modo especialmente grave no que concerne à "justiça", a partir do momento em que esta aparece como um bem "para outrem" mas não para quem a põe em prática. E é somente na medida em que se convencer de falsidade esta concepção da justiça que se poderá chegar à adequada solução do problema humano<sup>70</sup>. Ora, a solução deste problema tem, para Platão, o seu ponto de partida precisamente na resposta à questão "o que é a justiça": "οἷόν ἐστιν δικαιοσύνη καὶ ὡς φύσει λυσιτελοῦν τῷ ἔχοντι, ἕαντε δοκῆ ἕαντε μὴ τοιοῦτος εἶναι; Ἀληθέστατα, ἔφη"<sup>71</sup>. A questão originante do diálogo é, assim, impostada novamente: a questão ὡς aqui, equivale à questão τι o que a torna, na passagem, uma questão sobre o ente enquanto φύσις. Da mesma forma que nos diálogos menores, o que possa a justiça valer para o homem, como possa ela advir a este como indivíduo e à sociedade, à Pólis, depende da resposta à questão pressuposta sobre o ente.

Fica, assim, determinado "o que", isto é, que palavras é lícito dizer dos deuses e dos homens, mas isto não dispensa um outro cuidado, qual seja, o de determinar a λέξις, a forma de dizer: "ἄτε λεκτέον καὶ ὡς

λεκτέον παντελῶς ἐσκέπεται"<sup>72</sup>. Ora, deste ponto de vista - o da forma -, mas intimamente associado a todo o dizer enquanto dizer algo, uma narrativa pode consistir num simples relato (o poeta fala) ou pode tomar a forma de uma μίμησις, às personagens falam, isto é, o poeta fala sob os nomes destas - podendo também ocorrer as duas formas associadas. Exemplo da imitação são a Tragédia e a Comédia; os ditirambos limitam-se à pura narração, combinando a Epopéia as duas formas bem como outros gêneros<sup>73</sup>. Esta precisão de ordem formal encaminha de novo o discurso para o problema da censura. Trata-se de saber "se", "quando" e "em que circunstâncias" a imitação é lícita<sup>74</sup>. De modo mais imediato, Platão dirige sua atenção para a Tragédia, sem fazer desta um limite que não se possa transpor<sup>75</sup>. O problema põe-se quanto aos guardiães: poderiam estes dedicar-se à arte de imitar? O princípio de solução, antes estabelecido, é nítido: ninguém pode fazer bem mais do que o único mister. Aplicado à imitação, este princípio resulta em que só pode executar com perfeição a imitação de uma única realidade ou pessoa, nem mesmo sendo possível ser, ao mesmo tempo, bom rapsodo e bom ator, tão limitada é a natureza humana. Com isto, por seu dever de se "δεμιουργοῦς ἐλευθερίας τῆς πόλεως", nada que os afaste deste múnus ou nele não caiba deve ser posto em prática ou imitado pelos guardiães, ficando o que lhes é lícito fazer determinar várias fases da paidéia a que são sujeitos, sendo-lhes permitida a uma única forma de imitação: a das virtudes que, ao assumir seu lugar na pólis, serão um dia chamados a praticar, mesmo porque a imitação toma a forma de um hábito e mesmo de uma natureza segundo o "corpo", a "voz" e a διάνοια<sup>76</sup>.

Assim, toda a imitação de situações humanas ou profissões não coerentes com a condição de guardião deve ser proscrita: Platão parece

exemplificar, falando, entre outros casos, dos escravos, dos maus, dos covardes, dos ébrios, de ofícios inferiores, bem como de animais e fenômenos da natureza, mas é de qualquer modo certo que o que preocupa é a assimilação a tudo o que é inferior, que cabe certamente conhecer mas não imitar<sup>77</sup>. Em síntese, é a seguinte a norma sobre a imitação: o homem bom imita o bom no que tem de melhor e o mau, a contragosto, no que, porventura, tenha de bom. Por isso, o seu discurso será misto, prevalecendo em grande escala a narrativa sobre a imitação<sup>78</sup>. Ao contrário, próprio do medíocre é tudo imitar e pouco relatar<sup>79</sup>. Entre os dois extremos há toda uma escala de formas mistas, mas na cidade projetada só a forma simples e superior será aceita<sup>80</sup>, embora a outra seja a mais agradável. A razão desta opção radical é o tipo de homem que convém à pólis, o qual deve ser "uno" por seu fazer, "ὅτι οὐκ ἔστιν διπλοῦς, ἀνὴρ πὰρ οὐδὲ πολλαπλοῦς, ἐπειδὴ ἕκαστος ἐν πράττει"<sup>81</sup>. Conseqüente com o princípio firmado e exposto é o preceito relativo ao poeta, mestre em múltiplas imitações (que não é forçosamente todo poeta). Se um tal vier à pólis projetada, será honrado como um ente divino, mas após isto, enviado de volta, pois não é conforme à θεμία a sua permanência nela. Ao contrário, ao poeta mais sóbrio serão esclarecidas as regras de educação do guardião, para que tenha conhecimento da linguagem que lhe é lícito usar<sup>82</sup>.

A lógica interna do projeto político platônico não se restringe, contudo, à consideração da Arte das Musas no que concerne a discursos e mitos, mas se estende aos modos do canto e da melodia - "τὸ περὶ ᾠδῆς τρόπου καὶ μελῶν λοιπόν"<sup>83</sup>. A posição do legislador não é, quanto a isso, menos rigorosa: só se permitem as harmonias que favoreçam a expressão da bravura no combate ou de firme decisão da vontade em tempo de paz. No que concerne às palavras, valem os critérios anteriormente expostos.

Assim, são eliminadas as harmonias plangentes bem como as lansas, ambas impróprias aos guardiães. Desta redução no âmbito das harmonias se passa sem descontinuidade a uma redução do uso e fabrico de instrumentos. Certamente, estas determinações não são pura novidade e Platão invoca Apolo para legitimar o que estabelece<sup>84</sup>, mas é inegável que tudo se articula com uma lógica até então desconhecida<sup>85</sup>. E esta se estende ao extremo limite do dizer: ritmo e melodia devem ser conformados à palavra, princípio fundamental para ambos, mas por sua vez comensurado "τῷ τῆς ψύχης ἡθει", isto é, à "εὐήθεια" verdadeira, própria à δ ι ᾶ ν ο ι α <sup>86</sup>.

É com a mesma força que se legisla a respeito das artes plásticas ditas gráficas, a arquitetura e as demais artes afins a estas. Os princípios destas δημιουργίαι - palavra cujo uso não é indiferente - são os mesmos: integrantes da Grande Arte das Musas, são elas qualificadas pela eu-harmonia e pela eurritmia enquanto coerentes com o logos. Por isso, é natural que o seu exercício seja sujeito à censura que se impôs aos poetas, pois a obra que elas visam define-se pelas qualidades que lhe são próprias como uma aura "τῷ καλῷ λόγῳ ἄγούσα"<sup>87</sup>. Ritmo e harmonia são, assim, por excelência, o veículo da educação, o que se explica por seu poder de penetrar a alma antes mesmo que se opere o advento do logos, aptos que são a predispor ao Bem e ao Belo e a indispor com o mau e o feio<sup>88</sup>. É interessante notar que, nessa passagem, o emprego que Platão faz da palavra logos é afim às várias accepções de nossa palavra razão, mas não aparece como faculdade ou como prevalentemente radicada em alguma faculdade, mas antes como o próprio articular-se do Belo, um articular-se que se instaura ao nível da gênese. O restante do livro não trata tão diretamente e por si mesmo do tema da censura, mas é tal modo penetrado por

medidas restritivas, que se justifica continuar o seu percurso, pois mais do que qualquer outro, ele estabelece um nexó direto entre a limitação particular, que é objeto deste estudo, e o conjunto da antropologia política de Platão.

Este domínio da Arte das Musas não é uma questão meramente técnica: em verdade, ele não se estabelece sem que se chegue a um discernimento das formas, do εἶδος de cada virtude e do seu contrário. Em outros termos, o que Platão aqui associa é precisamente o que as interpretações correntes do seu pensamento dissociam: o exterior e o interior, o imanente e o transcendente, a escala sensível do ser e a inteligível. Nesta passagem, ao menos, a recusa da dissociação é nítida: Sócrates vem falando do que podem os sentidos e, sem descontinuidade, mas ainda, na seqüência do que disse, fala-nos de formas a conhecer - γνωρίζειν - e a ser percebidas - αἰσθάνεσθαι - onde efetivamente são e segundo uma τέχνη que o texto não distingue da que até aqui foi exposta e mesmo parece com ela identificar<sup>89</sup>. Na perspectiva da perícópe anterior<sup>90</sup>, este encontro da forma pressupõe um certo conhecimento do que é-em-si mas não postula um ser-em-si separado das articulações que proporcionam as Artes das Musas.

Certamente, esta interpretação é discutível, mas ela é confirmada por uma referência ao homem por ser formado, perfeito quanto ao corpo e à alma - ou, ao menos, quanto a esta última - , o qual seria por excelência participante do τῦτος na medida em que nele se harmonizassem o νόος e o εἶδος, este último dito aqui na sua perfeição mais propriamente somática<sup>91</sup>. Um tal homem, não como idéia no sentido meramente formal do termo, mas como ente que realiza a harmonia entre as formas psíquicas e as somáticas, aparece como o modelo proposto ao μουσικός e destinado a presidir à sua composição como objeto supremo - se não único - do seu

ἔρως<sup>92</sup>. Isto ao menos sugere o caráter modelar do homem e, sem pôr em questão de forma temática, confere uma amplitude maior à teoria das idéias. Estas presidem à formação do homem mas, ao mesmo tempo, nele se realizam. Certamente, entre todas elas, na perspectiva de outros diálogos<sup>93</sup> mais explícitos a respeito do tema, a ψυχή como idéia pode ser pensada segundo um modo de ser anterior, bem como posterior, em algum sentido mais pleno do que a condição presente. Mas isto não exclui que a perfeição de certas formas, das virtudes, no caso em pauta, se efetive por sua harmonia no homem e que este, como todo harmônico, se apresente como modelo na paidéia prevista.

Aparecendo como modelo - ainda que segundo um týpos ao qual corresponde -, o homem fundamenta a legislação sobre o amor lícito ao músico não somente quanto à determinação de "quem é lícito amar", mas igualmente quanto ao modo ou forma que deve assumir o amor previsto. De acordo com o seu objeto, deve tal forma realizar, sem excessos, sempre excluídos, a perfeição da virtude. Visa a prescrição evitar que a gênese das Virtudes seja frustrada ou que estas venham a corromper-se. Todavia, em razão de serem elas formas de participação no Bem, fundamento metafísico de toda a Ética, é a Obra do Artista sujeita à Censura. É o preceito enunciado de forma positiva: "...ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως πέφυκε κοσμίῳ τε καὶ καλοῦ συμφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἔρᾶν"<sup>94</sup>. E é este princípio que exclui o que possa provir da μανία ou ser congênito da incontinência - "συγγενὲς ἀκολασίας" -, bem como o prazer sensual no que concerne à relação com a criança, sem prejuízo, é certo, de toda intimidade justificada - "τῶν καλῶν κάρην", mas sem ultrapassar os limites do amor filial nem originar a suspeita de um tal excesso<sup>95</sup>. É oportuno notar que, à restrição imposta ao exercício das artes musicais,

se associa naturalmente a imposição de um limite ao eros. E assim se perfaz o logos sobre a Música<sup>96</sup>. Mais uma vez a censura se faz presente: as razões que a ditam são políticas: não são, porém, de natureza simplesmente conjuntural, mas correspondem a uma Ética que já é uma verdadeira Ontologia.

Não são menos severos os princípios impostos à prática da Ginástica. Ainda aqui a relação entre alma e corpo é toda pensada do ponto de vista daquela:

Ἐμοὶ μὲν γὰρ οὕτως φαίνεται, ὃ ἂν χρηστόν ᾖ  
 τὸ σῶμα, τοῦτο τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν,  
 ἀλλὰ τοῦναντίον ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὐτῆς ἀρετῇ  
 τὸ σῶμα παρέχειν ὡς οἶόν τε βέλτιστον· σοὶ δὲ πῶς  
 φαίνεται; <sup>97</sup>

Este equacionamento constitui o núcleo de uma antropologia, a mais precisa até então enunciada e, muito provavelmente, desde então, jamais superada quanto à sua consistência sistemática. Nela é perfeitamente coerente proclamar que é à alma boa, cuja diánoia recebeu a devida terapia, que se deve confiar o corpo em primeiro lugar e não aos médicos<sup>98</sup>. Nela igualmente é necessário romper com a disciplina habitual dos atletas, a qual os condiciona em excesso ao sono farto e a determinada alimentação, para se impor um regime que torne os guardiães mais alertas e prontos em todas as situações e climas<sup>99</sup>. Nela, enfim, é a simplicidade da Música, segundo a hierarquia antes proclamada, que deve fornecer a norma à Ginástica. Em nome desta simplicidade todo requinte alimentar e sexual é excluído; para todo efeito, como na música, a variedade é julgada nociva<sup>100</sup>. Esta afinidade entre a Música e a Ginástica introduz uma outra de importância maior: a proximidade ou afinidade entre a Justiça e a Medicina, ambas expressões de uma privação da verdadeira ἀρετή, sempre que se recorre à justiça alheia por faltar a própria

ou ao médico em razão dos excessos ou deficiências do regime de vida, bem como quando se passa toda a vida a cuidar da saúde diferindo a morte mas vivendo sob o seu poder<sup>101</sup>.

É interessante notar que Platão não divisa nesta obsessão com a saúde e no desenvolvimento de formas de medicina, que mais a nutrem do que curam, um fenômeno de patologia individual, restrito a alguns casos, mas trava a sua conexão como um problema muito mais profundo: o que se concretiza na pessoa e na condição do πλούσιος. Enquanto o artesão, por força das exigências de sua profissão, não pode dedicar-se à nutrição da moléstia, o rico, porque nada tem a fazer, está a ela imediatamente predisposto. E a decorrência maior desta obsessão é a inaptidão do cidadão para os mistérios da guerra e da paz e, em especial, para a Filosofia, responsabilizada pelas supostas moléstias, opondo-se-lhe um "λέγειν περὶ τοῦ σώματος"<sup>102</sup>. Contra todos estes excessos e inversões propõe-se a concepção e a prática "política" da medicina, atribuída a Asclépios, prática para a qual as moléstias crônicas, de cujas vítimas não se pode esperar nem uma ação política nem uma prole sã, devem ser abandonadas a seu próprio curso<sup>103</sup>.

Antes de rematar o argumento, Sócrates evoca de novo, a propósito da imagem de Asclépios, em Píndaro e nos Trágicos, a necessidade de se definir sempre a divindade pelo bem<sup>104</sup>. Ora, esta passagem, além de evocar o fundamento teológico da política de eugenia proposta por Platão, traz à tona o já insinuado problema da riqueza, no que concerne ao que chamaríamos, hoje, de a sua dimensão ético-social<sup>105</sup>. O que aqui importa é a relação travada entre a ociosidade inerente à riqueza e todo um desenvolvimento da Medicina das moléstias crônicas voltado para a classe dos ricos. Ainda que a relação entre estas e o status social seja discutível, não resta dúvida que Platão propõe como cura radical dos

males nelas consistentes a definição do status social pela atividade exercida, pela *vuxή* própria a cada qual e regida por sua correspondente *Epistéme*, proposta que constitui uma verdadeira revolução até porque implica uma profunda alteração da ordem econômica. Em verdade, se Platão projeta uma *pólis* regida por uma aristocracia, ele põe em questão e rejeita a única aristocracia conhecida de fato, a do dinheiro. Esta posição é a coerente contrapartida da exclusão dos guardiães de toda propriedade particular.

De qualquer modo, se Platão tem reservas quanto às atividades dos médicos e juizes e se se configura a respeito destas uma certa censura, é em nome da virtude e, portanto, do bem que o faz. Ora, isto impõe ao discurso completo a definição do que seja um bom médico e um bom juiz, já que a necessidade de um e outro sai reforçada da crítica, o que se faz mediante uma distinção entre a experiência que se deve atribuir e esperar de um e de outro. Enquanto o bom médico é o que cura a partir de uma vasta experiência da moléstia própria e alheia, o juiz não pode fazer a experiência pessoal da injustiça, pois isto afetaria a sua alma como princípio de cura, devendo circunscrever sua ação ao conhecimento da injustiça alheia, o que exige uma experiência muito mais prolongada e impõe a necessidade de se tomarem por juizes sempre os anciãos<sup>106</sup>, pois o que é bom pode conhecer a virtude que tem em si e o vício de outrem: o injusto só conhece o vício, próprio e alheio<sup>107</sup>. É translúcida a coerência da solução com a antropologia acima identificada.

Desta argumentação decorre uma das mais duras disposições da Cidade Platônica, a que concerne aos doentes: se o são do corpo, devem estes, como se viu acima, ser abandonados ao poder corruptor da moléstia, no caso de esta ser incurável; se o são da alma, uma vez verificado que seu mal se radica na

natureza desta, "...τοὺς δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφειῖς καὶ ἀνιάτους" -, devem sofrer a pena capital<sup>108</sup>. Embora choque a sensibilidade, isto é coerente, tanto com a teoria da alma como princípio determinante do ser humano, quanto com a teoria da harmonia por ser estabelecida entre alma e corpo, pois, no caso de a moléstia ser somática, esta harmonia é impossível e, no caso de a alma ser doente, sendo ela o princípio mais radical de toda a terapêutica, torna-se a cura por sua vez impossível. Embora de passagem, importa notar também que, além de se inscrever com rigor na teoria da alma, essa tese é coerente com a teoria platônica do Bem: só o que é segundo o bem deve ser procurado e preservado e a corrupção do bem é proporcional à perfeição deste, sendo tanto maior quanto maior é o Bem<sup>109</sup>. Platão cede à força inelutável do mal: há casos perdidos pela própria natureza ou por um estado irreversível desta. De qualquer modo, não serão a atividade judiciária e a medicina que hão de formar os cidadãos; no contexto do presente livro, trata-se de os formar. O primeiro passo desta formação é constituída pela Música, na acepção maior de Arte das Musas, e pela Ginástica, e elas só o farão adequadamente se harmonizadas, pois não é em vista da alma e do corpo tomados em separado mas "ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον"<sup>110</sup> que estas duas artes foram constituídas. É do equilíbrio de ambas que se espera o cidadão somaticamente apto para os mais altos misteres, isto é, o cidadão que, sob o primado da alma, há de encontrar na filosofia a Epistême que fará o Bem reverter em proveito da pólis<sup>111</sup>.

De tudo isto se infere como se procederá, na Cidade, à colação do poder, autoridade e governo. Primeiramente, a escolha dos chefes há de operar-se entre os guardiães; entre estes devem ser escolhidos os anciãos com base no princípio da experiência, enfatizado acima no que concerne ao exercício da justiça; entre os anciãos impõe-se escolher os melhores, isto

é, os que, na específica função de guardiães se houverem revelado melhores em toda sua vida e não em parte desta tão somente, ou seja, os que, com sabedoria, força e devotamento, manifestaram seu amor à cidade, amor este decorrente de uma total identificação entre o bem desta e o seu próprio<sup>112</sup>. Estas palavras sugerem a constituição ou o advento ao poder de um novo genos, por oposição aos anteriores. Mais ainda, ao homem moderno elas sugerem o reconhecimento da divisão do trabalho como fundamento do exercício do poder. Apenas no quadro social do mundo grego a divisão do trabalho era outra, não a prevista por Platão, e a cidade ideal, lógica, isto é, em logos, por ele projetada resiste à análise na precisa medida em que associa, na classe dominante, o exercício dos misteres militar, político e teórico, mas subtrai a esta classe todo o poder econômico direto. Certamente, pode-se alegar que esta subtração é idealista, inexequível; ora, esta é precisamente a crítica que se pode fazer ao projeto inteiro e o próprio Platão não foge a ela<sup>113</sup>.

Há, entretanto, algo que se pode estabelecer com clareza: na avaliação do projeto platônico, não se pode perder de vista que, não somente este projeto é um logos, mas que este logos procura também e sempre articular-se a partir do ser, de cada ente como participante do bem. Na difícil questão da designação dos chefes isto se manifesta claramente: a escolha dos ἄρχοντες entre os φύλακες é de natureza puramente qualitativa e aparece como a resultante de uma verdadeira gênese; no momento de proceder a esta, é importante verificar se entre os guardiães, imbuídos do δόγμα fundamental da πολιτεία ideal, não se insinuou nenhum fascínio ou violência corruptora da δόξα que os põe a serviço do que é melhor para a πόλις. Duas possibilidades de alteração então se configuram: a eliminação do erro, que é em si um bem, e a perda da verdade,

que é em si um mal e só ocorre contra a vontade, já que ninguém se priva voluntariamente de um bem<sup>114</sup>. O roubo, o fascínio, a violência podem arrebatá-nos a verdade; roubam-nos tempo e o logos; o prazer e o temor nos fascinam; fazem-nos violência - βία - a tristeza e a dor. Neste sentido, é necessário expor o homem ao olvido e ao engano - antítese da verdade como desvelamento -, sujeitá-lo ao fascínio dos prazeres e do terror. Só assim se porá à prova sua formação na Arte das Musas e se chegará à seleção adequada, distinguindo os ἄρκοντες dos ἐπικλοῦσι<sup>115</sup>.

Todo este processo "racional" de investidura dos chefes é sutilmente legitimado por Platão mediante o recurso a um μῦθος de origem do homem, mito segundo o qual se preserve a hierarquia estabelecida e se lhe confira a necessária mobilidade. Trata-se de um mito da "terra mãe", que, de um lado, justifica, a partir da origem comum dos cidadãos, a hierarquia das qualificações e, portanto, das funções, mas que, de outro, em nome da mesma origem comum expressa pela teoria dos elementos, estabelece a possibilidade de uma estirpe inferior, a dos agricultores, por exemplo, suscitar um guardião, podendo também de um destes descender um cidadão sem aptidão para a vida pública<sup>116</sup>. A dificuldade alegada por Sócrates de se fazer aceitar um tal mito esclarece sua intenção mais imediata: trata-se de impor a difícil conciliação de uma hierarquia de funções que reserva a um grupo restrito o poder e o governo com a possibilidade de se aproveitarem os talentos oriundos de outras escalas sociais. No fundo trata-se de um problema comum a toda sociedade de classes. Mas ele tem também a importância de esclarecer um aspecto da concepção platônica de μῦθος que denota alguma afinidade com a concepção marxista de ideologia. É interessante notar: a narrativa é composta e, como tal, fictícia; mas ela tem em vista comunicar algo que o autor tem em conta de a sua verdade, isto é, a verdade que ele propõe como

sendo a da pólis. Para ele, a unidade desta só se salva, nos termos de sua concepção de justiça, na precisa medida em que se observar a limitação de cada qual ao âmbito de ação ditado por sua própria natureza. Todavia, é necessário prever e fundamentar a possibilidade de recompor os quadros a partir do que revelar a própria Paideia instaurada, sem pôr em questão o princípio alegado para fundamentar a ordem política. E, mais uma vez, é a ontologia platônica, para a qual só o bem é absolutamente uno, que se divisa como o logos à luz do qual é válido o mythos enunciado<sup>117</sup>.

Todo o esforço desenvolvido se orienta, assim, no sentido de comunicar aos guardiães e, no caso presente, em especial aos ἐπικουπίους uma educação que resulte no bem e na segurança da pólis, para que o poder e a força que desenvolverem não encontrem lobos naqueles que deveriam ser cães de guarda. Nesse sentido, julga-se necessário disporem os guardiães de morada e bens adequados à sua posição na escala política<sup>118</sup>. Isto leva Platão a estender medida afim à censura aos próprios guardiães, e de um modo especialmente significativo. Antes de tudo, deve ser-lhes vedada toda propriedade, o que os coloca no extremo oposto dos comerciantes, só se admitindo as exceções que se impuserem como estritamente necessárias. Esta restrição fundamental é reforçada por outras medidas: o caráter reservado de suas habitações e armazéns, a dependência dos demais cidadãos no que concerne à alimentação, às refeições e a vida comum bloqueiam de todos os modos as manifestações de ambição e desmesura. Igualmente rigorosas são as determinações quanto ao ouro e a prata: bastem-lhes os paradigmas imortais destes que já trazem na alma. A medida é importante como fator de equilíbrio: dissocia-se o poder econômico do poder político. Mais uma vez a práxis parece resistir ao logos. De qualquer modo, a propriedade de

terras, casas e dinheiro é, para o filósofo, a origem do despotismo sempre que associada ao exercício do poder político concretizado na faculdade de guardar e defender com a mente e as mãos armadas<sup>119</sup>. Esta dissociação entre o poder econômico e o político é consistente dentro do projeto platônico; é ela coerente também com a ontologia que o compreende e fundamenta e se não resolve de maneira evidente a oposição entre logos e práxis, é, entretanto, com esta plenamente harmônica. Platão insinua, ao perfazer o projeto, que à ambigüidade da práxis não é o logos em tudo estranho. Ao contrário, também ele é afetado por tal ambigüidade, ainda que em escala menor, pois, se é mais capaz do ser, o bem em si transcende o seu poder. Donde a sua necessidade de ceder à práxis como já ocorrera no caso da medicina e da atividade judicial; só que agora ele determina uma dissociação ao nível da própria práxis e a razão última desta dissociação é a ambigüidade do homem e de tudo o que não é o próprio bem.

As articulações do pensamento platônico, tais como aparecem nos Livros II e III da República, fazem, assim, emergir a medida política da censura como a necessária contrapartida da ambigüidade essencial do homem e não só dele mas de toda natureza sujeita à geração e à corrupção, ou seja, de toda escala do ser articulado como devir. Nesta, a partir do momento em que se impõe "o que é" e, em última instância, o bem como norma e na precisa medida em que se tem a fýsis de cada qual como determinante do que lhe compete nas esferas da téchne e da práxis, decorre necessariamente a fixação do que compete a cada homem bem como o que lhe é indeferido. Então, a censura emerge, afetando não somente a transposição dos limites prefixados pela fýsis, mas opondo um veto radical a tudo o que se haja dito, diga ou venha a dizer que não seja a adequada expressão do que é, admitindo um certo *imperium* do logos sobre a práxis. O ser

aparece assim como a lei do dizer e a verdade como o desvelar-se do ser no dizer, isto é, no seu ser-dito. Ora, ao ser-dito pode ser o ser falseado, isto é, pode ser ele falseado não em si mesmo mas no seu ser-dito. E é precisamente isto que o filósofo visa quando estabelece a medida da censura. Todo logos sendo um certo dizer o ser, não sendo excluído desta dignidade o mythos, o qual aparece como o mais freqüente mediador entre o ser e a práxis, a norma restritiva, mas proibitiva de se dizer "falsamente" o que é, atinge naturalmente, por si mesma, o compositor de mitos, tanto o contemporâneo quanto o do passado, mesmo que este tenha sido um Homero, um Hesíodo ou um dos grandes trágicos.

Assim, para além da simples rejeição deste ou daquele aspecto da cultura grega, é tudo o que esta produziu que é chamado a um ajuste de contas com a verdade e o ser. Esta crítica, que vai prosseguir adiante no que diz respeito à detecção das formas da cidade injusta e do homem correspondente a cada uma delas (Livros VIII e IX)<sup>120</sup>, desde já, via Homero e via trágicos, incide sobre toda a escala da existência inscrita entre a ordem econômica, visada muito brevemente mas já importante, e a religião, afetada nos seus mitos, embora não nos seus ritos. É, portanto, no caráter normativo do ser e da verdade, na coerência com o ser assumida como o dever-ser de toda a formação cultural, que, para Platão, tem consistência a medida da censura. Disso decorre dever ela ser primeiramente analisada no interior do logos platônico, em sua coerência com a totalidade deste, para, após isto, ter a sua plena significação desvelada, não em separado, mas no todo deste logos e com ele em sua inscrição no *processus* vivido pelo universo helênico, isto é, como um elemento no momento em que este logos aí representou. De qualquer modo, desde já, algo ganha forma e se impõe à consciência do leitor: todo o homem e cada

homem é absolutamente livre para o ser e para a verdade, e isto é a verdade como desvelamento do ser nele e como adequação sua ao ser. Apenas, para Platão - como para o homem antigo sem exceção nem mesmo de Protágoras! - o homem não está no princípio de seu ser: é ele determinado em sua *fýsis*. Esta determinação é uma limitação e tentar transgredir os limites desta *fýsis* é a *hýbris* por excelência. Em verdade, a *fýsis* e esta como *psyché* é a medida do homem enquanto ser e segundo esta medida deve ser ordenada toda a *práxis*, assim como deve ser ordenado todo *mythos* e todo *logos*. A medida e o critério de tudo é, em definitivo, o ser: o que cada qual é e, em derradeira instância, o bem, aquele que é em si mesmo, sempre e imutável, a sua própria plenitude.

## CAPÍTULO II

### CRÍTICA E CENSURA:

#### O LIVRO X DE "A REPÚBLICA"

O Livro X de "A República" volta a dispor a respeito da "censura" e o faz, como já ocorrera nos Livros II e III, em um horizonte "crítico" cuja amplitude engloba toda a cultura grega, bem como a totalidade de sua práxis. Este retorno a um tema já tratado impõe seja ele abordado em seus pormenores, mesmo porque, a muitos títulos e sob muitos aspectos, é esse livro mais explícito no enunciado desta crítica do que o foram os livros até aqui abordados e mesmo quaisquer outros escritos de Platão.

A norma sobre a poesia, qual fora enunciada<sup>1</sup>, não é, no juízo de Platão, a menor razão para se pensar que a pólis foi bem ordenada e, mesmo, que o foi o melhor possível. Com efeito, a exclusão sem exceções ou tolerância de toda poesia imitativa corresponde, não a uma simples disposição prudencial, mas à própria divisão da alma, nesta encontrando o fundamento que a torna racional e, portanto, justa. A razão é de ordem ontológica: em todos os que não sabem o que ela é, produz a poesia imitativa a ruína da alma. Por isso, impõe-se condená-la, mesmo quando se trata de Homero ou de algum dos grandes trágicos, já que não se pode reconhecer maior dignidade ao homem do que verdade<sup>2</sup>. No contexto, aparece esta como autêntica fidelidade ao ser, contrapondo-se-lhe a imitação, como se esclarece logo adiante. A oposição dos dois lógoi, a poesia imitativa e a filosofia, deixa-se divisar através da oposição insinuada quando Sócrates se diz livre para falar porque os seus interlocutores certamente

não o denunciarão aos poetas trágicos<sup>3</sup>. Com isto já se pode divisar o homogeneidade vigente entre teoria e prática: é o que se obtém se se procura determinar segundo um único eidos todo um grupo de objetos aos quais corresponde um mesmo ónoma. É segundo este eidos ou esta *ἰδέα* que opera todo demiurgo, não sendo, porém, a idéia em si mesma o resultado de nenhuma demiurgia<sup>4</sup>. Sem ser o próprio absoluto, a idéia transcende todo processo de produção a que se refere de um modo absoluto. Ora, essa transcendência é afirmada de uma forma hiperbólica se se imagina um demiurgo que produza a própria natureza, desde o Céu ao Hades. Apenas, o termo de uma tal produção pode ser simplesmente aparente, como ocorre na pintura. Platão ironiza, mas não o faz gratuitamente; ao contrário, ele encaminha o discurso a seu escopo: detectar a chave de toda questão concernente às artes imitativas, cujos demiurgos têm como único resultado de sua atividade "*φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῆ ἀληθείᾳ*"<sup>5</sup>. É este o *logos* de Platão a respeito da imitação<sup>6</sup>; dele decorre, como de seu critério, a totalidade do juízo concernente à questão: e o critério tem a força de uma *arché*, pois o seu *logos* enuncia "o que é".

O que se tem em conta é, assim, fundamentalmente "o que é". Ora, este não decorre da demiurgia do pintor, mas não procede tampouco da que exerce o marceneiro, pois este produz um certo leito, mas não "o que é" o leito, isto é, o seu eidos. A linguagem é, em absoluto, a da ontologia: "*οὐκοῦν εἰ μὴ ὁ ἔστιν ποιεῖν, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιῶν ἀλλὰ τί τοιούτων τὸ ὄν, ὄν δὲ οὐ*"<sup>7</sup>, o que exclui a possibilidade de toda demiurgia ter por resultado ou termo o ente, acima identificado como o eidos, o qual é o que algo afetivamente é. É em razão desta inferioridade em relação ao eidos que toda obra, todo

érgon, é obscuro em confronto com a verdade, com o que lhe advém, uma "não-verdade" fundamental. Isto obriga o leitor a admitir que, à altura da composição de "A República", a verdade aparecia a Platão como um atributo do eidos. E a identidade deste com "o que é", com o ente, se lhe afigurava tão necessária que se impunha à própria produção dos objetos artificiais: assim, o leito produzido pelo artífice pressupõe um certo eidos que é o que é *fysei* e cuja produção, discretamente afirmada na passagem, tem por agente um deus; dele se distingue, em segundo grau, a obra do artífice, do demiurgo, e em terceiro a do pintor ou de qualquer imitador. O uno-único é por si mesmo o eidos, de tal modo que, se o deus o duplicasse, a ação consistente nesta duplicação pressuporia um eidos anterior o qual seria com exclusividade "ὁ ἔστιν..."<sup>8</sup>.

Nestes termos, o eidos é o ente em sua transcendência em relação a toda demiurgia em sentido próprio e a toda multiplicidade, admitindo-se tão somente possa ele comportar uma certa gênese divina cujo *processus* não se esclarece. Pode-se mesmo pensar em um certo compromisso heracliteano do platonismo originário, que reserva à gênese uma dignidade maior do que ao múltiplo, ao contrário do que ocorrera à pré-socrática, pós-parmenídea. Entre a sua própria gênese e toda demiurgia possível, interpõe-se o eidos, não só como modelo mas também como princípio. Iguamente, é em sua relação com o eidos que toda demiurgia e todo objeto dela resultante encontram o fundamento do seu valor: em rigor de termos, assumida a ontologia dos Livros VI e VII, é sem qualquer ressalva que se pode dizer ser o eidos em si mesmo o ente e por isso mesmo o primeiro momento da gênese, restando, é claro, determinar como ele ocorre na esfera do divino, o que se pode fazer na linha do Fedro e de outros diálogos de maturidade<sup>9</sup>. Certamente compete descobrir com que cautela é mister proceder, o que se pode fazer como indica o próprio Platão em "O Parmênides"<sup>10</sup>. De qualquer

modo, um deus que intencione ser autor, ποιητής, intenciona sê-lo do ente e não simplesmente de algo; a sua ação é a própria fýsis, a qual pode ser dita, invertendo a ordem dos termos, a gênese arquetipal e divina. Em confronto com ela, a produção efetuada pelo demiurgo é entitativamente segunda, pressupondo sempre o ser por natureza do objeto a ser produzido; na escala inferior da demiurgia, o pintor é simples imitador, distando três graus da natureza e da verdade, o que ocorre também com o trágico e com toda a poesia imitativa. Mais precisamente: todo imitador tem por modelo a obra do demiurgo e não o ente tal qual procede da fýsis; a sua imitação tem por referente o fenômeno e não o ente, é imitação do φάντασμα, não da ἀλήθεια; o que ele capta de cada ente é tão somente um εἶδολον, não um eidos. Tudo isto equivale a dizer que o seu poder se exerce apenas no âmbito da aparência<sup>11</sup>. E na esfera da ilusão e da imitação é que se situa igualmente sua Sabedoria supostamente universal<sup>12</sup>. Platão desdobra assim a ontologia anteriormente exposta, explorando a intuição fundamental de "O Ménon" até o exaurir-se no bem de toda a perfeição no ser. Conseqüentemente, ele concebe, valoriza e torna relativo o devir e submete toda a póiesis ao mesmo eidos a que subjugara toda a práxis e todo o logos. Este eidos não é, entretanto, antes de tudo racionalidade, mas muito simplesmente "o que é" em sua racionalidade, susceptível de ser mediada por uma certa ação divina, mas transcendente, de algum modo, também em relação a esta. É com fundamento nesta ontologia e não em uma simples conveniência política que se reassume o julgamento da poesia imitativa.

A Tragédia e Homero, seu pai, não vão, portanto, ser submetidos a um julgamento qualquer, mas ser questionados a respeito do valor mais radical do que pretendem e fazem. O que se vai questionar é a sua competência: com

efeito, passam os poetas por conhecer todas as coisas e todas as artes, do divino humano, e o a justo título, já que não há bom demiurgo sem conhecimento. Todavia, nos termos do exposto, sendo a sua arte imitativa, distam eles três graus do ser: criam fantasmas e não entes. O argumento recorre diretamente à teoria da produção que se acaba de expor: se lhes fosse possível produzir o ente, nem mesmo tempo lhes restaria para se dedicar à sua imitação; ao contrário, multiplicariam o número de sua produção, procurando, com isto, antes ser louvados do que louvar<sup>13</sup>. Não se trata, pois, de instaurar um tribunal que julgue o poeta de um ponto de vista ético ou estético, na acepção restrita destes dois termos. É sobre o que há de maior e de mais belo que eles devem ser interrogados; é pela práxis que se deve começar; deve-se-lhes perguntar que pólis cada um deles tornou melhor e que pólis tem algum deles por legislador. Ora, a resposta a tais perguntas será certamente negativa e o mesmo ocorreria se se passasse à *téchne* ou a *paidéia*. Além disso, se Homero ou qualquer outro poeta dominasse o poder de conhecer e não apenas o de imitar, teria feito discípulos. Uma comparação permite que se divise até onde vai a redução da arte imitativa à escala inferior do *logos*: discípulos, fizeram-nos os próprios sofistas! E tudo isto porque a imitação não chega jamais à verdade e ao ente, o que faz com que, se se despirem as obras destes poetas de suas cores, reduzindo-as ao puro *logos*, só se encontre a pura nulidade, o nada<sup>14</sup>. O imitador "τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαίει, τοῦ δὲ φανομένου"<sup>15</sup>. E esta incompetência é extensiva a todo artífice, o que a faz remontar ao segundo grau. Assim, por exemplo, o fabricante de flauta deve recorrer a um mediador, o músico que a toca, para dispor de um critério, cabendo-lhe, não uma *epistéme*, mas uma simples *pistis*. E aqui chega-se ao cerne da crítica: se isto ocorre ao autor do objeto, em grau ainda maior ocorre ao imitador, ao qual falta, além da *epistéme*,

também a δόξα ὁρθή, sendo o seu único critério a pura exterioridade, o que "parece ser" à multidão e não aos que sabem, aos competentes. Ora, o trágico é em tudo imitador; é, portanto, ínfima a sua competência em tudo o que diz e faz<sup>16</sup>. Em derradeira instância, toda imitação é assumida como detrimento do ser e da verdade, colocando no lugar desta última a aparência, invocando para o que não é a condição do ente.

Até aqui todo o discurso se articulou sob a égide do objeto, referente, ou do ente em seu ser e, deste ponto de vista, concluiu-se que a poesia imitativa e seu autor se encontram a três graus da verdade e do ser. Doravante, passa-se a uma outra consideração a da δύνamis à qual, na alma, corresponde a atividade poética. Ora, no Livro IV o autor já discorrera sobre esta questão, determinando que δύνamis é possível distinguir na ψυχή<sup>17</sup>; aqui trata-se apenas de aplicar a teoria, assumindo o que dela puder interessar ao argumento. Parte-se da constatação seguinte: o imitador joga com o pathos da natureza, mais precisamente, dos sentidos, sujeitos sempre à ilusão. Esta sujeição à ilusão é certamente contrabalançada por uma certa capacidade, radicada na δύνamis racional da alma: a capacidade de medir e numerar, que permite superar as contradições dos sentidos<sup>18</sup>. Com isto instaura-se o recurso à instância superior. Todavia, pode haver contradição entre as duas instâncias; neste caso, na medida em que a faculdade inferior seguir o seu próprio arbítrio, afasta-se ela da verdade e é isto que, segundo Platão, ocorre com as artes imitativas, nas quais se compromete a própria aptidão para a frónesis e o valor de tudo o que se produz. Com efeito, o que a poesia imitativa representa é o homem em sua sujeição passiva a ações tanto violentas quanto voluntárias e a cujo impacto ele assume o pathos da

felicidade e da infelicidade, abandonando-se a opiniões simultaneamente contrárias a respeito das mesmas questões<sup>19</sup>. Nestas situações, só o homem no qual prevalece a *dýnamis* racional corresponde a ordem da *fýsis*<sup>20</sup>, demonstrando um domínio de si mesmo nas maiores dores. Isto não obsta que se reconheça a existência de uma oposição entre o *logos* e o *nomos*, de um lado, e, de outro, o que Platão denomina "...αὐτὸ τὸ πάθος", oposição intrínseca e inerente ao homem e que só se resolverá pelo domínio de uma de suas potências sobre as restantes<sup>22</sup>. É mister não se superestimar o humano<sup>23</sup>. Ora dentre todas as potências humanas, a irascível é precisamente aquela que se presta melhor à imitação, ocorrendo o contrário com a potência racional. Este fato assume especial importância quando se tem, de um lado, uma caótica multidão a servir de público ouvinte e, de outro, a natural predisposição do poeta imitador e da sabedoria que lhe é própria, que, movida pelo estímulo do sucesso, volta-se inteira à produção de obras representativas do *ethos* passional e não do racional: por detrás de todo o *processus* de produção do gênero imitativo há a correlação dos modos de ser do poeta e de seu público e este *processus* é uma *fýsis* que irrompe segundo a necessidade que lhe é própria<sup>24</sup>:

Οὐκοῦν τὸ μὲν πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλην ἔχει, τὸ ἀγανακτητικόν, τὸ δὲ φρόνιμον τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, παραπλήσιον δὲν αἰεὶ αὐτὸ αὐτῷ, οὔτε ῥάδιον μιμήσασθαι οὔτε μιμουμένου εὐπετὲς καταμαθεῖν, ἄλλως τε καὶ πανηγύρει καὶ παντοδαποῖς ἀνθρώποις εἰς θέατρα εὐλλεγομένοις ἀλλοτρίου γὰρ που πάθους ἢ μίμησις αὐτοῖς γίνεται.

Παντάπασι μὲν οὖν.

Ὁ δὲ μιμητικὸς ποιητὴς δῆλον ὅτι οὐ πρὸς τὸ τοιοῦτον τῆς ψυχῆς πέφυκε τε καὶ ἡ σοφία αὐτοῦ τούτῳ ἀρέσκειν πέπηγεν, εἰ μέλλει εὐδοκιμήσειν ἐν τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀγανακτητικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος διὰ τὸ εὐμίμητον εἶναι.

Δ ἦ λ ο ν .

Estas considerações levam a crítica platônica da poesia imitativa a

precisar-se: ela é assimilada à pintura tanto em seu distanciamento da verdade quanto nas relações que trava com a potência irascível e deixa de travar com a racional. Corrompe ela esta última no movimento mesmo em que nutre aquela e instaura nos que domina um mau governo pessoal, que os torna ineptos e nocivos à pólis racional, porque a potência irascível é capaz de distinguir o que é grande do que é pequeno, contradizendo-se a este respeito, criando ídolos e afastando-se totalmente da verdade<sup>25</sup>.

Todavia, bem maior é ainda o mal que pode produzir a imitação: a situação por ela criada produz um prazer que atinge também os homens moderados - ἐπιεικεῖς -, isto é, plenamente semelhantes a si mesmos. Com efeito, também estes experimentam profunda simpatia pelo herói trágico, embora julguem a atitude e o comportamento deste indignos do homem e, quando postos nas situações por eles representadas, prefiram conduzir-se com tranqüilidade e firmeza em face do sofrimento. A idéia sugerida por Platão não é a de uma sólida paciência, mas a de um domínio ativo e eficaz da própria irrupção da dor<sup>26</sup>. Esta contradição entre a disposição radical da própria natureza e o envolvimento com o herói trágico acarreta uma violenta redução e mesmo a perda do domínio de si mesmos em todos quantos não houverem chegado a uma considerável perfeição no que concerne ao logos e ao ethos: o que experimentam de outrem, experimentarão de si mesmos, bastando para tanto que se verifique uma ocasião propícia<sup>27</sup>. Semelhante dificuldade ou problema se divisa também no que diz respeito ao riso e ao ridículo, bem como à aptidão para reforçar as paixões afrodisíacas que reconhece à referida poesia: estas e outras paixões que cabe subjugar por ditame natural, ela as estimula e as nutre<sup>28</sup>. E mesmo quando uma poesia procede de um autor maior, como um Homero, o que a pólis racional pode admitir são hinos e poesias a deuses e homens<sup>29</sup>; caso contrário, o prazer e a dor reinariam em lugar da lei e do logos, que se

tem em conta de melhor<sup>30</sup>. É nesse sentido que Platão pretende levar às suas últimas conseqüências uma antiga diferença entre a Poesia e a Filosofia, a qual, por tudo o que pode depreender-se dos textos até aqui examinados <sup>31</sup>, tira vantagem e razão da verdade como luz emanada do próprio Bem. Coerentemente com este seu fundamento de toda a crítica, estabelece ele, na seqüência da passagem aqui examinada, que, se a Poesia Imitativa demonstrar possuir um logos adequado a esta mesma verdade, será recebida na pólis racional, o que equivale a lhe reconhecer, ao menos em princípio, o direito de defesa. Este direito chega mesmo a ser precisado quanto a seus termos: cabe aos defensores provar que, para além do deleite que possa originar, tal poesia apresenta alguma utilidade para o homem e para a pólis; se isso não ocorrer, deve-se romper com ela como se põe termo a um amor, ἔπος, infantil e comum, gerado por toda uma paidéia, mas que é mister repêlir em nome da verdade<sup>32</sup>. A ruptura deste amor de infância e deste pathos coletivo é, em verdade, um grande combate, no qual se trata de "devir bom ou mal", o que passa para um plano inferior todos os demais valores<sup>33</sup>.

O Pensamento de Platão é idêntico ao encontrado nos Livros II e III de "A República": o bem, o ente, a fýsis de cada qual, as dynámeis e, enfim, toda a escala do que decorre da geração - o processo de produção e o produto -, tudo pertence a um mesmo kosmos, cuja coerência interna e consistência lógica se impõe e se procura. Neste kosmos, tudo o que possa produzir a corrupção e o declínio na ordem do ser deve ser excluído. E é como tal que se condena toda poesia imitativa e, nesta, a tragédia, mas como um gênero e um tipo de sabedoria e não como um simples fenômeno literário, logicamente articulado a uma práxis cultural que instaura a desordem interior do homem. Tem ela por efeito fazer prevalecer as potências

psíquicas inferiores deste sobre as superiores, comprometendo a racional efetivação da justiça em todas as formas e níveis que a pólis comporta. É mister insistir: tudo isto só é inteligível e se compreende na perspectiva anteriormente estabelecida segundo a qual há uma homogeneidade para o homem e a pólis; nesta homogeneidade tem a poesia imitativa a sua parte: práxis simbólica da pólis, cabe-lhe uma parte na gênese do cidadão e na coerente e concomitante ageração da pólis. Nesse sentido, pode se pressentir aqui o que claramente se afirmara quando da consideração do vínculo entre a tragédia e a tirania<sup>34</sup>; há um considerável paralelismo entre o juízo de valor praxiológico pronunciado por Platão a respeito da poesia imitativa - isto é, o juízo que diz respeito à sua relação com determinadas politeias e o que um pensamento de inspiração marxista diz das ideologias. Em derradeira instância, a acusação que se ergue contra ela é a de inverter a hierarquia no ser, subtraindo o primado à potência racional e organizando, a partir desta inversão, o homem e a pólis.

Ser segundo o bem e a fýsis, eis a lei suprema e universal. Coerentemente com ela, é bom tudo o que constitui o ente, incrementa-o ou lhe traz proveito, mau tudo o que lhe é de algum modo nocivo. Na esfera lógica constituída por este princípio é que pode e deve ser visualizado o problema da justiça e, mais radicalmente, o problema da virtude em si. De maneira alguma trata-se de uma questão e de um problema particular: concebida como "excelência", a areté conduz diretamente ao ser, do qual é uma certa plenitude, isto é, a plenitude no homem. No que a isto concerne, pode-se dizer que "A República" é o conseqüente coroamento de todo o pensamento platônico precedente. Plenitude do homem em seu ser, a areté transcende em tudo isto o seu contrário, inclusive em utilidade e em vantagem: em tudo a

injustiça é de menor valia e não só quanto a esta vida, mas também quanto à totalidade da vida, pois a alma é imortal<sup>35</sup>. Não é ocioso divisar como Platão encara esta imortalidade logo após pronunciar sobre a poesia imitativa o definitivo juízo. O argumento que a estabelece é simples: só um mal natural a cada ente e a ele proporcional pode corrompê-lo por completo e fazê-lo perecer<sup>36</sup>. Ora, ao contrário do que ocorre com o corpo, não há nenhum mal, nem mesmo a injustiça, que vicia a alma a ponto de a corromper, acarretando assim o seu aniquilamento<sup>37</sup>. É óbvio, a força do argumento depende diretamente do conceito de areté, qual se forma no interior do pensamento platônico. Ora, neste, a areté é uma perfeição no ser a um título de plenitude; ela pressupõe a sua radicalidade, pressupõe o seu eidos, não o põe. Não é, portanto, o seu rigoroso contrário, o contrário do eidos enquanto tal. Esta consideração permite que se perceba como o argumento se sustenta a partir da teoria da virtude, qual esta aparece em "A República"<sup>38</sup> e denota que não basta um simples "porquê?" para levar Platão a um impasse e, menos ainda, a uma petição de princípio. Em verdade, ainda que se possa distinguir a índole e o teor do argumento, o que está em seu princípio é a teoria do eidos e do que deste participa enquanto tal, a qual não se distingue essencialmente da que se formula no Fedon<sup>39</sup> e do Fedro<sup>40</sup>. Donde, só resta uma razão para que se possa admitir a destruição da alma: que ela possa ser destruída por um mal que não lhe seja próprio, como a morte do corpo ou a moléstia que leva a esta morte, mas, para tanto, seria necessário que este mal fosse dotado do poder de suscitar o mal próprio à alma, o que de modo algum pode ser provado<sup>41</sup>.

É certo que o argumento se completa excluindo a possibilidade de se demonstrar a tese contraditória, e não demonstrando diretamente a sua falsidade e fazendo valer um conhecimento exaustivo da natureza da alma,

essencial para se tornar evidente a indestrutibilidade desta: o que se exclui é que se possa identificar um mal extrínseco capaz de corromper a alma mediante a produção do seu mal próprio. Mas o argumento conclui no que no momento lhe interessa: este mal não pode ser a injustiça, o que é coerente com a Antropologia platônica, segundo a qual a alma participa do eidos da vida e é ela própria de algum modo eidos<sup>42</sup>. Isto não obsta que resta uma considerável obscuridade em relação à questão, obscuridade esta expressamente atribuída por Platão a união da alma com o corpo. Visualizada em si mesma, é a Alma destituída de partes não sendo a perfeita harmonia destas, assim como é sempre o mesmo o número das Almas, argumento reassumido dentro do pensamento cristão por Orígenes, Nemésio de Emessa e Dionísio pseudo-areopagita, após a sua revalorização no platonismo médio<sup>43</sup>. Isto a torna muito próxima do eidos e parece a Platão necessária a afirmação de sua eternidade, o que não pode ser igualmente captado com evidência no presente, já que a união com o corpo a desfigura. Subsistindo esta união, a natureza da alma só pode ser conhecida mediante a consideração das atividades por meio das quais ela busca o que é divino, imortal e eterno, atividade que tem por consequência a purificação de toda ganga e a desvela segundo o seu eidos, uno ou múltiplo<sup>44</sup>. Estas considerações conduzem à demonstração de que todo bem advém à Alma mediante as virtudes e em especial a justiça, excluindo-se em definitivo a ilusória vantagem da injustiça<sup>45</sup>. Mais ainda: não sendo esta verdade oculta aos deuses, não obstante os males que no presente pode padecer o justo, a sua recompensa será certa, tanto quanto a recompensa contrária do injusto, o que, quanto à totalidade de uma vida, pode alcançar também o próprio juízo dos homens<sup>46</sup>. É evidente que isto só se compreende na precisa medida em que se tem em conta um fato: ainda que o termo não lhe seja

habitual, Platão divisou na filosofia uma sabedoria que engloba toda uma nova teologia, que define o divino pelo bem e se opõe radicalmente às teologias de Homero e Hesíodo, bem como à dos trágicos. Decorrência desta radical oposição é a medida política aqui estudada. Donde a necessidade de divisar esta mesma oposição para compreender o seu significado e alcance.

É patente a intenção de Platão de reassumir a consideração, a crítica e a censura da Poesia em perfeita coerência com o que já dissera e fizera nos Livros II e III<sup>47</sup>. Esta intenção, ele a realizou com toda a consistência desejável e de um modo tal que se pergunta o "por quê" da recorrência. Uma primeira resposta que se pode dar a tal pergunta consiste em dizer que o Livro X aborda o tema de maneira mais restrita, insistindo mais no que é específico ou próprio do logos poético imitativo, no valor da imitação enquanto tal, sem insistir tanto no recurso ao primado absoluto do Bem e à sua normativa manifestação na verdade da fýsis. Em verdade, se isto não é falso, não constitui, todavia, uma razão suficiente da retomada do tema. Ao contrário, é justo pensar que esta foi longamente preparada por todo o discurso que se intercala entre ela e a primeira abordagem do mesmo. Esta preparação é feita, principalmente, pela teoria das paixões, no Livro IV, e pela exaustiva crítica das constituições históricas, nos Livros VIII e IX uma breve retomada dos aspectos principais de cada uma destas abordagens permite que se desvele a relação lógica entre ambas existentes.

Em ambas as abordagens, a medida política se aplica com idêntica força e alcance. Na primeira, já no início do Livro II<sup>48</sup>, emerge ela de uma dupla gênese: de um lado, a da justiça e da injustiça como eide da práxis, de outro, a da verdade e do erro, como eide do logos, do qual o mito é apenas uma forma.

Ora, Platão é um Filósofo, o seu domínio é o do logos e é

por este que principia e, até o final, é conscientemente nele que se assume o próprio problema da práxis. É no logos que se desmascara a ilusória vantagem da injustiça. Nele, a justiça se impõe sob a forma, sob o eidos, da verdade, a cuja luz não resiste a ilusão. Mas não é só: principiar pelo logos aparece a Platão como uma necessidade ontológica, já que a gênese do homem grego é em grande parte determinada por uma paidéia constituída por mitos, falsos em sua mor parte. E é a esta situação concreta que corresponde a medida prática da censura. Em seu lado negativo, ela exila os mitos falsos, ainda que provenientes dos mestres supremos da Hélade. Mas ela impõe ao mitólogo(!) uma limitação em sentido próprio, isto é, uma limitação de caráter positivo, constituindo uma espécie de teologia fundamental centrada na concepção do divino como essencialmente bom, a partir da qual devem os filósofos originar os typoi segundo os quais é mister venha a trabalhar o mitólogo, reduzido, assim, à condição de um simples technites: a limitação fundamental que se lhe impõe - é o exato contraditório de uma limitação, já que consiste em não poder dizer um deus mau ou causa de algum mal. Além disso, também a simulação e a dissimulação são atributos que não podem ser predicados dos deuses, pois são πάθη incompatíveis com o seu εἶδος, mesmo porque em razão de sua própria perfeição, um deus não pode padecer transformação de origem interna ou externa, não podendo também desejar aparentar o que não é por amor à própria perfeição.

O Livro III desce da esfera do divino à do humano: importa neutralizar o medo da morte bem como eliminar a idéia segundo a qual são os deuses impotentes diante dela e fracos os heróis: e também a este respeito se prescreve a censura. Nesta altura, retorna-se ao problema da justiça e se tece uma primeira consideração do problema da imitação. A norma fundamental que

tudo rege permanece o bem: só o que é bom pode ser imitado; além disso, só é lícito a cada um imitar segundo a sua natureza, sendo-lhe proibido imitar o que lhe é inferior. No que concerne ao poeta, o simples imitador é proscrito, impondo-se ao que resta da poesia a tipologia prefixada pelo filósofo. O que se visa sempre é o primado do bem, segundo a mediação da *fýsis* e do *eidos* de cada qual<sup>49</sup>.

O Livro X não se afasta destes princípios. Nele, a poesia imitativa é condenada por se afastar da verdade, sem a qual a alma não pode ordenar a *pólis* segundo a justiça e alcançar a sua própria perfeição. A crítica se concentra em torno da análise da demiurgia, já colocada sob suspeita no Livro III: todavia, aqui se esclarece melhor o princípio segundo o qual toda demiurgia produz um *érgon* necessariamente inferior em perfeição ao *typos* originário. Assim, uma demiurgia divina seria única quanto a seu termo e entre a *fýsis* como *gênese* divina e a poesia imitativa, que tem por *typos* um *φάντασμα*, a distância é máxima, donde a necessária intrínseca inverdade da imitação. E precisamente porque a poesia pode originar em *pathos* contrário à alma, justifica-se plenamente o exílio que a atinge sob todas as formas imitativas, mesmo porque deste funesto efeito nem os melhores podem ser poupados (ao menos durante a *paidéia*, concebida como uma verdadeira *gênese*). Trata-se, portanto e sempre, de uma razão de ordem ontológica: é em nome da perfeição da alma no ser e do *logos* como mediação necessária do acesso a esta perfeição que se impõe como norma a eliminação de tudo o que lhe é contrário. O Livro X retoma a tese dos Livros II e III, visando mais de perto a demiurgia em suas várias formas através da teoria das paixões e de sua radicação na alma, bem como de suas manifestações na *pólis* sob a forma das constituições corruptas<sup>50</sup>. Isto ficará ainda mais claro no capítulo IV do presente estudo.

Deparamos, portanto, com a mesma tese já antes detectada: é em nome de uma Fisiocracia que, por sua vez, tem o seu fundamento último no bem, que se constrói todo o imenso edifício da política platônica. No seio desta e no contexto de uma radical crítica de tudo o que não é compatível com este fundamento, emerge a medida política aqui denominada "censura", segundo um empréstimo a uma linguagem que é latina e não grega, mas que parece cabível. Os dados coligidos no próximo parágrafo e a interpretação final que deles se dará permitirão que se forme um juízo preciso sobre a tese até aqui exposta e, no concerne à "A República", desvelarão, de modo acabado, que valor é possível reconhecer-lhe.

### CAPÍTULO III

#### "AS LEIS" E O PROBLEMA DA CENSURA

"A República" discorre sobre o Político com uma universalidade tal, que, com raras exceções, deixa todo o pormenor para ser resolvido pelo Filósofo, uma vez assumida a arché. Entre estas exceções encontra-se, precisamente, a censura enquanto medida política. Isso tem uma razão de ser na própria natureza do projeto platônico e esta razão de ser será considerada mais adiante, quando se tratar da relação entre o filósofo e a lei. No momento, trata-se de se verificar como a censura reaparece em "As Leis". Ora, sendo esta obra caracterizada por descer a pormenores, o que nela surpreende é a extrema discreção com que prescreve a medida em questão. Também isto tem razão de ser a ponderar. Antes, porém, importa expor em seu exato momento o que se dispõe a respeito da censura. É o que intenciona o presente capítulo.

O Livro II de "As Leis" abre-se com a consideração, em profundidade maior, de um problema deixado em aberto pelo Livro primeiro: o da bebida. Até então, esta havia sido justificada, de um ponto de vista ascético e pedagógico, por sua aptidão para pôr à prova as qualidades naturais do cidadão e revelar ao pedagogo e ao político suas carências<sup>1</sup>. No Livro II, uma nova justificativa se acrescenta: o homem carece naturalmente de um adestramento de todas as potências da alma para poder chegar àquele equilíbrio visado pela Paideia. Matéria desta, o prazer e a dor devem ser dominados, isto é, postos sob o poder de um homem que Platão não vacila declarar sujeito ao sofrimento por sua própria natureza e como

totalidade:

"Τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πέφυκός  
γένος".<sup>2</sup>

É em demanda deste equilíbrio e deste domínio que se constituem os coros e o canto, sendo as festas instituídas pelos próprios deuses como "ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων"<sup>3</sup>. Na perspectiva de Platão, eles aparecem como elementos integrantes de Paidéia, definida esta como gênese da areté ao emergir o logos<sup>4</sup>. Dada esta referência feita à areté, Música e Dança passam a ser consideradas sob a égide do bem que se demanda. Com isto se dissipa toda possível indiferença: devendo ser encaradas segundo o bem, devem tais práticas corresponder a arquétipos, os quais, por sua vez, devem pertencer à mesma ordem de perfeição dos modelos segundo os quais a alma é chamada a se formar em sua essência<sup>5</sup>.

Este itinerário lógico, segundo o qual a alma se forma a partir de um sistema completo de modelos, leva Platão a estabelecer um princípio basilar no que concerne à música e à dança, reputadas disciplinas dos sentidos, determinando assim seu significado e alcance preciso na práxis social:

"νομοθέτικόν μὲν οὖν καὶ πολιτικόν  
υπερβαλλόντως".<sup>6</sup>

O exercício desta missão legislativa parece ao autor tão grave que exige uma verdadeira inspiração divina, mesmo porque as pulsões radicais dos prazeres e tristezas carecem de uma disciplina a ser fundamentada segundo uma ordem superior, para que o homem não se dissipe na procura pura e simples da novidade<sup>7</sup>.

Esta dificuldade se afigura tanto maior, quanto a apreciação dos vários gêneros poéticos é condicionada por fatores inessenciais, como as predisposições da idade e do sexo, emergindo, em cada caso, o prazer como

critério subjetivo. Isto exige que o verdadeiro juiz julgue não só com justiça mas também com coragem, a fim de afugentar as predisposições prevalentes do público. Concebida como ὀλκή e ἀγωγή da criança "πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθόν", a Paidéia define-se pela fidelidade a esta lógica e os critérios que a orientam são, *ipso facto*, diretrizes de toda prática coral e produção poética<sup>8</sup>. O núcleo do sistema de valores ao qual tudo deve ser submetido é a tese segundo a qual o homem sábio e justo é feliz - εὐδαίμων -, qualquer que possa ou venha a ser a sua condição material ou social<sup>9</sup>. A recíproca desta tese é também assumida como verdadeira: a injustiça, praticada ou sofrida, está na origem da ignomínia, a qual só é neutralizada pela plena restauração ou efetivação da justiça; é só quando isto ocorre que o homem é plena e verdadeiramente feliz, sendo toda aparência em contrário uma ilusão oriunda de um vício de perspectiva. O escopo de incutir esta verdade autoriza o legislador e o político a recorrer mesmo, se necessário, à prática da mentira política, consistente em mitos que, urdidos pela imaginação, são apresentados como verdadeiramente correspondentes aos fatos a partir dos quais se estabelece o princípio da conexão essencial entre justiça e felicidade<sup>10</sup>. Para além do interesse que tem para o estudo da índole e função das ideologias, esta passagem de "As Leis" revela uma concepção de verdade que transcende a simples veracidade do discurso que, em face de um bem maior, é, em um primeiro momento inessencial. De qualquer modo, é este princípio da associação entre a justiça e felicidade que os coros visam incutir; isto faz com que eles caiam, por si mesmos e de imediato, sob o domínio do legislador, que explora toda a sua vigência social e cultural, consagrando os constituídos por crianças às musas, os juvenis - de moços até os trinta anos -, a Apolo, e os de pessoas de mais idade a Diônysos. O critério desta divisão é, coerentemente com o que foi constatado acima,

contrabalançar as predisposições de cada idade. O que se visa é, em derradeira instância, o ser, a ἀλήθεια, a ὁρθότης<sup>11</sup>. A fidelidade à οὐσία rege toda a legislação, toda a paidéia e todo o julgamento<sup>12</sup>. É em seu nome que toda uma legislação extremamente rigorosa é formulada a respeito da música: nesta, um desvio qualquer em relação à ὁρθότης acarretaria más disposições; como os compositores humanos muito distam das musas, é necessário tê-los sob controle e, antes de tudo, quanto à atribuição de qualidades melódicas próprias do inferior ao que é superior, Platão demonstra especial aversão pelas melodias estranhas às palavras ou compostas sem estas e, embora não entre em pormenor quanto às restrições que impõe, não resta dúvida que a matéria não lhe parece indiferente<sup>13</sup>.

Percebe-se, ele joga com um conceito de verdade que lhe permite uma incomparável mobilidade: sem que as palavras sejam indiferentes, sem que se minimize a subjetividade, sem mesmo se excluir que a adequação desta - mente e palavra - de algum modo participe da verdade, o que tudo rege é o ser, a essência, o que é, por oposição a aparência mas, aqui, especialmente por oposição ao que o imita e que também o comunica e tem por missão comunicá-lo: tudo aquilo que, em outra linguagem, se chamaria de "as formas simbólicas". Concomitantemente, a idéia de verdade vem investida de um valor político; mais do que mediadora do ser, desveladora do ser de cada qual (e, nisso, a tese de Platão parece em tudo o mesma de "A República"), é a ἀλήθεια, emanção do bem, do absoluto, que irradia sobre cada ente, conferindo-lhe o devido lugar no κόσμος e na pólis. Dela deriva toda a inflexibilidade da legislação proposta, dela deriva igualmente uma flexibilidade que surpreende. Desta flexibilidade, o final do Livro II é uma das mostras mais acabadas: a seu modo e sem sacrifício dos princípios de sua

filosofia, dir-se-ia que Platão recupera Diónyos. É claro, pode-se perguntar se ele o faz sem o descaracterizar; mas não se pode negar que ele o assume com o seu dom, o vinho<sup>14</sup> e com o efeito específico deste; mais ainda, não se pode negar que ele o faz em uma perspectiva política, coisa rara no que concerne a Diónyos. De qualquer modo, a alétheia platônica procura incorporar à sua obra a pólis, todo o universo da cultura grega: um imenso espaço se abre a uma leitura hegeliana de Platão!

Após as disposições sobre a música, cujo equilíbrio com as disposições sobre a bebida não pode ser perdido de vista, só depois de longas considerações sobre as várias modalidades de politéia e do que é necessário para se chegar à solução adotada<sup>15</sup>, é que o autor volta a se referir à poesia insistindo, no Livro IV, no dever de não se permitir aos poetas que façam o que bem entendam, pois é grande o mal que poderia causar o seu antagonismo às Leis. Em abono de tão rigorosa medida restritiva, no caso, uma verdadeira censura prévia, é citada uma tradição, μῦθος, segundo a qual, sob o poder das musas, o poeta está fora de si e, como a sua arte é mimesis, pode ser ele induzido a contradizer a verdade<sup>16</sup>. A tese é a mesma já antes encontrada: toda imitação é conservada sob perene suspeita, o que coloca a poesia sob tutela perpétua, condição que tem o seu contexto e o seu horizonte de compreensão assinalado por uma verdade que, critério e fundamento de tudo, é plena ou suficientemente acessível apenas ao filósofo.

Esta norma é assumida em toda a sua força pelo Livro VII. Após prever uma educação que, desde os primeiros passos, é politicamente programada<sup>17</sup>, recomenda-se uma igual planificação de todas as manifestações simbólicas: toda a música, toda a dança, todo o ciclo de festas e celebrações é objeto de verdadeira consagração, sendo os textos e ritos rigorosamente prescritos e toda transgressão punida com severidade;

embora deva proceder sem precipitação, o legislador deve determinar, inclusive quanto ao seu "nome", tudo o que é ou não é lícito fazer<sup>18</sup>. No que concerne à música, Platão permanece na tônica já acima identificada; antes de tudo a melodia é posta a serviço da palavra; por isso, excetuados alguns limites, devem as composições cantar o bom augúrio, a prece aos deuses, a solicitação do bem e nunca do mal, impondo-se estas três normas a todo poeta. Com isto, o universo do poeta se define como o da religião, uma religião oficial, cuja ontologia fundamental é a mesma da política: nesses termos, a poesia aparece, não como um fato isolado, mas como parte integrante de um ritual<sup>19</sup>.

Mais do que em outras passagens, fica claro aqui o estatuto do poeta: incapaz de conhecer em profundidade o que é bom e o que não o é, fica a sua produção limitada, quanto ao conteúdo e aos valores que proclama, ao que lhe permite e faz dizer a politeia a respeito de tudo o que na pólis é considerado legítimo, justo, belo e bom, não lhe sendo lícito afastar-se dos valores por ela proclamados<sup>20</sup>.

A norma é reiterada até a prolixidade e a recorrência: não só os novos poetas, também os clássicos consagrados estão sujeitos a estas limitações; é sempre lícito o que torna o homem melhor e isto cabe ao legislador determinar: estabelecer o ritmo e a melodia mais convenientes, que qualidades são prioritárias e mais naturais no varão e na mulher, tudo é de sua competência. Mais precisamente, é infortúnio seu cogitar de tudo isto, ainda que o homem não mereça ser levado excessivamente a sério<sup>21</sup> em razão de sua exígua participação na verdade<sup>22</sup>.

Desde os exercícios ginásticos, prevê-se uma educação substancialmente igual para todos, não se admitindo a exclusão da mulher, por esta significar a exclusão da metade da cidade<sup>23</sup>. A assimilação da

mulher aos escravos ou sua redução a mera intendente doméstica são igualmente excluídas, sendo, a esse respeito, insatisfatória a própria solução espartana<sup>24</sup>. Em síntese, a areté do corpo e da alma, como bem visado pela paidéia, é essencialmente a mesma e define toda a sua trama, sendo responsabilidade da cidade inteira<sup>25</sup>. Nesta, os didáskaloi são os pastores das crianças e dos jovens, assimilados, nesta idade, aos escravos<sup>26</sup>; nessa perspectiva, a linguagem escrita e os instrumentos devem ser apreendidos no momento e forma devidos, firmada a primazia do que efetivamente importa; quanto à leitura dos poetas, trágicos e cômicos, recomenda-se grande discernimento, não devendo ser eles superestimados, pois, de um lado, não é a quantidade dos conhecimentos que conta, de outro, conhecimentos não se transmitem<sup>27</sup>. Como alternativa, propõe-se como paradigma o diálogo em curso, o que ao menos sugere uma certa função paradigmática do diálogo considerado em si mesmo<sup>28</sup>. Com isto, Platão sugere habilmente a minimização de toda a práxis educacional anterior: não só não é mister multiplicar a procura dos modelos por ela legados, como uma forma superior já foi encontrada, a da paidéia aqui instituída. Na mesma linha, a moderação é novamente a norma que se impõe em matéria de música, excluindo-se as formas complicadas. No que concerne a Dança, reconhecida como fenômeno semiótico de certa amplitude, duas normas opostas se assimilam: de um lado, são contraindicadas as Danças báquicas, de outro recomendam-se as bélicas<sup>29</sup>. O critério é sempre imediatamente pedagógico: a dança bélica adentra para a luta, a pacífica tempera as pulsões, a báquica e similares tão somente imitam e, o que é mais grave, imitam o que há de mais distante do belo; como no "Crátilo"<sup>30</sup>, o valor semiótico do gesto elimina a possibilidade de ser ele indiferente; se não se chega a uma interdição, frustra-se, contudo, toda a possibilidade de um movimento báquico na sociedade projetada. Com isto, a

posição de Platão em face do dionisiaco se esclarece: assume-se o dom<sup>31</sup>, faz-se oposição toda referência a modelos indesejáveis.

Esta especial atenção para com toda imitação não poderia deixar de incidir ainda uma vez sobre a comédia e a tragédia. Em especial, o cômico aparece como imitação do ridículo. Isto faz dele necessário, pois sem o ridículo, o sério não se reconhece, mas indigno do homem livre, ficando o seu desempenho a cargo dos escravos e estrangeiros assalariados, cuidando-se de não lhe ser dada uma atenção maior do que a necessária<sup>32</sup>. Já a Tragédia é julgada de forma mais positiva, sendo definida como a imitação de uma vida melhor, e, por isso, sujeita à regra de toda imitação: ser a melhor possível. Com esta condição, é ela permitida tanto a cidadãos quanto a estrangeiros. Platão desvela aqui, mais que alhures, sua exata posição a respeito da Tragédia, cujo significado e alcance político se manifesta claro: sendo a própria pólis a imitação do bem, com base na politeia que a rege - evidentemente, a aqui projetada ou a politeia perfeita cuja arquitetura lógica a República traçou<sup>33</sup> -, devem os magistrados julgar o valor da obra poética e a conveniência ou não de sua encenação<sup>34</sup>. É óbvio, trata-se de censurar como se não se censurasse: a lógica é perfeita, é a Tragédia em seu todo, composição e encenação, que cai sob o poder dos chefes da pólis: e ela o cai por consequência de uma lógica onde o dionisiaco, em si mesmo e por si mesmo, é tratado como componente de uma política fundamental. E como ela, embora em menor escalão de dignidade, toda a atividade lúdica<sup>35</sup>, importante na educação, e a própria caça<sup>36</sup>, também reforço das pulsões que é mister harmonizar, são objetos de claras prescrições legislativas. Em suma, toda a matéria é regida pela mesma assimilação da práxis ao logos encontrada em "A República", o bem regendo a

pólis como rege o ser.

Afirma-se, portanto, o primado absoluto do bem; visto isso não é de admirar que a sua consideração presida toda a vida cultural da pólis. Nesta, e no culto, o que se visa, em primeiro lugar, é o "bem viver", o qual tem como condição prévia não se cometer nem sofrer injustiça, o que exige todo um preparo interior e exterior. Assim, é essencial que um poema narre ações verdadeiramente boas, mesmo que isto acarrete detrimento à sua forma. Mais precisamente, só serão admitidos os poemas consagrados e votados aos deuses segundo os critérios dos guardiães, sem se discriminar se o compositor é homem ou mulher<sup>37</sup>; normas análogas são prescritas para os concursos corais<sup>38</sup>. Em sua extrema sobriedade, as prescrições acima são de máximo alcance para a existência social do homem: elas o são, não tanto por seu teor literal, quanto por aquilo que pressupõem: a competência do legislador e dos chefes da pólis em matéria religiosa e teológica. Implicitamente, esta competência sempre se reivindicou e, mesmo no mundo grego, atesta-o antes de Platão, o fenômeno das seitas, saída lícita em um quadro no qual a Religião oficial é imperativo político<sup>39</sup>. A novidade consiste em Platão dar ao tema a forma de uma Teoria. No fundo, constitui-se uma Teologia Fundamental, solidária ontologicamente com a política, teologia da qual o legislador e os executivos da lei são os intérpretes autorizados e os zeladores meticolosos. Não parece que a Antiguidade tenha conhecido uma tão clara associação teórica do religioso como o político.

Mas não é só. A preocupação de Platão é reiterada ainda no Livro XII: aí, proclama-se mais uma vez sua incompetência em matéria teológica: poetas e mitólogos veiculam notícias segundo as quais os deuses praticam atos indignos como o furto e o latrocínio. Ora, não é verdadeiro nem verossímil que os deuses assim procedam - "οὔτε γὰρ ἀληθές

οὐτ'εἰκός" - e o legislador é mais competente nesta matéria: "ταῦτα δὲ νομο θέτη μᾶλλον προσήκει γινώσκειν ἢ ποιηταῖς συμπάσιν" 40. A ocorrência da alusão ao poeta e de um juízo sobre sua competência em secção na qual se trata de matéria processual - civil, penal, política - enfatiza o quanto Platão divisava na atividade do mitólogo, tal esta se exercia na Grécia Antiga, um fator decisivo na legitimação das ordens históricas até então instauradas. Tudo o que em "As Leis" pudemos encontrar, em seu caráter sumário e em sua forma lacônica, tão somente confirma o que em "A República" se expressa. E o controle do poeta mais uma vez se afirma em nome do princípio da competência, tal este se formulara antes: a decisão cabe ao sábio, e quem sabe é, *a priori*, chamado a legislar, chamado também ao governo. Sobre o Legislador paira a sombra do Filósofo!

Assim, a interpretação da tese platônica sobre o poeta e o mitólogo exige, em as Leis, a consideração de todo o universo lógico traçado e programado. Mais imediatamente, ela postula a identificação de outras medidas restritivas e a consideração do nexos de cada uma destas com o todo. Donde a necessidade de se detectar que determinações limitam a liberdade de ação dos vários agentes do mundo grego. Com efeito, se ao homem cabe a liberdade e esta deve ser máxima no cidadão, isto não obsta que se reconheça o primado da *fýsis* e da *pólis* perfeita, os dois círculos e as duas entidades nas quais o ente humano encontra nexos com a totalidade eidética unificada pelo bem. O primeiro destes círculos, isto é, o mais imediato, a *pólis*, tem a sua unidade interna efetivada pela *φιλία* e esta, por sua vez, se manifesta e fortalece na Religião. Claramente relacionada com a *filía*, a religião<sup>41</sup> não é matéria de livre escolha, ao menos no que diz respeito à concepção do divino como essencialmente bom e dos

deuses como incapazes do menor mal. Nesses termos, se há tradições cultuais a ser respeitadas<sup>42</sup>, nem por isso a Verdade deixa de se impor como critério a presidir, primeiro, a própria eleição dos deuses e heróis a serem cultuados, depois a forma e ordem do culto<sup>43</sup>. E é a perfeita implantação da verdade, revelação do ser na mente e na ação do cidadão - e de um cidadão cujo universo é imediatamente a pólis - que precipita nas mãos do chefe político a Educação<sup>44</sup> e, em conexão com ela, a música, a dança<sup>45</sup> e o próprio brinquedo<sup>46</sup>, como aqui se pode constatar. Caso especial desta implantação, a comédia<sup>47</sup> e a tragédia<sup>48</sup>, formas simbólicas mais recentes, ficam com razão ainda maior sob controle.

Todavia, não se detém aí a preocupação do legislador. Já se notou como a caça é matéria de limitação e o porque desta<sup>49</sup>. Mais importante é a proibição aos cidadãos do exercício de ofícios artesanais; certamente, esta medida visa liberá-los para a vida política<sup>50</sup>, bem como demonstra como e em que medida Platão assumia a práxis grega. Nesta, a Pólis é o lugar do homem, mas é também a sua obra, o seu érgon. Enquanto érgon, fica Ela sujeita ao Homem, tanto quanto o ficam todos os entes inferiores, bem como todos os produtos de sua Técnica e de sua demiurgia. Esta hegemonia advém-lhe, principalmente, de seu superior conhecimento do bem e se exerce na razão direta da atualidade deste conhecimento. Nesse quadro e nessa lógica, a proibição do culto privado<sup>51</sup> aparece como medida essencial à unidade política, particularmente se se aprecia o indiscutível fator de dissolução constituído pelas seitas, em especial no mundo grego<sup>52</sup>, onde estas representam precisamente um campo livre para além das injunções da pólis. Igualmente, as restrições às viagens ao estrangeiro<sup>53</sup> bem como as limitações impostas ao visitante estrangeiro<sup>54</sup> visam uma coesão

perfeita: esta é prevista desde os fundamentos da Paidéia, quando se prescreve a racionalização das pulsões fundamentais<sup>55</sup>. Desta forma, a Pólis platônica, mesmo a menos perfeita, se organiza como um logos, tudo em seu devido lugar e ordem. É óbvio, este caráter lógico pressupõe a evidência do ser e mesmo sua evidência sob a forma e na unidade suprema do Bem.

Como concluir? Em que pesem as diferenças de intenção e estrutura, as disposições de "As Leis" não se afastam das de "A República", tanto em matéria de censura quanto em todo o essencial. Os termos em que ambas definem os entes por oposição ao bem são os mesmos. Em toda a escala do ser é lícita e livre a participação na perfeição suprema; apenas, ela não se faz segundo uma espontaneidade linear e homogênea, mas segundo uma ordem que irradia do bem e que Platão visualiza como ser e adequação ao ser: a verdade, a ἀλήθεια. Em outros termos, a liberdade verdadeira só pode ser a da própria verdade; só nela se pode reconhecer a ὁρθότης, adequação que é a identidade de cada qual. E como não prescrever que cada qual se sujeite a todas as injunções essenciais à descoberta e ao encontro de sua identidade? Donde a inflexibilidade e a complementar flexibilidade da politeia platônica, mesmo quando esta - concessão suprema! - assume a sua forma mitigada e se pretende ser apenas a aproximação possível, quicá extrema do ideal! Com efeito, mesmo no caso desta última, não se trata nunca de afastar-se e sempre de se aproximar, isto é, de demandar o eidos, forma ou momento do bem. E contra esta lei essencial à ordem universal, embora violável, dada a ambigüidade do homem, nada pode prevalecer: a vontade ou παρρησία, do indivíduo, a espontaneidade do artista ou a mais respeitável tradição dos antigos. É só à irradiação da verdade e nela que o ser se desvela em sua inteligibilidade, no que tem do seu eidos, donde

a sua total sujeição a ela. Com isto, a lógica platônica não carece de infinitas mediações para chegar ao cidadão mais humilde e para prescrever a censura de toda a sua produção.

## CAPÍTULO IV

### A CENSURA E OUTRAS LIMITAÇÕES

#### À INICIATIVA HUMANA

#### NO LOGOS POLÍTICO DE "A REPÚBLICA"

Tudo o que, até o presente se expôs, permite desde já adiantar ser a "censura" uma simples decorrência da Lógica compacta segundo a qual se articula a pólis racional. E o primado normativo exclusivo do ser que, segundo Platão, deve regê-la como rege a fýsis. Esta lógica é tão somente ratificada no restante do livro, onde a censura, como medida política de restrição à atividade do poeta e do artista, ocorre apenas umas poucas vezes, mas onde outras medidas de limitação e restrição à livre iniciativa do homem aparecem, proporcionando ao leitor a possibilidade de compreender melhor, tanto o problema muito particular da censura quanto a própria antropologia política de Platão. No presente capítulo, pretende-se estudar os casos restantes, para os quais é prevista a medida, para depois se considerar outras medidas afins, cuja justificativa racional esclarece porque Platão não hesitou em submeter à censura obras que parecem merecer escapar a toda a determinação legislativa.

A predileção pela Sabedoria caracteriza o verdadeiro filósofo; seu espetáculo é a verdade, o objeto ou referente de seu discurso, o Bem em si<sup>1</sup>. Em contraposição a ele, Platão discerne os que se comprazem com o espetáculo cênico<sup>2</sup>. A relação entre o filósofo e o espectador teatral assume a forma de uma extrema oposição; de qualquer modo, é mais uma vez a dramaturgia que merece um juízo crítico, ainda que meramente

alusivo. É com a determinação de seu real valor que se depara: enquanto ao filósofo cabe o conhecimento, γνώμη, a competência do amador de espetáculos cênicos se situa a um nível de δόξα, por força dos próprios entes cuja visão lhe é proporcionada. Com isto, é inconveniente ao guardião ser ator, já que lhe cabe julgar e agir segundo o ser e, desta inconveniência, é natural decorrência a proibição de que ele o seja. Em si mesmo, o que se limita é a sua livre determinação; todavia, no horizonte lógico do discurso, é ainda a normatividade do ser que domina.

É esta normatividade que Platão tem em vista no Livro VIII, quando principia a discorrer sobre a gênese das formas imperfeitas da politéia. No início, o seu tom é irônico; mesmo havendo reconhecido que em Homero se encontram algumas verdades<sup>3</sup>, não é elogiosa a alusão que a ele faz, bem como à linguagem "séria" da Tragédia<sup>4</sup>.

Sua atitude continua a ser crítica e o é tanto mais quanto a Timocracia, cuja gênese passa a estudar, decorre de um intempestivo e mal calculado acasalamento, o que a faz imperfeita por sua própria gênese, por sua própria natureza. É a esta imperfeição que correspondem como intrinsecamente insuficientes, a sabedoria homérica e a linguagem séria dos trágicos. Entretanto, é somente quando discorre sobre a gênese da Tirania, no extremo limite deste longo *processus* de corrupção, que Platão volta a ser explícito a propósito das formas simbólicas. Discorrendo sobre sua origem, valor e práticas políticas, faz ele uma expressa referência à Tragédia, associando os trágicos e, em especial Eurípides, à Tirania e, secundariamente, à Democracia. A sua razão é clara: é na Tragédia que se encontra o louvor do tirano<sup>5</sup> e o que pesa neste louvor e que ele declara o tirano sábio por se cercar de homens sábios. Percebe-se claramente: o que preocupa o filósofo é a gratuita pretensão à verdade na Tragédia,

pretensão cuja falsidade é denotada por seu compromisso com uma politéia que é a que mais se afasta da verdade. Ao tecer o louvor do tirano, a Tragédia o faz assumindo-se como Sabedoria<sup>6</sup> e é em sua associação a ele, como falsa sabedoria, que ela é condenada, sendo o poeta trágico exilado da cidade ideal<sup>7</sup>. Todavia, Platão não considera o serviço prestado pelos trágicos à Tirania um simples acidente histórico; ao contrário, pela mediação de belas vozes, são eles agentes da mobilização das multidões, necessária a esta politéia bem como à Democracia. Com isto, eles aparecem a participar na gênese destas formas imperfeitas da pólis e Platão não reluta em considerá-los ineptos e sem inspiração para formas superiores do logos<sup>8</sup>. Sabe-se que, em "As Leis", é mais matizado o juízo sobre a Tragédia, sendo a esta reconhecida um real valor. Aqui, porém, ela aparece como uma verdadeira ideologia da Tirania e, em plano secundário, da Democracia, e aparece tal por uma como que conaturalidade: o poeta trágico é homogêneo ao tirano<sup>9</sup>.

Esta homogeneidade se inscreve perfeitamente na antítese entre o filósofo e o amante de espetáculos cênicos; ela representa uma distância tanto do Bem, como forma superior e arché de todo o ser, pura e simplesmente, do ente que é cada qual. No fundo, é a mesma animosidade contra toda a imitação que se volta a encontrar. Apenas, aqui esta animosidade aparece em toda a sua racionalidade: ao distar do ser no ato mesmo de imitar, o imitador só pode aproximar-se do que se opõe a ele e mesmo do que, na pólis, a ele mais se opõe, o tirano. E, embora não se possa esperar constituir uma cidade cujos habitantes sejam todos filósofos, já que o que se intenciona é a cidade perfeita, impõe-se então que se assegure, com a mediação dos filósofos, a maior proximidade possível do ser. Ora, isto só se fará, como se expôs, se se educar cada qual segundo a sua natureza, o que não pode comportar formas de iniciativa estranhas às possibilidades

abertas por esta mesma natureza, sendo a posição de cada um na pólis dela rigorosamente deduzida. A contrapartida desta rigorosa dedução é toda uma série de limitações a livre iniciativa.

Estas limitações e restrições, ao contrário do que acontece em "As Leis", não são, em "A República", objeto de legislação pormenorizada, o que se justifica, já que não se trata de determinar as minúcias da existência política, mas de emitir um logos adequado sobre a pólis perfeita e sobre a sua gênese, potencial na gênese do autêntico filósofo, virtual no seu acesso ao poder, atual no exercício deste, em todos os seus desdobramentos<sup>10</sup>. E é precisamente a extrema discricção em determinar os pormenores da política a executar que, por contraste, põe em realce a censura como medida política, já que, como se mostrou nos precedentes capítulos, esta é objeto de circunstanciada insistência. Todavia, não se trata de um isolamento nem de um mero caso particular: em sua particularidade, a censura é, no todo do discurso platônico, uma proposição dotada de necessidade. Isto fica mais claro se se orienta a atenção para as disposições que regem os momentos decisivos da existência econômica, social e política do homem na pólis visada. Nota-se, então, que estas disposições incluem limitações da mesma ordem da censura e com ela conexas. Trata-se, portanto, de verificar o porquê destas limitações e em que medida é possível compreender melhor, à sua luz, o caso especial da censura.

Ora, o primeiro destes grandes momentos da existência do homem na pólis a merecer atenção é o religioso: com efeito, praticamente, toda a produção simbólica sujeita à censura se inscreve na práxis religiosa da pólis e se abre, através desta, à virtualidade ontogenética da fýsis. É na religião e através dela, como parte ou

extensão do seu discurso, que a Tragédia, a Comédia e todas as formas da Mitologia adquirem significado, são julgadas, avaliadas, censuradas. Nos três capítulos precedentes deste estudo houve ocasião de verificar-se como isto ocorre; foi possível notar também o nexó que a produção poética tem com a religião e esta com a pólis, dita a Platão o rigor de suas determinações. Aqui é suficiente que a atenção se detenha sobre algumas outras determinações a respeito da religião. Assim, no Livro IV, após algumas disposições sobre a educação<sup>11</sup>, é matéria de crítica o culto indiscriminado da constituição vigente; ironizando, Platão tem em vista um problema fundamental para o homem grego: o da εὐνομία, via de regra procurada no passado e à qual só atribuir-se o poder de legitimar toda a ordem estabelecida como definitiva, questão crítica na história política da Grécia Antiga<sup>12</sup>. A solução platônica prima pela habilidade: a sujeição que o seu logos político propõe não é maior do que a impõe qualquer cidade mal governada, a qual exige sob pena de morte a observância de sua politéia, considerando justo e sábio tão somente o que a ela se acomoda; além disso, não se sentindo especialmente inspirado em matéria religiosa, opta por deixar a palavra com a tradição apolínea de Delfos, à qual filia a pólis sobre a qual discorre<sup>13</sup>. A observância desta limitação ao projeto político traçado não é, entretanto, uma simples acomodação: ela aparece a Platão ditada pelo νοῦς. Certamente, ele escolhe segundo a sua escala de experiência: o mundo helênico: todavia, neste νοῦς que lhe dita a escolha é mais do que um simples bom senso e a referência enfática a Apolo e a Delfos sugere mesmo ser este νοῦς a razão que ditou a crítica à teologia de Homero, de Hesíodo, dos Trágicos, enfim, da quase totalidade da Tradição Grega. Situada na linha do apolíneo, a opção platônica é coerente com a teologia fundamental que rege sua crítica e toda a ulterior composição de

mitos<sup>14</sup>, permanecendo intactos tão somente os ritos<sup>15</sup>, mas, mesmo estes, segundo uma certa tradição, já que, associada à crítica da Tragédia, a determinação aqui estudada põe óbice, ao menos, à tradição representada pelas dionisiacas maiores<sup>16</sup>. E só em "As Leis" que Platão opera uma certa "recuperação" de Díonysos<sup>17</sup>.

A determinação é importante: trata-se de uma diretriz; indica-se uma direção, abre-se um caminho; não se esmiuçam proibições. Todavia, no quadro traçado, considerado o caráter autonômico que a Paidéia confere aos guardiães<sup>18</sup>, esta indicação é mais do que precisa e reforça tudo o que nos Livros II, III e X determina sobre a religião: articulada como um logos em tudo coerente e consistente, a pólis é una quanto à religião e, ao cidadão, só se abre uma alternativa. Certamente, pode-se perguntar se, na dialética do discurso, a disposição não visa liberar a criatividade na matéria. É possível, mas não se pode de forma alguma escapar ao rigor com que o logos político se articula, proporcionando ao guardião a totalidade de suas premissas e a lógica que as conecta, o que, no momento imediato de sua enunciação, certamente dirige, de um modo "positivo", e com isto limita.

Mais do que na esfera do religioso, as alternativas e a iniciativa são limitadas na esfera do político; as relações de poder, se visam perfazer-se para além de toda a dominação, fixam-se, entretanto, a partir de critérios rigorosos e intangíveis. Pode-se mesmo dizer que é a este nível que as relações se fixam mais rigidamente, assumindo a limitação uma forma hiperbólica: é somente o genos dos filósofos que tem acesso ao exercício das funções políticas; esta determinação é fundamentada em uma competência - ἐπιστήμη - a qual, radicada na fýsis, torna possível a gênese da pólis perfeita, ao menos quanto ao seu

logos<sup>19</sup>, aparecendo como o mediador natural entre este mesmo logos e a práxis possível. Resta saber que elementos e agentes devem concorrer para a chegada do filósofo ao poder, mais precisamente ao exercício do múnus político. Como é sabido, Platão divisa duas alternativas: o tornar-se o rei filósofo e o ser o filósofo conduzido à condição de chefe da pólis, de modo a operar-se a identidade entre o logos e a práxis na pessoa de seu agente, individual ou coletivo<sup>20</sup>, sem que se olvide toda a dificuldade que esta obra comporta<sup>21</sup>, inclusive o risco. Todavia, o que importa aqui a Platão é uma dificuldade de outra ordem: a consistente em identificar o verdadeiro filósofo. Esta identificação tem o seu ponto de partida no exame da natureza de cada cidadão e se faz a partir da verificação, de um lado, do caráter universal de seu amor à sabedoria<sup>22</sup>, de outro, a qualidade da visão que se pretende, esta estabelecida a partir de cada objeto, sendo verdadeiro filósofo aquele que não se contenta com o belo de cada ente conhecido, mas, através deste, visa atingir o Belo em si. O verdadeiro filósofo se identifica, assim, não simplesmente por reconhecer que há coisas belas, mas, transcendendo a aparência, por ir ao próprio Bem e vê-lo como é em si mesmo, distinguindo o seu ser-em-si-mesmo dos entes que dele tão somente participam, o que faz que o seu pensamento seja γνώμη, superando a simples δόξα<sup>23</sup>.

É por força destas considerações que Platão reserva o exercício do múnus político ao filósofo: só ele transcende a δόξα, só a ele pode caber ordenar racionalmente a práxis, não se podendo esperar que os restantes, incapazes de ir além da δόξα, possam vir a dar uma contribuição específica a este nível. Ora, isto implica duas questões: primeiro, é necessário estabelecer no que consiste a opinião em sentido estrito para distingui-la do conhecimento em sentido igualmente estrito, o qual

será denominado preferencialmente ἐπιστήμη. Esta primeira questão é seguida de uma outra: qual o objeto da opinião e a faculdade que lhe corresponde. O ponto de partida do discurso é a pretensão dos não filósofos de possuírem um certo conhecimento. Se eles o possuem, este conhecimento é necessariamente o conhecimento de algo, já que o conhecimento do nada é impossível. Todavia, pode-se perguntar se há um meio termo entre o que é em sentido absoluto e o que não é em sentido igualmente absoluto; se o houver, a este algo poderá corresponder a opinião. Ela seria, neste caso, uma δύνamis distinta da epistême, definindo-se como δύνamis aquilo que só se conhece a partir do seu efeito ou referente<sup>24</sup>. Ora, no que diz respeito à ciência, tem-se por certo consistir ela na mais poderosa das δυνάμεις, aquela que tem por referente o próprio ser. Resta, portanto, determinar se é também uma δύνamis a opinião, determinando o que possa ela referir-se, isto é, se há algo que se possa divisar como participante do ser e do não ser<sup>25</sup>. Em verdade, todos os objetos de experiência, todos eles susceptíveis de ser ditos algo e o seu contrário, ser e não ser, são aptos a ser assumidos como objetos de opinião, aparecendo esta como a faculdade, δύνamis, que tem por referente tudo o que participa do ser e do não ser, sem atingir o que é em si. Há, portanto, uma filodoxia por oposição à filosofia, já que há um certo não-ser que não é o puro não-ser e tampouco o ser-em-si-mesmo<sup>26</sup>.

Esta aparente digressão tem a importância de fundamentar, a um nível ontológico, isto é, no que concerne a competência no dizer o ser, a discriminação política até então apresentada de modo geral. Com efeito, até então se recorria ao conceito de natureza para justificar o exercício por cada homem de uma atividade que se tinha em conta de ditada por esta mesma

natureza, mas não se esclarecia de todo o que nesta natureza permitia que se precisasse esta distinção. A explicitação de uma teoria da *dýnamis* vem preencher esta lacuna, perfazendo a argumentação desenvolvida, para estabelecer a quem deve caber o *múnus* da chefia na *pólis* visada. E o *logos* se perfaz operando uma divisão perfeita, pois o primado da *dýnamis* corresponde à essência (o que é em si, o bem e o belo em si, o ente em si), em relação à *dýnamis* que tem por referente o que associa ser e não ser, não só alinha uma *práxis* a mais, *práxis* lógica por oposição às demais *téchnai*, mas identifica um outro *genos* de atividade e de ser, fazendo aparecer um outro *genos* de homem, precisamente aquele ao qual cabe, por natureza, reger a *pólis*. É a este homem que, à luz da mesma verdade emanada do Bem em si, cabe estabelecer os critérios que regem toda a composição de mitos e poemas e censurar o que na matéria se produza ou venha a produzir. O nexos entre o tema e a organização da *pólis* não podia ser mais claro: um *logos* e o homem sujeito deste *logos*.

Esta tese, a respeito da competência do filósofo, bem como do seu fundamento, é fartamente explicitada no Livro VI: só os filósofos, porque capazes de conhecer o que é em si e por si, podem reger a cidade, constituindo o *genos* dos guardiães<sup>27</sup>. Só o conhecimento da essência que transcende a geração e a corrupção, permite o discernimento de qual seja a *pólis* melhor em cada caso: só este conhecimento faz triunfar a verdade e exorciza todo o risco de injustiça<sup>28</sup>. Certamente, a imagem do filósofo, corrupto ou inepto para a *práxis*, é a da história, mas ela é adequadamente explicada pela inadequada *paidéia* de uma *pólis* alógica, na qual a competência não é o princípio determinante da ordem. Eis porque se perverte o filósofo. E para obviar uma tal degenerescência, é necessário obter o consenso do *demos* para

encaminhar a solução adequada<sup>29</sup>, convencendo-o de que, da própria maldade do filósofo se pode inferir a sua bondade, sua perfeição possível e, portanto, igualmente sua possível imperfeição: a sua maldade hiperbólica e a medida de sua perfeição: *corruptio optimi, pessima est*<sup>30</sup>, fixando a máxima<sup>31</sup>. Na origem de tudo isto, só se pode detectar, de um lado, a ambigüidade do que tem o ser mediante a gênese e, de outro, o grande sofista que é a própria pólis histórica<sup>32</sup>. Decorrência natural de sua lógica às avessas é o exílio do filósofo, contrapartida do exílio do poeta prescrito pelo diálogo<sup>33</sup>. Para fazer face a uma tal corrupção é que se procura desenvolver todo um projeto pedagógico fundamentado em uma epistemologia que tem por correspondente uma ontologia e que, no fundo, é apenas um capítulo desta, dela decorrendo toda a ordem e, nesta, como seu centro, emergindo o filósofo político, o único, por sua plenitude, apto para originar e reger o todo<sup>34</sup>. Entretanto, não é só o acesso ao poder que se limita, mas também o seu exercício. Tornado tal pela pólis, deve-lhe o filósofo sua plenitude, deve-lhe também, por conseguinte, o seu serviço, não sendo livre de subtrair-se ao seu chamado, mesmo em nome da contemplação do Bem e do Ser<sup>35</sup>. Ao contrário, o seu engajamento com a pólis deve ser total: em sua pessoa e a partir de sua fýsis, o que se intencionou constituir foi a pólis perfeita, sendo a sua gênese virtualmente a desta<sup>36</sup>. Esta norma, supressiva de todo o arbítrio individual, é reiterada quando se dispõe sobre a eleição dos chefes: articulada desde a infância, deve ela processar-se para além de todo o constrangimento, na força de uma ἐλευθερία e de uma παρρησία, que medra da própria formação dialética, observados os ritmos da natureza<sup>37</sup>.

Estas considerações sobre as limitações impostas ao acesso ao múnus

político permitem um retorno mais compreensivo ao problema da organização social prevista e prescrita pelos interlocutores. Esta pode ser entrevista a partir da imagem da nau<sup>38</sup>. Nela, o que tudo rege é o princípio da competência e toda a dificuldade reside em convencer o demos deste princípio, o que é necessário, já que, como se viu acima<sup>39</sup>, esta é uma via necessária de passagem à práxis. Sem dúvida, é impossível que a multidão *πλήθος*, seja filosófica, ainda que a cidade possa ser sofista<sup>40</sup>. Igualmente, não se pode estranhar que ela rejeite o filósofo, pois este só lhe foi mostrado sob uma forma corrupta<sup>41</sup>. Mas pode-se convencer esta multidão das vantagens do governo dos filósofos, mesmo porque os caracteres viciosos são de uns poucos, não de todos. Posta diante do verdadeiro filósofo, pode ela convencer-se, e, com o seu consenso, tornar possível a nova ordem, a gênese da pólis racional<sup>42</sup>. Esta determinação, bem pouco comentada, do pensamento platônico, faz divisar toda a população dos cidadãos ser associada ao processo político e mostra que Platão não pretendeu prescindir do demos ao projetar a pólis perfeita. Todavia, para além do problema muito geral da constituição de um consenso, uma organização social se provê desde a infância, mediante um rigoroso esforço heurístico e pedagógico.

A razão fundamental de todo este *processus* é a própria *fýsis*: para o pedagogo e para o guardião, trata-se de descobrir o que é cada qual por sua *fýsis*<sup>43</sup>. Em sua intenção mais geral o *processus* visa determinar quem é capaz de uma *σύνοψις*, pois este é dialético e, portanto, filósofo potencial, todos os restantes não o sendo<sup>44</sup>. Todavia, esta determinação só se fará à altura dos trinta anos, entre outras coisas para se evitar que uma dedicação prematura à Filosofia acabe por originar tão somente um espírito erístico<sup>45</sup>. É

só a partir da formação dialética, iniciada nesta idade e desenvolvida durante cinco anos, que se procede à gênese do filósofo no que este tem de específico, seguindo-se o retorno à caverna sob a forma das funções militares<sup>46</sup>. Enfim, aproximando-se os cinquenta anos, os melhores na práxis e no logos são chamados a revezar-se na regência da pólis, ficando a maior parte do tempo ocupados com a Filosofia<sup>47</sup>, sem discriminação das mulheres<sup>48</sup>. O que surpreende em toda esta programação é, ao contrário do que se chegou a afirmar<sup>49</sup>, a abertura social que ela prevê: o filósofo é colhido no interior do demos, sua promoção às funções política feita, em princípio, com o consenso consciente deste, a determinação de quem seja efetivamente filósofo ficando indecisa até os trinta anos, a investidura no poder só se dando aos cinquenta. Não há como não ver que isto era revolucionário no quadro do mundo antigo. Apenas, não se instaura uma dinâmica meramente histórica para legitimar a ordem prevista; sem omiti-la, recorre-se a uma escatologia. Desta escatologia, que se articula de forma cíclica, o Mito de Er é a forma paradigmática: a abertura da Paidéia instaurada corresponde à abertura consistente em o homem, após cada existência histórica, ser novamente posto em comunhão com o ser, podendo, com isto, superar o grau de perfeição a que chegara, mas, igualmente, decair<sup>50</sup>.

Todavia, estas considerações não seriam completas se não se anotasse o quanto o social e o político se implicam reciprocamente no pensamento de Platão. Esta recíproca implicação é ilustrada por um outro mito: o mito dos elementos, que, ao mesmo tempo, justifica a organização social e a estratificação da sociedade a partir de um dado tomado a fýsis. Segundo o que conta, cada homem corresponderia a um metal, o que determina sua perfeição no ser, suas possibilidades e aptidões e, portanto, o seu lugar na

sociedade. Mas tais metais não se encontram em estado puro, o que origina a possibilidade, por exemplo, de o filho de um agricultor vir a ser filósofo e a sua recíproca<sup>51</sup>. Mais uma vez, é a abertura que surpreende: aqui, ela aparece sob a forma de uma associação entre a continuidade e a mobilidade, ambas relativas, coerentemente com a ambigüidade do homem. Certamente, é possível determinar, com todo o rigor lógico desejável, o lugar de cada qual na pólis perfeita: apenas, porque isto se faz a um nível que é o da epistême dialética, impõe-se eliminar toda a rigidez, deixando que fale livremente o logos que enuncia a essência de cada qual para, no rastro luminoso deste, determinar-se o que cabe a cada cidadão a um título de estrita justiça: o fazer cada um aquilo que lhe compete segundo a fýsis e tão somente isto<sup>52</sup>.

Assim, progressivamente, o fluxo dialético do logos platônico remonta do político ao social. Neste, se se pensa em termos de reprodução, emerge de imediato o problema da regulamentação das relações entre o homem e a mulher. Ora, no que a isto concerne, é clássica a solução platônica<sup>53</sup>, ao mesmo tempo radical e abrangente, implicando, em pormenor, a determinação da própria Paidéia. Com efeito, na revolução social e política implícita no logos de Platão sobre a cidade ideal, a educação dos guardiães aparece como um momento verdadeiramente genético, como o atesta claramente a abertura do Livro V de "A República"<sup>54</sup>. Trata-se, aí, de saber como se há de articular a formação de homens, de modo a serem respeitadas e exploradas as peculiaridades de suas naturezas, o que vai implicar, desde o início, a determinação das relações entre estes relativas aos bens e às mulheres, em vista de uma comunidade perfeita<sup>55</sup>. Uma analogia com os animais permite encaminhar a solução: como entre estes, importa procurar na natureza que casais é mister constituir e em nome do que, nesta, é comum a todos, não discriminar a mulher no que concerne às

restantes atribuições da existência social, sendo considerada secundária a superioridade do varão. Com isto, propõe-se uma educação em tudo comum, inclusive no ginásio, denunciada a restrição à visão do nu como um preconceito bárbaro<sup>56</sup>. As razões alegadas não são de mera conveniência: mais do que em outras passagens, a fisiocracia platônica aqui exhibe sua condição de princípio: δεῖν κατὰ φύσιν ἕκαστον ἴνα ἔν τὸ αὐτὸν πράττειν<sup>57</sup>. No fundo, trata-se de saber, segundo o eidos e não apenas segundo o ónoma, até onde vai a diferença entre o homem e a mulher; ora, o que se infere é que, posta de lado a especialização quanto à procriação, as demais aptidões são essencialmente as mesmas, o que não autoriza a reserva de funções tão somente ao varão<sup>58</sup>. Sem dúvida, Platão concede uma certa superioridade deste em quase todos os misteres, mas não a reputa essencial, antes admitindo que as mesmas variações na escala de perfeição afetam os dois sexos, o que o leva a prescrever uniões segundo a homogeneidade das naturezas<sup>59</sup>, visando favorecer, não a constituição de uma raça superior, mas a provisão de todas as funções necessárias a vida da pólis.

Remontando à gênese da pólis no que tem de mais radical, a lógica de Platão é implacável; ante o imperativo da assimilação ao ser e da normatividade do bem, via o melhor, exclui-se, em princípio, toda a privacidade da relação social homem-mulher. A igualdade essencial proclamada subtrai a esta relação o caráter de uma apropriação e o mesmo vale quanto aos filhos. Só o que a razão descobre ser segundo a natureza pode ser assumido, só isto cabe à religião legitimar, em tudo sendo visado o bem da pólis como todo<sup>60</sup>. Em vista deste, tudo é lícito ao guardião, desde a manipulação da paidéia e dos rituais religiosos, até a mentira de fins políticos, destinada a incutir o princípio de socialização da

existência e, com o mesmo escopo, a eliminação, por uma espécie de exílio, dos que forem inferiores segundo a natureza<sup>61</sup>, sendo essencial salvaguardar a pureza do genos dos guardiães<sup>62</sup>. Mas não é só: em matéria de educação, subtrai-se inteiramente o filho ao poder da mãe e, quanto à procriação, fixa-se uma idade ideal em cuja faixa só é lícito procriar para a pólis e sob a orientação dos guardiães, sendo bastardo o fruto de qualquer transgressão<sup>63</sup>; enfim, a própria existência do guardião é definida em vista da pólis, não lhe sendo lícita nenhuma outra alternativa. De resto, transposta a faixa etária ideal para a procriação, tolerava-se a liberação da união entre o homem e a mulher, observados os impedimentos de praxe, não sendo o fruto desta, desaconselhado, assumido pela pólis. Em suma, segundo as respectivas idades, todos são pais e filhos de todos, não se excluindo a união entre irmãos<sup>64</sup>. Estas determinações tornam transparente um fato: limitado no que tem de mais radical, em sua fýsis, o homem só ordenará devidamente sua existência social se o fizer segundo esta limitação, preferindo sempre e a um título imperativo o que for melhor e mais apto, em cada qual e entre todos.

Depara-se, pois, com a mais radical socialização, excluindo-se toda a forma de apropriação do homem pelo homem: uma lógica compacta conduz da premissa que enuncia a fýsis de cada qual, do modo de ser que lhe é próprio, e que se desvela ao filósofo formado na epistême dialética, à posição e à função social do homem, de cada cidadão. Com isto, a limitação à liberdade de escolha contra o logos e a fýsis tem a força de uma prescrição. Formulada de modo positivo, esta limitação é um ditame da mais pura racionalidade: positivamente, cada homem é o que é segundo sua natureza concreta e positividade é sempre limitação, limitação tão somente superável a partir da totalidade da pólis. O afeto, a

felicidade particular não se excluem, mas o todo do logos enunciado propõe-lhes e mesmo lhes impõe uma totalidade na qual eles se realizam no ato mesmo de se transcender.

Ora, todas estas restrições e limitações à iniciativa do homem no que concerne à vida política e social, têm, na ordem econômica, o seu correspondente na restrição à apropriação privada de toda a espécie de bens. No Livro IV, é este tema introduzido mediante o problema da felicidade dos guardiães, a qual é passada para um plano secundário face a felicidade de toda a pólis em vista da qual se legisla<sup>65</sup>. Antes de tudo, é o risco que sua corrupção representa para a pólis que justifica o rigor com o qual são tratados: porque deles depende a gênese e a ordem desta, é necessário impedir toda a via de degenerescência e a Platão parece claro ser esta diretamente determinada pela apropriação de bens materiais a título privado: antes de tudo, os extremos da riqueza e da pobreza devem ser evitados, máxime quanto aos guardiães. Enquanto a pobreza torna, via de regra, o demiurgo inábil por falta de recurso, a riqueza o torna indolente; a esta razão de ordem social acresce uma outra de ordem política: ao contrário do que se alega, não é o fato de não haver ricos que torna a cidade fraca, tornando-a fácil presa de seus inimigos, mesmo porque também quanto à guerra os ricos são indolentes. O que torna a cidade fraca é a divisão de sua população entre ricos e pobres, pois isto significa para ela possuir o inimigo em seu próprio interior, sendo cindida em duas ou mais cidades antagônicas<sup>66</sup>. Nesse sentido, a pólis visada, a única a merecer este nome<sup>67</sup>, é incompatível com a divisão entre ricos e pobres, sendo comprometida também por todo o crescimento indiscriminado, bem como por toda demarcação excessivamente rígida, que tolha o acesso do cidadão ao lugar que lhe compete, por exemplo, ao múnus de guardião se a sua natureza for a

deste mas a sua ascendência não o for<sup>68</sup>. No fundo, um vínculo indissolúvel une a questão sobre a apropriação dos bens à questão matrimonial, que pode ser mesmo formulada em termos de apropriação<sup>69</sup> e, para uma e outra, é a mesma solução proposta: tudo ordenar segundo a fýsis de cada qual, fixando-se com base nesta o que compete ao cidadão e conferindo ao restante um estatuto comunitário.

Assim, toda a pólis que não realiza a perfeita comunidade de todos os bens e de todas as atividades é intrinsecamente deficiente; este princípio é normativo para os guardiães e se entrevê ao menos sugerido à totalidade da pólis precisamente na abertura do Livro VIII, quando se inicia o exame da corrupção de sua forma perfeita e da origem das imperfeitas<sup>70</sup>. Com efeito, as limitações impostas aos guardiães são *mutatis mutandis*, válidas também para todos os demais cidadãos, se consideradas segundo a concepção universal de justiça que concretizam. Com isto, é a socialização de todos os bens e de todo o processo de produção que se pretende e sem ela toda a ordem constituída se tem em conta de viciada em si mesma. Esta deficiência afetou a totalidade das polítéias históricas. Não é chegado o momento de ler-se, à luz da crítica a que Platão as submete, toda a escala das limitações a que se sujeita a iniciativa do indivíduo. Por enquanto note-se apenas a sua imediata conexão com o que se supõe ser uma exigência da própria pólis em vista de esta se perfazer sob aquela forma que a torne apta a cumprir a sua finalidade.

Estas as determinações com as quais se depara em "A República". Em "As Leis", ao contrário do que ocorre com a censura, esta sobriedade desaparece. E nem poderia ser de outro modo. Mediadoras entre o παράδειγμα a realizar e a pólis em ἔργον, estas só cumprem a sua função em razão do seu caráter expresso, isto é, na medida em que demarcam explicitamente as

limitações à iniciativa do *polítes*. Em contrapartida, são estas de menor alcance. Antes de tudo, há uma séria preocupação em persuadir; daí, serem as leis precedidas de *προυμία*, segundo uma inspiração procurada nos prelúdios e exórdios oratórios, excetuadas apenas as leis menores<sup>71</sup>. E os Livros I - IV são um grande proêmio no que concerne a deuses e mortos<sup>72</sup>.

O princípio é universal: persuadir é um mister do qual o *logos* jamais pode dispensar-se. Nesse sentido, desde a sua primeira enunciação, a riqueza é dada como indiferente à felicidade<sup>73</sup>, com o que o legislador é liberado para a limitar. Isto ocorre, primeiramente, em vista da *paidéia*. Eis os seus termos:

Μὴ δὴ τις φιλοκρημονεῖτω παίδων γ' ἔνεκα, ἵνα ὅτι  
 πλουσιωτάτους καταλίπη· οὔτε γὰρ ἐκείνοις οὔτε αὖ  
 τῇ πόλει ἄμεινον.<sup>74</sup>

A razão é simples: trata-se de poupar-lhes a adulação<sup>75</sup>, mas, antes de tudo, *Πασιὶν δὲ αἰδῶ κρῆ πολλήν, οὐ χρυσὸν καταλείπειν*<sup>76</sup>. Sem dúvida, em "As Leis", não se pretende excluir a propriedade: ao contrário, a partilha das terras, essenciais como meio e força de produção para a economia prevista, é expressamente preceituada, após um longo proêmio no qual se insiste nos males que a riqueza traz, não em razão de sua diminuição, mas da ambição crescente<sup>77</sup>. Trata-se, para o legislador, de uma instituição verdadeiramente fundante. É o que afirma de modo expresso:

Σωτηρίας τε γὰρ ἀρχὴ μέγιστη πόλεως αὕτη γίνεται,  
 καὶ ἐπὶ ταύτης οἷον κρηπίδος μονίμου ἐποικοδομεῖν  
 δυνατὸν ὄντινα ἂν ὕστερον ἐποικοδομῆ τις κόσμον  
 πολιτικὸν προσήκοντα τῇ τοιαύτῃ καταστάσει· ταύτης δὲ  
 σαθρᾶς οὔσης τῆς μεταβάσεως, οὐκ εὐπόρος ἢ μετὰ  
 ταῦτα πολιτικῆ πράξεως οὐδέμιᾳ γίνομαι ἂν πόλει. "Ἦν  
 ἡμεῖς μὲν, ὥς φασιν, ἐκφεύγομεν.<sup>78</sup>

Este fundamento é uma correta partilha da terra, estabelecida a partir da população total da *pólis* e esta é regida pela possibilidade do lugar

quanto à alimentação, relações com os vizinhos e condições de caráter bélico ou estratégico<sup>79</sup>. Em verdade, trata-se do critério segundo o qual a pólis primeira distingue-se da segunda: a partilha do solo e das habitações<sup>80</sup>. Qualitativamente, esta tem por norma ou espírito uma concepção segundo a qual cada lote deve ser reputado por seu ocupante propriedade comum da pólis<sup>81</sup>. Em segundo lugar determina-se que tal partilha seja estável, fixando-se o número das famílias ou dos patrimônios familiares através da redução de sua transmissão a um único herdeiro, os demais sendo remanejados para as famílias sem filhos ou dados em casamento<sup>82</sup>, não se recuando ante uma política polimorfa de limitação da natalidade<sup>83</sup> e a fundação de colônias<sup>84</sup>. Ao contrário, se a população sofre algum cataclisma que a reduza numericamente, o estímulo se orientará para o seu incremento, respeitadas sempre as exigências de ordem qualitativa<sup>85</sup>. A instauração de um regime sacral no que concerne à terra elimina toda a possibilidade de comércio com os bens recebidos em partilha<sup>86</sup>.

Esta limitação tem seqüência com uma restrição de caráter monetário: circulará na pólis apenas a moeda desta; a moeda helênica necessária para as transações com outras pólis será de propriedade da própria pólis, isto é, não comportará privatização. Toda a transgressão será reprimida, como o serão a relativa ao dote e a toda transação comercial a que dá lugar o matrimônio<sup>87</sup>. Dessa forma, exclui-se, com a riqueza e com todas as modalidades de acúmulo, todo o propósito imperialista<sup>88</sup>. Platão não admite a menor possibilidade de conciliar-se a justiça e a riqueza<sup>89</sup>. E isto tem uma precisa razão: o ganho que se obtém simultaneamente do justo e do injusto é mais do que o dobro do que se obtém apenas com a justiça<sup>90</sup>. E o mesmo vale para as

despesas: são estas duas vezes menores para quem não as faz nunca, justas ou injustas<sup>91</sup>. O que se gera é sempre o acúmulo. Em justa hierarquia de valores confere o primeiro lugar à alma, o segundo ao corpo e apenas o terceiro, às riquezas, eis o critério que preside a toda a legislação<sup>92</sup>. É importante notar: a referência à moeda vem associada diretamente ao problema do acúmulo<sup>93</sup>: por detrás desta preocupação, pressente-se um sistema monetário, ainda que rudimentar, a aumentar a margem de lucro e dinamizar o acúmulo e a História atesta que um tal problema não ocorreu sem razão à consideração de Platão<sup>94</sup>: ao contrário, o imperialismo ateniense deveu-se também a uma produção complexa, ao menos para a Hélade Antiga, e a um comércio cujo desenvolvimento foi-lhe decisivo<sup>95</sup>. Mas a determinação mais radical a limitar a relação de fortuna diz respeito à propriedade fundiária: o lote inicial é instituído unidade de riqueza jamais susceptível de diminuição, sendo lícito acumular uma fortuna, equivalente, no máximo, ao quádruplo do seu valor, não mais<sup>96</sup>. Com isto, constituem-se quatro classes censitárias e estas são o todo da população<sup>97</sup>.

Estas limitações são seguidas de outras que se inscrevem no todo das relações sociais, desde injunções mais particulares, como as que prescrevem a temperança no uso do vinho<sup>98</sup>, até as que afetam as mais variadas formas de existência social. Todavia, isto não se faz a esmo, como pode parecer a uma leitura meramente linear. Ao contrário, um nexó orgânico se estabelece com as limitações de ordem econômica acima referidas. A idéia geral segundo a qual o acúmulo de riquezas é um mal<sup>99</sup> constitui a sua premissa maior e se articula com as determinações particulares mediante a limitação da propriedade, critério de constituição das "classes" censitárias<sup>100</sup>, e de seu corolário maior, a limitação da população<sup>101</sup>. A caracterização destas classes é explícita: não comportando a pólis

em projeto uma igualdade absoluta, torna-se necessário, por múltiplas razões, mas especialmente "τῶν τε κατὰ πόλιν καιρῶν ἰσότητος ἔνεκα"<sup>102</sup>, que todo o ônus e toda a atribuição seja consoante as condições econômicas de cada cidadão, de modo que "τῆς τιμᾶς τε καὶ ἀρχᾶς ὡς ἰσαίτατα τῷ ἀνίσῳ συμμέτρῳ δὲ ἀπολαμβάνοντες μὴ διαφέρονται"<sup>103</sup>. É isto que justifica a organização social acima descrita, ou seja, a redução de toda a pólis a quatro classes censitárias<sup>104</sup>. A pobreza mínima, que onera a classe menos aquinhoadada, corresponde a um lote na repartição do solo, sendo a máxima riqueza igual a quatro vezes isto. É a isto que se reduz toda a desigualdade social admissível: fixa-se, assim, um preciso limite à imperfeição radical da pólis em vista da qual se legisla<sup>105</sup>. Este critério, combinado com a divisão segundo a qualidade da terra e a proximidade do centro, isto é, da pólis, por oposição à *asty*, segundo a antiga distinção<sup>106</sup>, é também o único fundamento alegado para a constituição das doze tribos em que se divide a população<sup>107</sup>.

Imperfeita, a pólis projetada em "As Leis" tem, ao contrário do que ocorre em "A República", claras determinações a respeito do instituto da escravidão. Tratada a partir das situações especiais da Lacedemônia, da Heracléia e da Tessália, onde teve uma expressão histórica especialmente significativa<sup>108</sup>, a questão é formulada em termos expressamente qualitativos: trata-se de saber que bem pode encontrar-se em uma alma de escravo e se a dureza para com os escravos não agrava o mal em que a privação da liberdade imerge o seu *νοῦς*<sup>109</sup>. Assim, sendo a prática de escravidão inevitável, importa evitar uma excessiva concentração de escravos do mesmo país e língua, dado o risco de sublevação, assim como se impõe dar-lhes um tratamento até mesmo melhor do que aos iguais, o que

manifestaria o espírito de justiça do senhor. Da mesma forma, quando uma punição se fizer necessária, determina-se que a sua medida seja a mesma vigente para os homens livres<sup>110</sup>. Com isto, Platão reduz à sua forma mais branda e a mais típica, um instituto que, a seu ver, decorre todo da imperfeição humana. É o que as suas palavras tornam transparente:

"δῆλον ὡς ἐπειδὴ δύσκολόν ἐστι τὸ θρέμμα ἄνθρωπος, καὶ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν διόρισιν, τὸ δούλον τε ἔργῳ διορίζεσθαι καὶ ἐλεύτερον καὶ δεσπότην"<sup>111</sup>

A determinação da questão é importante; limitando, em nome da pólis, a iniciativa do cidadão e do ἰδιώτης, Platão o faz a partir de uma consideração do homem, natureza e projeto, cuja limitação quer superar no ato mesmo de a limitar. O caso da escravidão, que limita o homem em sua própria humanidade, em seu νοῦς<sup>112</sup>, mais do que todos exige esta forma especial e própria à πράξις, ao ἔργον, de uma negação da negação. Pode-se obter que isto não faz do escravo homem livre. É certo, mas, a imperfeição da pólis não comportando a dispensa de um instituto como a escravidão, trata-se de limitar este ao estritamente necessário, de modo a não contaminar a própria pólis: vislumbra-se a forma grega da dialética do senhor e do escravo.

Importante é também a dupla limitação à decisão humana que se faz vigorar a respeito do matrimônio e do celibato. A questão põe-se com toda a precisão possível: "Ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῶν γενέσεων πάσαις πόλεσιν ἅρ' οὐκ' ἢ τῶν γάμων σύμμεις καὶ κοινωνία"<sup>113</sup>. Fixa-se primeiro a idade do casamento de trinta a trinta e cinco anos, punindo-se com multa e desonra quem a ele se subtrair<sup>114</sup>. A razão alegada é a seguinte: "τὸ ἀνθρώπινόν γένος φύσει τινὶ μετελλήφεν ἀθανασίας. οὐδ' καὶ πέφυκεν ἐπιθυμίαν ἴσχειν καὶ πάσας"<sup>115</sup>. A geração é a participação do homem na

imortalidade<sup>116</sup>, o que faz com que a lei se fixe em pormenor<sup>117</sup>. Em contrapartida, sendo fixo o número dos lares, fica obstado todo o crescimento da pólis que ultrapasse o número prescrito<sup>118</sup>, o que mais uma vez toma a forma de uma firme política de controle da natalidade. Preparado por um prévio e recíproco conhecimento dos futuros esposos, conhecimento que, dentro dos limites de uma certa disciplina, toma a forma de uma instituição programada, não sendo abandonado à pura espontaneidade<sup>119</sup>, na idade hábil, deve o jovem ser instado a casar-se dentro do círculo de suas relações e sem discriminação dos partidos mais pobres, sendo mesmo preferível ao homem unir-se a uma esposa oriunda de família cujo nível social seja ligeiramente inferior ao daquele a que ele próprio pertence<sup>120</sup>, "τῆ τε γὰρ πόλει σύμφoron ἄν εἴη ταύτη τε συνιουσαῖς ἐστίασι. το γαρ ὁμαλὸν καὶ σύμμετρον ἀκράτου μυρίου διαφέρει πρὸς ἀρετήν"<sup>121</sup>. A diretriz geral é dada pela *fýsis*, mas nem sempre segundo os seus movimentos os mais espontâneos: ao contrário, em alguns casos impõe-se aproximar os contrários, o que espontaneamente não ocorreria<sup>122</sup>. Este espírito rege mesmo as determinações secundárias do matrimônio<sup>123</sup>, esclarecendo não subtrair este os cônjuges às leis e às práticas comuns aos cidadãos, como as *Sissítias*<sup>124</sup>. A procriação de tal modo prima sobre a totalidade das relações humanas que, caso não ocorra, transcorridos dez anos, procede-se a um judicioso estudo de cada caso e, ressalvado o direito de defesa, a frustração voluntária terá como pena o opróbrio público dos culpados<sup>125</sup>. Tais determinações desvelam a condição do homem para Platão: na perspectiva de "As Leis" não se concebe, para ele, qualquer objetivo ou felicidade fora da pólis; esta é o elemento e o universo de sua existência e a harmonia com as suas leis é-lhe tão necessária quanto a plena eclosão de sua natureza, sendo uma e outra essencialmente

homogêneas. Não é exagero dizer que, nisto, se desvela e esgota a racionalidade grega: congênito da natureza<sup>126</sup>, é o homem conatural à pólis. É nesta direção que se revela a polêmica νόμοςφύσις.

Estas limitações de ordem mais geral são seguidas de outras que regulam certas situações ou condições particulares. Assim, o homossexualismo e todo "desvio sexual", particularmente se se opõe à procriação, são proscritos da pólis para a qual se legisla<sup>127</sup>. Nesta matéria, as determinações reputadas naturais são normas em relação às quais não se pode admitir o menor desvio, sendo ἔπος uma potência a ser, mais do que todas, submetida às leis fundadas na φύσις<sup>128</sup>. Todavia, tem-se o cuidado de evitar uma interdição formal, preferindo-se como solução uma pedagogia adequada que circunscreva tais problemas à esfera da existência privada, persuadindo o educando de seu caráter nocivo à honra<sup>129</sup>. Depara-se com a mesma Fisiocracia já tantas vezes assinalada, aqui aplicada àquilo que não convém submeter ao rigor da lei. É só à luz de uma concepção que desvela a natureza sob a forma da lei que se pode compreender o rigor com que se comina a pena capital para os incuráveis, pena esta à qual é sempre associada à alternativa do exílio, propondo-se, para casos menos graves, a incorporação do culpado a algum projeto de colonização<sup>130</sup>.

É claro, tais princípios e tal clima exigem uma rigorosa seleção na investidura dos magistrados, isto é, de todos os destinados à ação política. Todo o Livro VI trata destes problemas. Os princípios gerais são fixados com precisão desde o início. O processo de seleção forma uma unidade inicial com o pedagógico: uma vez definidas as ἀρχαί, legisla-se a respeito destas e de seus titulares, ἀρχοντες. Ora, devendo estes ser capazes, é necessário discernir as provas desta capacidade examinando o seu *curriculum* desde a família, medida que se aplica, e mesmo com

precedência, aos eleitores<sup>131</sup>. Mais adiante fixa-se o número dos φύλακες, e se determina a sua idade mínima, cinqüenta anos, a duração do mandato, vinte anos, e a necessidade de que, à posse, preceda, sob as penas da lei, minuciosa declaração de bens<sup>132</sup>. Em geral, são as demais funções eletivas, inclusive as militares<sup>133</sup>, e as limitações que se prescrevem visam, como no caso do conselho, constituído de noventa membros de cada classe censitária, onerar mais os eleitores na razão direta de sua riqueza<sup>134</sup>. No mais, que se associe o caráter permanente da função com o rodízio no seu desempenho é essencial quanto aos guardiães, para que se assegure a eficácia desejada<sup>135</sup>. Já no que concerne a funções religiosas e ao culto, sem desrespeito do sacerdócio hereditário, que se combine eleição e sorteio, esta última vista como uma forma de designação τῆ θεῖα τύχη. A integridade física e a legitimidade são também exigidas, bem como a pureza pessoal e de ascendência do candidato, no que concerne a homicídios e a crimes ofensivos à divindade<sup>136</sup>. Os arcontes e agrônomos terão vida comum durante dois anos e só disporão de servos no serviço da pólis, não porém a título pessoal<sup>137</sup>. Já os astýnomoi serão escolhidos nas classes mais altas: a limitação é importante, já que lhes incumbe zelar pelas doze secções urbanas da pólis<sup>138</sup>. Os agrônomos, igualmente, serão tomados às duas classes superiores<sup>139</sup>. Em ambos os casos a pólis participa da eleição e pode-se supor que a maior fortuna, tornando o homem mais disponível ou menos onerado por sua dedicação ao serviço público, é a razão da restrição. Isto se harmoniza com a determinação seguinte que estabelece o dever de as suas primeiras classes, sob pena de multa, participarem efetivamente εἰς ἐκκλησίαν καὶ τὸ κοινὸν σύλλογόν<sup>140</sup>, não valendo o mesmo para os restantes, excetuados casos expressamente previstos pela autoridade em exercício<sup>141</sup>. Especialmente importante é a

legislação relativa aos arcontes da educação: fixa-se a idade exigida pela arte a exercer-se, prescreve-se a participação obrigatória em sua eleição para os aficionados, não para os demais, limita-se a candidatura aos competentes e reproduz-se a legislação relativa à arte hípica quanto às classes<sup>142</sup>. A escolha do arconte supremo da educação, a fazer-se entre os guardiães, além deste limite, exige uma superior competência, a ser provada desde a vida doméstica, não sendo esquecido o cuidado de limitar sua escolha a homens cuja idade seja superior aos cinqüenta anos<sup>143</sup>. Enfim, o exercício da justiça, ficando as mais das vezes a cargo de magistrados eleitos, poderá ser confiado ao πλῆθος, funcionando na instrução os três magistrados mais altos, sempre que o crime for de direito público<sup>144</sup>.

É importante observar que todas estas limitações e retrições, coerentemente com o tema do Diálogo, não se fazem segundo um critério fornecido pela fýsis para cada caso. Igualmente, não se reitera tantas vezes quanto em "A República" o princípio da competência. Isto não significa que, em "As Leis", se perca de vista que toda a igualdade humana é sempre uma igualdade de desiguais. Ao contrário, esta é transparente nas determinações que o Livro VI estatui a respeito das eleições. O *processus* de escolha, αἵρεσις aí estabelecido "μέσον ἄν ἔχοι μοναρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς πολιτείας"<sup>145</sup>. O princípio que se estabelece é de nitidez meridiana e requer uma atenção especial. Eis os seus termos:

"Δοῦλοι γὰρ ἄν καὶ δεσπότες οὐκ ἄν ποτε γένοιτο φίλοι, οὐδὲ ἐν ἴσας τιμαῖς διαγορευόμενοι φαῦλοι καὶ σπουδαῖοι - τοῖς γὰρ ἀνίσσις τὰ ἴσα ἄνισα γίγνεται ἄν, εἰ μὴ τυγχάνοι τοῦ μέτρου - διὰ γὰρ ἀμφοτέρα ταῦτα στάσεων αἱ πολιτεῖαι πληροῦνται."<sup>146</sup>

Em síntese, a igualdade meramente legal ou constitucional de homens que

permanecem qualitativamente desiguais, ao contrário de superar esta desigualdade, apenas lhe confere uma forma nova, aumentando-a. Sem dúvida, pode-se admitir que "ισότης φιλότητα ἀπεργάζεται"<sup>147</sup>. Resta saber a que igualdade reconhecer a aptidão que faltou às democracias históricas para tornar efetiva a harmonia da pólis, já que esta não se pode obter a partir de uma igualdade de medida, peso e número, isto é, a partir de uma igualdade simplesmente aritmética<sup>148</sup>. O que se divisa é uma igualdade que se opõe ἔργω à aritmética e que se considera um dom de Zeus, uma igualdade proporcional ao valor, "μέτρια δίδουσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἕκαστέρῳ"<sup>149</sup>, sendo a ἀρετή e a παιδεία o critério de atribuição da honra<sup>150</sup>. Em outros termos, implanta-se uma igualdade geométrica e é este implantar a própria política: "ἔστιν γὰρ δήπου καὶ τὸ πολιτικὸν ἡμῖν αἰεὶ τοὔτ' αὐτὸ τὸ δίκαιον"<sup>151</sup>.

Não se trata de instaurar uma nova forma de tirania ou de oligarquia, dita esta a tirania de alguns, nem de instituir "κράτος δήμου τι"<sup>152</sup>, mas de fazer vigorar a verdadeira justiça, que se perfaz sempre em "τὸ κατὰ φύσιν ἴσον ἀνίσοις ἕκαστοτε δοθέν"<sup>153</sup>. É, em verdade, segundo uma certa Paronímia que estas designações políticas devem ser assumidas, pois a eqüidade - ἐπιεικὲς - e a indulgência - σύγγνωμον - opõem-se à estrita justiça, δίκη, traumatizando a pólis. E se a igualdade atingida mediante sorteio deve ser admitida para se evitar a στάσις, jamais deve ser omitida e ainda menos obliterada a necessidade de instaurar-se a igualdade superior, aquela em que a pólis se assume como um todo que é uma igualdade de desiguais<sup>154</sup>. No fundo, o problema que se põe tem dupla origem: de um lado, não se pode omitir que a φύσις é norma para a organização da pólis; de outro, como se

trata de legislar, porém tem uma força determinante que se exerce através das quatro classes censitárias, divisão que, porque inessencial, não comporta uma solução perfeita: ao nível de uma política menos perfeita, só se poderia esperar uma solução imperfeita e mesmo ambígua.

## SEGUNDA PARTE

### O HOMEM E A PÓLIS

#### INTRODUÇÃO

A simples exposição em que consistiu a primeira parte deste estudo permitiu que se verificassem os nexos que a censura, enquanto medida política, guarda com as doutrinas de Platão concernentes à pólis e ao logos. Estas idéias, bem como todo o humano e todo o divino com elas conexos, formam no discurso platônico uma totalidade coesa onde todo o ente e toda a práxis e, nesta, todo o érgon e a produção que lhe corresponde encontram a sua razão e o seu significado. Se se perder de vista este todo, subsiste apenas o puro arbitrário. Esta observação vale especialmente para questões menores como a censura. O momento histórico desta última, a se discernir na lógica do discurso platônico, só se desvela cumprida a condição de se detectar "o que", neste último, constitui a razão de sua necessidade. Ora, como se pode constatar na leitura a que até aqui se procedeu, a censura pareceu a Platão uma necessidade imposta à pólis em razão do que esta se desvelou ser no próprio logos que a desvelou<sup>1</sup>. Todavia, não foi apenas enquanto e na medida em que desvelou a pólis que o logos manifestou a razão de ser da censura, expondo a sua necessidade: ele a desvelou necessária a todo o logos humano precisamente porque logos e porque humano<sup>2</sup>.

Esta necessidade se mostra de modo suficiente tão somente na medida em que se considera todo o elemento que, como parte maior ou menor, é compreendido no logos platônico, à luz da totalidade deste. Neste

sentido, importa abordar a "Questão Platônica" em sua totalidade. Ora, nesta abordagem, a tentação é sempre partir das "questões maiores" e mesmo, se acessível, da premissa em que se enuncie a própria totalidade ou o seu fundamento, a sua ἀρχή, o BEM. Todavia, é mais de acordo com o *Ordo Inventionis* da própria questão, tal ele se encontra em Platão, principiar por aquilo que é mais particular: se a demonstração da necessidade se torna então mais árdua, o resultado final mostra de modo mais convincente o quanto só a totalidade compreende a razão de tudo o que nela se compreende. Além disso, a ninguém como a Platão se aplica a palavra de Parmênides:

"Σύνον δέ μοι ἔστιν, ὁππόθεν ἄρρωμαι τόθι γὰρ  
πάλιν ἴεομαι αὐθις".<sup>3</sup>

No presente estudo, partiu-se de uma questão menor e mesmo "inclusa" e os nexos desta com o todo do Pensamento Platônico exigiram uma visualização mais ampla. É a esta que agora se procede: na seqüência do *Ordo Inventionis* cabe visualizá-la, primeiro, na lógica imanente da pólis e, depois, na medida do necessário, em seu logos fundante. O primeiro objetivo cumpre-se na unidade que ora se abre; o segundo, na subsequente. Esta dupla articulação decorre de a fundamentação da censura se estabelecer sobre o que se chamaria, em linguagem moderna, a razão de estado. Ora, a razão de estado é, para Platão, a razão da pólis, uma razão que é no logos em que esta se desvela e que é este logos. Assim, importa divisar como a pólis se desvela no logos platônico e como a censura se impõe por uma exigência deste mesmo logos. É o que já se vislumbrou na primeira parte e que se fará, quanto a pólis, nesta segunda parte. Todavia, porque, no que já se disse e no que se há de dizer, se manifesta ser a censura, na pólis, uma exigência do que o logos tem de mais universal, a terceira parte será dedicada à doutrina platônica

do logos. Desse modo, assim como a primeira parte foi, em grande escala, uma exposição do tema, a segunda e a terceira visarão a sua interpretação.

## CAPÍTULO I

### A PÓLIS ENQUANTO QUESTÃO

A pólis foi, para Platão, um desafio e um projeto. A forma que recebeu no seu logos visou superar os limites de uma simples crítica a conferir-lhe o valor de uma totalidade ideal adequada ao homem. Todavia, ela não lhe apareceu como um *a priori* puro e simples; ao contrário, desde muito cedo ela se impôs sob a forma de uma questão<sup>1</sup>. É o que se pode captar através de uma leitura de seus diálogos menores, muitos deles certamente de juventude<sup>2</sup>. Antes de ser, desde o seu εἶδος, a grande resposta, ela foi a grande preocupação subjacente a todo um múltiplo de questões, enfrentadas pelo jovem Platão como o quase oráculo de um Sócrates maduro e ancião. Este interrogar-se e responder incessante, entremeado de aporias que, se diferem a resposta, desvelam o seu fundamento e lhe ampliam o alcance, tem a especial importância de desvelar a sua postura histórica ante este idiotismo helênico que foi a pólis, ao mesmo tempo que demarca o lugar que, neste, ocupa o homem como ἰδιώτης e como πολίτης. A constelação das questões com que se depara nestes diálogos tem o especial mérito de suscitar a interrogação, antes que uma preocupação de sistema apresse os passos da resposta. Assumi-las é um μέθοδος, uma via régia, mesmo quando o que mais imediatamente preocupa é, aparentemente, uma questão secundária.

Diálogo de juventude, é o "Criton" um marco a estimar para se detectar, em seu movimento mais próprio, o espírito do platonismo. É ele a testemunha qualificada de seu "momento de eclosão", ao mesmo tempo que atesta e delimita as suas origens socráticas. Além disso, é ele o preâmbulo histórico do logos de Platão concernente ao político, o que afeta

diretamente o tema aqui tratado. A questão que se põe é a seguinte: sendo injusta a sentença pronunciada contra Sócrates, não seria justo o seu contrário? Forma efetiva deste contrário, não seria justa a simples evasão, desconsiderados o tempo e os meios? É o que pensa "Criton". A resposta de Sócrates vai dar à formulação de um conceito propriamente político da Ação Humana a impostar a questão radical de toda a Política, a qual é, para o Socratismo Platônico, a da Justiça, em si mesma e enquanto justiça.

O Diálogo tem um Prólogo crepuscular: de um Crepúsculo Matutino destila-se a luz da ἀλήθεια ainda sob a forma da εἰκη socrática. Da penumbra emergem duas personagens: Sócrates e Criton. Este se manifesta ambíguo desde o despontar. De um lado, a φιλία guia-lhe os passos: é ele o primeiro companheiro no itinerário para o fim. De outro, é ele o cidadão comum, o πολίτης que não recua ante a oportunidade de se prevalecer da venalidade alheia<sup>3</sup>. Em contraste com ele, Sócrates é o homem tranqüilo, ἡσέως, capaz de levar a seu termo a opção que fizera - o uso do verbo φέρω, confere-lhe, em 43 b, a condição de agente em todo o drama cujo desenlace se alcança<sup>4</sup>. Esta postura tem a sua profundidade medida por um sonho que leva Sócrates a pôr em questão a precisão de informações de Criton sobre o retorno do Navio, retorno com o qual se abriria o tempo hábil e lícito para a execução da sentença<sup>5</sup>. Neste sonho, aparece-lhe certa mulher de esplêndida beleza - "καλή καὶ εὐειδής" - em, verdade uma visão do próprio εἶδος, o desvelar-se da Filosofia como gênese e parturição da Vida a que era chamado<sup>6</sup>. É o que se pode depreender da citação da Ilíada que se insere no texto:

"Ἡματί κεν τριτάτῳ φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο".<sup>7</sup>

A citação é decisiva para uma compreensão adequada da atitude de

Sócrates e do seu destino: na *Iliada* não se passará da simples intenção; a morte fará obstáculo à volta efetiva à Pátria. Sócrates realiza o exato contrário deste desenlace: no seu caso, é mediante a morte que se cumpre o almejado retorno, é nele que se cumpre o destino de Aquiles.

A evocação de Aquiles demarca o tema da amizade que associa à honra. É em nome da *φιλία* que Criton quer tirar Sócrates da situação em que se encontra, subtraí-lo ao maléfico poder da multidão. Ora, Sócrates nega que esta possa grandes males; se os pudesse, poderia também grandes bens: a antítese entre *οἱ πολλοί* e os *ἐπιεικέστατοι* se explicita. A multidão - o múltiplo na esfera do humano - só é capaz do que lhe permite a *τύχη*<sup>8</sup>. Esta tese reaparecerá em "A República"<sup>9</sup>. De qualquer forma, ela já denota certa resistêcia a acreditar na solução democrática: esta se vislumbra ineficaz, ao menos na medida em que se concebe e torna efetiva ao nível da simples quantidade. Esta desqualificação leva Criton a tentar um novo argumento: a recusa de Sócrates não teria por razão o temor de virem a ser os seus amigos envolvidos? Ora, isto não é de temer, dada a venalidade dos sicofantas<sup>10</sup>. Em verdade, trata-se de algo *δίκαιον*<sup>11</sup>.

Introduzido, o tema da justiça domina o restante do argumento de Criton: a venalidade dos sicofantas, a hospitalidade dos amigos, as possibilidades materiais criadas por fortunas disponíveis, tudo torna Sócrates inexcusável diante de si mesmo e diante de seus filhos<sup>12</sup>. Os termos da interpelação demarcam o discurso: é a justiça da ação a empreender que Sócrates vai questionar. De modo mais genérico, é necessário verificar a sua retidão, saber se ela "*μετὰ τίνος ὀρθότητος εἶη*"<sup>13</sup>. Nos termos de um socratismo platônico, é necessário justificar o que se faz, fundamentando-o mediante o melhor *logos*<sup>14</sup>. Para que este se articule com

total isenção de qualquer constrangimento e, em especial, do que acarreta a iminência da morte, Sócrates quer que ele seja o logos de Criton: isento desta perturbação extrema, a τύχη não deve afetar a ordem do seu logos<sup>15</sup>.

O que importa, de início, é discernir a qualidade do logos: nem todos os juizes são dignos do mesmo respeito: só os de qualidade superior devem ser levados em consideração. Um marco exterior determina a procura: o valor que se pode reconhecer a priori às palavras dos φρονίμων<sup>16</sup>. Em verdade, este critério é um primeiro momento na invenção do princípio que há de ligar a teoria à prática: o princípio da competência. O que deve se impor não é o parecer da multidão mas o de quem pode pronunciar-se com conhecimento de causa: estender esta norma ao justo, ao belo e ao bom, eis a diretriz em torno da qual se articula a política platônica<sup>17</sup>. Sem dúvida, o pensamento permanece ainda a um nível que é o da simples δόξα, mas isto tão somente assinala o valor do princípio enunciado, tanto mais decisivo para o destino do saber quanto mais acessível nos seus primórdios. No que concerne à questão em debate, o que importa determinar é o valor que se confere à justiça: via de regra, considera-se a vida indesejável, se esta deve ser vivida em um corpo corrompido. Importa agora estabelecer se este valor é superior àquilo "περὶ ὃ ἢ τὸ ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἔστί ν"<sup>18</sup>.

A resposta é enunciada com firmeza e abraça a questão em si e no sujeito ao qual compete:

"ΣΩ. Οὐκ ἄρα, ὦ Βέλτιστε, πάνυ ἡμῖν οὕτω φροντιστέον τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ' ὅ τι ὁ ἐπαίων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ὁ εἶς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια."<sup>19</sup>

O Pensamento eleva-se ao universal, ainda que de forma indeterminada: com

efeito, fica por determinar o que é a ἀλήθεια quanto à plenitude de seu significado, mas fica claro que lhe cabe uma efetiva autonomia face ao mero consenso da multidão. Falta ainda um contexto suficiente para se avançar em sua interpretação, mas, no momento representado pelo discurso, ela demarca o que simplesmente é por oposição ao que é apenas na opinião<sup>20</sup>. Este valor ainda genérico é reconhecido ao logos segundo o qual o que importa não é apenas viver ou simplesmente sobreviver, mas bem viver e é em vista deste que se erige a questão a respeito do δίκαιον. De início, trata-se de saber se este se realiza na submissão à vontade dos atenienses ou na preservação da vida, mesmo em detrimento da obediência a uma determinação da pólis. O resultado de um primeiro esforço permanece incompleto: só o justo pode e deve imperar. Mas, o que é o justo?<sup>21</sup> De qualquer modo, o Diálogo chega a um primeiro marco: a ὁμολογία dos interlocutores. Ora, a partir daí, pode-se divisar o que a questão recobre: o valor da ὁμολογία e a sua efetividade, aquilo que, em Direito Romano, se diria o seu *imperium*. Enquanto homem que se interroga, o Sócrates do "Criton" permanece ateniense.

O discurso se precisa: o que está em questão é a proposta de evasão em todos os seus elementos e alternativas<sup>22</sup>. A ὁμολογία é clara: "οὐδαμῶς ἄρα δεῖ ἀδικεῖν" ..., mais precisamente, "οὐδέ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν ὡς οἱ πολλοί οἴονται, ἐπεισὴ γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν"...<sup>23</sup>. Isto tem o valor de uma premissa maior e pode ser expresso com absoluta universalidade: "τὸ γὰρ τοῦ κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους τοῦ ἀδικεῖν οὐδὲν διαφέρει"<sup>24</sup>. A virtualidade lógica da premissa é dotada de uma universalidade tal que é proporcionalmente necessário assumir a ὁμολογία com plena consciência, "ταῦτα καθομολογῶν ὅπως παρὰ δόξαν ὁμολογῆς"<sup>25</sup>. Feito isto, dissolve-se a unilateralidade do dizer e o

discurso pode concluir<sup>26</sup>.

É a "Prosopopéia das Leis" que vai assumir o lugar de premissa menor do discurso socrático. Nela, o πολίτης aparece como o homem enquanto gerador pela pólis. O Diálogo passa a ter um outro interlocutor: "οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως". Em relação a este a evasão tem o significado e o alcance de uma destruição, de um *processus* letal<sup>27</sup>. Por quê? Porque uma pólis não pode mais subsistir quando suas "γενομέναί δίκαι μηδὲν ἰσχύουσιν", mas são tornadas sem efeito e anuladas "ὑπὸ ἰδιώτων"<sup>28</sup>. E não basta alegar que a pólis se tornou injusta, pois mesmo neste caso uma ὁμολογία persiste entre ela e cada cidadão, o acordo sobre a efetividade de seus julgamentos<sup>29</sup>. Com efeito, ele lhes deve o seu nascimento, já que uniram seus pais e constituíram a norma de sua educação<sup>30</sup>. Isto faz do cidadão um δοῦλος face à pólis e o significado da palavra deve assumir-se em toda a sua força: o cidadão não é ἴσος em relação a pólis, não vigora entre ambos uma efetiva ἰσονομία<sup>31</sup>. Antes de tudo, isto não seria justo: ou o cidadão a persuade a mudar de sentença ou importa submeter-se-lhe. A única alternativa aberta é o exílio voluntário, quando lhe é possível optar por uma outra pólis ou por uma colônia e levar tudo o que é seu<sup>32</sup>. Se fica, supõe-se que se submete<sup>33</sup>, já que conhece a legislação sob suas formas substantiva e adjetiva e lhe cabe sempre o direito e a possibilidade de persuadir.

Tudo isto adquire um valor eminente no caso "Sócrates", já que este sempre se ligou a Atenas por um firme engajamento<sup>34</sup>. E, se este, face ao Processo, encontrasse uma razão para dissolver-se, subsistiria ainda o exílio como alternativa à sujeição<sup>35</sup>. Excluído este em derradeira instância, fica confirmada a antiga opção: πολιτεύεσθαι. Nela se

consuma a ὁμολογία de toda uma vida e a fuga assume a feição de expediente próprio a uma alma de escravo<sup>36</sup>.

A Tese enunciada é clara: não há lugar para uma oposição isolada à pólis: o πολίτης não pode dissolver-se no simples ἰσιώτης: a persuasão, o exílio e a submissão são as vias e as formas de sua cidadania. A primeira resulta na mudança da pólis, a segunda em uma espécie de transmigração política, a terceira na confirmação do "Princípio da pólis". O Sujeito deste modo de ver as relações políticas é o próprio Sócrates que, na relação maiêutica, tem a parte de quem responde e, portanto, de quem conhece e reconhece<sup>37</sup>. Dela, ele emerge como o πολίτης, como o homem cujo elemento é a pólis e para o qual a evasão é a morte política, sua e dos amigos com ele coniventes, aos quais custaria desde a privação da cidadania à perda dos bens<sup>38</sup>. Mas este resultado é ainda subjetivo: mais significativo é o estatuto que a evasão confere a quem a põe em prática: uma vez fugitivo, Sócrates se tornaria inimigo das πολιτείας das cidades eunômicas e destruidor de suas Leis, só lhe restando refugiar-se nas póleis paranômicas e, com isto, realizar o exato contrário de seu propósito de justiça<sup>39</sup>. E o mal alcançaria a sua forma mais acabada se ele levasse consigo os seus filhos, pois o único bem que isto lhes valeria seria o estatuto de estrangeiros<sup>40</sup>.

É importante assinalar que, acima de tudo, o que se pretende discernir é a justiça que se pode reconhecer à ação que Criton aconselha a Sócrates. Todavia, não é ela visualizada de forma vazia, mas no todo de uma experiência biográfica e histórica; é esta que toma a forma das premissas cuja consequência resulta no juízo definitivo. De sua vida e de sua pregação só pode e só poderia decorrer, consequentemente, a decisão tomada ao final do diálogo<sup>41</sup>. É o que se explicita na alegação final: trata-se de ser justo e de o ser sempre, tanto aqui quanto no

Hades<sup>42</sup>. Explícita desde a Premissa Maior, esta idéia é o termo médio que confere ao discurso consequência e consistência. É a justiça que a polítéia e as Leis visam tornar efetiva e, nesse sentido, são elas sempre justas, embora não o sejam em suas formas particulares e nos juízos dos cidadãos e da própria assembleia. Não são as Leis, mas os homens que condenam Sócrates; ao contrário, fugindo, são as Leis e não os homens que Sócrates tornaria inermes<sup>43</sup>. Com efeito, se as Leis visam a Justiça, são elas o caminho que conduz ao seu Eidos; donde, frustrar-lhes a eficácia seria privar-se deste caminho e praticar o suicídio político. O "Criton" introduz a totalidade do propósito político de Platão: encontrar o eidos da justiça e, em conformidade com ele, realizar a pólis em que ele impere.

Do "Criton" depreende-se o nexó entre a questão sobre a Justiça e a questão sobre a pólis. Todavia, a abordagem da primeira questão, sem a qual não se passará à segunda, não pode fazer-se sem que se determine a sua primeira relação com a questão mais geral sobre a ἀρετή. Esta é o lugar comum da "Questão Platônica" e não é incorreto, embora seja também um lugar comum, dizer-se que com ela nasce a questão platônica<sup>44</sup>. Em verdade, o que introduz o pensamento nas vias do Platonismo é a figura de Sócrates questionante. Ora, o espaço-tempo em que este se move é a pólis. Assim, já no Eutifron, trata-se de saber o que é a εὐσεβεία e o saber determinando τὸ ὄσιον...<sup>45</sup>, isto é, impostando a questão sobre o que é tal ente em seu ser. No Lisis, trata-se de enunciar sobre a φιλία, idêntico logos e determinar qual é a sua ἀρχή<sup>46</sup>. No Ion, questionando a possibilidade de alguém ser competente em um só Poeta, Homero<sup>47</sup>, conclui-se que o Rapsodo não é um τεχνύκον mas um inspirado, um θεῖον, sendo determinado em

seu mister por uma θεία μοῖρα<sup>48</sup>, com o que se introduz a questão sobre a competência, tão importante para a compreensão da crítica platônica às várias formas históricas da πολιτεία<sup>49</sup>.

E o problema volta a emergir no Laches, quando se trata de saber qual a paidéia adequada e quem é competente na matéria: assim, os atenienses o são na Arte Trágica e os espartanos na Bélica<sup>50</sup>; é nesse horizonte que o logos socrático aparece distinto do sofístico<sup>51</sup>. E só quando este novo logos emerge e se define o diálogo<sup>52</sup> é que é possível ver que o que importa é "τὸ εἶδέναι ὅτι πῶς ἔστιν ἀρετή;"<sup>53</sup>, procura que só se revela acessível se se limita a questão a uma certa ἀρετή, a ἀνδρεία<sup>54</sup>. Esta se tem em conta de σοφία τινὰ<sup>55</sup>, isto é, uma τινὸς ἐπιστήμη do que é mister temer ou ousar<sup>56</sup> em relação ao futuro. É como parte da ἀρετή que, segundo a dialética do uno e do múltiplo, ela se define como ἐπιστήμη<sup>57</sup>. E, é certo, não se trata para os interlocutores de uma definição "definitiva", o que equivale a dizer que, no diálogo em questão, não se chega à ἐπιστήμη. Em contrapartida, o resultado alcançado é decisivo para se compreender o propósito de Platão: Laches e Nísias confessam-se ignorantes e tomam Sócrates por mestre de seus filhos e com isto sugere-se o que seria a Salvação para a pólis grega<sup>58</sup>. É no mesmo espírito que, no Cármide, se põe a questão sobre a σωφροσύνη que chega a determinar-se como Epistême, sem se poder, porém, precisar "de quê"<sup>59</sup>. O debate sobre se é possível vir a conhecer o que já se conhece ou o que não se conhece já aí se instaura<sup>60</sup>, antes de aparecer no Ménon<sup>61</sup>. A conclusão a que se chega vale, *mutatis mutandis*, para quase todo o conjunto dos diálogos menores: não se sabe o que se presume saber<sup>62</sup>. O que é o saber, qual o seu fundamento e origem, a sua ἀρχή, por enquanto apenas se vislumbra.

Se Sócrates questionante está na origem da questão e do diálogo, Sócrates Mestre e Justo é a forma concreta sob a qual se introduz a questão sobre a justiça. Isto se torna mais acessível porque mais nítido na medida em que Platão o representa como a antítese do sofista. Este é introduzido no Hípias Menor. Trata-se então de saber-se quem é mais apto para enganar e, de início, reduz-se o πολυτροπότητος ao ψευδής, ao qual se opõe o ἀληθής<sup>63</sup>. Ora, importa saber o que constitui a competência deste último. Nesse sentido, verifica-se que, na Matemática e no Cálculo, o que é capaz de alçar-se a uma Verdade maior é proporcionalmente mais capaz do extremo contrário: o ψευδής por excelência é o próprio ἀληθής<sup>64</sup>. E o mesmo ocorre em Geometria e Astronomia<sup>65</sup>, bem como em toda a ἐπιστήμη, donde questionar-se a oposição entre o ψευδής e o ἀληθής acima proposta<sup>66</sup>. Um exame mais detido dos exemplos tomados à Ilíada desvela um Aquiles mais hábil em mentir do que o próprio Odisseu<sup>67</sup>. Uma longa enumeração de casos revela que sempre quem é mais apto em determinada τέχνη ou ἐπιστήμη, é mais apto também quanto a seus contrários e, nesse sentido mais competente<sup>68</sup>. O Diálogo resulta em uma ἀντιλογία: mesmo no caso da Justiça a capacidade do seu contrário, do injusto, é maior naquele que a prática ἐκών, isto é, no mais competente, no ἀγαθός. Este é o resultado do Diálogo e, como não satisfaz os interlocutores, constitui para estes uma ἀντιλογία<sup>69</sup>. A solução desta "antilogia" só será formulada por Platão nos Diálogos da maturidade. O que importa examinar aqui é o quanto é decisivo para o destino do platonismo o princípio da Competência. É ele que emerge sob as questões que se vão resolvendo, deixando-o como "a questão" e, do singular ao universal, é pressuposto por toda a solução possível: na razão direta

do conhecimento do ente, desvela-se decisivo, da *fýsis* à *pólis*; nesta, será ele decisivo se se pretender superar toda a *μῆτις*<sup>70</sup>.

É no I Alcebíades que se depara com uma abordagem mais direta do Político. Neste Diálogo a postura de Sócrates é semelhante à do "Criton": trata-se de um discípulo, de alguém que, de algum modo, se inscreve nos círculos que se nutrem de sua Sabedoria. Isto tem como decorrência imediata um tratamento que não requer excessivas mediações, em especial no que concerne a conduzir o interlocutor à consciência de sua própria ignorância e incompetência. Este aparece caracterizado em sua soberba e auto-suficiência, oriundas da consideração de sua beleza, estirpe, bem como de suas relações de família e, antes de tudo, do apoio de Péricles. Enfim, também a sua riqueza lhe parece um título que o destina ao Poder. Donde a vontade deste nele ser hiperbólica e ter por exemplares tão somente Ciro e Xerxes. Tudo isto se divisa como o extremo oposto do que Sócrates é e, por conseguinte, do serviço que lhe pode prestar. Este serviço, tanto mais urgente quanto a ambição já sobe à cabeça de Alcebíades, só pode ser prestado nos termos e na forma de um efetivo Diálogo<sup>71</sup>.

A arguição é direta. Sócrates objeta a seu interlocutor pretender ser este competente em algo que não quis aprender nem procurar: sabendo apenas ler, escrever e lutar, como pode ele *ἐπίστασαι βέλτιον* para poder falar ao Povo e ser o seu conselheiro: para isto, falta-lhe toda a competência<sup>72</sup>. Com efeito, tudo o que diz respeito à *pólis*, na Guerra e na Paz, depende, em sua determinação, de se predeterminar aquilo que a *pólis* visa por sua própria essência: a Justiça. É a competência no que concerne a esta "exceiência" que torna o homem apto para a gestão da *pólis* e não é possível propor-se esta última sem se saber apto naquela<sup>73</sup>.

Em verdade, no que concerne ao justo, Alcebiades tão somente presume ἐπίστασθαι. E é inútil alegar que aprendeu a justiça παρὰ τῶν πολλῶν<sup>74</sup>, como ocorreu com a língua grega, pois, no que concerne à justiça, a multidão jamais chegou a uma ὁμολογία, o que pressupõe toda a competência na matéria. Ao contrário, nesta se verifica uma διαφορά de tão grande porte que leva, por vezes, à disputa e à morte<sup>75</sup>. Uma distinção de Alcebiades entre o justo e o útil é que vai permitir a Sócrates encontrar uma via para o fluxo do Diálogo<sup>76</sup>. Demonstrando que todo o justo é bom e todo o bem proveitoso, conclui-se ser todo o justo proveitoso, isto é, útil, o que deixa Alcebiades perplexo, já que decorrente da força do discurso, mas oposto a seu saber antecedente<sup>77</sup>. Não se trata ainda da ignorância socrática<sup>78</sup>; mesmo assim é possível entrever que não saber que não sabe é o mal de quase todo o político, mesmo de um Péricles, sendo a incapacidade de ἀπόδειξαι a marca desta nesciência ignorada<sup>79</sup>. Embora Alcebiades não se atribua esta ignorância<sup>80</sup>, pode-se prosseguir, a partir do acordo alcançado, estabelecendo-se que somente os ἀγαθοί no que concerne ao πράττειν τὰ πράγματα<sup>81</sup> são capazes de "ἀρκεῖν ἐν τῇ πόλει"<sup>82</sup>, isto é, de governar homens produtivos em situação de convivência<sup>83</sup>; a κοινωνία na reciprocidade que é a pólis exige uma τέχνη e uma εὐβουλία específica capaz de distinguir o que lhe convém ou não<sup>84</sup>. A φιλία, definida como ὁμόνοια entre os cidadãos é o primeiro bem a produzir-se na pólis e o ódio o primeiro mal a evitar-se. Tal ὁμόνοια determina que cada um ocupe o seu lugar na πράξις mas não se limita a isso. O que é, pois, esta φιλία e esta ὁμόνοια?<sup>85</sup>. Sabê-lo implica conhecer a τέχνη que lhe corresponde; esta, porém, visa a perfeição do homem,

donde pressupor-se que se saiba o que é o homem, e isto, na Antropologia socrática-platônica que se esboça, só se resolve a partir do conhecimento da ψυχή. É ele que falta totalmente aos ἀπαιτούμενοι e enquanto faltar é mister abster-se de fazer política. A política não é apenas uma questão de Demiurgia.<sup>86</sup>

Este conhecimento do homem deve ser procurado, como na pupila, neste deus imanente que é a sede do εἰδέναι e do φρονεῖν<sup>87</sup>. É sob esta forma que se chega ao conhecimento de si mesmo proclamado por Delfos, sem o que não se pode conhecer o que importa ao homem e o que lhe cabe. Donde, sem ele, ser impossível conhecer-se o que concerne a outrem e, por conseguinte, à pólis.

Não é, portanto, a riqueza e nem nada que a ela se reduz o que importa, mas este saber dado pela ἀρετή que na θεοφιλία chega à δικαιοσύνη: é ele e não o poder tirânico que leva à εὐδαιμονία e, enquanto não se chega a um tal saber, é mister sujeitar-se a outrem<sup>88</sup>. Trata-se, portanto, de chegar à ἀρετή, marca do homem livre, único título do político. É mister demandar a justiça, propósito que, ao menos formalmente, Alcebiades assume<sup>89</sup>. Através da questão sobre o homem, reimposta-se a questão sobre a justiça: esta aparece como a forma sob a qual aquele se perfaz, assim como a pólis é o próprio homem em sua totalidade concreta, em sua adequação ao ser. Abre-se a via régia do Platonismo, tal este tomou forma nos diálogos ditos de maturidade. Resta saber se é possível determinar o que é efetivamente o justo.

É a procura deste que se enceta no Livro I de "A República": aí o tema se introduz a partir da questão sobre a riqueza e dos bens ou as vantagens desta oriundos<sup>90</sup>. Para Céfalo, a principal vantagem se resume em proporcionar a quem a possui a possibilidade de estar quites com todos, deuses e

homens, particularmente quando ocorre a hora da morte<sup>91</sup>. Introduzido ao sabor da discussão, o tema é imediatamente assumido por Sócrates e põe-se, desde então, o problema de sua definição. A primeira definição assume-se do próprio discurso de Céfalos: dizer a ἀληθεία e ἀποδίδοναι a cada qual o que dele se recebeu, eis o que constitui o seu escopo<sup>92</sup>. Reassumida sob o patrocínio de Simônides, é uma tal definição qualificada como poética<sup>93</sup>, para ser progressivamente desacreditada, na medida em que não corresponde à experiência do justo, pecando por inespecificidade e por fazer da justiça algo muito secundário<sup>94</sup>. Ao contrário, examinada a fundo, ela leva a fazer-se do justo o próprio injusto, já que todo o competente o é para a produção dos contrários de tudo o que pertence ao âmbito de sua competência<sup>95</sup>. Embora se tente uma retificação<sup>96</sup>, termina-se por estabelecer-se que o mal só gera o mal e que o justo não pode estar na origem de nenhum mal<sup>97</sup>; isto tão somente tornaria o homem mais injusto.

A intervenção de Trasímaco divide o Diálogo e precipita a conclusão do Livro Primeiro. É em grande parte o debate com a Sofística que aqui se engaja, originando a possibilidade de tratar-se a questão para além do cotidiano das κοινωνήματα, isto é, de a tratar em amplitude maior, a partir da questão sobre o poder. A postura de Trasímaco pode caracterizar-se como um realismo brutal: "...τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος<sup>98</sup>. É o interesse o imperativo que tudo decide e é a ele que servem as várias formas de politéias<sup>99</sup>. A seqüência da discussão gira em torno dos vários equívocos a que dá lugar o jogo dos interesses: Sócrates tenta mostrar que, na τέχνη, o que determina a ação do demiurgo não é o interesse deste, o que lhe é εὐμπερον, mas o daquele a quem aproveita o produto<sup>100</sup>. Isto faz com que o Trasímaco

radicalize a sua posição e passe ao elogio do Injusto, daquele que se apodera, não apenas dos bens, mas também das pessoas dos demais<sup>101</sup>. Sócrates insiste em que o específico da τέχνη não é o que corresponde ao interesse singular do τεχνίτης, a vantagem deste residindo nos proventos pecuniários e não no produto enquanto produto<sup>102</sup>. Ao contrário, o político verdadeiro só assume o seu encargo movido pelo temor de este vir a cair em mãos de quem lhe é inferior e mesmo mau<sup>103</sup>. O esforço final de Sócrates consiste em partir da identidade entre a Justiça e a Sabedoria<sup>104</sup>, para mostrar que ela conduz à ὁμόνοια e à φιλία, enquanto a injustiça nem mesmo une os injustos e os opõe até aos deuses. Havendo um ἔργον próprio a cada ente e a cada homem deste incumbido, é o ἔργον próprio à ψυχή dirigir a vida, sendo a Justiça aquilo que a qualifica para este escopo, já que é o que faz o homem ser bom<sup>105</sup>.

A vantagem da Justiça parece, assim, demonstrada: o Livro II e todo o restante da obra vão mostrar que o Platonismo foi muito mais exigente. Antes de tudo, o que se vai esclarecer é a necessidade de divisar-se a questão em amplitude maior e de dar-se a sua solução uma forma concreta: a pólis e a politéia adequada à Razão do Bem.

É o mesmo rigor na interpretação da Questão que se encontra em o "Ménon", o Protágoras e o Górgias. Esta Trilogia é essencialmente crítica, representando um momento maior de negatividade do logos de Platão. Eis porque, nela, é mais árduo divisar quais possam ser as teses deste ou de Sócrates. De modo geral, pode dizer-se primeiro que, de modo mais manifesto no Ménon e no Protágoras do que no Górgias, a areté é e permanece a questão política por excelência<sup>106</sup>.

No Ménon, uma resposta afirmativa à questão "pode ser a areté ensinada?"<sup>107</sup> tem diante dela a aporia consistente em os Políticos, via de

regra, se não sempre, se haverem mostrado incapazes de tornar os seus filhos políticos competentes, ensinando-lhes a areté para tanto necessária. Em verdade, um exame genérico é suficiente para se constatar que não se ultrapassou, sempre ou quase sempre, o nível de uma *orthé doxa*<sup>108</sup>. Sem dúvida, a proposta, recusada por Ménon, de um exame da questão sobre a essência mais do que simplesmente sugere o itinerário para uma outra solução da aporia, mas tal via, simplesmente, não é percorrida.

Em o "Protágoras" à questão "ὄ τι δὲ ποτε 'ο σοφιστής ἐστιν..."<sup>109</sup>, após responder-se que, como o Nome o diz, deve "εἶναι τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα"<sup>110</sup>, precisa-se tratar-se de alguém capaz de gerir tanto a *oikos* quanto a *pólis*, seja a nível do *logos*, seja da *práxis*<sup>111</sup>, o que implica possa ser a areté objeto de ensino<sup>112</sup>. A resposta do Sofista de Abdera principia por assumir a forma de um Mito, no qual a Arte política em sua excelência emerge como um dom de Zeus feito a todos os homens sãos e dignos de sobreviver; dada esta participação na arte política, é todo o homem apto a dar conselho<sup>113</sup>. Todavia, isto não obsta que a Justiça se ensine, o que justifica a punição dos que dela não forem dotados, algo descabido em caso de carência natural<sup>114</sup>.

Passando do Mito ao Logos, Protágoras justifica porque os virtuosos não são bem sucedidos na tradição da excelência de que são dotados. Parte-se da tese segundo a qual a *pólis* só é possível com fundamento no ensinamento da virtude a todos desde o lar<sup>115</sup>. Ora, é precisamente isto que Sócrates questiona examinando a linguagem do próprio Protágoras: é a virtude una ou múltipla, participa ou não cada homem de todas as suas espécies?<sup>116</sup> Sócrates e Protágoras não chegam a uma homologia a respeito e, após um impasse, o Diálogo é retomado, cabendo a Sócrates

responder<sup>117</sup>.

Desde então, os termos se precisam: trata-se de saber se a cada um dos homens dados à areté corresponde uma οὐσία distinta ou se esta é idêntica para todos<sup>118</sup>. Após uma redução da andréia à sofía, é a questão reimpostada em horizonte mais amplo: sendo o bem-viver um certo participar no Bem-em-si, é ele matéria de competência, epísteme e, como tal, se alcança mediante a φρόνησις<sup>119</sup>. De outro lado, é incorreto reduzir o Bem ao Prazer, ainda que esta possa ser a opinião da maioria e, se incidindo em tal erro, alguém se sujeita a males futuros, é precisamente porque desconhece a possibilidade de tais seqüelas<sup>120</sup>. Todo o desafio consiste, portanto, em se esclarecer o que é o Bem, precisando o que o opõe ao Mal, antes de definir o que opõe o agradável ao penoso. O fato de ser certo bem acessível pode arrebatá-lo a decisão e resultar na privação de um bem maior, mas é sempre o bem, o móvel da vontade e só a epísteme é capaz de discernir o melhor<sup>121</sup>. Toda a escolha é, assim, fruto da ignorância, consistindo em falsa opinião sobre as ações mais nobres<sup>122</sup>. O Diálogo conclui-se sem que se responda à questão sobre a essência da areté, mas precisa que só uma tal resposta levaria à transposição dos limites da doxa.

Embora mais abrangente e mais rico em pormenores, é no contraponto do Discurso que o "Górgias" deixa entrever a pólis e a politéia a esta correspondente. Ora, como Górgias divisa na Retórica a arte que o torna competente, questiona-se o que tem esta mesma arte por objeto<sup>123</sup>. Responde este que, entre as artes que trabalham a Palavra, visa a Retórica os entes superiores, a saber, a ἐλευθερία, o ἀρχεῖν na pólis mediante τὸ πειθεῖν<sup>124</sup>. Tal persuasão se exerce nos Tribunais, bem como em meio ao ῥόλος no que concerne ao justo e ao injusto<sup>125</sup>. Precisa-se, em seguida, ser esta mesma persuasão da ordem da πίστις e

não da μάθησις, podendo, por isso, ser falsa; persuadindo sem instruir, é incompetente, alheia ao conhecer<sup>126</sup>. Embora seja a Retórica, assim concebida, indiferente à Verdade, há algo de ἐνάργιον no ensino de Górgias, pois este pretende ensinar também, de algum modo, o Bom, o Belo e o Justo<sup>127</sup>. Isto faz com que ela acabe por ser identificada como uma empeiria análoga à culinária e redutível à adulação<sup>128</sup>. Ora, que Poder pode valer a Retórica? Para Sócrates, nenhum e, no sentido de o mostrar, define o Poder a partir do Bem, o qual tem no Justo uma de suas formas maiores, da qual decorrem para o Homem todos os bens, sendo ilusória a felicidade do tirano e de todo homem injusto. Certamente, o longo discurso que se segue não resulta em homologia entre Sócrates e Polos, mas, por oposição a este, realça a tese para a qual a Justiça é a mediação de todo o bem acessível ao Homem<sup>129</sup>. Um resultado, porém, se alcança: a justificação da Retórica, segundo o conceito até aqui entrevisto, bem como a da política que lhe corresponde, exige a refutação da Filosofia e, por conseguinte, da política com esta compatível<sup>130</sup>.

Não é outra a realidade que se entrevê no Debate entre Sócrates e Cálicles. Este expõe a tese sofística sobre a oposição entre a Fýsis e nómos, obra dos fracos para neutralizar a superioridade natural dos fortes. Nestes termos, é mister abandonar a Filosofia, charmosa na juventude, mas vergonhosa no homem adulto, tornado por ela inexperto quanto aos negócios da pólis, e nociva à sua liberdade nesta<sup>131</sup>. É a partir desta tese de Cálicles que se procede à defesa da Filosofia: se o melhor é o mais forte, neste caso, é ele a multidão por oposição ao indivíduo. A saída de Cálicles consiste em elevar a superioridade deste: em razão de sua superior φρόνησις, capaz tanto do domínio das pulsões quanto da irrestrita satisfação destas<sup>132</sup>, o indivíduo mais dotado prevalece sobre

a multidão. O Debate acirra a oposição, só uma homologia se alcançando: "τέλος εἶναι ἀπάσων τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν"<sup>133</sup>. Dito isto, observa-se que a Arte musical, o Ditirambo e a Tragédia, formas menores da Retórica, visam o prazer e constituem verdadeira δημηγορία e a própria Retórica maior trata o Povo como Criança a agradar. Doravante, o desafio consiste em discernir a verdadeira Retórica. Sócrates monologa: é por força da areté que um homem é bom e esta lhe advém de uma certa τάξις, ὀρθότης e τέχνη, o que o torna δίκαιος perante os demais homens e ὅσιος perante os deuses. Toda a pólis para isto se ordena: eis o que importa refutar se se deseja refutar Sócrates<sup>134</sup>. Não o sofrer mas o praticar a injustiça, eis o que é vergonhoso. Uma certa δύναμις e uma certa arte são implicados por esta perfeição, só a arché ou a tirania poupando ao homem o padecer a injustiça<sup>135</sup>. Enfim, nem as artes particulares nem a Retórica tornam os homens melhores e a História de Atenas o atesta, valendo o mesmo para a Sofística. Embora retórica em sua forma presente, a que reveste no momento, argumentação de Sócrates é julgada concludente, cabendo a seus oponentes mostrar o contrário<sup>136</sup>. Esta conclusão, é retomada ao final do Diálogo: por oposição à Retórica e à Sofística, segundo a concepção defendida pelos interlocutores de Sócrates, o rigor no dizer é a característica da Via Socrática, da Filosofia<sup>137</sup>.

Dos Diálogos examinados emerge um Sócrates profundamente solidário com a pólis. Se o consenso e o parecer de οἱ πολλοί não constituem critério de verdade e, portanto, de valor, não se trata jamais de sobrepor o ἰδιώτης ao δῆμος. Nítida no "Criton", esta visão resiste ao aristocracismo intelectual de Platão, Diálogo após Diálogo. Se só a ἐπιστήμη enquanto competência na σοφία justifica que um homem seja colocado à frente da pólis, isto só se concebe como

serviço a esta e em vista do bem dos cidadãos: o político de "Alcebiades" e do Io. Livro da politéia é o homem apto para organizar o δῆμος segundo a δικαιοσύνη concebida como a ἀρετή que torna a ψυχή apta para o governo do homem e da pólis. Nesta, já se divisa que cada qual deve fazer aquilo para o que é competente e tão somente isto: o caso do próprio político é a expressão mais significativa do caráter desta norma. O que se visa através disto é superar por completo a força e o poder como critérios decisórios em matéria política, quer assumam eles as formas próprias à oligarquia, à plutocracia e à tirania, quer se tornem efetivos no δῆμος concebido como οἱ πολλοί, isto é, segundo a sua identidade meramente quantitativa. Desde então, a qualidade e o ser de cada qual e do todo aparecem a Platão como efetivo fundamento de uma solução para a questão política: trata-se de saber-se quem é mais apto, não quem tem o poder e a força. Resta saber o que dá a esta solução uma forma concreta e uma práxis. É o que se estuda no próximo capítulo.

Desde já, porém, fica claro que esta procura se fará a partir de marcos nitidamente visados e de critérios precisos. Igualmente, o contexto em que se insere o instituto da censura ganha forma: se a competência é o pressuposto de toda a investidura em um certo ἔργον, se a ἀλήθεια aparece absoluta como imperativo; se o político é chamado a realizá-la sob a forma da Justiça; se a pólis prima sobre o ἰσιώτης, na organização desta toda a forma de controle se autoriza e à discriminação do ἔργον que compete a cada homem corresponde a limitação de suas atribuições. E isto não se pode fazer sem censurar-se a produção e o produto do logos que desvela a pólis, razão após razão.

## CAPÍTULO II

### A PÓLIS

#### ORIGEM, RAZÃO E SIGNIFICADO (\*)

As "questões" que originaram e teceram o mais remoto platonismo foram, todas ou quase todas, questões inerentes à experiência grega da pólis. A sua resposta, quando se completou, deixou sempre em aberto esta ou aquela precisão necessária, porque a solução se fez sempre na presunção de uma totalidade que, em si mesma, não foi examinada. É o exame desta totalidade que se enceta com o Primeiro Livro de "A República", quando se pretende responder à questão sobre a Justiça. Isto se torna claro a partir do Livro II, quando a questão é retomada, sendo o Livro Primeiro, de certo modo, o prelúdio da adequada resposta à questão<sup>1</sup>. Assim desde 357 a 6 empreende-se de novo a procura da Justiça e esta procura há de ser o movimento da obra como um todo e é como um todo que esta obra há de procurar o que visa onde se encontra de forma mais visível, na pólis<sup>2</sup>. Ora, para Platão a pólis tem a sua origem, a sua gênese, ditada por algo de

(1) A Bibliografia sobre o Pensamento Político de Platão é vasta. É suficiente uma consulta ao Repertório de Michel Deschoux, "COMPRENDRE PLATON", Un Siècle de Bibliographie platonicienne de Langue Française, 1880 - 1980, Belles Lettres, Paris, 1981, 206 páginas, para disto se ter uma suficiente representação. O índice nominal da página 198 cataloga 51 autores, alguns responsáveis por mais de um título, livro ou artigo. E trata-se apenas da Bibliografia francesa ou que mereceu resenha em francês. Como se pode imaginar, fez-se necessária uma seleção. Nesta, embora se haja procedido segundo certo critério, deve-se admitir a influência de fatores extrínsecos como edições esgotadas e o caráter quase inacessível das obras mais antigas, ausentes das Bibliotecas brasileiras. De qualquer forma, adotou-se como critério dar preferência a Obras que abordam o conjunto do Pensamento Político de Platão ou aquelas que se voltam para os Diálogos em pormenor, fugindo aos lugares comuns do *Platonismus Receptus*. Obras puramente polémicas foram omitidas ou apenas mencionadas.

Barker, Ernest.  
Teoria Política Grega  
- Platão e seu Predecessores,  
Editora Universidade de Brasília  
Brasília, 1978  
466 páginas

Lucioni, Jean  
La Pensée Politique de Platon  
Presses Universitaires de France  
Paris, 1958  
354 páginas

inerente ao homem. Não sendo este αὐτάρκης, importa que se perfaça. Eis como expõe esta visão desde a própria formulação da questão:

Γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγώμαι,  
ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ  
πολλῶν ἐνδεής· ἢ τίν' οἶει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν  
οἰκίσειν;  
οὐδεμίαν, ἦ δ' ὅς.<sup>3</sup>

Trata-se, em verdade, muito simplesmente de "pôr" a pólis a partir de sua origem. Platão é preciso: "...τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς εἰκόθεν, ἢ ἡμετέρα χρεία"<sup>4</sup>. Em rigor de termos, trata-se de um *processus* de produção resultante em um produto: é como se pode definir uma ποίησις<sup>5</sup>. Dado o produto ou objeto, pode-se pensar sem erro em uma construção, desde que não se limite o *processus* a uma simples arquitetônica. Com efeito, o meio adequado a produção visada impede uma tal simplificação. É ele um λόγος e a palavra vem precedida de artigo, o que a engaja com toda a sua força e a impõe como tema a toda a consideração de Filosofia Política de Platão. Isto é tanto mais certo que se trata de um logos que remonta à origem, à ἀρχή, palavra que, para além de começo, traz com ela a idéia de origem eficaz, fundamento, razão e significado<sup>6</sup>. É, entretanto, "em logos" que Platão pretende, aqui, edificar a sua pólis: em outros termos, a sua politéia é fundada sob a forma de um logos. Ora, o que pode ser uma pólis em logos? É o que importa inferir do próprio logos que a constitui. Neste, partindo das necessidades fundamentais do homem - a sua subsistência enquanto homem e, portanto, enquanto ente dotado do logos - chega-se rapidamente à tese segundo a qual "ἕνα ἕκαστον τούτων δεῖ τὸ αὐτοῦ ἔργον ἅπασιν κοινόν κατατιθέναι"<sup>7</sup>. A razão desta determinação é exposta com suficiente clareza:

Οὐδέν, ἦν δ' ἐγώ, μὰ Δία ἄτοπον. Ἐννοῶ γὰρ  
καὶ αὐτὸς εἰπόντος σου, ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν  
ψύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ  
διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πράξειν· ἢ  
οὐ δοκεῖ σοι;  
\* Εμοίγε. <sup>8</sup>

A práxis aparece aqui como a produção de um ἔργον, da mesma forma que, acima, a ποίησις denominara a produção da pólis. Não se pode deixar de assinalar a liberdade com que as palavras fluem e comungam no discurso platônico. Esta liberdade, bem como a fluência semântica a que dá lugar, é preservada na seqüência do discurso: determina-se ser melhor, isto é, mais belo, κάλλιον, que trabalhe, πράττοι, fazendo cada qual, ἐργαζόμενος, não múltiplas τέχνας, mas uma só<sup>9</sup>. Esta produção ou πράξις se inscreve em um καιρός e se não se respeita este último, a obra, τὸ πραττόμενον<sup>10</sup>, escapa a seu autor<sup>11</sup>. Fazer, pois, o que a natureza dita no tempo devido, eis o que, por sua ἀρχή, a politéia segundo a Justiça prescreve ao homem<sup>12</sup>. Disto decorre não poder a pólis limitar-se a uns poucos: ela deve multiplicar-se, tanto no que concerne aos bens a serem produzidos, quanto no que diz respeito aos meios necessários à produção destes mesmos bens, necessidade da qual decorrem, conexas, duas outras: a da importação do que não pode ser produzido e a de um excedente de produção que torne possível esta mesma importação. Todo este conjunto, por sua vez, acarreta a constituição de um mercado e de um comércio que se há de exercer mediante uma consentânea circulação de bens, dando lugar ao surgimento de novos misteres, para além dos imediatamente produtivos<sup>13</sup>. O referido "Mercado" deve mesmo instituir-se e de tal modo que se criem os necessários "intermediários", cuja ausência acarretaria uma descontinuidade na produção, os comerciantes, em princípio pessoas fracas e incapazes de misteres mais exigentes<sup>14</sup>. Há, enfim, os assalariados, capazes apenas de

vender o seu vigor corporal<sup>15</sup>. O que se esboça, com tudo isto, é uma Antropologia segundo a qual a natureza humana alcança o seu ser sob a forma do devir e do múltiplo, aquele dando lugar ao tempo e este visando na pólis alcançar a unidade de início decomposta sob as formas de sua carência. Feita da subsumção do múltiplo, esta unidade não é perfeita e acaba por constituir uma igualdade de desiguais. Transparece mais uma vez a Fisiocracia platônica<sup>16</sup>. Nesta, se a pólis pode conceber-se como um certo "ser-outro" da fýsis humana, não o é por simples supressão desta, mas por uma subsumção sob as formas do espaço e do tempo, um espaço e um tempo específicos. Há uma certa *aufhebung* das múltiplas formas do humano nesta unidade e não apenas segundo a quantidade e a partir desta, mas, também e muito mais, segundo a variedade da potência produtiva, do devir. Uma vez subsumidas, estas não pertencem mais ao domínio do meramente espontâneo e esta visão da relação φύσις - πόλις é a totalidade na qual se inscreve e fundamenta toda uma escala de limitações impostas ao homem na sua passagem de ἰδιώτης e πολίτης<sup>17</sup>: Estas limitações não se impõem "em absoluto", mas na pólis. Mais adiante, há de se ver que é esta impossibilidade de suprimir a finitude natural do homem que torna a pólis aristocrática a única em que se pode pensar a realização da Justiça.

Subsumção do homem em sua fýsis, a pólis o é, ao mesmo tempo, a partir dela e contra ela. Ela não se detém no imediato cumular-se das carências humanas. Sócrates o concede, a uma observação de Glauco<sup>18</sup>. Observa-se, em geral, uma alusão à politéia de Antístenes<sup>19</sup>. Certamente, não se trata aqui da pólis em seu primeiro emergir da fýsis, mas de uma forma requintada, de uma τρυφῶσαν πόλιν<sup>20</sup>. É nesta que se pode divisar melhor a gênese da Justiça e da Injustiça<sup>21</sup>. Mesmo assim, deve reter-se o essencial do discurso

até aqui desenvolvido: "Ἡ μὲν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥστερ ὑγιῆς τις..."<sup>22</sup>. Em toda a passagem, Sócrates joga duplamente com a relação entre o aparente e o efetivo. De início<sup>23</sup>, aparenta aceitar a réplica de Glauco com um assentimento e propõe a pólis sóbria e frugal como a que projeta<sup>24</sup>. Em seguida, aparenta aceitar como objeto de seu projeto a contraproposta de Glauco<sup>25</sup>. Em verdade, o que lhe interessa nesta é a possibilidade que lhe abre de radicalizar a Dialética da Justiça e da Injustiça<sup>26</sup>. Isto se confirma na observação segundo a qual só a pólis descrita em primeiro lugar é sã<sup>27</sup>, caracterizando-se a outra por "consumir-se pelo fogo". Esta combustão é identificada com todo o supérfluo, desde a caça à imitação de várias espécies: esboça-se a Crítica à Arte e à Cultura Helênica em geral, bem como à pólis fundada na servidão<sup>28</sup>. A principal perda acarretada por este funesto requinte é a da auto-suficiência da pólis oriunda de sua pura gênese: indo além da simples satisfação de suas necessidades, a pólis refinada é levada à guerra, sem se poder prever, em princípio, se esta resulta no bem ou no mal. Votada à guerra, uma tal pólis deve acrescentar às categorias de cidadãos exigidas pelas necessidades fundamentais, a figura do guerreiro, não sob a forma singular, mas segundo a ordem de uma verdadeira milícia. Isto é uma exigência do princípio já formulado da especialização das funções ou misteres. Com efeito: "Ἡ περὶ τὸν πόλεμον ἀγωνία οὐ τεχνικὴ δοκεῖ εἶναι" <sup>29</sup>.

É necessário assinalar como emerge a figura do guerreiro na pólis, dada a sua especial importância no projeto platônico. Não se diz que uma tal figura seria totalmente ausente se se preservasse a simplicidade original da politéia intencionada, mas se enfatiza que a opção por uma

pólis requintada não só torna necessária, como requer uma dedicação integral e lhe impõe uma rígida organização<sup>30</sup>. Sob a sua forma platônica, o guerreiro é o φύλαξ: solidário e conatural à hipertrofia da pólis, cabe-lhe a sua integral defesa, o que exige receba ele uma igualmente integral educação. Com isto, se o homem tinha na pólis o corretivo de sua natureza "não-autárquica", a pólis hipertrofiada tem no φύλαξ o fator que compensa o fato de ela não ser ἱκανή<sup>31</sup> para nutrir os seus cidadãos e necessitar de empreendimentos em território alheio. Não há como fugir ao óbvio: o guardião, que há de desempenhar, doravante, um papel decisivo na estruturação da pólis, tem a sua origem no que se pode denominar o pecado original da mesma pólis. Esta observação não pode ser perdida de vista quando do juízo de valor que importa pronunciar sobre a politéia proposta em "A República".

Necessário, o φύλαξ torna-se hegemônico: se a pólis não pode subsistir sem a guerra, só quem é apto para fazê-la perfaz a pólis e, se a perfaz, domina. Subintroduzido em razão de uma necessidade, o guardião impõe o seu primado: é da razão da perfeição primar sobre o que perfaz. Todavia, o tipo de perfeição que ele confere à pólis só se torna efetiva mediante a força e o exercício desta pressupõe o θυμός como qualidade específica de sua φύσις<sup>32</sup>. Dominante, este afeta a ação de quem o possui e aquilo sobre o que se exerce.

A homologia é perfeita:

Ἄνδρες δὲ εἶναι ἄρα ἐθέλησει ὁ μὴ θυμοειδὴς  
 εἴτε ἵππος εἴτε κύων ἢ ἄλλο ὀτιοῦν ζῷον; ἢ οὐκ  
 ἐννεόηκας ὡς ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον θυμός, οὗ  
 παρόντος ψυχῆ πᾶσα πρὸς πάντα ἄφοβός τε ἐστὶ καὶ  
 ἀήττητος;

Ἐννεόηκα, 33

A resposta é forçosamente afirmativa, o que origina um problema: em

razão de sua própria natureza a incorporação dos guardiães tenderá à sua auto-destruição e à destruição da própria pólis, realizando o exato contrário do que constitui a finalidade de sua existência<sup>34</sup>. Para evitar isto é necessário dar origem a um φύλαξ que seja, simultaneamente, irascível e suave, "ἄμα πρᾶον καὶ μεγαλόθυμον"<sup>35</sup>. Ora, "ἐναντία γάρ τυμοειδέϊ πραεῖα φύσις"<sup>36</sup>. A predisposição espontânea levaria a concluir que "εὐμβαίνει ἀγαθὸν φύλακα ἀδύνατον γενέσθαι"<sup>37</sup>, mas importa notar que tais contrários se encontram freqüentemente unidos em diferentes animais, por exemplo, o cão. Há, pois, uma possibilidade de chegar-se à desejável harmonia<sup>38</sup>. É a esta possibilidade que responde a figura do φύλαξ - φιλόσοφος. O exemplo continua a ser o do cão, ao qual se reconhece uma natureza filosófica. Esta se manifesta no conhecimento que leva a distinguir o doméstico do estrangeiro, o amigo do inimigo. Onde, "καίτοι πῶς οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἶν συνέσει τε καὶ ἀγνοία..."<sup>39</sup>. A questão se decide de forma definitiva:

Ἀλλὰ μέντοι, εἶπον ἐγώ, τό γε φιλομαθὲς καὶ  
 φιλόσοφον ταύτον;  
 Ταύτῳ γάρ, ἔφη.<sup>40</sup>

Para que a coexistência da suavidade e da irascibilidade possa encontrar-se em alguém é necessário a sua correspondência à exigência seguinte:

πρὸς τοὺς οἰκείους καὶ γνωρίμους πρᾶός τις ἔσεσθαι,  
 φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸν δεῖν εἶναι;  
 Τιθῶμεν, ἔφη.<sup>41</sup>

É na conclusão desta cerrada argumentação que Platão formula a sua tese sobre uma das mais cruciais questões que se puseram ao homem grego, a questão sobre o poder, uma só com a questão sobre a ἀρχή<sup>42</sup>. Eis o seu pensamento:

φιλόσοφος δὲ καὶ θυμοειδής καὶ ταχύς καὶ ἰσχυρός

ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς καγαθὸς  
 ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως.  
 Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.<sup>43</sup>

Ora, ao contrário do que habitualmente se alega<sup>44</sup>, o que torna necessária a emergência do filósofo não é a perfeição máxima da pólis, aquela que se torna adequada à fýsis do homem e é perfectiva desta, mas a sua imperfeição por excesso e requinte, o que aqui se tem denominado a sua hipertrofia. Com isto, a pólis, que surgira como o remédio de uma imperfeição e, como tal, como perfeição daquilo que é intrinsecamente imperfeito, aparece aqui a exigir o φύλαξ perfeito em razão de uma imperfeição adventícia, o requinte e a ardência que faz com que ela já não seja ἀληθινή. Não é, pois a pólis a mais perfeita, precisamente porque mais perfeita, que tem a necessidade de ser governada pelo filósofo, mas aquela que, com a sua simplicidade natural, perdeu também a sua verdade. Dessa forma, pode-se dizer sem despropósito que o filósofo é o mediador de uma Verdade que falta à pólis concretamente projetada em "A República"<sup>45</sup>. Antes de tudo, porém a natureza filosófica exigida para se chegar à ἀρχή visa contrabalançar o caráter necessariamente irascível de todo guerreiro, o que é perfeitamente compatível com a teoria platônica das virtudes e da hierarquia das potências<sup>46</sup>. No filósofo se perfaz o guardião para que se perfaça a pólis e se suprima o seu pecado de origem.

Estas considerações impõem uma interpretação matizada da pólis platônica. Em sua forma originária, a pólis, enquanto ἔργον visava já uma *ratio naturae*. Sua razão de ser já era "ἡ ἡμετέρα κρίσις"<sup>47</sup>, o seu significado consistindo muito simplesmente em fazer circular os bens que os homens fossem capazes de produzir sob forma orgânica, de modo que estes não ficassem abandonados às limitações de sua natureza. Nesta altura, não se diz ainda que a pólis carece de

guardiães e que estes devem ser filósofos bem como não se apresenta a natureza humana a produzir a pólis como a sua plenitude. Se esta é a perfeição daquela, ela só o é enquanto tira o homem do isolamento e soma os seus esforços, fazendo com que um dê ao outro o que produz e receba deste o que lhe falta. Certamente, constituída por este múltiplo todo especial que é um grupo humano, ela tem que resolver o problema de sua unidade, mas esta não tem por sua forma necessária uma relação de dominação, ainda que não possa prescindir totalmente desta e mesmo deva por ela principiar. Em verdade, para o Idealismo Platônico, esta só mostra a sua face quando se abandona a forma conferida a pólis por sua gênese: não se decide se esta já a incluiria. Ao contrário, feita a opção por uma pólis requintada, a demanda de bens no exterior a introduz e não só no que concerne à relação com outras unidades políticas. Posto o problema da guerra, segue-se a necessidade dos guardiães e instaura-se a relação de poder concreta que, efetivamente, interessa considerar.

A questão do poder e de sua origem, a força, é universal e pode-se admitir sem violência à letra que ela está presente no Platonismo. Determinar como e quais são os momentos de sua manifestação é o que é difícil. Esta dificuldade decorre, entre outras, de uma causa precisa: a própria universalidade da questão faz com que quem a põe se envolva e subsuma a forma que esta alcança no discurso que considera, mascarando-a ou a distorcendo. Isto é quase geral na leitura de Platão<sup>48</sup>, o que justifica a cautela com que aqui se procede. No que concerne às considerações presentes, importa notar que é a partir das relações de trabalho que, pouco a pouco, emergem problemas como a força, o poder, a dominação e a política como forma racional em que tudo isto se resolve. Como se pode observar facilmente, e só quando entra em cena o φύλας que tudo se põe de forma

temática. Antes, a hierarquia dos misteres tudo dissimula sob a forma e sobre o fundamento das diferentes competências. Isto é translúcido quando se decide quanto à categoria dos assalariados<sup>49</sup>. Deixa-se em aberto se tais problemas afligiriam uma sociedade cujas relações de trabalho se esgotam no comércio, mesmo porque esta acaba por não se projetar. Ao contrário, desde a opção por uma pólis complexa e refinada, são eles agitados e, com frequência, bloqueiam o caminho, como bem o exemplificam as passagens em que se estuda como e porquê desde a polítéia que se vem de propor, se processa a corrupção, quíça tão somente em logos, que dá origem à sucessão das polítéias históricas, que, por isto, é mister criticar<sup>50</sup>. Em verdade, por seu próprio refinamento, a pólis traz em si um vírus letal; para ela, a guerra é uma necessidade e não apenas um temor ou um evento accidental. Ora, a guerra é o domínio das relações de força, dominação e poder<sup>51</sup>. É ela o nexó entre o ideal e a efetividade histórica, mas não é ela a origem de tudo, se não a insatisfação com o que é sóbrio, porque a satisfação do necessário. É esta que está na origem de toda a concupiscência do alheio e a guerra é a forma mediante a qual esta se torna efetiva, sendo o guardião o necessário agente desta efetividade. E a própria natureza do mister que lhe cabe faz com que ele se torne dominante na pólis, isto é, que nela exerça a sua dominação. Por esta razão, se não se quer tudo dissolver em uma simples relação de poder e mesmo de dominação, importa eleger guardiães dotados de uma natureza filosófica, uma natureza na qual se impõe a hegemonia "política" da φρόνησις<sup>52</sup>. É nesta hegemonia que a sua ἀρχή tem o seu fundamento<sup>53</sup>. Resta saber se este é suficiente para remir o pecado original da pólis!

Tudo isto permite uma conclusão decisiva para qualquer leitura do Platonismo: a pólis de que Platão fala em "A República", mesmo quando

considerada em logos, é a pólis resultante de uma gênese<sup>54</sup>. Ora, isto representa certamente uma limitação. Igualmente, é uma limitação o fato de se divisar na origem da pólis e na necessidade desta origem, isto é, como ἀρχή da pólis "ἢ ἡμετέρα χρεία"<sup>55</sup>. Nesse sentido é que se vem falando da pólis platônica como de uma perfeição do imperfeito. Não é, porém, supérfluo, inquirir o exato alcance que se deve reconhecer a uma tal impressão. Em linguagem platônica, uma tal pesquisa consistiria na imposição da questão sobre a pólis, o que quer dizer a procura de seu εἶδος. Como se observou, em "A República" trata-se de investigar a gênese da Justiça e da Injustiça, tanto no homem singularmente assumido quanto na pólis<sup>56</sup>. Esta procura se processa λόγῳ, sob a forma de um discurso<sup>57</sup>. Resta ver se este logos pode corresponder a algo de objetivo: é o que questiona Glauco<sup>58</sup>. Remontando ao ponto de partida da discussão, a essência da Justiça e da Injustiça como pressuposta à sua gênese<sup>59</sup>, é esta que vai constituir o fundamento da solução platônica do problema: o que se pretende é que o homem participe em um grau máximo possível desta essência, não que ele a reproduza, o que seria uma imitação e um falseamento<sup>60</sup>. Trata-se de encontrar um paradigma para resolver a questão, não ainda para demonstrar como se torna a justiça efetiva em cada homem: do pintor perfeito tampouco se exige que o seu modelo exista<sup>61</sup>. A linguagem é precisa: à Justiça em si mesma, em seu παράδειγμα, corresponde "ἄνδρα τὸν τελῶς δίκαιον", isto é, em sua gênese; igualmente, algo na gênese deve corresponder ao παράδειγμα da pólis. Mais precisamente, ao "παράδειγμα... λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως"<sup>62</sup>, não importa não lhe corresponda uma pólis efetivamente existente. Basta no que concerne à existência como efetividade, que lhe corresponda algo de muito próximo, pois

"ἡ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἥττον ἀληθείας ἐφάπτεσται..."<sup>63</sup>.

A idéia segundo a qual a Verdade se encontra de forma mais perfeita no **logos** do que na πράξις é plenamente coerente com o platonismo, não sendo estranha à tradição precedente<sup>64</sup>, embora não se exclua abruptamente a tese contrária<sup>65</sup>. A conclusão é categórica:

Τοῦτο μὲν δὴ μὴ ἀνάγκαζέ με, οἷα τῷ λόγῳ  
 δειήλομεν, τοιαῦτα παντάπασιν καὶ τῷ ἔργῳ δεῖν  
 γιγνόμενα ἀποφαίνειν· ἀλλ', ἐὰν οἷοί τε γενώμεθα  
 εὐρεῖν ὡς ἂν ἐγγύτατα τῶν εἰρημένων πόλιν  
 οἰκήσειεν, φάναι ἡμᾶς εἰρηυρηκέναι ὡς δυνατόν ταῦτα  
 γίνεσθαι ἃ σὺ ἐπιτάττεις· ἢ οὐκ ἀγαπήσεις τούτων  
 τυγχάνων; ἐγὼ μὲν γάρ ἂν ἀγαπήην.  
 Καὶ γὰρ ἐγώ, ἔφη.<sup>66</sup>

As considerações que se traçam ao final do Livro V e na primeira parte do Livro VI sobre a natureza do filósofo, que vai aparecer como o arquiteto da pólis e seu guardião nato, permitem uma ligação entre a doutrina até aqui exposta e a essência do platonismo. Então, o que distingue o filósofo é a capacidade de tornar-se conhecedor "τῆς οὐσίας τῆς αἰοῦσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς"<sup>67</sup>. Capaz de contemplar a essência de cada ente, mas, em especial, sob sua forma divina, a essência da Justiça e das demais virtudes<sup>68</sup>, torna ele possível uma pólis segundo um tal paradigma, antes de tudo quanto à prolação de um **logos** a ela adequado, mas também quanto ao ἔργον que lhe corresponde, embora a efetividade histórica deste dependa "ἐκ τίνος θείας ἐπιπνοίας"<sup>69</sup> ou de uma entre as múltiplas possibilidades de que os que já estão no poder sejam ou venham a ser "ταῖς φύσεσι φιλόσοφοι"<sup>70</sup>. Remontar ao que é perfeito e, portanto, à essência imutável a todo o ente: "ἀτελές γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον"<sup>71</sup>. É o conhecimento do Bem, do Belo e do Justo que torna possível ao filósofo a sua ação: na visão de tais idéias é que

"ἡ πόλις οἰκήσεται, ἀλλ' οὐκ ὄναρ"72.

Correspondendo a tais valores, a *pólis* tem algo de específico, algo de determinante e inerente, por força do que não é um número agregado.

Platão é explícito em o determinar:

Εἶεν· ταῦτα μὲν δὴ ὁμολόγηται, ὦ Γλαύκων, τῇ μελλούσῃ ἄκρως οἰκεῖν πόλει κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινούς δέ παῖδας εἶναι καὶ πᾶσαν παιδείαν, ὡσαύτως δέ τὰ ἐπιτηδεύματα κοινὰ ἐν πολέμῳ τε καὶ εἰρήνῃ, βασιλέας δέ αὐτῶν εἶναι τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ τε καὶ πρὸς τὸν πόλεμον γεγονότας ἀρίστους.

Ὁμολόγηται, ἔφη.

Καὶ μὴν καὶ τάδε εὐνεχωρήσαμεν. ὥς, ὅταν δὴ καταστῶσιν οἱ ἄρχοντες, ἄγοντες τοὺς στρατιώτας κατοικιοῦσιν εἰς οἰκήσεις οἷας προείπομεν, ἴδιον μὲν οὐδέν οὐδενὶ ἐκούσας, κοινὰς δέ πᾶσι· πρὸς δέ ταῖς τοιαύταις οἰκήσεσι, καὶ τὰς κτήσεις, εἰ μνημονεύεις, διωμολογησάμεθ' αὐτῶν οἷα ἔσονται αὐτῶν. 73

Assinale-se que uma tal prescrição amplia o que a princípio parecia restrito ao género dos guardiães, mas que, através dos estágios comuns da *paideia*, se deixou entrever válido para toda a *pólis*<sup>74</sup>. É a respeito desta que, após as precisões e críticas dos Livros VIII e IX, ao final deste último, Glauco se interroga, opondo ao seu ser em *logos* o ser que lhe cabe em algum lugar. A sua convicção é que tal *pólis* não existe em nenhum lugar, οὐδαμοῦ, a que Sócrates retruca que "ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνακείται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίσειν"<sup>75</sup>.

Em verdade, o que importa é que o político possa contemplar uma tal *pólis* em *logos* e, a partir desta contemplação, dar forma à *práxis*<sup>76</sup>. Só um *logos* perfeito torna a *pólis* a mais perfeita possível ἔργῳ<sup>77</sup>.

De tudo isto pode-se inferir que o *logos* platônico sobre a *pólis* não é uma simples especulação, um exercício acadêmico, mas constitui a mediação sem a qual esta não poderia instaurar-se segundo toda a

perfeição possível. É a este *logos* que deve corresponder a *pólis* a ser gerada como *ἔργον* e a necessidade que dele se exige, a sua necessidade lógica, está na razão direta da necessidade de se instaurar a Justiça entre os homens. Nesses termos, a *pólis* jamais pode ser pensada à revelia do *logos* que desvela o seu *παράδειγμα* sem que, nela, seja gerado o que se opõe ao Justo como o seu contraditório. Há uma homogeneidade entre *logos* e *ἔργον*, mesmo que este jamais alcance a perfeição daquele. Donde ser incorreto o dizer-se que a *pólis* em *logos* é "primeira", sendo "segunda" a que o é em *ergon*. Mais preciso é afirmar que se trata da mesma *pólis* segundo dois modos do seu adequar-se àquilo que efetivamente é<sup>78</sup>. Estas considerações são decisivas para a leitura que se fará de "As Leis".

Entre "A República" e "As Leis", é a essência do "Político" que interroga o Diálogo que traz este nome. Em verdade a determinação desta é decisiva para a solução do problema da *pólis*, como transpareceu claramente em toda a teoria que se procurou caracterizar até o momento. Em "O Político" trata-se de saber o que este é segundo uma "*ἰδέαν αὐτῆς μίαν*"<sup>79</sup>. Desde então, põe-se a já conhecida questão da competência e trata-se de discernir qual a especificidade do Político no contexto do que lhe é afim, pois, a muitos títulos, muitos reivindicam competência na matéria<sup>80</sup>. Firma-se então ser "Rei" aquele que é dotado da *ἐπιτομή* real, seja ou não investido na função<sup>80</sup>. Firma-se igualmente que o que faz o Político pertence à ordem do simplesmente gnóstico, não do prático ou do físico, se o que se considera é a sua essência em sua determinação própria<sup>81</sup>. Por fim, dividindo a esfera do puramente gnóstico em simplesmente judicativa e diretiva, perfaz-se a caracterização<sup>82</sup>, concluindo-se que a *τέχνη* real é *ἐπιταστική* e pertence mesmo a "*τὸ τῶν αὐτεπιτακτῶν*"

γένος<sup>83</sup>. Doravante, toda a possibilidade de se dividir e precisar depende de se poder determinar o εἶδος daqueles sobre os quais se exerce uma ἀρχή a título próprio<sup>84</sup>.

Todavia, tudo isto é ainda muito relativo, já que constitui a perspectiva própria do homem, sendo discutível o fundamento das distinções feitas, pois pressupõem a universalidade não provada da vida gregária<sup>85</sup>. Mesmo assim a procura prossegue, partindo do gênero próximo, o mundo animal, para chegar-se a um conceito genérico de Política como a τέχνη diretiva dos homens que vivem em comum<sup>86</sup>. Trata-se, desde então, de se determinar se esta definição é perfeita, τελῶς<sup>87</sup>. Antes de tudo, importa considerar que a competência do Rei, ao contrário da do Pastor, pode ser contestada<sup>88</sup>, problema que não pode ser resolvido se não se considera o que é próprio às sociedades humanas. Esta consideração faz-se através do mito da inversão do ciclo cósmico: é com esta que se introduz a atual ordem de coisas, que se opõe à Idade de Cronos, quando, desde o seu nascimento da terra, tudo se opunha às formas presentes do humano, cujo πάθος o mito desvela. Resta detectar o que o "constitui"<sup>89</sup>.

Primeiramente se esclarece que a origem da estrutura cíclica é divina e, em seguida, que ela tem a sua razão de ser na preservação da identidade do ente corpóreo:

ΞΕ. Τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ  
ταῦτόν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις,  
σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως.<sup>90</sup>

A única identidade de que o corpóreo é capaz é o movimento circular e este só lhe é possível se for regulado por um princípio extrínseco de ordem divina, de tal modo que, cessado o impulso deste princípio, o movimento se inverte<sup>91</sup>. É no contexto desta reversão que se introduz a

questão do Poder: até ela se processar, os homens viviam sob o pastoreio, a diretriz e a Lei dos Deuses, como hoje ocorre aos animais inferiores em relação ao homem<sup>92</sup>. Este governo tinha um caráter todo especial. Eis como o define Platão:

ἐκ γῆς γὰρ ἀνεβιώσκοντο πάντες, οὐδὲν μεμνημένοι τῶν πρόσθεν· ἀλλὰ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπῆν πάντα, καρποὺς δὲ ἀφθόρους εἶχον ἀπὸ τε δένδρων καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης, οὐκ ὑπὸ γεωργίας φυομένους, ἀλλ' αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς. Γυμνοὶ δὲ καὶ ἄσπρωτοι θυραυλοῦντες τὰ πολλὰ ἐνεμοντο· τὸ γὰρ τῶν ὄρων αὐτοῖς ἄλυπον ἐκέκρατο, μαλακὰς δὲ εὐνάς εἶχον ἀναφυομένης ἐκ γῆς πόας ἀφθόρου.<sup>93</sup>

De uma homogeneidade decorria uma igualdade absoluta que excluía a posse das mulheres, bem como uma harmonia total que não onerava o homem com a necessidade de produzir a própria subsistência. Com isto, ficavam neutralizados os fatores que originam as formas doméstica e política de dominação. Sem esta, não se punha o problema de uma politeia a regular as relações oriundas de uma natural carência. Isto contrasta com o estado atual, assinalado pela referida inversão e por um abandono dos deuses, este determinado pelo fato de o ciclo de existência da humanidade que brota da Terra se haver cumprido<sup>94</sup>. Ao final do mito<sup>95</sup>, admite-se uma nova gestão do divino que "κοσμεῖ τε καὶ ἐπαορθὸν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγῆρων ἀπεργάζεται"<sup>96</sup>, mas não se entra em pormenores. De qualquer forma, a autarquia do todo se reflete sobre as partes: não é mais da fertilidade cósmica que procedem as gerações, mas das relações singulares. Dissociados, os entes se esvaem na corrupção, que prima sobre a gênese<sup>97</sup>. "Ἀφύλακτοι, ἀμήναχοι, ἀτέχνοι, os homens, presas fáceis das feras, recebem dos deuses os fundamentos da ordem presente, tais os descrevem os mitos clássicos.

Eis o contexto em que se debate a questão sobre a ἀρχή: o erro do pensamento precedente e da própria solução até aqui entrevista é

visualizar a Política como uma práxis de agentes divinos:

ΣΕ. "Ὅτι μὲν ἐρωτώμενοι τὸν ἐκ τῆς νῦν περιφορᾶς καὶ γενέσεως βασιλέα καὶ πολιτικὸν τὸν ἐκ τῆς ἐναντίας περιόδου ποιμένα τῆς τότε ἀνθρωπίνης ἀγέλης εἶπομεν, καὶ ταῦτα θεὸν ἀντὶ θνητοῦ, ταῦτη μὲν πάμπλου παρηνέχθημεν. ὅτι δὲ συμπάσης τῆς πόλεως ἄρχοντα αὐτὸν ἀπεφήναμεν, ὅτινα δὲ τρόπον οὐ δεικνύμεν, ταῦτη δὲ αὐτὸ μὲν λεχθέν ἀληθές, οὐ μὴν ὅλον γε οὐδὲ σαφές ἐρρήθη, διὸ καὶ βραχύτερον ἢ κατ' ἐκεῖνο ἤμαρτήκαμεν."<sup>98</sup>

Não é nenhum excesso atribuir à Crítica platônica o alcance de atingir todo o pensamento grego. Historicamente, a questão sobre a ἀρχή emerge de um vazio, o de uma instituição divina, a do ἄναξ, no caso do mundo heládico miceno-minóico, instituição esta que o período propriamente helênico não preservou<sup>99</sup>. Dividida em divina e humana, a τέχνη de governo dos bípedes em geral subdivide-se, se humana, em aceite por coação ou livremente: "τῷ βιάῳ τε καὶ ἐκουσίῳ"<sup>100</sup>. O Paradigma da Tecelagem<sup>101</sup> conduz à idéia do μέτριον<sup>102</sup>, enquanto uma vasta concepção das τέχναι<sup>103</sup> permite que se demarquem os casos nos quais se pode reivindicar o estatuto do Político, discernindo as artes auxiliares. É só após isto que se procede à divisão tripartite do Governo em Monarquia, subdividida em Realeza e Tirania, Governo de alguns, subdividido em Aristocracia e Oligarquia, e Democracia<sup>104</sup>. Todavia, é isto ainda insuficiente e mesmo inessencial: só a determinação da ἐπιστήμη própria ao Político vai à essência da questão e a resolve. A invenção desta ἐπιστήμη é, portanto, a única mediação que torna possível detectar que politéia é a melhor. Ora, tal saber não pode encontrar-se na totalidade dos homens e nem mesmo em considerável número destes. Ele é acessível apenas a alguns, o que reduz o âmbito das opções e torna irrelevantes fatores como a riqueza e o número, bem como o parecer da população. Igualmente, não é na Lei, mas neste saber que se fundamenta a competência do Político<sup>105</sup>.

É quando se determina o que, na φρόνησις do homem, torna-o competente na matéria, que o problema do Político se decide: é nela que se compreende a totalidade do problema posto. Este consiste na efetivação da justiça, devidamente definida e a pólis deve adequar-se a esta em sua politéia. Não é nesta última nem na Lei que a Justiça se encontra mas tão somente na ἐπιστήμη que toma forma na φρόνησις do homem que, por força deste seu saber, define-se como o "Político"<sup>106</sup>. Ora, se é só sob esta condição que a Justiça pode tornar-se efetiva e se somente esta efetividade conta, o parecer da multidão, a riqueza de alguns ou a vigência de Leis nada são a título próprio. Certamente, não se pretende que impere o puro arbítrio<sup>107</sup>, mas a inviolabilidade da Lei tão somente atesta a ausência da competência, mais precisamente, do competente: é a τέχνη, uma ἐπιστήμη, que a Lei imita<sup>108</sup> e o mal desta imitação se produz quando se lhe atribui uma vigência definitiva. Enquanto imitação da verdade, o que a Lei permite é tão somente uma classificação de politéias radicalmente imperfeitas: é segundo a sua observância ou o contrário desta que a divisão tripartite acima exposta faz sentido, cada forma subdividindo-se em boa ou má. E como a figura do justo βασιλεύς parece irrealizável, optam os homens pelas restantes formas. A reflexão se perfaz quando se diz que a Monarquia é a melhor politéia quando se observa a Lei, sendo a pior quando isto não se faz, enquanto a Democracia é a pior no caso de se observar a Lei, sendo a melhor quando falta esta observância. O governo de poucos é sempre uma forma intermediária. O que não se pode esperar é que tais politéias tornem efetiva a Justiça<sup>109</sup>. Em suma, tudo se articula em torno do princípio seguinte, o exato conseqüente do princípio de competência:

ΞΕ. Καί μὴν ἔμπροσθε γε ὁμολογημένον ἡμῖν κέῖται  
μηδὲν πλῆθος μηδ' ἡντινοῦν δυνατόν εἶναι λαβεῖν

τέχνην.

ΝΕ. ΣΩ. Κεῖται γὰρ οὖν.

ΞΕ. Οὐκοῦν εἰ μὲν ἔστι βασιλική τις τέχνη, τὸ τῶν πλουσίων πλῆθος καὶ ὁ σύμπας δῆμος οὐκ ἄν ποτε λάβοι τὴν πολιτικὴν ταύτην ἐπιστήμην.<sup>110</sup>

O múnus político é algo específico: ele se distingue do que cabe ao estrategista, ao jurista e ao retórico. A τέχνη política, à qual compete optar entre a persuasão, a força e a indiferença, é a que determina o âmbito das demais artes. Definida como a τέχνη que persuade "διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδασχῆς"<sup>111</sup>, a Retórica é subalternada à Política. E o mesmo ocorre com a Arte Bélica ou Estratégica, bem como com a Jurídica, reduzida à simples aplicação da Lei. Ficam, pois, tais τέχναι limitadas a funções meramente executivas. Por oposição a elas, a Política aparece como a τέχνη que versa sobre a ἀρχή e o τέλος de toda a ordem pública<sup>112</sup>. Resta defini-la como τέχνη real. Nos termos do Paradigma assumido, o Político aparece como aquele que tece a pólis com os distintos caracteres que se definem por virtudes aparentemente contrárias como a ἀνδρεία e a φιλία, bem como a σωφροσύνη, o que só lhe é possível a partir do discernimento e eliminação, por morte ou exílio, dos irremediavelmente maus. Esta tecelagem não é neutra. É a ela que cabe ἐμποιεῖν nos educandos, verdadeiras fibras da pólis, aquilo que os torna bons, a "ἀληθὴ δόξα". Este entrelaçamento visa o equilíbrio e a perfeição eugênica. Sem ele, é indiferente saber se é a muitos, a alguns ou a um só que cabe a ἀρχή. Antes de tudo, importa entrelaçar a σωφροσύνη e a ἀνδρεία, as duas γένη estruturantes da pólis, toda a obra encontrando o seu fundamento na verdadeira δόξα sobre o Bem e o Mal<sup>113</sup>.

"O Político" reitera, assim, a posição de "A República": se o que se pretende é a perfeita realização da Justiça, o objetivo só será

alcançado se se puder contar ao menos com um homem dotado da "ἐπιστήμη βασιλική". A solução que espera a salvação de um Código é ilusória. Nem por isso Platão deixa de precisar que alcance se pode reconhecer a esta solução. Ele já apontara nesta direção, como se pode verificar, mas é apenas em "As Leis" que a aborda. Põe-se, então, novamente o problema da origem da pólis<sup>114</sup>, mas é a sua politéia que se pretende determinar<sup>115</sup>; todo o discurso transcorre em um horizonte "histórico", o da experiência de sucessivas e diferentes politéias<sup>116</sup>. É a partir de um tal conhecimento e de seu acúmulo que se formula uma hipótese de trabalho: se se detectar a causa, αἰτία, desta μεταβολή, talvez se possa "... δεῖξειεν ἡμῖν τὴν πρώτην τῶν πολιτειῶν γένεσιν καὶ μετάβασιν"<sup>117</sup>. Remontando-se ao passado o quanto se pode, parte-se do mito do Dilúvio: os que deste escaparam seriam Pastores das altas montanhas, habituados a uma vida quase totalmente natural, sem nenhuma experiência da Política e de seus conflitos, e sem nenhuma habilitação nas artes das civilizações destruídas. Em suma, reduzidos a uma solidão total no espaço e no tempo, eles só se ocupariam do Pastoreio de duas espécies de rebanhos<sup>118</sup>. Em contrapartida, em sua simplicidade, tal estado seria o de uma completa abundância, isenta da pobreza, raiz da discórdia<sup>119</sup>, isenta também da necessidade de leis e legisladores<sup>120</sup>. Isto não quer dizer que se tratasse propriamente de uma sociedade perfeita: essencialmente patriarcal, ela multiplicaria os particularismos grupais e esta seria a origem de sua dissolução<sup>121</sup>. É do conflito destes particularismos - mais precisamente, idiotismos - que nasce a necessidade de uma legislação, νομοθεσία e a figura do νομοθέτης, permanecendo os patriarcas a instância decisória. Com isto produz-se o que se poderia considerar a primeira politéia:

τοὺς δὲ ἄρχοντας καταστήσαντες, ἀριστοκρατίαν τινὰ ἐκ τῶν δυναστειῶν ποιήσαντες ἢ καὶ τινὰ βασιλείαν, ἐν ταύτῃ τῇ μεταβολῇ τῆς πολιτείας οἰκήσουσιν.<sup>122</sup>

Esta primeira *politéia* é seguida de uma outra, representada por Tróia<sup>123</sup>. O restante do Livro discorre sobre a História mais recente em relação à qual a anterior é uma espécie de proto-história de valor muito mais paradigmático do que empírico ou eventual. O que se pode observar, nesta primeira secção da "História Universal" esboçada em "As Leis" III, é que a radicalidade da pesquisa sobre a origem da *politéia* e, por extensão, da *pólis*, é proporcional à radicalidade do projeto que se vai traçar no Livro V. Não se tratando de instaurar a *pólis* que realize plenamente a Justiça, é suficiente pensar a partir de uma hipotética sociedade residual de Pastores, divisada como ponto de partida de uma revivescência que, se leva a uma relação imediata com a natureza, não o faz com absoluta radicalidade. O núcleo da hipótese fica, assim, reduzido à privação de toda a τέχνη; esta é a marca que caracteriza a primeira *politéia*, aquela para cuja vigência não são necessárias Leis. Não se remonta propriamente a uma ἀρχή. É o que se pode depreender da caracterização da *pólis* a que se chega em seguida.

Antes de tudo, importa observar que a *pólis* a que se chega em "As Leis", não se "constrói" sem uma referência à *pólis* perfeita, isto é, àquela estruturada segundo toda a necessidade de sua ἀρχή. Ao contrário, encontra-se aí uma síntese preciosa desta última<sup>124</sup>. A exata hierarquia dos projetos políticos não dá margem a dúvidas:

Πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστίν καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἂν γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα.<sup>125</sup>

Trata-se de um Comunismo total, que vai dos bens às mulheres e filhos e destes ao modo de opinar e pensar, tudo isto segundo uma gênese realizada na *pólis* segundo todas as determinações que lhe cabem. Em outros termos, o

que se visualiza é um logos ao qual corresponde um efetivo ἔργον, segundo a proximidade máxima de uma πράξις<sup>126</sup>. Com efeito, a relação entre o λεγόμενον de 739 c 1, o qual "γίγνηται κατὰ πάσαν πόλιν"<sup>127</sup> como efetivo resultado é devidamente travada quando se diz em 739 c 2 "o que se diz", diz-se οὕτως. Apenas, não se exige mais do que uma proximidade máxima: mas, igualmente, não se admite menos. Isto se torna patente quando se acrescenta:

Ἡ μὲν δὴ τοιαύτη πόλις, εἴτε που θεοὶ ἢ παῖδες θεῶν αὐτὴν οἰκοῦσι πλείους ἑνός, οὕτω διαζῶντες εὐφραϊνόμενοι κατοικοῦσι· διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλη κρῆ σκοπεῖν, ἀλλ' ἐχομένους ταύτης τὴν ὅτι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δύναντα. 128

Mesmo que um tal Paradigma só se possa desvelar em um logos, não se exclui que lhe deva corresponder um ἔργον e uma πράξις, a adequar-se da forma mais perfeita possível, o que ao menos sugerido pela co-habitação do divino e do humano.

A segunda pólis, de que se fala em seguida, é a que "As Leis" acabam de descrever e fundar, ἐπικεχειρήκαμεν<sup>129</sup>; da "Terceira", pretende-se tratar depois<sup>130</sup>. Ora, o que opõe à politéia de "A República" a de "As Leis" é a incapacidade desta última de efetivar a total comunidade de bens e de pessoas<sup>131</sup>. Isto não quer dizer que, uma vez proposto, seja o seu logos imediatamente exequível em ἔργον simplesmente porque menos perfeito. Ao contrário, também ele deve instaurar-se segundo uma proximidade máxima do paradigma desvelado no logos a que corresponde, realizando assim a politéia visada<sup>132</sup>. Em verdade, a pólis é uma imitação, μίμησις e, nesse sentido, uma entidade segunda. Ela é mesmo a única imitação aceitável porque imitação do que entitativamente é e deste caráter de imitação primeira decorre-lhe ser ela a norma a que toda a obra de Arte deve adequar-se como ao seu critério de

valor<sup>133</sup>. É óbvio que, no estabelecimento e na manutenção das precisas relações que se devem travar entre a pólis em logos e a pólis em ergon, não se pode prescindir do primado do νοῦς. Mais ainda, devem ser com ele harmonizados os sentidos mais nobres: "συλλήβωτον δὲ νοῦς μετὰ τῶν καλλίστων αἰσθήσεων κραθεῖς, γεγόμενός τε εἰς ἓν σωτηρία ἐκάστων δικαιοτάτ' ἂν εἴμ καλουμένη"<sup>134</sup>. Em tudo isto, a φύσις permanece ainda determinante: os seus marcos são norma para toda a ação e para toda a produção<sup>135</sup>. Donde exigir-se de quem é posto à frente da pólis uma competência análoga à do nauta ou do médico<sup>136</sup>. Trata-se de uma exigência da qual não se pode abrir mão, donde ser ela expressa de forma apodítica:

ΑΘ. Δεῖ δὴ καὶ τὰ νῦν, ὡς ἔοικεν, εἶπερ μέλλει τέλος ὁ κατοικισμὸς τῆς χώρας ἡμῖν ἔσειν. εἶναί τι τὸ γινώσκον ἐν αὐτῷ πρῶτον μὲν τοῦτο δὲ λέγομεν, τὸν σκοπὸν, ὅστις ποτὲ ὁ πολιτικὸς ὧν ἡμῖν τυγχάνει, ἔπειτα ὄντινα τρόπον δεῖ μετασχεῖν τούτου καὶ τίς αὐτῷ καλῶς ἢ μὴ συμβουλεύει, τῶν νόμων αὐτῶν πρῶτον, ἔπειτα ἀνθρώπων.<sup>137</sup>

Trata-se do mesmo racionalismo e do mesmo intelectualismo que fornecera à "A República" a sua diretriz maior. Só aquele que é competente, isto é, que é capaz de um logos adequado ao παράδειγμα pode entrar em harmonia com o que faz as vezes dos sentidos na ordem política e é apto para o múnus de πολίτικος. Só ele pode levar a pólis a alcançar o seu τέλος, àquela perfeição visualizada no παράδειγμα, fazendo-a realizar o seu σκόπος. O contrário é vazio e impossibilita toda a efetividade política, por lhe faltar inteligência e sensibilidade. Eis o logos que em "As Leis", Platão reputa verdadeiro, ἀληθῆ<sup>138</sup>. É ele tão grandioso, que se chega a esperar ver despontar a figura do filósofo, a assumir o destino da pólis. Isto não ocorre, o que gera uma interrogação que, adiante, deverá ser respondida. Ao contrário, o que

emerge é o "Conselho Noturno". Sem ser deduzido segundo um *logos* rigoroso, este Conselho é, a despeito disso, um *σύλλογος*, o que exige não seja ele *ἄνους*<sup>139</sup>. Assim sendo, cabe-lhe, como algo de próprio, "*πᾶσαν ἀρετὴν ἔχειν*"<sup>140</sup>, o que corresponde a ter acesso à unidade subjetiva, a qual corresponde a uma unidade objetiva que a exige, isto é, aquela que lhe é imposta pelo escopo proposto. Com efeito, dotado de toda a excelência, será ela capaz de escapar à flutuação a que levam múltiplos objetivos e "... εἰς ἓν βλέποντα πρὸς τοῦτο αἰὲ τὰ πάντα οἷον βέλῃ αφιέναι"<sup>141</sup>. Em verdade, a ἀρχή daquele que ἀρκεῖ é-lhe conferida pela totalidade da ἀρετή, pois não se pode dissociar a Justiça da ἐπιστήμη, da competência que a implanta. Não há como não reconhecer o Platão de "A República". Apenas, em "As Leis", os propósitos limitados dos interlocutores limitam toda a Maiêutica e toda a Dialética, conduzindo a uma pólis que é "segunda" tanto em *logos* quanto em *ergon*. E se isto dispensa uma consideração em pormenor de tudo o que pressupõe a construção da pólis primeira, não dispensa do seu conhecimento, nem de um conhecimento proporcionalmente adequado da pólis que se intenciona edificar, visualizada em sua unidade<sup>142</sup>. A aptidão para um tal empreendimento exigirá, com a gênese das virtudes em sua unimultiplicidade<sup>143</sup>, a mais alta competência intelectual<sup>144</sup>. Também a pólis segunda constrói-se na clareira aberta pelo filósofo.

Em derradeira instância, a questão sobre a pólis não foi jamais para Platão uma questão que estivesse ao alcance de qualquer um. Dependendo da invenção de um παράδειγμα, ela só se lhe afigurou possível mediante um *logos* que assumisse a forma de uma ἐπιστήμη, o que equivale a dizer, de um *logos* que fosse capaz de remontar ao εἶδος do que se procura. A Política pressupõe a procura deste εἶδος e mede-se

em sua perfeição segundo a perfeição inerente a este εἶδος. Ora, se o εἶδος da pólis aparece como παράδειγμα, isto só ocorre porque o que se visa é a produção: trata-se da perspectiva da Demiurgia e do Demiurgo, mediação para a perfeição da πράξις alcançada na ἀρετή que se perfaz na δικαιοσύνη. Mas uma tal Demiurgia pressupõe uma iniciação no domínio urânico dos εἶδη e do Bem. A pólis é, como perfeição do imperfeito, o próprio Bem que irradia no elemento das relações humanas.

Estas considerações são decisivas para o resultado final do presente estudo. De um lado, assinala-se que a pólis só pode conceber-se como perfeita na medida em que é pensada como aquilo que perfaz o imperfeito. Em segundo lugar, fica claro que mesmo o grande painel de "A República" não constitui a representação acabada e pura da pólis perfeita, embora tente dela se aproximar o máximo, associando a virtude do filósofo à do guardião. Enfim, esta última associação subsiste na própria tecitura de "As Leis", na medida em que demarcar a pólis que se visa edificar é, aí, traçar os limites que a separam das que se fizeram reger pelas várias politéias, inclusive o que cabe à pólis perfeita. Assim, também ela deve sujeitar-se à mediação de um logos competente. De tudo isto se infere que, para que o estudo da pólis enquanto questão se complete e forneça ao tema deste estudo o contexto que lhe cabe, duas questões têm que ser ainda esclarecidas: mais imediatamente, importa precisar qual o juízo de Platão sobre as politéias históricas; em seguida, cabe inquirir o momento e a força, mas também as limitações e condições sob as quais se processa a produção do logos, segundo o pensamento de Platão. A primeira destas questões será abordada no derradeiro capítulo da segunda parte do presente estudo, ficando a segunda questão para se estudar na terceira e

derradeira parte.

### CAPÍTULO III

#### A CRÍTICA PLATÔNICA ÀS POLITÉIAS HISTÓRICAS

É delicado falar de uma Crítica Platônica às politéias históricas, tanto quanto é delicado falar de um Platão historiador. Todavia, tanto em "A República" quanto em "As Leis", tece ele considerações que não dizem respeito tão somente à pura idealidade da pólis, mas reconhecem algo que, ao nível da práxis e do ergon, pertence à Memória do homem grego, memória que Platão compartilha a seu modo. Com efeito, ele fala de politéias que, correspondendo a certos valores ou idéias, tiveram vigência na experiência política do homem grego. Importa, pois, determinar como as concebe e qual é a especificidade do discurso que tece a seu respeito. É o que se pretende fazer no presente capítulo, em razão da necessidade, anteriormente estabelecida, de se precisar em pormenor o que são para Platão a pólis e a politéia: face à pólis "em logoi", perfeita ou não, ergue-se a pólis objeto de uma experiência e da memória e cabe perguntar em que medida, desvelando o contrário e o contraditório daquela, não desvela esta uma parte considerável da razão que determina prescrições como a Censura.

É em "A República" que Platão classifica, pela primeira vez em sua obra, o conjunto das politéias que se opõem àquela que acaba de definir<sup>1</sup>. Esta caracterização se faz a partir do discernimento de certa deficiência de cada politéia em relação à perfeita, mesmo sob a forma requintada que assumiu no projeto platônico.

Esta deficiência é atestada pela História, afetando desde o regime dos lacedemônios e cretenses até a tirania, passando pela democracia e pela oligarquia, não sendo as dinastias, os principados venais e outros senão formas intermediárias ou mistas<sup>2</sup>. Ora, como há uma relação entre os modos de ser, os  $\eta\theta\eta$ , do homem e os da pólis, esta como aqueles podem ser caracterizados segundo as mesmas alternativas, consoante os valores pelos quais se definirem e optarem<sup>3</sup>, considerados estes valores e, em especial, aquele dentre eles dominante, os determinantes constitucionais de cada polítéia<sup>4</sup>. Certamente, a visão de Platão não é prospectiva; entretanto, isto não obsta que haja uma história e, nesta, uma certa "posteridade" do ideal<sup>5</sup>. De qualquer forma, como o indica a passagem aludida, o *processus* se desenrola do superior ao inferior segundo um vício ou deficiência latente daquela, sendo sempre favorecido pela divisão do poder, mais precisamente, pela oposição entre os que detêm<sup>6</sup>, considerando-se específico de cada caso o valor que origina esta  $\pi\alpha\lambda\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ . No que concerne à pólis perfeita, a falência natural do homem é expressa nos termos de um cálculo matemático: o ciclo das gerações humanas não é regido por um número perfeito e se pode, por isto, errar o momento oportuno da geração; dando origem a uma prole deficiente, menos apta para a política e, de resto, dividida<sup>7</sup>, segundo as raças do ferro e do bronze<sup>8</sup>, as quais se vão voltar para a apropriação dos bens que naturalmente não possuem, o ouro e a prata, sem depor o múnus de guardiães e guerreiros<sup>9</sup>.

A explicação acima combina mitologia e matemática, mas contém também elementos colhidos em experiência mais imediata, como a vontade de poder e a apropriação dos bens materiais, tudo articulando segundo uma lógica unificante. Esta lógica aparece desde a gênese da Timocracia, que

tem por correspondente histórico as *politéias* de Creta e de Esparta. No seu ponto de partida pode-se divisar a falibilidade e a efetiva falência natural do homem, originando-se desta falência uma humanidade despojada de certos bens que, doravante, ela procura fora de si através da apropriação particular do ouro e da prata. Uma vez associada, no mesmo homem, esta apropriação privada e a condição de guardião ou guerreiro, honra e sucesso pessoal são erigidos em valores em si: os chefes da *pólis* se distanciam de sua população e travam com ela uma relação de domínio, própria a estes mesmos valores. Assim, pode-se divisar, na origem do *processus*, uma dialética, depois uma carência e, como compensação desta, uma procura do bem fora de si, a qual acaba por ser uma alienação que, por sua vez, afeta as relações entre os homens, transformando-se, de relações de serviços prestados segundo aptidões naturais, em relações de domínio. Este *processus* se perfaz com a demissão do sábio e a política se define pelo poder, sendo dominantes os valores que visam a guerra<sup>10</sup>. Privatizam-se os bens, privatiza-se a vida familiar, a força é erigida em norma pedagógica, despreza-se a filosofia, prefere-se a ginástica à música, a *φιλονικία* e a *φιλοτιμία* são as paixões dominantes<sup>11</sup>. A opção por estes valores, aliada à avareza, à auto-suficiência, à violência com os escravos, define o homem timocrático<sup>12</sup>, cuja origem se divisa no declínio político de um pai aristocrata, ao qual se procura fugir<sup>13</sup>. Em toda esta caracterização, é decisiva a apropriação a título privado, uma relação que é divisão e exterioridade, frustrando toda a unidade, cindindo a *pólis* em partes antagônicas.

Mas é na *politéia* seguinte que a dinâmica desta divisão se mostra mais nítida: segunda das formas imperfeitas, a oligarquia é a *politéia* na qual a *arché* compete aos ricos, sendo os pobres dela excluídos, cabendo ao censo determinar o lugar de cada qual na *pólis*:

λέγεις δέ, ἦ δ' ὅς, τὴν ποίαν κατάστασιν  
 ὀλιγαρχίαν;  
 Τὴν ἀπὸ τιμημάτων, ἦν δ' ἐγώ, πολιτείαν, ἐν ἣ  
 οἱ μὲν πλοῦσοι ἄρχουσιν, πένητι δέ οὐ μέτεστιν  
 ἄ ρ χ ἦ ς . 1 4

Nela o caráter determinante do fator econômico é muito mais decisivo e a associação entre este e o político como que desmascara o que permanecera oculto na Timocracia; o homem se aliena de todo e o acúmulo dos bens, dinamizado pelo fluxo das despesas, contamina toda a população, a emulação gerando uma desenfreada concorrência<sup>15</sup>. A riqueza é o valor essencial e o seu acúmulo por alguns cinde a cidade em duas: a dos ricos e a dos pobres. Com isto, a força dos oligarcas acaba por ser a sua própria fraqueza e, face ao inimigo exterior, não podendo contar com os pobres como aliados, já que armá-lo seria um risco, ficam eles reduzidos ao que o seu nome diz: uns poucos<sup>16</sup>. Além disso, o colapso da confiança, oriundo da divisão da cidade, faz com que todas as funções devam ser exercidas pelas mesmas pessoas, o que resulta em detrimento da qualidade, enquanto a liberdade de dispor dos bens privatizados agrava sempre mais o dualismo da pólis, sendo a imensa maioria dos estados oligárquicos constituída de mendigos, estes mesmos simples oligarcas desarmados<sup>17</sup>. Em verdade, o oligarca provém do timocrata e tem-se a impressão de que, para Platão, a riqueza acumulada, por sua própria quantidade, se despe do manto ético que revestira na timocracia<sup>18</sup>. De fato, toda a ética se dissolve no interesse: com isto, o valor que projeta tanto mais divide quanto suscita, como forma de admiração, a cupidez dos pobres, só o risco excessivo constituindo limite ao espírito de rapina dos ricos<sup>19</sup>. O exame das características da oligarquia oferece à consideração da pólis ideal um contraste melhor que o da timocracia, permitindo que se perceba porque Platão julga indispensável dissociar o econômico do político e mesmo impor rigorosos limites a toda a forma de

apropriação sugerindo, ao menos, sua extinção<sup>20</sup>.

Todavia, a definição pela riqueza não se esgota com a Oligarquia; também à Democracia ela não é estranha. Esta procede daquela na medida em que se estabelece uma oposição entre os novos oligarcas, ainda dominados pelo fervor de acumular, e os que, nascidos em meio a riquezas, vivem sob o domínio da volúpia de dispender<sup>21</sup>. Esta contradição se acentuando e os que dispendem se precipitando na indigência, a recuperação da antiga condição só se lhes torna possível mediante a στάσις; ora, como os oligarcas no poder oprimem o povo, este constitui uma natural massa de manobra dos sediciosos. Enfim, com o enfraquecimento das novas gerações oligárquicas, tornadas indolentes, segue-se a insurreição como que naturalmente<sup>22</sup>. É deste estado de coisas que emerge a democracia, com a tomada de poder pelos pobres, banidos ou massacrados os que antes o detinham, partilhadas as magistraturas freqüentemente por sorteio<sup>23</sup>, insinuando-se que antigos oligarcas, quicá empobrecidos e sediciosos, se associam aos vencedores e partilham com eles a presa. Platão é sumário; mas, em tudo isso é claro que o bem pelo qual se definem o homem e a polítéia permanece-lhes exterior, alienante. No que tem de próprio, define-se a nova polítéia por três valores: ἐλευθερία, παρρησία e ἐξουσία de fazer o que bem apraz<sup>24</sup>. Entretanto, é suficientemente claro que o valor que precipitou a sua origem foram os bens dos oligarcas; assim, o fator econômico permanece-lhe inerente por sua gênese e todo o comportamento do homem democrático, definido pelos valores manifestos, há de manipular de algum modo este valor latente<sup>25</sup>. Em verdade, esta latência é natural, já que sob a democracia como que coexistem todas as polítéias, pois a sua liberdade não prescreve nenhuma ordem e é uma anarquia<sup>26</sup>. O oligarca reprimira apenas o que se opunha à acumulação; exaustas as possibilidades desta, o democrata não tem porque opor-se limites,

declarando justo o que lhe apraz e comprometendo ao máximo o princípio da competência que rege a cidade racional<sup>27</sup>. É ao homem democrático que Platão assimila o isonômico; só que a isonomia efetivada pela democracia é a simples coexistência de todos os ἕθη; é tudo, menos igualdade e unidade:

Παντάπασιν, ἢ δ' ὅς, διελέλυθας βίον ἰσονομικοῦ  
τινος ἀνδρός.

Οἶμαι δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ παντοδαπὸν τε καὶ  
πλείστων ἡθῶν μεστόν, καὶ τὸν καλὸν τε καὶ ποικίλον  
ὡσπερ ἐκείνην τὴν πόλιν, τοῦτον τὸν ἀνδρα εἶναι. ὅν  
πολλοὶ ἄν καὶ πολλαὶ ζηλώσειαν τοῦ βίου, παραδείγματα  
πολιτειῶν τε καὶ τρόπων πλεῖστα ἐν αὐτῷ ἔχοντα.

Οὗτος γάρ, ἔφη, ἔστιν.

Τί οὖν; τετάχθω ἡμῖν κατὰ δημοκρατίαν ὁ τοιοῦτος  
ἀνὴρ, ὡς δημοκρατικὸς ὀρθῶς ἄν προσαγορευόμενος;  
Τετάχθω, ἔφη.<sup>28</sup>

As teses de Platão sobre a Democracia podem parecer determinadas por uma orientação aristocrática e seria precipitado descartar *a priori* esta possibilidade. Todavia, não seria menos precipitado atribuir este juízo pura e simplesmente às suas raízes aristocráticas, mesmo porque isto exigiria, no mínimo, que se conseguisse provar que a filosofia foi, entre os gregos, a ideologia de uma aristocracia. Ora, entre estes, esta aristocracia se definiu sempre por concentrar em suas mãos ou controlar de forma inflexível os meios de produção<sup>29</sup> próprios ao modo desta no mundo grego, e é o genos que, em rigor de termos, o próprio Platão condena sob o nome de oligarquia. O genos dos filósofos ao qual ele alude é, em verdade, uma projeção ideal e não se caracteriza por um domínio propriamente dito, sendo mesmo dele excluído a um nível econômico. Além disso, a crítica platônica da Democracia se articula segundo uma lógica interna que os historiadores, mesmo os que a ela se opõem, não conseguem contestar de forma satisfatória<sup>30</sup>. Esta lógica interna, que se explicitara já antes na determinação da origem da oligarquia, com a determinação de um bem exterior

ao homem, reaparece ao final da crítica nas considerações sobre a tirania, que emerge naturalmente da anarquia democrática<sup>31</sup>. A liberdade sem peias condena como oligárquica toda a proposta de ordem; é toda a escala das relações sociais que se vê afetada, e o cidadão acaba por decair à condição da mulher e mesmo do escravo<sup>32</sup>, isto é, por se dissolver na servidão. Constitui-se com isto uma constante iminência de rebeldia, inclusive contra a lei vigente, já que o fazer o que lhe apraz é a norma de cada qual<sup>33</sup>. Neste quadro, a Tirania é uma decorrência necessária da anarquia total: ela é posta, dialeticamente, por seu contrário quando este atinge sua forma absoluta. Em sua emergência, o agente decisivo é o *genos* dos ociosos, que manipula contra os ricos o *demos*, porção mais laboriosa, pobre e desunida da população<sup>34</sup>. O que ocorre é significativo: prometendo ao *demos* parte dos bens dos ricos, os ociosos o mobilizam e têm acesso ao poder que, o quanto se pode depreender, constitui o bem próprio desta *politéia*. Este processo se completa quando o *demos*, seguindo uma inclinação que lhe é espontânea, escolhe, dentre os ociosos, um protetor em cujas mãos o poder se concentra sempre mais pela morte ou exílio dos concorrentes reais e potenciais e pela sedução dos escravos com a promessa dos bens dos ricos. Mais uma vez o móvel do *processus* é de ordem econômica: aqui, tais bens são o preço pago pelo apoio do *demos*, primeiro e, depois, dos servos<sup>35</sup>. Enfim, de tudo isto resulta a eliminação dos melhores, o que situa a Tirania no extremo oposto da *politéia* perfeita<sup>36</sup>, constituindo-se, em função da permanência no poder do tirano, uma guarda mercenária, composta, em geral, de libertos, o que, fazendo da liberdade um preço, termina por desqualificá-la<sup>37</sup>.

De tudo isto se infere a necessária relação que Platão vê entre a sistemática do poder e as relações econômicas que se estabelecem entre os cidadãos. No quadro, a apropriação de bens a título privado tem um sentido

ético, mas o tem em sua aceção tipicamente grega: é o *ἥθος* como modo de ser específico do homem que é por ela afetado. Desde a Timocracia ela entra como componente essencial de todo o sistema de valores e, excetuada a oligarquia onde aparece manifesta, dissimula-se por sob todos os valores ditos próprios a cada *politéia*. Pode-se inferir mesmo, e a gênese da Timocracia assegura, que é a partir dela, de seu domínio, que toda a corrupção se precipita. Ela é o bem que o homem não encontra em seu interior, em si mesmo, e procura fora de si. E o desdobramento da Tirania foi o da pilhagem, a princípio, depois, face à reação do *demos*, o de sua submissão pela força<sup>38</sup>, com o que a sua fuga à *δουλεία* de homens o precipita na *δεσποτεία* de escravos<sup>39</sup>. O domínio do *eros* sobre a totalidade da existência e a rapina em todos os níveis não de caracterizar o homem tirânico, o mais injusto e o mais infeliz dos homens, o próprio tirano primando sobre todos<sup>40</sup>; ao termo de tudo, o que se perde é o que se visava: a liberdade, todo o acesso a qualquer bem verdadeiro. E isto acontecerá sempre que o homem procurar o seu bem fora de si mesmo: de alienação em alienação, chegará ele à condição que é a do homem tirânico. É no horizonte de um tal *processus* de corrupção que se compreende a limitação à propriedade particular e, com ela, de toda a privatização de bens em todos os níveis. Na raiz de todo este longo movimento de *Katábasis*, ergue-se a ambigüidade essencial do homem, mesmo do cidadão da *pólis* ideal, isto é, da *pólis* conforme o seu *eidos*. É esta ambigüidade que permite o primado dos prazeres e abre caminho ao primado alienante da riqueza, presente já na *pólis* timocrática, definitório na oligárquica, dinâmico sob a forma do arbítrio, na democrática, hiperbólico sob a forma do poder, na tirânica<sup>41</sup>. É ela, enfim, a apropriação a título privado, que a

medida da censura visa em derradeira instância, por detrás das glórias e louvores que os poetas teceram a seus agentes, por detrás também da teologia comum aos mitólogos, que assimilou os próprios deuses ao ἦθος destes últimos e constitui a sua ontologia, a teoria que lhe forneceu um fundamento primeiro.

Eis como Platão, em "A República", crítica as politéias "históricas". A validade destas críticas é posta em questão por historiadores modernos: observe-se a este respeito que não é suficiente detectar imprecisões de pormenor ou exageros quanto à caracterização dos "modelos" para se comprometer a análise platônica. O que antes de tudo importa é determinar qual o teor, a intenção radical do logos platônico sobre o político. Assim, no que concerne às quatro politéias cuja crítica acima se expôs, note-se que ao filósofo interessa essencialmente a forma, isto é, o εἶδος que define o que é determinada politéia. Eis porque ele se reserva a liberdade de presumir que, efetivamente, tal forma se fez valer segundo toda a sua força. Precisar o exato teor da crítica platônica é indispensável a quem pretende criticá-la e um tal cuidado é raramente tomado em devida conta<sup>42</sup>. Em "A República", o logos de Platão é uma Ontologia da pólis: o que visa é a οὐσία e o εἶδος deste ente, a sua politéia em sua ἀρχή. No caso de esta não se haver efetivado na História segundo todo o rigor de seu εἶδος, o simples fato de este pertencer à sua intenção mais profunda é suficiente para se estabelecer que a injustiça que lhe é inerente foi gerada em certa medida.

Ao contrário do que ocorre em "A República", em "O Político" não se encontra algo que se possa caracterizar propriamente como a crítica às politéias históricas. Nele, tão somente se determinam os dois ciclos em que se insere toda a História possível, se possível. A Idade de Cronos

e a dos Olímpicos ou de Zeus, a primeira definida pelo Pastoreio dos Deuses e a segunda por uma autonomia humana que os deuses só voltam a controlar no final do Ciclo<sup>43</sup>. Nesta seqüência, dois erros de abordagem emergem e são detectados: o que pensa Pastores humanos como se fossem divinos e um outro, menor, o que toma uma explicação natural do acesso ao Poder como uma explicação total<sup>44</sup>. O que em seguida se faz está suficientemente explicado no segundo capítulo da segunda parte do presente estudo. Para o propósito presente, basta recordar que, mediante as devidas retificações, chega-se a determinar que a τέχνη de se cuidar de homens pode realizar-se τῷ βιαίῳ τε καὶ ἔκουσίῳ <sup>45</sup>. Sem esta distinção confundir-se-ia o Rei com o Tirano<sup>46</sup>. Em verdade, só a τέχνη que se exerce "...ἐκούσιον καὶ ἔκουσίων διπόδων ἀγελαιοκομικὴν ζῶν..."<sup>47</sup> é Política, sendo o que a exerce Rei e Político<sup>48</sup>. Todavia, para se chegar ao resultado almejado, é necessário recorrer à mediação do Paradigma<sup>49</sup>, não se podendo esperar por um itinerário breve, já que de um Paradigma se deve, com freqüência, remontar a um outro, para se perfazer o *processus*<sup>50</sup>. De qualquer modo, trata-se sempre de se encontrar um exemplo cujos componentes sejam conhecidos em si mesmos e em suas relações, para, em seguida, determinar-se o que lhes corresponde no objeto em questão: só então será possível elevar-se ao que não se conhecia. Nesta "monstração" são os próprios elementos ou componentes que passam a constituir paradigmas, possibilitando o discernimento do mesmo e do outro<sup>51</sup>. No caso, é o Paradigma da tecelagem que permite a melhor compreensão do Político e da Política<sup>52</sup>. É só quando tais elementos forem detectados que se vai chegar às formas básicas da politéia, isto é, τῶν πολιτικών: a Monarquia, a Oligarquia e a Democracia. As duas primeiras são divididas na medida em que se relacionam a

coação e a liberdade, a riqueza e a pobreza, a legalidade e a ilegalidade, do que decorrerá a bipartição das duas primeiras em Realeza-Tiranía e Aristocracia - Oligarquia<sup>53</sup>. A Democracia não dá lugar a uma dupla denominação, o que não significa que a ela não se apliquem os critérios válidos para as demais e pode-se ter em conta de um acidente semântico do nível de uma carência<sup>54</sup>.

O Diálogo alcança o seu escopo quando se determina sob que condições e forma uma politéia pode ser denominada βασιλική e se estabelece que isto só ocorrerá se lhe corresponder uma certa ἐπιστήμη, o que relativiza os critérios acima arrolados e decide o discurso classificatório<sup>55</sup>. É a esta altura que se encontra o que pode responder à questão, com o que se formula o juízo platônico sobre as politéias históricas: a melhor é aquela que se efetiva segundo a ἐπιστήμη específica do Político, tal esta foi exposta no capítulo segundo desta parte do estudo a que se procede. Ora, como esta não se pode encontrar em todos e nem mesmo em muitos, mas somente em alguns, nega-se à experiência democrática qualquer possibilidade efetiva de sucesso. No mais, é indiferente que um só ou somente alguns governem, desde que o façam consoante a ἐπιστήμη real e como sujeitos desta, não como seus simples intérpretes<sup>56</sup>. A conclusão se exprime em termos os mais explícitos:

ΞΕ. Ἄναγκαῖον δὴ καὶ πολιτειῶν. ὡς ἔοικε, ταύτην  
 εὐθέην διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ἣ ἢ τις  
 ἂν εὐρίσκει τοὺς ἄρχοντας ἄλλῶς ἐπιστήμονας καὶ  
 οὐ δοκοῦντας μόνον, ἐάντε κατὰ νόμους ἐάντε ἄνευ  
 νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἢ ἀκόντων, καὶ  
 πενόμενοι ἢ πλουτοῦντες, τούτων ὑπολογιστέον οὐδὲν  
 οὐδαμῶς εἶναι κατ' οὐδεμίαν ὀρθότητα.<sup>57</sup>

Concluindo, pode-se dizer que, em "O Político" tudo o que se pode considerar uma Crítica às politéias históricas se processa a partir de uma rigorosa verificação das possibilidades ontológicas de seus respectivos fundamentos eidéticos. Certamente, isto não justifica a

indiferença sistemática: no caso de a ἐπιστήμη faltar, a observância ou não das Leis instituídas subintroduz as distinções anteriores: se se as observa, é melhor o governo de um só sob a forma da Realeza, se não, é preferível a Democracia, o Governo de alguns sendo sempre o meio termo<sup>58</sup>. Portanto, em "O Político", tanto quanto em "A República", a Politologia platônica continua a ser uma Ontologia do Político.

Sem deixar de lado considerações de ordem ontológica e mesmo reafirmando o primado destas, "As Leis", derradeiro Diálogo a considerar, abre à História um espaço muito maior. Este chega a ser tão amplo que o seu Livro III pode considerar-se sem violência o que modernamente se denominaria um Discurso sobre a História Universal. De certo modo, é a História que exige a Ontologia e a questão que inicialmente, se imposta, enuncia esta abertura: "πολιτείας δε ἀρχὴν τίνα ποτὲ φῶμεν γεγονέναι"<sup>59</sup>. Trata-se de saber segundo que ἀρχή foram as πολιτείας geradas, o que as coloca em oposição a tudo o que é insusceptível de geração. Ora, onde se trata de geração é necessário divisar dois extremos: no caso em pauta estes são a ἀρετή e seu contrário, genericamente denominado o mal. Todavia, esta consideração se fará "ἀπὸ χρόνου μήκουσ τε καὶ ἀπειρίας καὶ τῶν μεταβολῶν ἐν τῷ τοιούτῳ"<sup>60</sup>. Certamente, isto não se faz sem problemas: sendo infinito, um tal tempo é insusceptível de ser representado, assim como o são as inumeráveis gêneses e destruições da póleis operadas em seu curso e ainda as alterações quantitativas e qualitativas nele ocorridas<sup>61</sup>. Donde ser necessário, se possível, determinar "τῆς μεταβολῆς τὴν αἰτίαν"<sup>62</sup>. Esta poderia desvelar τὴν πρώτην τῶν πολιτειῶν γένεσιν<sup>63</sup>. Neste propósito, questiona-se: Ἄ οὐν ὑμῖν οἱ παλαιοὶ λόγοι ἀλήθειαν ἔχειν τινὰ

δοκοῦσιν<sup>64</sup>. Ora, tais palavras narram as sucessivas destruições da humanidade por vários flagelos: destes o mais conhecido e funesto, o dilúvio, dá lugar a uma representação possível e susceptível de constituir o ponto de partida de uma compreensão da pólis em sua gênese, em sua forma e naquilo que a define, a gênese da ἀρετή e de seu contrário<sup>65</sup>.

É importante deter a atenção neste precioso Proêmio: trata-se de conhecer em sua ἀλήθεια toda a gênese e corrupção da pólis. Ora, a medida de um tal *processus* é uma certa infinitude de tempo que deve ser visualizada como um todo e considerada simultaneamente, ἅμα, em sua longitude, μήκος<sup>66</sup>. Isto expressa uma concepção do devir humano como um devir multiforme e, ao menos, imensurável, isto é, insusceptível de caber em uma compreensão que lhe capte a unidade íntima e a totalidade concreta. Trata-se, com efeito, de uma entidade que é ὄπλετόν τι καὶ ἀμήχανον<sup>67</sup>. Em outros termos, a gênese da politéia tem que ser assumida a partir de uma situação concreta que, em sua particularidade, compreende todos os elementos estruturais componentes da gênese em absoluto, isto é, importa detectar uma situação que, qualitativamente, reproduza todos os elementos, todas as notas da totalidade universal infinita. Trata-se de encontrar um particular capaz de conter toda a determinação de universal. Para o Platão de "As Leis", o "πάλαιός λόγος" que é o Dilúvio - κατακλυσμός constitui um tal particular: nele o homem de cada geração ou de qualquer geração é reduzido à sua simples humanidade, à relação simplesmente imediata com a φύσις.

É o que se pode depreender da simples descrição da situação originada pelo Cataclisma: deste só escaparam Pastores habitantes da montanha<sup>68</sup>, os quais, privados de toda a malícia e de todas as τέχναι próprias à pólis, reproduziriam o homem em seu estado originário segundo uma pureza

quase perfeita. Só muito lentamente, mediante revelações privadas, seriam as τέχναι reintroduzidas, as politéias e a própria cultura exigindo um longo *processus* constituído de uma sucessão de unidades ínfimas para perfazer a sua gênese. Com as τέχναι, desapareceram também as guerras e as lutas. Sem carências, nem ricos nem pobres, tornaram-se os homens simples e crédulos, donde livres de toda ὕβρις, ἀδικία, ζήλος e φθόνος<sup>69</sup>. Até esta altura, o discurso coloca a harmonia e a felicidade da vida descrita na razão direta de sua simplicidade<sup>70</sup>. Desde o momento em que o acúmulo de bens aparece, o que se nota é o deslocamento da ênfase para este e para a pobreza como o seu contrário. Para Platão, a Metalurgia do Ferro havendo desaparecido, produz-se uma redução quase total da possibilidade de acúmulo e de domínio sobre o homem e é este restituído às formas originárias do ciclo, quando a igualdade prevalecia espontaneamente. É o que se pode depreender da afirmação seguinte:

Πένητες μὲν δὴ διὰ τὸ τοιοῦτον σφόδρα οὐκ ἦσαν,  
οὐδ' ὑπὸ πενίας ἀναγκαζόμενοι διάφοροι ἑαυτοῖς  
ἐγίνοντο· πλούσιοι δ' οὐκ ἂν ποτε ἐγένοντο ἄχρυσοί  
τε καὶ ἀνάργυροι ὄντες, ὃ τότε ἐν ἐκείνοις  
παρήν. <sup>71</sup>

O que se explicita é que a pobreza, outra face do acúmulo, destrói, mais do que tudo, a unidade entre os homens, inclusive entre os próprios pobres. A apreciação deste fato e a constatação de que a inexistência de ouro e prata tornam a riqueza impossível, abrem caminho e um enunciado teórico de importância maior:

Ἐπι δ' ἂν ποτε συνοικία μήτε πλοῦτος συνοικῆ μήτε  
πενία, σχεδὸν ἐν ταύτῃ γενναϊότατα ἦθη γίνονται· ἂν·  
οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζήλοί τε αὖ καὶ  
φθόνοι οὐκ ἐγγίγνονται. <sup>72</sup>

A bondade pode, assim, ser relacionada com a impossibilidade da riqueza e da pobreza, bem como uma certa εὐήθεια, uma simplicidade que se caracteriza por não presumir qualquer sabedoria e fundamentar um verdadeiro

respeito a deuses e homens e o comportamento coerente com este respeito<sup>73</sup>. Uma como que fé espontânea neutraliza a possibilidade de erro: ψεύδος γὰρ ὑπονοεῖν οὐδεὶς ἠπίστατο διὰ σοφίαν<sup>74</sup>. Um certo saber é, sem dúvida, necessário, mas, a sua simplicidade excluindo múltiplas mediações, exclui igualmente graves erros. Incomplexa, uma tal Sociedade não dá lugar à guerra e à sedição: ao que é extremamente simples correspondem como que conaturalmente a coragem, a temperança e a justiça. Donde a total inexistência de Leis e Legisladores, por todas as razões desnecessárias<sup>75</sup>. Mais uma vez é reafirmada a preferência platônica por uma sociedade mais simples e mesmo a mais simples. Todavia, se esta simplicidade importa a isenção de toda a legislação formal, deste puro império do ἦθος não decorre a inexistência de uma πολιτεία<sup>76</sup>. Ao contrário, este estágio patriarcal já é uma politeia: uma citação de Homero, concernente aos ciclopes, tirando à concepção platônica dos primórdios o caráter de uma simples hipótese<sup>77</sup>, define uma unidade social na qual a βασιλεία decorre da paternidade ou da maternidade. Esta sociedade, para a qual Platão não encontra um nome, é a própria βασιλεία em estado puro<sup>78</sup>.

É deste estado primitivo que decorrem todos os demais: a indeterminação inerente à sua simplicidade dá lugar a um certo e multiforme particularismo de grupos e este gera ἕθη conflitantes a respeito do divino e do humano, destes decorrendo "ἰδίους νόμους εἰς τῆν μείζονα συνοικίαν"<sup>79</sup>. Cada grupo preferindo naturalmente as Leis que lhe são próprias, mas devendo conviver com os restantes, surge a necessidade de uma Legislação. Impõe-se que as Comunidades escolham alguns de seus membros que exponham aos chefes, como a reis, as leis que lhes parecem melhores:

ΑΘ. Τὸ γοῦν μετὰ ταῦτα ἀναγκαῖον αἰρεῖσθαι τοὺς  
 συνελθόντας τούτους κοινούς ἑαυτῶν, οἱ δὲ τὰ

πάντων ἰδόντες νόμιμα, τὰ σφισιν ἀρεσκοντα αὐτῶν  
 μάλιστα εἰς τὸ κοινὸν ἡγεμόσι καὶ ἀγαθοῦσι τοὺς  
 δήμους οἷον βασιλεῦσι φανερά δείξαντες ἐλέσθαι τε  
 δόντες, αὐτοὶ μὲν νομοθέται κληθήσονται, τοὺς δὲ  
 ἄρχοντας καταστήσαντες, ἀριστοκρατίαν τινὰ ἐκ τῶν  
 δυναστειῶν ποιήσαντες ἢ καὶ τινὰ βασιλείαν, ἐν ταύτῃ  
 τῇ μεταβολῇ τῆς πολιτείας οἰκήσουσιν.<sup>80</sup>

Eis como surge uma primeira *politéia* regida por Leis: em verdade, trata-se já da segunda *politéia*, mesmo de um ponto de vista simplesmente "histórico", o que faz da vigência de Leis um sinal de imperfeição que o capítulo anterior enfatizou de modo suficiente. Todavia, nesta segunda *politéia* a Lei tão somente regulamenta a natureza: a aristocracia que se institui tem raízes familiares e é intimamente associada à Realeza a partir destas mesmas raízes. De qualquer forma, uma e outra não são propriamente originárias, mas oriundas de conflitos ocorridos no estágio anterior<sup>81</sup>.

Importa observar que, em toda esta seqüência, o Cataclisma aparece como aquela manifestação da natureza capaz de reduzir o homem a uma situação limítrofe essencialmente idêntica a um estado de natureza pura, constituindo esta um momento de negatividade em relação a tudo o que se pode conceber como cultura. Este momento de negatividade assinala o início de um novo ciclo: na exterioridade do puramente natural dissolve-se toda a possibilidade anterior, que se revela assim inessencial. Desta dissolução emerge uma nova positividade, a simples *eúthēia*, primeiro momento de todo um devir. Insuficiente para instaurar o primado do uno sobre o múltiplo, este primeiro estágio cede lugar a uma Aristocracia Real. Realeza amparada por uma Aristocracia cuja superioridade só pode ser a do talento natural, já que a elementariedade da técnica não permite um outro tipo de discernimento. Note-se aqui que a palavra *βασίλεια* não adquire em Platão o significado que lhe valeu a História, mas designa, quando utilizada para denominar o *ordo* platônico, a forma superior de governo<sup>82</sup>. Nela se

suprime o primado das partes e se implanta a unidade do todo. Esta a Dialética da visão platônica até aqui desvelada. Pode-se notar, trata-se de uma Dialética toda própria, inspirada em uma visão da φύσις e do homem equidistante tanto do ἀμάρτημα quanto de uma visão idílica das origens. Isto não obsta que, também nela, o homem apareça naturalmente carente.

Após este momento originário, em que a hipótese conduz à efetividade, passa Platão a um momento paradigmático que tem a sua representação em Tróia. A passagem abre-se com uma citação da *Iliada*<sup>83</sup>, na qual se dá a entender que Ílion só surgiu quando o homem desceu das escarpas de Ida: esta idéia é cara a Platão e desempenha um papel decisivo em sua obra<sup>84</sup>. A fonte utilizada é Homero e a sua invocação se justifica a partir da idéia segundo a qual o Poeta, sendo um γένος divinamente inspirado, é capaz de captar a verdade do devir: "πολλῶν τῶν κατ' ἀλήθειαν γιγνομένων σὺν τισιν χάρισιν καὶ μούσαις ἐφάπτεται ἑκάστοτε"<sup>85</sup>. Isto justifica que se prossiga no mito, até aqui exposto, na esperança de que este signifique o que se procura<sup>86</sup>. Entre outros fatores, a pólis representada por Ílion advém de um olvido, λήθη, do Cataclisma, e, em sua construção, expõe-se ao poder das águas que, mesmo não voltando a irromper sobre ela, hão de ser a via de sua destruição futura: eis como o tema da ambigüidade da Água emerge na consciência deste grego que foi Platão. Todavia, tal guerra não foi uma catástrofe apenas para o vencido, o troiano, mas também para o seu vencedor, que viu a juventude de suas respectivas póleis se sublevar e só há de poder impor-se bem mais tarde, retornando sob o nome novo de dório<sup>87</sup>. Note-se, a passagem assinala a multiplicação da póleis como fator originante da guerra e não vê nesta uma irrupção

isenta de males. No caso, ela assinala o fim de uma *politéia*.

Desta nova dissolução, não mais pura decorrência das convulsões da *fýsis*, emerge uma quarta *pólis*, dita também *ἔθνος*. Argos, Messena e a Lacedemônia, unidas umas às outras, representam este momento. A estabilidade da nova *politéia* depende de uma aliança de cúpula à qual corresponde uma aliança entre as populações das referidas *póleis*, formando-se também um pacto entre governantes e governados. É sob esta modalidade que se tecem precisas relações entre a autoridade, *ἀρχή* e o *δῆμος* cuja fidelidade é essencial<sup>88</sup>. Tal *pólis* contou, em sua fundação, com uma vantagem: a partilha da riqueza e da terra não encontrou obstáculo em nenhuma tradição antiga e sagrada, o mesmo fator favorecendo a supressão das antigas dívidas<sup>89</sup>. Todavia, esta experiência faliu e Platão atribui esta falência a um abuso de Poder, a uma segunda conquista de Tróia pelos Dórios<sup>90</sup>. É a partir daí que um longo Preâmbulo estabelece um princípio que tem a força de uma diretriz dentro do Diálogo:

ME. Μανθάνω δὲ λέγεις. Λέγειν γὰρ μοι δοκεῖς ὡς οὐ  
τοῦτο εὐκτέον οὐδέ ἐπεικτέον, ἐπεσθαι πάντα τῇ  
ἑαυτοῦ βουλήσει, τὴν βούλησιν δὲ μηδὲν μᾶλλον τῇ  
ἑαυτοῦ φρονήσει· τοῦτο δὲ καὶ πόλιν καὶ ἕνα  
ἡμῶν ἕκαστον καὶ εὐχεσθαι δεῖν καὶ σπεύδειν, ὅπως  
νοῦν ἕξει. 91

É a clara afirmação do primado da *φρόνησις* e do *νοῦς*, aqui idênticos. É ela a *ἀρετή* fundamental e na sua falta se encontra a origem de toda catástrofe política e não em causas, *αἰτία* de ordem militar ou na falta da *ἀνδρεία* isoladamente assumida<sup>92</sup>. Foi a maior *ἀμαθία* que pôs termo ao poderio dório, eis porque se trata sempre de erradicar toda a *ἄνοια*, cuja forma suprema é a que rejeita o bem que se conhece ser o superior, sob a forma de um ódio a toda *φρόνησις*, *νοῦς* ou *λόγος*. Ora, a marca da Sabedoria é a *συμφωνία*, não a habilitação neste ou naquele mister e uma tal *συμφωνία* é o acordo com

o λόγος<sup>93</sup>. Como em outras passagens, trata-se de harmonizar o homem com o νοῦς e o seu λόγος<sup>94</sup>.

A consideração das primeiras formas de politéia conduz forçosamente à questão crucial da Política, que, para o homem grego, exprimiu-se nos seguintes termos: na pólis, a quem cabe a ἀρχή? A resposta platônica principia por enumerar os títulos invocados para decidir esta questão. São eles sete: a relação natural de parentesco e outras afins; a superioridade de nascimento, ligada à idéia de γένος; a idade e a relação senhor-escravo. Eis os quatro primeiros títulos<sup>95</sup>. Platão os expõe de forma pouco mais do que constativa. Não os omite ou despreza, mas neles não se detém e insinua que não correspondem às exigências da politéia que projeta. Isto fica claro quando o quinto título cede lugar ao sexto e se faz o elogio deste. Com efeito, é o quinto título o simples enunciado da lei do mais forte, posto sob a autoridade de Píndaro<sup>96</sup> e a sua força decorre de seu caráter natural<sup>97</sup>. Ora, segue-se um sexto título que se tem em conta de superior. Eis o inteiro teor de seu enunciado:

ΑΘ. Καὶ πλείστην γε ἐν σύμπασιν τοῖς ζῴοις οὐσαν καὶ κατὰ φύσιν, ὣν δ' ἠθραῖος ποτὲ Πίνδαρος. Τὸ δὲ μέγιστον, ὡς ἔοικεν, ἀξίωμα ἕκτον ἄν. γίγνοιτο. ἔπεσθαι μὲν τὸν ἀνεπιστήμονα κελεῖον, τὸν δὲ φρονούντα ἡγεῖσθαι τε καὶ ἄρχειν. Καίτοι τοῦτό γε, ὦ Πίνδαρε σοφώτατε, σχεδὸν οὐκ ἄν παρὰ φύσιν ἔγωγε φαίην γίγνεσθαι, κατὰ φύσιν δέ, τὴν τοῦ νόμου ἑκόντων ἀρχὴν ἀλλ' οὐ βίαιον πεφυκυῖαν.  
ΚΛ. Ὅρθότατα λέγεις.<sup>98</sup>

A resposta de Clíncias confirmando a doutrina exposta, desvela a oposição entre o constrangimento da força e o consentimento próprio ao sexto título e neste se discerne algo de superior inclusive no que concerne à natureza. Não é estranho a esta o primado do νοῦς e do λόγος: rejeita-se a oposição sofisticada entre νόμος e φύσις<sup>99</sup>. Não há como não reencontrar o Platão de "A República". O sétimo título, a sorte, é objeto de simples menção, algo caro aos deuses: não se exclui,

mas fica à sombra do título anterior<sup>100</sup>. A dificuldade em optar entre títulos contrários e a ambição que, em sua ὑβρις, não tolera medida, estariam na origem da ruína destas poleis e destas politéias<sup>101</sup>.

Estas considerações de ordem teórica servem à Crítica das politéias que vão ser abordadas em seguida. Em síntese, não se pode conferir a ἀρχή a quem não é apto, seja por sua pouca idade, seja por lhe faltar o νοῦς adequado<sup>102</sup>. Nesta ótica, é considerada em primeiro lugar a dupla realeza espartana: dom divino, o seu valor consistiu em ter alcançado medida mais justa na atribuição do Poder, pois o fato de o Conselho dos Vinte e Oito Anciãos ter uma autoridade igual à sua temperou a força com a Razão. Enfim, os Éforos serviram de freio ao ímpeto de um tal Poder. Se uma tal harmonia fosse preservada, nem a invasão persa, nem qualquer outra sobreviveria à Grécia<sup>103</sup>. Platão examina a partir das Guerras Medas o problema da falta de unidade entre os Gregos: então só Esparta e Atenas foram capazes de somar suas forças. Esta fraqueza manifesta ser necessário completar o exame dos ἀειώματα segundo os quais é atribuída a ἀρχή por uma consideração teórica sobre as politéias essenciais<sup>104</sup>. Estas são, em sua determinação mais radical, apenas duas, todas as demais a estas se reduzindo. São elas as raízes das demais. Eis como se as pode apresentar:

ΑΘ. Ἄκουσον δὴ νυν. Εἰσὶν πολιτειῶν οἷον μητέρες δύο τινές, ἐξ ὧν τὰς ἄλλας γεγονέναι λέγων ἂν τις ὀρθῶς λέγοι, καὶ τὴν μὲν προσαγορεύειν μοναρχίαν ὀρθόν, τὴν δ' αὖ δημοκρατίαν, καὶ τῆς μὲν τὸ Περσῶν γένος ἄκρον ἔχειν, τῆς δὲ ἡμᾶς. αἱ δ' ἄλλαι σχεδὸν ἅπασαι, καθάπερ εἶπον, ἐκ τούτων εἰσὶ διαπεποικισμένοι. Δεῖ δὴ οὖν καὶ ἀναγκαῖον μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτων, εἴπερ ἐλευθερία τ' ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως. ὃ δὲ ἡμῶν βούλεται ἡμῖν ὁ λόγος προστάττειν, λέγων ὡς οὐκ ἂν ποτε τούτων πόλις ἄμοιρος γενομένη πολιτευθῆναι δύναιτ' ἂν καλῶς.

ΚΑ. Πῶς γὰρ ἂν;

ΑΘ. Ἡ μὲν τοίνυν τὸ μοναρχικόν, ἢ δὲ τὸ  
 ἐλεύθερον ἀγαπήσασα μείζονως ἢ ἔδει μόνον,  
 οὐδετέρα τὰ μέτρια κέκτηται τούτων, αἱ δὲ  
 ὑμέτεραι, ἢ τε λακωνικὴ καὶ κρητικὴ, μᾶλλον.  
 Ἀθηναῖοι δὲ καὶ Πέρσαι τὸ μὲν πάλαι οὕτω πως, τὸ  
 νῦν δὲ ἤττον. Τὰ δ' αἴτια διέλωμεν. ἢ γάρ;  
 ΚΑ. Πάντως, εἴ γέ που μέλλομεν ὁ προυθέμεθα  
 περαίνειν.<sup>105</sup>

Em suma, a Democracia se define pela ἐλευθερία e tem o seu ἄκρον entre os gregos e em Atenas; a Monarquia define-se pela φρόνησις e tem entre os persas o seu ἄκρον. Ora, sendo ambos os elementos necessários, resta saber a causa, αἴτια destas soluções unilaterais<sup>106</sup>.

Uma detida reflexão crítica sobre o Despotismo Persa, reflexão na qual se examinam as variações na ordem pública, ocorridas entre Ciro e Cambises, Dario e Xerxes, permite que se verifique a precisão do pensamento platônico quanto à πολιτεία em geral. Nesta, é necessário resguardar a Sabedoria, a φρόνησις, mas importa também tornar efetivas a ἐλευθερία e a φιλία que lhe são próprias bem como a παρρησία indispensável: sem estas últimas, o Saber presuntivo dos Reis não tornaria efetiva a unidade política. A passagem é decisiva para o debate da relação liberdade-autoridade em Platão: trata-se de pesar a importância do valor reconhecido por ele à ἐλευθερία. Expresso, este reconhecimento não pode considerar-se abstrato, já que ele chega a afirmar a necessidade do livre falar, da παρρησία<sup>107</sup>. Assim, elogia-se o regime vigente durante o reinado de Ciro, porque nele se reconhecia uma justa proporção entre a ἐλευθερία e a δουλεία<sup>108</sup>. O que lhe faltou foi uma Pedagogia adequada, donde a catástrofe advinda sob Cambises, fraco para fazer frente a uma rude população de Pastores<sup>109</sup>. Já Dario, primeiro divide o Poder; depois, com fundamento nesta divisão, estabelece a κοινωνία e a φιλία entre todos os persas, sobretudo, por ganhar a

afeição do povo e, com isto, restaura o Império. Mais uma vez, porém, o Poder e a Riqueza dão lugar a uma educação inadequada, produzindo como resultado mais grave a perda da σωφροσύνη indispensável ao múnus político<sup>110</sup>. Na passagem, visualiza-se o problema da riqueza como fator de corrupção da prole e não tanto como problema por si mesmo político. Em seguida, reitera-se a teoria da solidariedade das virtudes, de sua recíproca implicação, a partir do que se afirma também a hegemonia dos bens da Alma sobre os do Corpo, condenando-se todo o regime que altere esta ordem<sup>111</sup>. Feito isto, profere-se a sentença final sobre o Regime e o Sistema Persa: neste, a Liberdade do povo foi reduzida ao mínimo e o Despotismo elevado ao máximo, arruinando-se a φιλία e a união. Toda a deliberação se fez no sentido de fortalecer a ἀρχή dos governantes, com o que se perdeu a fidelidade do povo e se arruinou o Império. Em síntese, a δουλεία e o Despotismo foram as causas da ruína dos persas<sup>112</sup>.

O caso exatamente contrário ao dos persas foi o de Atenas, onde a ἐλευθερία total face a toda a ἀρχή se revelou funesta<sup>113</sup>. Quando da invasão persa, a quádrupla organização censitária vigorava e a consciente e voluntária obediência aos Magistrados e às Leis tornou-se fator decisivo da resistência. Persistindo o risco de uma nova invasão, permaneceu e mesmo se consolidou o respeito às Leis<sup>114</sup>. A ἐλευθερία desmedida viria a ser a desgraça de Atenas<sup>115</sup>. Esta teve a sua origem na perda da antiga orthodoxia musical, na qual os gêneros eram bem determinados, e na passagem de uma certa aristocracia nesta matéria a uma teatrocracia. O que se originou com isto foi a opinião segundo a qual todo o homem é competente em todos os assuntos. Eis os termos com os quais Platão sintetiza a sua posição:

Εἰ γὰρ δὴ καὶ δημοκρατία ἐν αὐτῇ τις μόνον  
 ἐγένετο ἐλευθέρων ἀνδρῶν, οὐδὲν ἂν πᾶνυ γε  
 δεινὸν ἦν τὸ γεγονός· νῦν δὲ ἦρε μὲν ἡμῖν ἐκ

μουσικῆς ἢ πάντων εἰς πάντα σοφίας δόξα καὶ  
 παρανομία, συνεφέσπετο δὲ ἐλευθερία. "Αφοβοὶ γὰρ  
 ἐγίνοντο ὡς εἰδότες, ἢ δὲ ἄδεια ἀναίσχυντίαν  
 ἐνέτεκεν. τὸ γὰρ τὴν τοῦ βελτίονος δόξαν μὴ  
 φοβεῖσθαι διὰ θράσος, τοῦτ' αὐτό ἐστίν σχεδὸν ἢ  
 πονηρὰ ἀναίσχυντία, διὰ δὴ τινος ἐλευθερίας λίαν  
 ἀποτετολμημένης.

ΜΕ. Ἐλευθερίαν λέγεις.<sup>116</sup>

Desta primeira anarquia derivou uma outra: a que consiste na recusa em submeter-se à autoridade familiar, seguindo-se a recusa em obedecer às Leis, com o que se reproduziu a φύσις dos Titãs<sup>117</sup>.

Do exame das politéias antitéticas emergem os atributos que, na pólis, devem constituir uma συμφωνία. Em primeiro lugar "ἡ νομοθετουμένη πόλις ἐλευθέρα τε ἔσται καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ νοῦν ἔξει"<sup>118</sup>. A ἀρχή e a ἐλευθερία, justamente dosadas, mesmo com a prevalência de um ou outro princípio, levam ao esplendor e à prosperidade; ao contrário, se uma delas alcança o seu ἄκρον, o que advém é a pura perda<sup>119</sup>. No Livro IV a própria politéia lacedemônia é reputada tirânica, se se considera a instituição dos éforos. Todavia, se se consideram outros aspectos, pode ela considerar-se aristocrática ou democrática, ao mesmo tempo que nela vigora a monarquia. Não se vê bem que politéia ela realiza<sup>120</sup>. A observação é de Méguilos, o que explica o seu tom vago mas não obsta deprender-se ser a experiência política do homem grego incompleta, isto é, não haver ela efetivado nenhuma politéia em estado puro: o que se pode discernir é o caráter mesclado e participativo das politéias históricas<sup>121</sup>. O que as faz verdadeiras, esclarece o ateniense, é não haver nelas uma divisão entre senhores e servos<sup>122</sup>. Em verdade, elas são boas na medida em que tornam efetivo um μίμημα do que foi a ordem política na Idade de Cronos, quando os homens foram sujeitos ao governo de entes divinos<sup>123</sup>. A questão extrapola os limites do presente capítulo,

mas tem para ele a importância de um marco que traça os limites entre o perfeito e o imperfeito. De um lado, sugere-se que a labilidade do homem o torna menos apto para o exercício da ἀρχή; de outro, reconhecendo-se às politéias históricas o caráter de realizações parciais das formas puras, amplia-se a distância entre λόγος e ἔργον, tornando-se muito mais facilmente inteligível que, porque a plena efetividade deste não se perfaz, não se realiza a Justiça. Com efeito, esta não se realiza porque tais politéias realizam imperfeitamente a liberdade ou a Sabedoria. Já a efetividade da politéia quanto a seu εἶδος é prejudicada em razão da mescla que se implanta: sendo a pólis uma συμφωνία, perde em unidade e perfeição, se mescla aspectos de distintos Paradigmas.

Eis como, em "As Leis", se depara com uma certa crítica platônica às politéias históricas. Pode-se perceber, os princípios mais fundamentais desta Crítica permanecem os mesmos que se captaram nas leituras de "A República" e de "O Político", isto é, os princípios universais do platonismo mediatizados pelo Princípio da Competência: só quem é capaz de uma Epistême Universal que vai aos fundamentos e à origem do Ente alcançando o Ser que lhe caiba é apto para ser investido da ἀρχή e para reger a pólis desde a sua estruturação. Com isto, fica a Política condicionada ao saber e à competência de homens, de entes singulares dotados de uma φρόνησις e de um νόος adequadamente desenvolvidos e a perfeição da pólis há de medir-se segundo o padrão de sua Epistême. A consideração desta e de tudo o que com ela tem conexão permite que se determine com mais precisão a posição de Platão face à pólis grega, o que torna mais concreta a visão do homem nesta mesma pólis, esclarecendo-se de forma mais precisa o significado e a razão do Instituto da Censura.

## TERCEIRA PARTE

### CAPÍTULO I

#### O PRINCÍPIO DA COMPETÊNCIA

#### E A DOCTRINA DA VERDADE

Os Livros IV e V de "A República" fundamentam a distinção entre a Ciência e a Opinião na efetiva distinção entre os seus respectivos objetos, quais sejam, o ente perfeitamente idêntico em seu ser e o ente cujo ser se esvai no não-ser. A ordem do saber se desvela, assim, homogênea à ordem do ser: sem lhe ser inessencial, o que seria contraditório, o saber se perfaz como homologia do ser e a partir do ser que cabe a cada ente. É como tal que ele toma forma no homem: com efeito, não é ele independente deste nem em sua forma nem em seu devir, mas, ao contrário, é gênese para o ser. É no seio desta gênese que se discerne o filósofo como homem cujo saber visa o ente do puro ponto de vista do ser: este saber se chama ἐπιστήμη e se distingue da δόξα nos termos expostos acima<sup>1</sup>. Assim concebida, a Filosofia é indissociável do filósofo do qual é a gênese para o ser e é na gênese total deste, a partir do momento em que, nele, desponta o saber, que ela se encontra. Este modo de ver as coisas, próprio ao platonismo, afeta diretamente a solução da "questão sobre a pólis, a politéia e a Justiça", o que impõe ao intérprete desta a visualização em pormenor dos momentos que a constituem. Esta razão de ser do presente capítulo.

O Livro VI de "A República" abre-se pelo exame da razão que, imediatamente, dita que seja o poder confiado aos filósofos. Esta é simples,

So89p  
v.2  
13336/BC

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

a partir do acordo a que chegou até aqui: só os filósofos, porque capazes de conhecer o que permanece sempre idêntico a si mesmo e, por isso, possuidores em suas almas dos paradigmas do ser, podem reger a cidade constituindo o genos dos guardiães<sup>2</sup>. Com efeito, tais paradigmas, indispensáveis a práxis política, só podem ser possuídos mediante o conhecimento da essência não sujeita à geração e à corrupção, só esta fornecendo o discernimento necessário para dirigir o amor pela verdade e o ódio da mentira, o que irá, por uma determinação da própria fýsis, originar o desapego de tudo o que no homem fundamenta a injustiça e a ela dá lugar, decorrendo igualmente de uma tal sabedoria o destemor capaz de encarar a morte sem a ter por algo de terrível<sup>3</sup>. Esta virtude, à qual é imediatamente associado o desamor das riquezas seguido do que há de mais nobre no homem, torna o filósofo incapaz da injustiça, o que fornece ao legislador e ao educador o critério para identificar o verdadeiro filósofo desde a mais tenra idade, sem perder de vista a facilidade no apreender e a firmeza de memória<sup>4</sup>.

O princípio é o mesmo que foi detectado acima. Mas é evidente que, mais ainda do que em secções anteriores, a proposta e a solução geram uma dificuldade ao nível da práxis e a geram no que concerne à imagem do filósofo que a própria história fornece. Aqui a aporia é posta na conta de Adimanto: para ele, e em sua lógica, são as palavras de Sócrates irretorquíveis; entretanto, parecem elas ir contra as intenções originais do diálogo e conduzir sempre para mais longe da verdade: com efeito, a vida mostra os filósofos extravagantes e perversos e, de qualquer modo, feitos ineptos para a política, mesmo no que concerne aos mais discretos<sup>5</sup>. Sócrates responde reconhecendo "algo de verdadeiro" na objeção do Adimanto. Em seguida recorre a uma imagem, εἰκών: a da nau cujo capitão é

forte mas em tudo inepto, os marujos estão em perene discórdia, a disputar o leme, por todos os meios e com toda a violência, sendo porém cada qual pródigo em elogios com os que o apóiam e todos plenos de desprezo para com o verdadeiro piloto<sup>6</sup>. É a uma tal nau que se assemelham as pólis no tratamento que dão aos verdadeiros filósofos e seria sumamente admirável que aí fossem eles honrados<sup>7</sup>. A referência ao verdadeiro filósofo é contraposta e mesmo contrária ao "algo de verdadeiro" da aporia oposta por Adimanto. Na realidade, se são filósofos inúteis, isto só ocorre porque o poder não lhes é confiado por aqueles que necessitam de seus serviços, não competindo a eles, filósofos, mendigá-lo à porta dos ricos (!). Além dessa expressa rejeição de todo vínculo do filósofo, como político potencial, com os detentores do poderio econômico, Platão sugere nessa passagem, particularmente se se evoca a imagem dos marinheiros, que é a população e, no caso grego, mais precisamente o corpo social dos cidadãos, o demos, que detém a faculdade de recorrer a seus serviços. Com isso, embora de modo implícito, se exclui que o acesso do filósofo ao poder se configure como a conquista deste por uma classe ou casta<sup>8</sup>. Esta passagem é extremamente importante; de um lado, fica reiterada a tese platônica segundo a qual é ao *yévos* dos filósofos que compete naturalmente a *ἀρχή* na pólis. De outro, instaura-se uma espécie de Democracia qualitativa. Certamente, em outras passagens<sup>9</sup>, Platão aventa as possibilidades, seja de um Rei filósofo ser gerado, seja de o filósofo devir Rei. Aqui, o que ganha o primeiro plano é a entrevisão de uma necessidade: a de um consciente apoio popular à mestria do filósofo na pólis, o que significa que esta não há de instaurar-se à revelia do demos. Esta questão voltará a ser debatida no presente estudo.

Dito isto, se esclarece que a causa de os filósofos serem inúteis é a omissão ou recusa, por parte dos cidadãos, de lhe confiar o governo ou, em

outros termos, o estado de relativa marginalização em que se encontram, valendo esta justificativa tão somente para os verdadeiros filósofos<sup>10</sup>. Além disso, resta provar não ser a Filosofia a origem da perversidade de certos filósofos. Em princípio, por natural congenitalidade de sua alma, o filósofo abre-se ao ser, isto é, ao que é sempre para além das aparências mutáveis, segundo a força de um verdadeiro ἐρώς, quando se opera uma verdadeira gênese (!) do νοῦς e da ἀλήθεια<sup>11</sup>. Ora, é precisamente nesta superioridade de sua natureza, em seu ser melhor, que está a origem de sua maldade. Com efeito, corrompida por sua inadequada condição social, bem como por uma igualmente inadequada educação, sua alma será capaz de maiores males porque mais qualificada, porque mais apta para maiores bens. É a escala dos bens, a própria excelência da natureza que o torna potencialmente e, de fato, mais funesto do que os demais homens: o mau é mais contrário ao bom do que ao não-bom, isto é, ele está na razão direta da excelência da natureza<sup>12</sup>. A razão profunda desta argumentação é, portanto, a mesma de todas as disposições até aqui defrontadas: a φύσις. Apenas, agora ela aparece em sua ambigüidade de μίκτόν, de ente por participação; em derradeira instância, também o filósofo se inscreve na ordem da gênese<sup>13</sup>, logo, também ele pode corromper-se e de fato se corrompe. Indiretamente, é todo o complexo de disposições até aqui estabelecidas pelo legislador, a censura inclusive, que sai reforçado da refutação da aporia de Adimanto.

A linguagem platônica é rigorosamente ontológica. Primeiramente importa notar que se trata de vislumbrar "τὴν φύσιν οἷον ἀναγκη φύναι τὸν καλόν τε κ' ἀγατόν ἐσόμενον"<sup>14</sup>. Ora, a primeira qualidade do filósofo é a sua fidelidade à ἀλήθεια: a falta desta, não há participação em uma verdadeira filosofia<sup>15</sup>. Quem é um

amante do aprender "πρὸς τὸ ὄν πεφυκώς εἶη ἀμιλλάσθαι", mas sem se deter no múltiplo individualizado, deixa-se levar até aí pelo ἔρως que lhe vale "ὁ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄφασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου"<sup>16</sup>. Como alma, ela é congênita do ente por sua própria natureza. Nesse sentido, pode-se concluir:

προσῆκει δὲ συγγενεῖ· ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεῖς τῷ  
 ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε  
 καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕω λήγοι  
 ὁδίνος, πρὶν δ' οὐ;  
 ὣς οἷόν τ', ἔφη, μετριώτατα.<sup>17</sup>

Da adesão à verdade como conseqüente a um ἔρως de uma φύσις e de uma "ψυχὴ φιλομάθης", o Pensamento evolue no sentido de assumir a forma de uma gênese da própria Verdade na Alma e, por esta, o filósofo, ao alcançar "τὸ ὄν ὄντως", é quem a gera juntamente com o νοῦς. Isto equivale à gênese ontológica do que se diz ser habitualmente a verdade lógica. É esta verdade que torna o filósofo realizado em sua natureza, por isto, para a Vida Política. Esta presença da ἀλήθεια como progênie do Filósofo elimina a possibilidade de um cortejo de vícios<sup>18</sup>. Ao contrário, seguem-na as virtudes.

A consideração da "corrupção do filósofo" permite a Platão emitir um juízo sobre a posição particular dos sofistas. Coerentemente com tudo o que até aqui se disse, ele não aceita que se atribua a corrupção da juventude aos sofistas ou fundamentalmente a estes, mas divisa a sua razão última na própria ordem estabelecida e de modo mais imediato na prática das assembleias, quando o jovem é arrebatado pelo elogio ou pela reprovação da massa. Assim, não é a classe particular dos mestres de retórica, dos chamados sofistas, a causa da corrupção do filósofo; esta, se se procura o verdadeiro sofista, é a pólis grega como um todo, a qual o coage ameaçando sua reputação, seus bens e sua própria vida se não assente a sua palavra; só uma intervenção divina permitiria que se formasse,

segundo a virtude, um caráter superior em semelhante pólis<sup>19</sup>. Quanto aos sofistas particulares, ensinam estes tão somente, com o nome de sabedoria, as opiniões da multidão, assemelhando-se a mestres de domadores<sup>20</sup>.

Entretanto, é necessário ir ainda mais a fundo na questão. É necessário procurar para além, na sociedade como plethos, a raiz maligna da corrupção do filósofo. Em vista disso, parte-se de uma constatação: é impossível que este plethos se torne filósofo<sup>21</sup>. Donde, é inevitável que os filósofos sejam por ele censurados, bem como por aqueles que têm na satisfação de seus gostos uma fonte de poder. Por outro lado, seus próximos e parentes não de divisar em suas qualidades naturais um outro princípio de poder e estimulá-lo no sentido de sua conquista, o que farão contrariamente à sua natureza de filósofo. E, como esta é, além de uma adequada educação na pólis segundo o eidos, a saída que lhe resta, vê-se como suas próprias qualidades estão na origem de sua maldade e o estão, ao contrário do que o pretendia a dificuldade de Adimanto, precisamente porque não chegou ele a tornar-se um verdadeiro filósofo<sup>22</sup>. Tal dissolução das naturezas filósofas, de um lado, dá lugar a que se cubra a filosofia de censuras e, de outro, em razão de lacuna aberta, proporciona a homens de condição natural inferior e ineptos para tanto o apropriar-se da filosofia, em verdadeiro concubinato, originando a forma corrupta dos sofismas<sup>23</sup>. Se se considera, de um lado, a importância que tem para Platão a formação dos guardiães e, de outro, a visão segundo a qual os bens em geral - não o Bem em si, evidentemente podem concorrer e efetivamente concorrem para a frustração daqueles que são "φιλόσοφοι φύσει"<sup>24</sup>, pode-se entrever como efetivamente cabe em seu projeto, por odiosa que pareça, a medida da censura.

Esta situação só pode precipitar o exílio do filósofo, situação

anômala, sem dúvida, mas a única na qual se pode pensar a preservação e, quicá, o desejável desenvolvimento de uma ou outra natureza filosófica. Uma alusão ao *daímon* socrático permite perceber o leitor o quanto Platão reconhecia a seu projeto o caráter de uma verdadeira revolução: ao mesmo tempo ele permite que se insista com vigor em que, por agradável que seja, a situação do filósofo recluso ou exilado, representa para ele próprio um detrimento; na cidade projetada, à qual se refere expressamente, a situação do próprio filósofo, no que concerne especificamente ao desenvolvimento de sua natureza, seria melhor<sup>25</sup>. Esta passagem, mais talvez do que grande parte das que ao problema se referem, deixa entrever claramente o caráter dialético da concepção platônica de *fýsis*. De modo algum trata-se de uma predeterminação rígida; certamente, ela predefine possibilidades e as especifica, mas a sua resultante vai produzir-se consoante uma complexa interação com a *pólis*. Em derradeira instância, se o destino da Filosofia - e do filósofo em concreto - condiciona o da *pólis*, a recíproca é também verdadeira, e cada *pólis* tem os filósofos correspondentes à ordem nela vigente e à *paidéia* que a comunica.

Algo aparece a Platão como suficientemente comprovado: nenhuma das constituições políticas históricas se revelou o solo adequado para o desenvolvimento das naturezas filosóficas. Ao contrário, todas elas tão somente favoreceram sua corrupção. Com efeito, via de regra a formação do filósofo se circunscreve à juventude e se resolve em alguns poucos colóquios. Tudo se passa como se a Filosofia fosse uma ocupação dos primeiros anos, que a vida passa para um segundo plano<sup>26</sup>. Ora, é precisamente o contrário que se propõe: a infância e a adolescência devem ser dedicadas à conquista do corpo para a Filosofia, a qual, na forma superior da Dialética, deve ser desenvolvida após os exercícios da idade

adulta. Certamente, nenhuma experiência podendo ser citada, é difícil convencer disso os homens, mesmo porque a ordem política e a *paideia* se implicam e condicionam reciprocamente, não podendo ser empreendidas separadamente<sup>27</sup>. Isto faz com que aflore mais uma vez a dificuldade de se passar à instauração da ordem política projetada, o que leva, primeiramente, a se admitir a necessidade de uma *τύχη* e de uma verdadeira "*Θεία ἐπιτροπία*" para que a musa da Filosofia impere<sup>28</sup>. Mas, de outro lado, não é necessário preconceber negativamente a respeito da multidão; embora não se pretenda torná-la filósofa, é também ela educável, podendo convencer-se das vantagens da nova ordem se lhe for apresentado o satisfatório exemplo do verdadeiro filósofo, mesmo porque, de um lado, os maiores defeitos de caráter são de alguns, não da multidão, e, de outro, a sua experiência é a dos conflitos entre os falsos ou corruptos filósofos<sup>29</sup>. Com isto o pensamento de Platão como que se equilibra e se esboça uma teoria sobre a formação da consciência popular. Igualmente, se esclarece que esta não há de permanecer estranha à nova ordem a ser instaurada, o que vem matizar o juízo platônico a respeito da democracia, esclarecendo que, para ele, sua cidade não há de instaurar-se sem uma base popular consciente<sup>30</sup>.

Donde, o ponto de partida da *pólis* ideal ser o filósofo verdadeiro, aquele que, por sua contemplação do divino e convivência com este, torna-se conforme à ordem que neste se encontra e, assim, determinado-se por alguma necessidade a reger a ordem pública, torna também esta última a melhor possível e disso o povo pode ser convencido e racionalmente, como convém à cidade projetada<sup>31</sup>. A dificuldade passa, portanto, à *práxis*, se se o quiser, à fase de execução. Ora, a mais espontânea das saídas é a consistente em determinar em que medida se pode esperar encontrar uma natureza

filosófica entre os reis e os que detêm o poder e Platão admite que tal natureza entre eles se encontre. Além disso, importa saber se é impossível que, no curso dos tempos, uma destas naturezas não se salve: como é óbvio, firma-se a posição segundo a qual isto é difícil mas não impossível, sendo de todo provável que uma ou outra se salve. Fica assim estabelecida a possibilidade, ainda que contingente, de se inaugurar o projeto traçado<sup>32</sup>. O estabelecimento dessa possibilidade radical fez-se em inteira coerência com o que foi anteriormente estabelecido. Todavia, progressivamente, o conceito de *fýsis* se revelou mais flexível e apareceu melhor nesse complexo de interações que são *Kosmos* e a História, em especial a História política do homem grego.

É evidente que toda a lógica do projeto encaminha a atenção para um maior detalhamento do que possa vir a ser a educação dos futuros chefes, já que nestes está radicada a realização da cidade e da justiça. Por sua vez, na perspectiva ontológica desde o início traçada e jamais ausente de todo o discurso de Platão, uma tal educação não se poderia conceber a não ser como uma iniciação ao ser. Por essa razão, a secção que determinará as diretrizes da *paidéia* platônica, estabelecerá também os princípios fundamentais do que se chamará, mais tarde, a sua teoria do conhecimento, a qual, de resto, será naturalmente uma explicitação de sua ontologia. No quadro até aqui traçado, ainda que em esboço, a Ontologia, isto é, o *logos* a respeito do que é em si e por si, da idéia e do Bem, aparece como intencionada por todo o discurso e é, ao mesmo tempo, o fundamento, explícito ou pressuposto, da própria possibilidade de dizer.

Antes de tudo se recorda que o governante deve ser necessariamente aquele cidadão cujo amor à *pólis* foi suficientemente provado. Recorda-se também que as qualidades dele exigidas só muito raramente se encontram na unidade de um mesmo homem: em especial é difícil encontrar associadas, de um

lado, facilidade no apreender, de outro, coragem e firmeza de caráter. Com isso, se esclarece que o trabalho do pedagogo há de ser difícil, bem como, mais uma vez, se evoca a *fýsis* como princípio predeterminante das possibilidades a serem exploradas pelo educador<sup>33</sup>. Isto obriga o autor a evocar a exposição das virtudes, feita no Livro IV e a chamar a atenção para o fato de esta se haver feito de modo incompleto. Aqui, já que se trata de traçar o itinerário dos chefes, deve-se seguir o caminho mais longo e rigoroso, tomando por critério a adequação ao que é e por medida o que é em si mesmo acabado, pleno. E não se trata simplesmente de refazer a exposição das virtudes, mas de considerar a formação do político a partir e à luz de um conhecimento que é superior às próprias virtudes - que são apenas o seu esboço - porque é conhecimento do que é superior segundo o ser<sup>34</sup>. Precisando os termos, trata-se de chegar ao conhecimento do Bem: ora, as duas alternativas extremas na determinação do que seja o Bem resultam em aporias. Com efeito, os que identificam o bem com a inteligência, *φρόνησις*, são levados a definir esta inteligência como inteligência do bem, o que simplesmente reimposta a questão a ser respondida; enquanto isso, os que definem o bem como o prazer são levados a admitir que há prazeres maus, o que é contraditório. Ora, todos continuam, a despeito disso, a proceder como se conhecessem o bem e a tomá-lo como critério e isto é a *fortiori* válido do guardião, que zela pela justiça que deve imperar na cidade; donde a urgência de uma solução<sup>35</sup>.

Eis a questão: seja o bem ciência, *ἐπιστήμη*, seja ele prazer, seja, enfim, algo distinto de ambos, importa precisar o que ele é em si mesmo. Ora, no ponto de partida e no estado atual do diálogo, isto aparece como uma excessiva pretensão, pois se trata de falar de algo que não se conhece como se o conhecesse; de outro lado, seria vão e equivaleria a percorrer o caminho

às cegas simplesmente emitir opiniões "ὄνευ ἐπιστήμης"<sup>36</sup>. A questão é decisiva e, a despeito disso, corre o leitor o risco de a deixar escapar. Trata-se, em verdade, da questão fundamental da ciência, ao menos nos termos em que a puseram os gregos e em que a pôs Platão no Teeteto<sup>37</sup>: como é possível vir a saber o que não sei? Ou, como parece soar a pergunta nos termos da presente passagem, como posso eu perguntar-me pelo Bem - e perguntar o que ele é em si - sem de algum modo o conhecer. E, se este modo é a opinião e as opiniões se equivalem, não é precisamente o Bem em seu "ser-em-si" que me escapa no ato mesmo em que me pergunto por ele? E, no entanto, tanto a pergunta me ocorre - ela é um fato - quanto eu qualifico as respostas, considerando sábias a umas e as outras não<sup>38</sup>. Platão vai fazer aqui uma das mais ricas experiências de como é possível, segundo o método dialético que é o seu, sair-se da questão sem fugir a ela ou refugiar-se em um logos qualquer que não seria mais do que opinião<sup>39</sup>. Em outros termos, vai ele encadear o exame da questão sobre o Bem partindo de um paradigma, isto é, tomando em consideração, de início o Sol, assumido como sendo em algum sentido gerado pelo Bem<sup>40</sup>.

O ponto de partida é a própria dialética do múltiplo e do uno: nós dizemos serem muitas as coisas belas e boas e as distinguimos caso por caso; da mesma forma, dizemos serem o belo em si e o bom em si e o mesmo fazemos com todas as coisas, que dizemos múltiplas mas igualmente referimos a uma idéia una, idéia esta segundo a qual cada ente é aquilo que é<sup>41</sup>. Com isto, dividimos e ao dividirmos lançamos os fundamentos para atribuírmos aos sentidos a percepção do múltiplo e ao νοῦς o pensar, νοεῖσθαι, as idéias. Todavia, há um sentido, a vista, que apresenta a peculiaridade de exigir, para se exercer quanto ao seu objeto, um terceiro elemento, a luz. Este elemento, por força do qual a visão se opera, isto é, em razão do qual o olho vê, procede do Sol. O olho, que não é o sol, vê com a luz por este

comunicada; ele conhece as coisas à luz do Sol; mas pode também conhecer o próprio Sol. Donde a condição de progênie do Bem que se pode reconhecer ao Sol<sup>42</sup>. Com efeito, o Sol aparece como o análogo do bem: assim como este está para o inteligir dos inteligíveis, está o Sol para a visão dos visíveis. Mais precisamente: assim como, ao ver à luz de uma chama, o olho discerne mal as coisas e é quase cego para elas, assim também a alma quando considera os objetos à luz do ser e da verdade, é lúcida sua cognição; ao contrário, quando os considera enquanto sujeitos à geração e à corrupção, é obscura insegura, pode apenas opinar. Ora, assim como luz e a vista, ainda que procedentes do Sol e a ele análogas, são dele distintas e a ele inferiores, assim igualmente, sendo a idéia do bem causa da epísteme e da alétheia, está, contudo, acima de uma e outra e muito maior é a sua transcendência que a do Sol. E o paralelismo vai ainda mais longe: de um lado, o Sol proporciona às coisas, além da visibilidade, o ser-vistas e a gênese, bem como o crescimento e o desenvolvimento, sem ser ele próprio gênese. Igualmente, sem se identificar com as coisas, o Bem lhes confere o seu ser e a sua essência<sup>43</sup>.

Os esclarecimentos desta passagem não podem ser perdidos de vista por quem procure detectar qual o preciso alcance e o valor da dialética segundo Platão e, por força do lugar eminente ocupado por esta em seu sistema, qual a precisa intenção deste. De qualquer modo, não parece ele reconhecer à dialética, desde já, o poder de produzir no sujeito o conhecimento do Bem em seu ser-em-si. Este conhecimento é ou será produzido pelo próprio Bem ou não o será. Isto afina o pensamento de Platão com o pensamento grego em geral: este é, de algum modo, uma empresa do Ser sobre a razão e não a conquista do ser pela razão: apenas, nem tudo é ao mesmo nível e o Bem transcende todos os entes e é a causa primeira de todo o conhecimento de cada

ente enquanto ente e, a *fortiori*, a causa primeira e única do conhecimento, ainda que se admita não vir este a alcançar uma plena adequação. Verificar-se-á adiante o quanto isto influencia a concepção platônica de verdade, essencial para a determinação última, não só de sua teoria do conhecimento, mas ainda da própria questão particular da censura, já que é em seu nome que ela se instaura.

Doravante, a relação entre o Sol e a visão vai proporcionar o necessário paradigma à compreensão de como se articula o conhecimento do ser de cada qual e, ao termo do *processus* dialético, o conhecimento, possível ou efetivo, do próprio Bem em si mesmo. Uma primeira aplicação do paradigma se faz ao final do Livro VI. Há duas regiões ou duas formas, εἶδη, a visível e a noética. Na primeira região, duas ordens de percepções ou de operações são possíveis: a que atinge as imagens dos entes visíveis e a que atinge os entes visíveis em si mesmos, isto é, enquanto visíveis. Ora, as imagens estão para seus modelos - para os entes visíveis - como o objeto de opinião está para o de conhecimento. É claro, Platão supõe que a distinção entre opinião e conhecimento pode ser assumida em sua acepcção mais geral e que, em razão disto, carece apenas ser definida com rigor, o que fará adiante. É o que ele principia a fazer desde já: apenas, ele o fará fornecendo uma importante precisão, nem sempre enfatizada pelos intérpretes, a respeito da passagem do visível ao inteligível e, quanto a isso, do valor específico do conhecimento sensível em seu nível superior. Com efeito, então vão os entes sensíveis ser assumidos, não mais como tais, mas como imagens e a alma vai desenvolver sua procura a partir de hipóteses, orientando-se necessariamente, não no sentido da ἀρχή, mas no da conclusão, "ἐπὶ τελευτήν". A teoria platônica da ὑπόθεσις apresenta-nos esta última como sendo, primeiro, um ato: o de supor conhecidos determinados entes - por exemplo, os

matemáticos - que, em verdade, são dados pelo conhecimento sensível e tomados como paradigmas; feito isso, a *hypóthesis* toma a forma de uma enunciação a partir da qual se opera a conclusão sem se cogitar de estabelecer ulteriormente a própria hipótese formulada. Com isso, tomando apoio sobre a figura visível, o discurso se eleva àquilo a que ela se assemelha, tomando hipóteses por princípios. Já o nível superior do inteligível é aquele no qual as hipóteses vão ser assumidas simplesmente como hipóteses, constituindo pontos de apoio para a ascensão ao princípio supremo, intervindo tão somente a potência dialética. Uma vez atingido este princípio an-hipotético, desce ela toda a escala das conclusões possíveis, mas agora tão somente percorrendo idéias e concluindo idéias. Eis a dialética, à qual se reconhece uma superior clareza. Com isso, do que é superior ao inferior se constitui a escala das potências e das operações do conhecimento: *nóesis* e *diánoia* quanto ao inteligível, *pístis* e *eikasía* quanto ao visível<sup>44</sup>.

Este discurso, embora denso e em excesso sintético, deixa claro que a Dialética se articula perfeitamente com as escalas inferiores do conhecimento mediante as hipóteses a partir das quais se move em busca do princípio. Resta saber como este movimento se encadeia e qual é o seu desenlace. Esta verificação é de máxima importância para nossa compreensão de Platão; para além da proposta de um método, ela envolve toda uma visão da condição do homem e de suas possibilidades. No que diz respeito à República, esta visão é traçada, em suas grandes linhas, no Livro VII, a partir da famosa alegoria da caverna. Esta é condicionada, em sua interpretação, pela atenção que se dedique às palavras que a introduzem; segundo estas, ela pretende mostrar a natureza humana tal esta aparece quando é ou deixa de ser sujeita a uma adequada *paidéia*<sup>45</sup>. A alegoria é

conhecida; basta aqui destacar os seguintes aspectos. Há um primeiro momento em que os homens que se encontram na caverna podem ver somente sombras: dos objetos, as imagens do exterior, e de si próprios; mais ainda: eles as vêem projetadas por uma chama, não pelo Sol. Todavia, a quase nula mobilidade que lhes é possível não lhes permite qualquer discernimento e eles tomam as sombras por entes e assim as denominam<sup>46</sup>. Um segundo momento é constituído pela visão das imagens e do próprio fogo que as projetava; o esforço é árduo e, a princípio, as sombras hão de parecer mais reais que os modelos dos quais eram elas a simples projeção. Um terceiro momento principiaria por seu transporte à luz do Sol; o esforço seria ainda mais custoso e a resistência maior, sendo necessário que a vista percorra primeiro as sombras, depois as imagens refletidas nas águas, em seguida os astros em sua luz e, enfim, o Sol em si mesmo, de modo que se dissipe progressivamente o ofuscamento de que se sente apossada no começo<sup>47</sup>. Desde então ela poderia discernir o que verdadeiramente é ao nível do visível e se daria conta de sua anterior ilusão. De volta à obscuridade, teria dificuldade em ver e não seria capaz de convencer seus companheiros de que o que eles têm em conta de real não passa de sombras, correndo mesmo o risco de ser morto por eles<sup>48</sup>.

Ora, a esfera do visível, assumida até aqui como a esfera do ser, deve ser assimilada à esfera das sombras, ao mundo subterrâneo, sendo assumida como esfera do ser o mundo inteligível: é a esta derradeira esfera a que se trata de ascender. Nos limites extremos desta se encontra a idéia do Bem, captada com dificuldade, mas de modo suficiente a tornar claro ser ela a causa universal de tudo o que há de bom e de belo, origem da luz na esfera sensível e da ἀλήθεια na inteligível<sup>49</sup>. Nesta passagem é especialmente importante o paralelismo entre a luz, que torna os objetos cognoscíveis a um nível sensível e a verdade que, por força de tudo o que

se disse antes, os torna ao nível do ser, quanto à sua essência e à idéia que lhes corresponde. Nela, sem romper com o pensamento grego anterior, para o qual a verdade é desvelamento do ser, mas igualmente sem o repetir pura e simplesmente, situa Platão a verdade na esfera do ser mas lhe confere o que poderíamos identificar como uma transcendência ontológica fundante em relação aos entes e nada autoriza, com base nas passagens aqui examinadas, a excluir desse domínio as próprias idéias. Decorrência importante, decisiva para o pensamento platônico, desse modo de ver a verdade é a sua concepção do conhecimento em geral, tal vai ele, com vigorosa coerência, ser daqui em diante articulado, assumindo essa concepção sua forma mais nitidamente platônica na visão da relação entre as ciências e a dialética e na mais precisa conceituação desta última<sup>50</sup>. A verdade aparece, assim, como aquela irradiação do Bem que confere aos entes a sua idealidade e o seu ser e a cuja luz são eles inteligíveis enquanto entes. É só quando o νοῦς os contempla à luz da ἀλήθεια irradiante do Bem que eles se desvelam em sua οὐσία, em seu εἶδος.

Explorando a virtualidade dialética do paradigma, o discurso enuncia mais imediatamente um conseqüente de ordem prática: após a visão do bem o filósofo não estará imediatamente disposto a retornar ao convívio dos humanos e a seus negócios; em contrapartida, estes o terão em conta de ridículo e atópico porque desabituaado das sombras<sup>51</sup>. Após explicitar que o obscurecimento da razão pode proceder de duas passagens distintas e mesmo contrárias - das trevas à luz e da luz às trevas -, Platão enuncia uma de suas teses dominantes e mais próprias: a paidéia não consiste, como pensam alguns, em se introduzir na alma uma ciência, ἐπιστήμη, que aí não se encontre, mas em voltar a atenção da alma daquilo que é gerado para o que é e, dentre o que é, para o bem como o que é mais

luminoso, pois toda a alma traz em si a *dýnamis* de aprender, implicando esta conversão o voltar-se de todo o corpo<sup>52</sup>. É importante notar: esta passagem não recorre ao mito ou, se o preferirmos, ao *a priori* de uma existência anterior, embora certamente não o exclua. Pode-se dizer mesmo que, em certo sentido, ela se abre à possibilidade de uma *gênese*: entretanto, esta não aparece como uma concepção do sujeito mas decorre simplesmente de uma presença, a do ser e a do bem, segundo o sempre reiterado paralelismo com a *visão*. Evidentemente, não se podem olvidar outras passagens de Platão<sup>53</sup>, mas não se pode deixar de pensar também em a solução aqui proposta ser uma formulação mais madura e consistente da mesma intuição radical. De qualquer modo, se as demais faculdades da alma assemelham-se às do corpo e podem ser adquiridas pelo hábito, e o exercício, a *ἀρετή* de conhecer apresenta a peculiaridade divina de ser sempre, de não perder jamais o seu poder, *dýnamis*, e de ser útil ou nociva segundo a sua *πεποιθωμένη*, pois a maldade é maior nos que têm maior acuidade intelectual. Educar é, nesses termos, libertar a alma do peso que impede a sua ascensão para o ser, de tudo o que é congênito do devir, como certos prazeres<sup>54</sup>. Depara-se assim, de modo ainda mais explícito, com todo o horizonte ontológico do projeto platônico: trata-se, nem mais nem menos, de libertar o homem para o ser e de o libertar em nome do próprio ser, a partir de um conhecimento deste que, por tudo o que até aqui se pode detectar, não é um subproduto mental mas a *alétheia* que o próprio ser irradia na Alma.

Todavia, a solução proposta traz à tona um problema já alegado: de um lado, aqueles que não foram formados segundo a verdade não têm aptidão para o governo, mas, de outro, aqueles que percorreram todo o itinerário que a ela conduz, por se considerarem participantes de uma vida

superior, não estão predipostos assumir a missão de governar<sup>55</sup>. Isto obriga o Político a dispor que uma tal omissão é indeferida, ainda que se admita que a imposição de funções públicas perturbe ou afete de algum modo negativo a vida feliz do filósofo, pois a missão que cabe ao legislador como ao guardião é prover a felicidade de toda a pólis e não de um yévos dentro desta, mesmo porque foi a própria pólis que proporcionou a tais filósofos a educação que lhes valeu o bem superior da verdade. Além disso, o fato de eles divisarem no poder, não um bem mas um ônus, torna-os os governantes desejáveis por excelência: somente para eles governar é um dever imposto pela justiça, não a satisfação de uma simples vontade de poder<sup>56</sup>. É tão somente quando se pode divisar uma vida superior à que tem por seu bem próprio o poder que se é apto para exercer este último. E só o filósofo reúne estas condições<sup>57</sup>. A secção presente é de máxima importância. Certamente, ela tão somente tira a conclusão de premissas longamente expostas anteriormente; mas desce a detalhes e minúcias que importa notar. Em primeiro lugar, nela se divisa o que se chamaria de o problema de "classe social" como base e sujeito do poder: favorável ao trabalho especializado e fundamentando a especialização na própria fýsis, o projeto platônico identifica um yévos como o único apto para exercer o poder; ora, para que este genos não termine por se definir pelo poder como pelo bem que lhe é próprio, o que seria funesto para a cidade, é essencial que ele tenha uma experiência de um bem superior e mesmo do supremo bem: o próprio Bem em si mesmo<sup>58</sup>. Podemos pôr em questão a solução platônica: não podemos, entretanto, ocultar ou omitir que ela divise, e com clareza, o problema da dominação. Em segundo lugar, o que foi a censura para os mitólogos que não fundamentam seus mitos no logos que exprime a verdade sobre os deuses, é a imposição das funções públicas para o filósofo: uma limitação, tanto maior, dessa vez,

quanto é imposta ao próprio convívio com o Bem. Com isto, ao menos ao nível do consciente, as medidas restritivas ou limitações das atividades ou opções pessoais aparecem como ditames da ordem política: sobre o bem da livre criação e do próprio convívio com o Bem prima a irradiação deste na cidade toda.

Pode-se assim, pensar sem erro: o bem do filósofo é, a um título de ἀρχή, o bem da própria pólis; donde, ser a formação do filósofo, a sua paidéia, o primeiro ato na gênese da pólis ideal. A primeira medida a tomar é, portanto, determinar mediante que escalas serão eles galgadas das trevas à verdade e esta ascensão para o Ser é a verdadeira filosofia. Resta determinar entre todas as formas de aprendizado a que a isto conduz<sup>59</sup>. Esta procura vai proporcionar a Platão a possibilidade e a oportunidade de esboçar a sua como que "teoria do conhecimento" como articulação racional das formas que constituem vias de acesso ao ser. Isto se torna tanto mais claro quanto o próprio Platão principia a abordagem do tema observando que, em sua juventude, o filósofo deve ser atleta e guerreiro. Todavia, a educação que a isto visava se restringia à música e à ginástica, esta visando o que é sujeito à geração e à corrupção, e aquela à harmonia, não a ciência, o que ocorre também com as técnicas em sentido próprio<sup>60</sup>. Esta insuficiência radical vai conduzir Platão a recorrer, em primeiro lugar, às ciências cujos conhecimentos servem a toda sorte de artes, de operações intelectuais e de atividades. Com isto vai ele estabelecer, desde início, uma relação entre o que há de mais geral e um objetivo prático bem determinado: a cidade vai aparecer voltada para a prática a mais concreta, para a vida; entretanto, o que ela visa não é o cotidiano desta mesma vida, mas o Bem em si e a vida melhor possível, oriunda da plena irradiação deste

mesmo bem na ordem política.

A primeira das assim ditas ciências gerais é a ciência do número: a aritmética, bem como a ciência do cálculo<sup>61</sup>. É uma tal ciência tão necessária que a arte não a pode dispensar nunca, o que, de início, a torna indispensável ao guardião<sup>62</sup>, bem como sugere seja ela uma dessas ciências que conduzem ao ser, conduzindo à pura nóesis. Todavia, isto não ocorre e, para se dar conta desta falência, Platão recorre ao duplo influxo que os sentidos podem receber dos objetos sensíveis: destes, há alguns que não estimulam o intelecto à reflexão ou investigação, pois os sentidos os discernem com nitidez; outros, entretanto, produzem uma impressão tão obscura que esta investigação se impõe, pois nela os contrários se apresentam no mesmo. Assim, que algo seja um dedo é tão evidente aos sentidos que a alma não se questiona o que seja um dedo; ao contrário, se eu digo que um dedo é pequeno ou grande, o problema se põe, já que os dois predicados podem ser afirmados do mesmo dedo, o que ocorre com muitos outros atributos ou entes. Em outros termos, um sentido pode perceber dois contrários de um mesmo sujeito<sup>63</sup>. Perplexa diante disso, a alma se interroga a respeito do que é - por exemplo, o grande e o pequeno - , o que nos põe diante da origem da questão sobre o ser e introduz a distinção entre o sensível e o inteligível<sup>64</sup>. Feito isto, retorna-se ao problema do número: ora, a visão segundo o número capta sempre o mesmo como uno e como múltiplo e o faz de modo infinito, donde a aptidão da aritmética e do cálculo para conduzir à verdade<sup>65</sup>. Com isto, a ciência em questão aparece necessária também ao filósofo para transcender a gênese e ascender à essência, οὐσία, isto é, para chegar a uma certa presença, a um certo contacto desta, o que a torna em todos os níveis necessária ao guardião<sup>66</sup>. Necessária e, também, obrigatória. Evidentemente, tudo isto só será válido na medida em que se transcender o

sensível; então, a ciência do número e do cálculo há de proporcionar a todos, mesmo aos espíritos menos penetrantes, um incremento de acuidade necessário universalmente<sup>67</sup>.

A reflexão a respeito desta primeira ciência, que se poderia chamar uma ciência do universal e, portanto, ciência em sentido estrito, além de constituir mais uma explicitação do projeto platônico como um sistemático ajuste do devir ao ser, apresenta o interesse de chamar a atenção para o caráter intimamente dialético do conhecer e do dizer desde o seu mais radical emergir do sensível. E, de um lado, o significado, a razão de ser dos sentidos, e, de outro, o domínio de ser que, como constante de toda a existência humana, ditam a esta natureza toda especial a necessidade de um discurso dialético e a aritmética representa, então, o primeiro momento na ascensão para a essência. É verdade que, uma vez atingidas as esferas superiores, o valor de tudo isto há de ser relativizado, mas há de ser também, como etapa, visto também em sua necessidade. Com efeito, dada a condição humana, era inevitável que se percorressem estas etapas.

A segunda das ciências examinadas guarda uma relação imediata com a aritmética: trata-se da geometria. A sua necessidade para a arte militar aparece facilmente. Mais laborioso é mostrar que ela orienta para o Bem, necessitando a contemplação da essência. Ora, isto se faz na precisa medida em que se descobre que os que a praticam falam como se se tratasse tão somente de uma práxis, quando, em verdade, o que procuram é um conhecimento. Mais ainda: trata-se de um conhecimento que visa o que é sempre e não o que é perecível; donde a aptidão para elevar a alma<sup>68</sup>. Dado importante a reter é o caráter genérico da exposição platônica: ele se justifica, desde que se considere que Platão não tem e não julga ter diante de si uma ciência acabada; o que, em verdade, lhe importa é divisar qual a dialética

interna de cada disciplina, partindo de um *a priori* segundo o qual, se esta existir, a razão será estimulada à demanda do ser. É nesse sentido e como quem ascende degrau após degrau que uma terceira ciência se divisa; a Astronomia. Certamente útil ao comandante de um exército, contata-se que a utilidade superior de uma ciência é sua aptidão para purificar e avivar algum órgão da alma, o que exige que se intercale, entre a geometria e a astronomia, a ciência dos corpos sólidos considerados em si mesmos<sup>69</sup>. Trata-se de que se considere a terceira dimensão e a observação feita acima é, aqui, expressamente encontrada em Platão; não se trata de uma ciência já descoberta, mas tão somente necessária. A razão última de uma tal lacuna é de ordem política: nenhuma pólis se empenhou no desenvolvimento de uma estereometria<sup>70</sup>. Assim, é o quarto lugar que compete à Astronomia, mas este só lhe cabe se se vier a superar a escala das constelações sensíveis, tomando-as como paradigmas a partir dos quais se divisam as leis ideais que as regem, dando um passo paralelo ao que deu a geometria e ascendendo ao inteligível<sup>71</sup>. Além disso, passando dos olhos aos ouvidos, Platão divisa a possibilidade e a necessidade de uma ciência da harmonia, observado o mesmo princípio imposto à Astronomia: a passagem ao inteligível<sup>72</sup>. Em verdade, se a definição e a determinação epistêmica das várias ciências, ditas adiante *διάνοιας*, é importante, mais o é a sua visão como escala percorrida pela "*φύσις φιλόσοφα*" do homem em sua gênese do *νοῦς* e da *ἀλήθεια*. Ela é a gênese do filósofo efetivo, que encontra em cada *διάνοια* um momento de sua ascensão. Trata-se de ascender a um Saber capaz de visar o Ser, não de desenvolver uma nova forma de *μήτις*. Todavia, precisamente porque este saber compreende os entes na *ἀλήθεια* do Bem, torna ele os seus iniciados aptos para *ἀρχειν* a pólis, tecendo-a com os fios vivos do *ὄμηρος*. Em suma, a Verdade do Ser é também a Verdade da pólis,

a única Verdade capaz de constituir o seu fundamento.

Em que sentido se orienta o pensamento de Platão, mostra-o a seguinte observação: o esclarecimento e a determinação das relações de comunidade e origem que guardam entre elas tais ciências são essenciais para que se chegue ao objetivo que se intenciona<sup>73</sup>. Com efeito, em toda a passagem o esforço por ele desenvolvido se orientou para detectar uma utilidade e mesmo uma necessidade superior à utilidade de tais ciências; restaria determinar o que nelas fundamentaria esta utilidade ou necessidade. É o que se faz aqui: tais disciplinas são o proêmio da dialética; elas trabalham a partir das percepções dos sentidos, os quais imitam o inteligível. É através delas que se transpõe a escala ou os limites dos sentidos mas, igualmente, elas adestram para o estágio propriamente dialético, o qual se desenvolve a partir do momento em que, sem referência a qualquer dado sensorial, se interroga o que é cada qual e não se interrompe o questionamento até que a nóesis capte o que é o Bem<sup>74</sup>. O que esta passagem parece sugerir é que o exame das relações entre as ciências, ao identificar o que elas têm de comum e homogêneo, proporciona o conhecimento do próprio conhecer, gerando, assim, a disposição radical para a dialética. Com isso, sem se reduzir a qualquer práxis, a atividade científica aparece como uma práxis toda especial, ou seja, transcendendo toda práxis, ela a transcende também em eficácia e, nesse sentido, é uma práxis superior que a utiliza e justifica. E ela o é desde o nível das ciências proemiais por uma superação do apenas pragmático. Resta saber como isto tem seqüência ao nível da Dialética.

Identificada a escala das ciências, impõe-se passar à Dialética e, no momento em que esta passagem se articula, aparece mais nítido um fato: até aqui toda a ascensão se fizera do mais abstrato para o mais concreto

mas, ao mesmo tempo, procurara transpor os limites materiais da concretude, demandando o que é em si. Com isto, identifica-se uma face pouco assinalada do pensamento platônico: neste, ao contrário do que, via de regra, acontecerá no pensamento ocidental posterior, a demanda da essência não impõe ao pensamento que se refugie na abstração. O que é, a essência, o Bem não são procurados como conceitos, nos termos correntes na Lógica, mas como entes<sup>75</sup>, isto é, enquanto efetivamente inteligíveis em si mesmos e não enquanto potencialmente inteligíveis para um sujeito singular. A perda de vista desta precisão pode comprometer a compreensão do platonismo e da Dialética em sua acepção originariamente platônica.

A idéia geral da Dialética é introduzida mediante um recurso à alegoria da caverna, mais precisamente à ascensão do homem que nela se encontrava. Essencialmente, a passagem começa a operar no momento em que o olhar deixa de incidir em sombras ou reflexos de figuras artificiais para se dirigir, através dos reflexos dos entes reais, para estes mesmos entes e, enfim, para o Sol. Resta saber que Potência, *dýnamis*, implica a Dialética, quais suas partes, quais os seus caminhos<sup>76</sup>. Isto exige que se preencha uma condição preliminar: o conhecimento das ciências expostas acima, pois só aos que por elas se elevarem a *dýnamis* dialética pode desvelar o ser<sup>77</sup>. Entretanto, a Dialética dista mais destas ciências do que elas próprias das artes meramente produtivas ou que jogam tão somente com as opiniões e apetites dos homens. Somente a Dialética é um método adequado para o conhecimento do que é cada qual; no que concerne aos entes que têm como objetos, as demais ciências se encontram em estado onírico, imobilizadas que estão por sua sujeição as simples hipóteses<sup>78</sup>. Nesse sentido, a Dialética se caracteriza negativamente pela superação das hipóteses e positivamente por elevar-se "ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν" para se consolidar, de modo que, no confronto com ela, as demais disciplinas

não merecem o nome de ἐπιστήμη mas simplesmente o de δῖάνοια, o que as distingue da simples δόξα<sup>79</sup>. Feito isto, Platão procede a uma divisão do conhecimento que ficou clássica e que se articula a partir do objeto ou referente de cada nível ou ordem: a doxa compreende dois níveis, a eikasía e a pístis, e tem por objeto a génesis, a nóesis compreende a dianóia e a epistéme e tem por objeto a οὐσία<sup>80</sup>. Nesse sentido, é dialético aquele que é capaz de um logos que receba (!) a οὐσία de cada qual e que, no limite, possa "διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν", todo o conhecimento que não chegue a uma tal plenitude devendo ser assimilado ao sonho<sup>81</sup>.

Com isto, a Dialética, para a qual se volta toda a paidéia, aparece como a suprema das disciplinas a serem aprendidas; ao mesmo tempo, se esclarece ser ela articulada segundo as alternâncias do interrogar e do responder<sup>82</sup>. Isto significa que ela joga sempre com uma constante: a alteridade de sujeitos, ainda que a alternativa das questões e das respostas possa ser o fato de um sujeito único; mais precisamente, este último caso seria a exceção, o que sugere ao intérprete de Platão que o que seja a sua dialética em sentido pleno pode e deve ser procurado na articulação concreta dos diálogos, que não só a ilustram mas podem ser assumidos como amostras efetivas do que ela é. Nesse sentido, é menos o conteúdo próprio do pensamento platônico que mais imediatamente nos revelam os diálogos e é mais o seu "método" que neles podemos procurar. Com efeito, o desenlace simplesmente aporético de muitos diálogos, só o é no que concerne ao que "nós" identificamos como o seu tema próprio e, de fato, para além desse resultado, e a Dialética como pensar, como nóesis superior, que eles desvelam. Certamente, Platão não procede a nenhuma rutura entre o método e objeto. O que ocorre é que,

na consciência que se forma de sua própria Filosofia, ele se coloca na condição de quem encaminhou o "voûs para o "τὸ ὄν ὄντως", para o *Ens Realissimum* e o *Esse a Se* de que falarão outras Filosofias. Ele o faz percorrendo o itinerário que vai das sombras à ἀλήθεια na qual o Bem se mostra, é para o voûs. Enfim, o diálogo desvela por sua própria natureza e estrutura o significado profundo da paidéia platônica e, com ela, da própria práxis social. Então, seja no caso particular da paidéia seja na práxis total, a pólis aparece como o lugar do logos, o que postula que o próprio logos como práxis transcenda a simples exterioridade da retórica e vá à alétheia nas raízes do mythos. Com isso, torna-se a paidéia política e, em contrapartida, a política aparece como o domínio do logos, como racional, como nóetica, ontológica: é o que ocorre por toda "A República" e é disto que a censura é uma das contrapartidas negativas inelutáveis.

Uma vez determinadas as etapas através das quais se ascende ao Bem, resta estabelecer ou, mais precisamente, identificar aqueles cuja fýsis torna possível uma tal ascensão. Para além da generosidade e da coragem é necessário encontrar a acuidade e a facilidade no apreender, pois o desgaste do esforço físico é menor que o do intelectual<sup>83</sup>. Memória, resistência à fadiga, amor a todo o trabalho são outras qualidades necessárias, podendo o descrédito da Filosofia ser atribuído a uma escolha não devidamente fundada na natureza<sup>84</sup>. Antes de tudo, que não seja o candidato "manco" para o trabalho, isto é, capaz de imensos esforços físicos, mas não do labor intelectual, defeito ao qual se associa uma certa tolerância para com esta mentira involuntária que é a ignorância<sup>85</sup>. E a mesma exigência vale para todas as partes da virtude, para todas as dimensões ou manifestações da excelência essencial, o que acaba por fazer

de uma tal *politéia* um estado destinado tão somente aos jovens, pois só estes são aptos para penosos e múltiplos trabalhos<sup>86</sup>. Assim, é com a "*politéia fisiocrata*", já antes encontrada, que se volta a deparar. Nela, a *fýsis*, compreendida em sentido ontológico, é a *arché* fundamental e, portanto, o critério: deste critério decorre, segundo uma necessidade lógica inelutável - e o lógico aqui não diz apenas o formal -, toda uma hierarquia e, com ela, toda uma escala de discriminações, restrições, censura. Todavia, não se pode negar que Platão foge a toda solução discricionária: desde a infância uma rigorosa seleção se articula. Certamente, uma leitura crítica pode inverter a ordem dos termos e descobrir no projeto a requintada racionalização ideológica de uma consciência de classe aristocrática, mas, então, trata-se de estabelecer com rigor a verdade da crítica e não simplesmente de alegar.

Esta seleção, articulada desde a infância, desde então percorre a escala das ciências acima discriminadas e que devem preceder o ensino da Dialética. Exploração da *fýsis*, é rigorosa a lógica desta *paideia*: desde o início, deve ela evitar todo constrangimento, toda a necessidade meramente exterior. Tudo se deve fazer com liberdade - *ἐλευθερία*, não comportando a formação da alma o uso da força: ao contrário, se se der à formação a feição de um jogo, aparecerá melhor ao pedagogo o que é cada qual por sua *fýsis*<sup>87</sup>. É importante notar: a *ἐλευθερία* aparece como essencial ao educando em seu ser educado: a razão, o *λόγος*, a *νόσις* em seus dois níveis, são, por excelência, a forma desta liberdade, isto é, neles ela toma forma. Mas eles só o são na medida em que irradiam o Ser. Esta formação elementar nas ciências, de permeio com a música e a ginástica, se estende até os vinte anos, limite até o qual uma primeira experiência da guerra, ainda que à

distância, permitirá a seleção daqueles aos quais as ciências serão apresentadas em sua concatenação lógica, pois aquele que é capaz de uma  $\sigma\upsilon\nu\omicron\nu\upsilon\iota\varsigma$  é dialético, não o sendo todos os restantes<sup>88</sup>. Mas a verificação daqueles que são capazes de discorrer e pensar para além de todo o sensível e, portanto, da Dialética, só se fará à altura dos trinta anos, para evitar que um convívio prematuro com ela, além de desgastar os princípios de seus antepassados, frustre a própria Dialética, viciando-os na simples disputa destinada a confundir, não a conduzir à verdade<sup>89</sup>. Com efeito, se uma tal situação se produzisse, além da falência dos princípios que até então se tinham em conta de válidos, a falência da própria Filosofia se produziria<sup>90</sup>. Na idade madura, ao contrário, a procura da verdade prevaleceria, o que se completaria se se escolhessem caracteres moderados e firmes. Feita esta escolha, cinco anos seriam necessários para uma completa formação dialética, após o que se operaria o "retorno" à caverna, isto é, a aplicação às funções militares e próprias à juventude, o que duraria cerca de quinze anos<sup>91</sup>. Enfim aproximadamente aos cinquenta anos, os que se houvessem revelado melhores em obras e ciências se revezariam na chefia da pólis, mesmo permanecendo a maior parte do tempo aplicados à Filosofia<sup>92</sup>. Com isto, homem ou mulher, um ou muitos, o essencial é que aquele que se põe à frente da pólis seja filósofo por natureza, pois só então ele terá as honras em conta de desprezíveis e será verdadeiramente livre para dar à pólis a forma adequada ao Ser<sup>93</sup>.

O "ideal" político de Platão aparece, assim, como um logos capaz de articular-se como práxis se se preencher uma condição essencial: que os filósofos governem. Entretanto, para que uma tal condição se cumpra verdadeiramente, é necessário que tais filósofos o sejam por sua natureza, mas também isto seria insuficiente se a "excelência" desta natureza não

fosse explorada por uma adequada *paideía* e se não se desenvolvessem todas as restantes virtudes, necessárias à *práxis*, isto é, necessárias à própria articulação do *logos* político em *práxis* política. Em outros termos, face à dificuldade de se conferir à cidade a ordem e a perfeição coerente com o seu *eidos*, a solução encontrada por Platão e havida por única consiste em conferir o exercício do poder àqueles que são, por sua própria *fýsis*, capazes do *logos* sobre o Ser e sobre o Bem: os filósofos. Com isto, o sujeito da *práxis* é o mesmo do *logos*, o que faz com que se atinja o *maximum* da unidade possível e se aumente ao máximo a possibilidade de uma *pólis* perfeita, ainda que ela não possa ser em tudo adequada ao *logos* que lhe propõe o paradigma.

O princípio da competência não é estranho ao projeto traçado em "As Leis". Ao contrário, a crítica à *politéia* dória acaba por conduzir à sua formulação expressa e explícita:

ΑΘ. φαμέν δὴ νῦν, καθ' ὁδὸν ἰόντες τὴν λοιπὴν τοῦ λόγου, τὴν μεγίστην ἀμαθίαν τότε ἐκείνην τὴν δύναμιν ἀπολέσαι καὶ νῦν ταῦτόν τοῦτο πεφυκέναι ποιεῖν, ὥστε τὸν γε νομοθέτην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πειρατέον ταῖς πόλεσιν φρόνησιν μὲν ὅσην δυνατόν ἐμποιεῖν, τὴν δ' ἄνοιαν ὅτι μάλιστα ἐξαιρεῖν.<sup>94</sup>

A formulação é ainda muito geral, mas é clareada em seguida: a máxima *ἄνοια*, que é uma *ἀμαθία*, consiste em o que é inferior ser sobreposto ao que é superior, ao que é "κατὰ λόγον", isto é, aquele estado em que "ἐπιστήμῃς ἢ δόξαις ἢ λόγῳ ἐναντιώται, τοῦς φύσει ἀρχικοῖς, ἢ ψυχῇ"<sup>95</sup>. É ela que ocorre na *pólis* quanto "ἄρχουσιν καὶ νόμοις μὴ πείθεται τὸ πλῆθος"<sup>96</sup>. Observe-se, de um lado, trata-se de afirmar a necessidade de se sujeitar a multidão, *πλῆθος*, à Lei, de outro, porém, se professa a necessidade de esta sujeição se fazer pela via da persuasão<sup>97</sup>. Nessas

termos, "... τοῖς ταῦτ ἀμαθαίνουσι τῶν πολιτῶν οὐδέν ἐπιτρεπτέον"<sup>98</sup>; ao contrário, devem ser eles repreendidos por faltar à instrução:

ΑΘ. Τοῦτο μὲν τοίνυν οὕτω κείσθω δεδομένον καὶ λεγόμενον, ὡς τοῖς ταῦτ' ἀμαθαίνουσι τῶν πολιτῶν οὐδέν ἐπιτρεπτέον ἀρχῆς ἐχόμενον καὶ ὡς ἀμαθέσιν ὀνειδιστέον, ἂν καὶ πάνυ λογιστικοὶ τε ᾦσι καὶ πάντα τὰ κοινὰ καὶ ὅσα πρὸς τάχος τῆς ψυχῆς πεφυκότα διαπεπονημένοι ἅπαντα.<sup>99</sup>

Com isto se procede a uma precisão: não é a aptidão lógica em sentido restrito, a competência formal, mas a harmonia entre o νοῦς e o homem todo que o torna apto para a magistratura. Ao contrário, por oposição aos espíritos tão somente sutis, eis os que se devem prestigiar:

τοὺς δὲ τούναντιον ἔχοντας τούτων ὡς σοφοὺς τε προσητέον, ἂν καὶ τὸ λεγόμενον μήτε γράμματα μήτε γεῖν ἐπίστωνται, καὶ τὰς ἀρκὰς ἰστέον ὡς ἔμφορσιν.<sup>100</sup>

O que se pede é, portanto, uma aptidão radical, profunda, a φρόνησις transcendendo a aptidão meramente lógica, meramente formal. É o que se esclarece de forma conclusiva:

Πῶς γὰρ ἂν, ὃ φίλοι, ἄνευ συμφωνίας γένοιτ' ἂν φρονήσεως καὶ τὸ σμικρότατον εἶδος; οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφυσιῶν μεγίστη δικαιοτάτ' ἂν λέγοιτο σοφία, ἧς ὁ μὲν κατὰ λόγον ζῶν μέτοχος, ὁ δὲ ἀπολειπόμενος οἰκοφθόρος καὶ περὶ πόλιν οὐδαμῆ σωτὴρ, ἀλλὰ πᾶν τούναντιον ἀμαθαίνων εἰς ταῦτα ἐκάστοτε φανεῖται.<sup>101</sup>

Não se poderia ser mais claro, nem mais claramente demarcar a distância que se interpõe entre "A República" e "As Leis". Naquela, forma-se o Sábio segundo a plenitude representada pela Dialética; nesta é suficiente a συμφωνία da ψυχή. A proporção é perfeita e, como se há de mostrar, a pólis segunda, sendo uma pólis regida por leis, não assume as exigências da primeira nem visa a perfeição. As leis moderam a insuficiente formação dos políticos, limitando o alcance de sua ação, na

pressuposição de que se mantenha a necessária hierarquia das potências. Não há prejuízo do princípio fundamental, mas apenas adequação, proporção. Como norma suprema, respeita-se o princípio fundamental:

ΑΘ. Καὶ πλείστην γε ἐν σύμπασιν τοῖς ζώοις οὖσαν καὶ κατὰ φύσιν, ὡς ὁ Θηβαῖος ἔφη, ποτὲ Πίνδαρος. Τὸ δὲ μέγιστον, ὡς ἔοικεν, ἀείωμα ἕκτον ἂν γίγνοιτο, ἔπεσθαι μὲν τὸν ἀνεπιστήμονα κελεύον, τὸν δὲ φρονούντα ἡγεῖσθαι τε καὶ ἄρχειν.<sup>102</sup>

O contexto é o dos títulos segundo os quais se exerce a ἀρχή<sup>103</sup>. Entre estes prima o Sábio, o homem harmônico, irrealizável sem toda a escala das virtudes<sup>104</sup>. Assim, o político previsto em "As Leis" muito conserva do filósofo de "A República". Pode-se dizer mesmo que ele realiza as condições prévias do advento deste, mas, porque não empreende a escala da Dialética, o seu saber não pode ir além de uma competente interpretação de leis já feitas. Há lugar para uma μάθησις, que comporta a χάρις e a ἡδονή bem como "... τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ τὴν ὠφελίαν καὶ τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τὴν ἀλήθειαν εἶναι τὴν ἀποτελούσαν"<sup>105</sup>. Na passagem, trata-se de demarcar os limites de um prazer que se reconhece legítimo<sup>106</sup>. Mas a radicalidade da Verdade tem um valor universal que a doutrina sobre a instituição dos Arcontes a seu modo explicita. No fundo, todo o conhecimento e toda a competência depende de se saber "τί ποτ' ἐστὶ", isto é, qual a οὐσία<sup>107</sup>. Em Política, este Saber, mesmo quando expresso em leis e é por elas limitado, exige o homem σύμφωμος, capaz de as interpretar e fazer cumprir. O princípio é o mesmo, a aplicação comensurada à pretensão de constituir-se apenas uma póλις segunda em perfeição.

A idéia de a Política exigir uma competência aparece em "O Político" desde a impositação da questão: procurando a sua ἰδέα ou εἶδος é mister discernir os dois εἶδη da ἐπιστήμη<sup>108</sup>

e, chegando a um acordo que seja "...σύμπασας ἐπιστήμας, διαίρει τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπὼν, τὴν δὲ μόνον γνωστικὴν"<sup>109</sup>. A ênfase posta na afirmação do princípio é tão forte que se estabelece, em seguida, que o título real cabe a todo o que é dotado de uma tal ἐπιστήμη, quer esteja no poder, quer não o faça<sup>110</sup>. Deixando de lado maiores precisões sobre o que distingue o político do econômico, na accepção grega desta palavra, mormente a questão de saber-se se a diferença é apenas quantitativa<sup>111</sup>, considera-se necessário assinalar ainda que a "ἐπιστήμη βασιλική" é mais propriamente γνωστικὴ do que χειροτεχνικὴ e mesmo do que πρακτικὴ<sup>112</sup>. O que ela produz é uma γνώσις, não uma λειτουργία, o que a faz diretiva, tanto quanto diretiva é a ação do arquiteto em relação à do obreiro<sup>113</sup>. Com isto, ela realiza o εἶδος da "ἐπιστήμη θεορεκτική" sob a forma de uma divisão deste em κριτικόν e ἐπιτακτικόν: a Ciência Real é diretiva e não simplesmente crítica, isto é, tão somente judicativa<sup>114</sup>. Sem dúvida, trata-se de uma ἐπιστήμη de primeira ordem, que não admite subalternação: trata-se de um saber autodiretivo<sup>115</sup>. Enfim, é ela uma ἐπιστήμη que visa uma certa gênese<sup>116</sup>, isto é, a produção de um ente cuja ψυχή, como a dos pastores, seja apta para o pastoreio de uma coletividade<sup>117</sup>.

A questão sobre a competência do político é tão grave que é retomada mesmo após se haver estabelecido ser ele uma espécie de pastor. Com efeito, no que concerne ao homem, pode-se reivindicar este título para os competentes nas mais variadas especialidades, já que são muitas as formas de cuidar-se do homem<sup>118</sup>. Em verdade, a "ἀρχή περὶ ἀνθρώπων", exige como seu fundamento, a mais difícil ἐπιστήμη<sup>119</sup>. Assim sendo, é necessário proceder à sua *inventio* partindo da certeza de

que, por sua dificuldade, ela não pode encontrar-se na multidão, mas, no máximo, em uns poucos<sup>120</sup>. Em contrapartida, quem a possui, detenha ou não a ἀρχή, é digno do título de Rei. Igualmente, o acesso às funções políticas tem nela o seu fundamento suficiente, tornando-se inessenciais o consenso, a existência de leis escritas, a riqueza por oposição à pobreza, isto é, todos os critérios de colação de poder ordinariamente alegados: valem tanto quanto valeriam para a escolha do melhor médico<sup>121</sup>. É o que se expressa de forma conclusiva a mais acabada.

ΞΕ. Ἐνανγκαῖον δὴ καὶ πολιτειῶν, ὡς ἔοικε, ταύτην ὀρθήν διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ἣ τις ἂν εὕρισκοι τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον, ἕαντε κατὰ νόμους ἕαντε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἢ ἀκόντων, καὶ πενόμενοι ἢ πλουτοῦντες, τούτων ὑπολογιστέον οὐδὲν οὐδαμῶς εἶναι κατ' οὐδεμίαν ὀρθότητα.

ΝΕ. ΣΩ. Καλῶς.<sup>122</sup>

Uma vez implantada a politéia que se articula em torno do verdadeiro político, está este autorizado a tomar todas as medidas necessárias à vigência da mesma, do exílio à morte dos que a ela não se ajustarem, resolvendo-se o caso de uma superpopulação mediante a ἀποικία e o de uma população insuficiente mediante a recepção de estrangeiros como cidadãos<sup>123</sup>. As restantes politéias não realizam de forma verdadeira o que este nome significa<sup>124</sup>. Um longo debate sobre a necessidade de leis permite que se situe a tese de "O Político" face à "República" e às "Leis"<sup>125</sup>. A premissa é clara: a legislação é função da "Arte Real". O que importa fortalecer é o homem real, dotado da φρόνησις, pois a Lei jamais poderia fazer face à variedade das situações humanas, sendo incapaz de sair de sua rigidez<sup>126</sup>. Como a regra de um jogo, ela só dispõe sobre o que é geral, visando o que convém à maioria. Com isto, torna-se inútil a quem é dotado da Epistème Real<sup>127</sup>. Além disso, a caducidade de toda a lei recomenda que dela se isente o verdadeiro

político<sup>128</sup>. A questão põe-se de modo radical: pode-se considerar injusto o político que, para impor o que é melhor em matéria de sua competência, transgride a lei vigente?<sup>129</sup> A resposta é negativa: para ele a justiça se torna efetiva na transgressão da lei, desde que, com ou sem consenso, vise ela realizar o que é melhor. O que verdadeiramente importa é "μετὰ νοῦ καὶ τέχνης" tornar efetivo o que é mais justo, tornando melhores os habitantes da pólis<sup>130</sup>.

O ideal e o real formam uma unidade concreta para tornar efetiva a Pólis justa. O que prima sobre tudo é chegar à realização desta. A afirmação é categórica:

ZE. Ὡς οὐκ ἄν ποτε πλῆθος οὐδ' ὄντινωνοῦν τὴν τοιαύτην λαβὸν ἐπιστήμην οἷόν τ' ἄν γένοιτο μετὰ νοῦ διοικεῖν πόλιν, ἀλλὰ περὶ σμικρὸν τι καὶ ὀλίγον καὶ τὸ ἓν ἐστὶ ζητητέον τὴν μίαν ἐκείνην πολιτείαν τὴν ὀρθήν, τὰς δ' ἄλλας μιμήματα θετέον, ὥσπερ καὶ ὀλίγον πρότερον ἐρρήθη, τὰς μὲν ἐπὶ τὰ καλλίονα, τὰς δ' ἐπὶ τὰ αἰσχίω μιμουμένας τὰ ὑτήν. <sup>131</sup>

Todas as demais formas são imitações que, de algum modo desfiguram a polítéia verdadeira<sup>132</sup>. As leis não são mais do que uma forma de imitação, agravada por interdizer ao competente magistrado transgredir o que estabelecem<sup>133</sup>. É com fundamento nelas que se julga todo o Arconte que termina o seu mandato, sem se considerar se o seu governo não vâleu à pólis o acesso a uma forma mais perfeita<sup>134</sup>. Situação semelhante é a daquele que propõe à Assembléia algo contrário à Lei: pode ser ele levado aos tribunais e condenado, sem qualquer consideração da competência com que agiu. A consideração do que aconteceria se se aplicasse uma tal norma a todas as τέχναι conclui que ela representaria a destruição de todas elas.<sup>135</sup> E, todavia, um mal maior seria autorizar ao político a transgressão da Lei, uma vez promulgada, valendo o mesmo para a multidão e para o indivíduo<sup>136</sup>. Em verdade, o sistema político fundado em leis

coloca a pólis entre dois males, tal já se vislumbra em o "Criton": o resultado de um tal estado é o sacrifício do Sábio. Só o princípio da competência libertará o homem de um destino trágico: face à ordem que o nega, ela aparece em toda a sua necessidade.

Destas considerações decorre inevitavelmente que "...εἰ μὲν ἔστι βασιλική τις τέχνη, τὸ τῶν πλουσίων πᾶντος καὶ ὁ σύμπασις δῆμος οὐκ ἂν τότε λάβοι τὴν πολιτικὴν ταύτην ἐπιστήμην"<sup>137</sup>, é imperativa a rígida observância das leis, a qual se fará sob a forma de múltiplas politéias: então, vale o critério que chama uma politéia boa se se observa a Lei e má se isto não se faz. Em outros termos, a Aristocracia, a Monarquia, a Democracia justa e seus contrários são as alternativas oriundas de adotar-se um fundamento inessencial para instituir-se a ordem política, sendo esta multiplicidade o necessário contrário do único verdadeiro<sup>138</sup>. E da falta de uma πίστις na possibilidade de alguém ser apto, por sua competência, para ser investido de uma ἀρχή superior às leis que nascem as várias politéias. No fundo, é da recusa de uma "βασιλική ἐπιστήμη" que decorrem as alternativas do que se poderia reputar as "politéias históricas". É destas que, aqui, se procede à ontologia. A razão é clara: um tal homem, um tal político "...ἐπεὶ γινόμενον γ' ἂν οἶον λέγομεν ἀγαπάσθαι τε ἂν καὶ οἰκεῖν δειακυβερνῶντα εὐδαιμόνως ὀρθῆν ἀκριβῶς μόνον πολιτείαν"<sup>139</sup>

As formas da História, em verdade, são outras: nesta, os reis não eclodem aptos em todo o seu ser, corpo e alma, para instaurar a pólis segundo o εἶδος que esta tem por paradigma. Donde ser necessário elaborar leis<sup>140</sup>. A falta da indispensável ἐπιστήμη, origina-se uma πράξις inadequada, a cujo mal a grande maioria sucumbe. Com isto, a tríplice divisão bipartida aparece como o resultado de não se instaurar a

pólis fundada na ἐπιστήμη. Então, se se observam as leis, a Monarquia é a melhor polítéia, se não, a Democracia, permanecendo a Aristocracia como a forma sempre intermédia<sup>141</sup>. No fundo, isto representa uma opção face ao Despotismo persa e a experiência grega da Tirania. E o princípio de discernimento se desvela mais uma vez o da competência: mesmo no caso do Rei que governa segundo as leis, o que o faz melhor é o fato de estas representarem uma imitação menos deformante da ciência do político, do verdadeiro Rei<sup>142</sup>.

Eis formulado o princípio da competência. Em sua forma superior, ela consiste em visualizar o paradigma da pólis à luz da ἀλήθεια que irradia do Bem. A γνώσις que então se origina é a própria "βασιλική ἐπιστήμη" e dela a Política irradia como πράξις tão somente a ἀρχή seja confiada a quem dela é dotado. Todavia, trata-se de uma competência exclusiva do filósofo, sendo imperfeita a participação acessível ao político que governa sob as leis, no conhecimento em que ela consiste, donde ser imperfeito também o exercício que lhe é possível. Pode-se depreender sem dificuldade o quanto este desnível no Saber, a incidir sobre o que é essencial, os entes e o Bem, gera desiguais competências e exige-se limite-se o seu âmbito no político ao qual é inerente um saber imperfeito. Este é um mero intérprete das leis e, quando estas se revelam insuficientes, só lhe cabe aconselhar. Na razão direta desta competência se institui a jurisdição e o *Imperium* no que concerne à censura e isto explica a sobriedade de "As Leis" face à quase irrestrita aplicação da medida instituída em "A República". A desigual aplicação da censura será visualizada com clareza ainda maior no próximo capítulo.

## CAPÍTULO II

### O FILÓSOFO E AS LEIS

De tudo o que se escreveu e disse nos capítulos precedentes pode-se inferir que, enquanto o *logos* de "A República" tem por telos a gênese do filósofo, a alternativa que toma forma em "As Leis" é muito simplesmente o que o nome diz: uma obra legislativa filosoficamente fundamentada. No presente capítulo pretende-se tão somente avaliar a exata posição do filósofo na gênese da pólis e divisar o que a Legislação e, em especial, a legislação escrita representa para o pensamento político de Platão.

Em "A República" trata-se, desde o início, de demonstrar que a Justiça não é apenas um bem em si mesma mas o é para o homem, isto é, que ela é vantajosa. Esta demonstração assume a sua forma crítica no Livro II<sup>1</sup>. É com este objetivo que se visualiza a pólis: é na gênese desta que se há de divisar a gênese da Justiça e da Injustiça; são elas congênicas da pólis, assim como o é o próprio homem. Este é visado sempre como ente político, isto é, como um ente cuja esfera de ser é a pólis. Sem a pólis, o homem submerge ao fluxo da natureza, pois por sua posição nesta, por seus atributos singulares, não é ele *αὐτοπρῆξ*, não basta a si mesmo<sup>2</sup>. Por sua vez, mesmo quando visualizada em *logos*, tem a pólis como alicerce, "ἡ ἡμετέρα *χρεία*"<sup>3</sup>. Sendo esta satisfeita pelo trabalho, importa dividi-lo e o critério desta divisão há de ser a aptidão maior do homem: sendo cada homem apto para uns poucos misteres, a melhor divisão é aquela em que cada

homem executa aquilo em que é mais apto<sup>4</sup>.

Este critério de ordem geral tem uma especial e decisiva aplicação. Sujeita a um princípio de ordem universal, a gestão da pólis exige competência e deve confiar-se àqueles que são aptos e mesmo aos mais aptos. Donde a necessidade de constituir-se o γένοϛ dos guardiães<sup>5</sup>. Ora, ao determinar que qualidades devem ornar estes últimos, Platão principia por detectar um dos impulsos mais radicais do homem: a capacidade de irar-se face ao inimigo, aquilo que no homem corresponde a ἔριϛ<sup>6</sup>. Juntamente com esta, detecta também os impulsos radicais correspondentes, em parte a ἔποϛ<sup>7</sup>, e, em parte, a φιλία<sup>8</sup>. Enfim, importa necessariamente ser o guardião dotado de uma natureza filosófica, sendo esta o que lhe cabe de específico<sup>9</sup> e podendo ser identificada através da avidez em aprender<sup>10</sup>.

É então que se divisa o significado da paidéia platônica. Em seu primeiro momento esta vai constituir uma verdadeira heurística: trata-se de descobrir como são geradas a Justiça e a Injustiça e é a instauração da primeira por oposição à segunda que desvela a gênese do filósofo. Ora, este não medra espontaneamente: é necessário cultivar-lhe a natureza desde as formas mais elementares mediante as quais se plasmam os caracteres, desde a Ginástica e a Música. Esta última reveste uma realidade mais profunda: já não se trata mais de dar ao corpo aparência, potência e ritmo, mas de lhe plasmar a alma, missão que, primeiro, incumbe ao μῦθος, o qual, como um λόγος, é capaz de um duplo εἶϛος, o verdadeiro e o falso<sup>11</sup>. É nele que o futuro guardião faz a sua primeira experiência da Verdade. Já se considerou aqui o quanto este princípio fundamenta toda a política platônica a respeito da Poesia e da Religião<sup>12</sup>. No presente capítulo, trata-se de divisar como surge o filósofo e o que faz dele guardião e matriz

da pólis.

De início, precisa-se que os guardiães não são ποιηταί mas "οἰκίσται πόλεως", competindo-lhes formar os τύπους com fundamento nos quais "δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς"<sup>13</sup>. Esta tipologia não tem um valor meramente lógico, mas ontológico. É o que se depreende das palavras com as quais Adimanto interpreta Sócrates "...οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν"<sup>14</sup>. Cabe-lhe um logos fundamental e é esta capacidade que o qualifica para a gestão da pólis: é porque ele é capaz de ἀλήθεια ao nível do λόγος que é apto para a Política. Toda a primeira parte deste estudo mostrou como esta relação com a Verdade é a razão que determina seja ele preservado de toda a imitação e, em particular, da imitação revestida com a aparência do belo. A argumentação platônica se inscreve inteira na esfera do político: sendo os guardiães "ὁμηριουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως", nada que esteja em desacordo com este múnus pode convir-lhes. Como tais, são eles os arautos e os agentes do que verdadeiramente "é": imitar é o próprio contrário da ação que a sua natureza lhes prescreve<sup>15</sup>.

É sob este prisma que se aborda o problema da felicidade do guardião, na abertura do Livro IV e o que se precisa é que esta não pode pôr-se a respeito do guardião enquanto tal, já que, por sua própria natureza, é ele concebido e pensado em vista da felicidade da pólis como um todo<sup>16</sup>. Isto se mostra a partir da consideração do que ele não é, do não ser em que consiste a sua corrupção. Esta tem a sua raiz na pólis, mais precisamente, em uma certa instituição de sua politéia, qual seja, a apropriação individual dos bens, que faz surgir a indolência dos ricos e a correlata inépcia dos pobres para toda uma escala de demiurgias, o que se explica em razão da falta de recursos em que estes últimos estão imersos.

Com isto, surge uma pólis dividida, uma pólis que tem em seu próprio interior o seu inimigo<sup>17</sup>. Nela, uma natureza de filósofo só pode corromper-se: falta-lhe um solo apto, pois se a pólis não chega sem ele à perfeição, sem a radical justiça desta a sua gênese é impossível. O Platonismo político encontra-se face à sua aporia intrínseca, face ao seu desafio maior: a pólis perfeita é impossível sem o verdadeiro filósofo e as políteias vigentes só dão lugar a falsos ou corruptos filósofos. É em meio a este debate decisivo que se depara com uma oposição que surpreende o pensamento moderno: o filósofo e as leis se correspondem como dois contrários, correspondendo-lhes duas políteias igualmente contrárias. A investidura do filósofo no múnus político, uma vez alcançada a homologia segundo a qual só ele é apto para este múnus, elimina radicalmente todo o culto da polítéia vigente e, com esta, todo o culto da Lei<sup>18</sup>. Capaz de uma relação adequada com a Verdade que irradia do Bem, o filósofo não é súdito de nenhuma instância, sendo superior à Lei por sua própria natureza. Importa precisar a questão.

A proposta de edificar uma pólis perfeita leva à invenção de seu fundamento necessário no filósofo capaz de a conceber em seu logos<sup>19</sup>. A sua gênese e a de seu contrário são pressupostas à gênese da Justiça e da Injustiça, que, sem elas, não pode ser descoberta. Com isto o *processus* se inverte: é mister ir ao filósofo, para ver gerada a Justiça na pólis, pois ele se desvela como o único princípio efetivo capaz de uma tal gênese. Importa, pois, discernir em sua especificidade o momento político representado pelo filósofo. E isto exige que se empreenda a sua *inventio*.

Esta começa a desvelar-se quando se explicita que a ἐπιστήμη por força da qual a pólis é dita σοφή não é a do técnico, mas a

do político em sentido próprio, no caso platônico, o guardião. É à qualificação deste, à sua σοφία que se reconhece o poder de valer à pólis a sua σωθηρία<sup>20</sup>. Assim, a ἀνόπεια aparece como o justo discernimento do que é mister temer e do que não o é<sup>21</sup>, enquanto a σωφροσύνη não tem a sua essência no domínio de si mesmo, pois este é uma forma de escravidão, mas no primado do que é superior sobre o que é inferior<sup>22</sup>. Perfazendo o quadro, a Justiça há de consistir em fazer cada qual o que lhe compete e tão somente isto, não se imiscuindo no que é, por sua natureza, competência de outrem<sup>23</sup>. Assim, a pólis tem o seu fundamento na alma do guardião e o tem de forma virtual a partir do momento em que ela perfaz a sua natureza de filósofo. Resta saber como se chegará à gênese deste e daquela, o que não é sem problema para a visão que se vem traçando<sup>24</sup>. O logos tende a elevar-se ao ente e ao ser, é-lhe difícil descer à esfera da gênese com o mesmo rigor. Algo, porém, já é claro: o primado do inteligente sobre o concupiscente, com a aliança do irascível, eis o que há de tornar o homem fundamentalmente justo e justa a pólis<sup>25</sup>. Mas isto exige todo um esforço, já que esta aliança não se alcança espontaneamente, como o atestam os casos dos animais e das crianças, nos quais não existem<sup>26</sup>. A educação do guardião deve, portanto, inscrever-se na educação do cidadão, pois a este cabe, em todos os casos, discernir o seu lugar na pólis<sup>27</sup>.

Da hierarquia das virtudes espera-se provir a harmonia da pólis. Produzi-la é o que conta, passando para um plano secundário o saber-se se é um ou se são muitos os que governam<sup>28</sup>. Assim, a consideração do Livro IV deixa patente que o que vale ao guardião a ἀρχή na pólis, o único título e atributo que a fundamenta, é a sua natureza de filósofo e tão somente esta torna o homem apto para o conhecimento do Bem. Mas não se pode esperar o filósofo da pura espontaneidade de um

atributo natural: importa proceder à sua heurística e, uma vez encontrado, uma vez desvelada a sua natureza, operar a sua gênese. Este é o grande desafio dos Livros V - VII. Com isto se demarca qual foi para Platão a solução do conflito entre φύσις e νόμος. Foi em um atributo da φύσις humana, a capacidade de proporcionar ao logos a forma da Filosofia, que ele detectou a solução da controvérsia. Esta não se resolve erigindo a natureza em norma, mas não encontra também a sua solução no artifício da legislação: há um meio termo preciso, o logos do filósofo, progênie da natureza e da contemplação do Bem. Importa chegar a esta, justa medida e única diretriz da Fisocracia platônica<sup>29</sup>.

A determinação prévia de "quem" deve ser submetido a esta ageração que é o *processus* pedagógico conduz Platão a romper, desde o início, com uma das mais universais e rígidas discriminações de toda a História humana, a que veda à mulher o acesso a toda uma escala de atribuições e entre as quais a de político. Permanecendo válido "δεῖν κατὰ φύσιν ἕκαστον ἕνα ἔν τὸ αὐτοῦ πράττειν"<sup>30</sup>, defende-se a tese segundo a qual é inessencial a diferença entre a mulher e o homem, devendo ambos submeter-se à mesma educação<sup>31</sup>. Platão não procura em momento algum refutar a homologia segundo a qual o varão é, em quase tudo, capaz de resultados superiores aos obtidos pela mulher, mas não admite que esta diferença seja de outra natureza daquela que pode vigorar entre indivíduos do sexo masculino, podendo ser moderada mediante cuidados especiais. Além disso, importa dar aos guardiães mulheres à altura destes<sup>32</sup>. Esta simetria é vista como um ditame da natureza que a educação desenvolve e a religião consagra<sup>33</sup>. É também o zelo em favorecer a gênese do melhor que vai ditar a subtração dos filhos ao monopólio da família e prescrever a idade hábil para a procriação<sup>34</sup>. É só a partir dos quarenta anos que o

cidadão é livre, ainda que sob certas cautelas, para se unir à mulher que mais lhe aprouver, e mesmo valendo para esta: então, veda-se a procriação e, se esta vier a ocorrer, que não seja o fruto responsabilidade da pólis, pois nesta são todos pais e filhos segundo a idade e a data da união<sup>35</sup>.

Em verdade, se se pretende fundamentar a pólis, é sempre possível partir do que a divide em direção ao que a une: isto é, daquilo que a dissolve em sua unidade, em direção ao que resolve o múltiplo no uno<sup>36</sup>. Ora, o que divide a pólis é a oposição entre o que cada um chama de "o seu" e o que se adjudica ao outro: a pólis bem governada será aquela em que a homologia a este respeito for total<sup>37</sup>. É mister chegar a uma pólis capaz de julgar o que lhe cabe como próprio como o faz um só homem<sup>38</sup>. A proposta platônica é a de uma pólis na qual haja uma absoluta κοινωμία: é ela a pólis em que cada qual tem tudo em conta de comum, excetuado o outro, seja este seu par ou esteja sujeito a seu governo<sup>39</sup>. Deste modo de ver a relação política fundamental é que decorre a supressão de toda a apropriação do homem, quer esta vigore sob a forma do matrimônio, quer, dentro deste, da relação pais-filhos: suprime-se a família<sup>40</sup>.

A questão sobre a possibilidade de uma tal pólis<sup>41</sup>, que se resolve, de um lado, com o reconhecimento de uma inevitável defassage logos-práxis e, de outro, com a afirmação segundo a qual é mais perfeita a pólis que, ἐν ἔργῳ, for adequada ao logos mais perfeito, tão somente reforça a necessidade de o filósofo ser investido da ἀρχή: se isto não ocorrer, a própria felicidade do homem será impossível<sup>42</sup>. Importa, pois, detectar entre os jovens aqueles que são dotados de uma natureza de filósofos, o que se fará identificando aqueles cujo amor à Sabedoria e ao aprender é universal<sup>43</sup>. Entre os que se comprazem com o aprender, é mister discernir os que visam o Belo e o

Verdadeiro sob uma forma ainda particular e aqueles que o visam em si mesmo: só estes são verdadeiramente filósofos e podem realizar a *κοινωνία* entre idéia e práxis, isto é, a Política: só quem pode distinguir o que é em si mesmo Belo do que do Belo apenas participa, é capaz da Filosofia e, por conseguinte, da Política<sup>44</sup>. Isto encaminha à clássica distinção entre *ἐπιστήμη* e *δόξα*<sup>45</sup>: então, a *doxa* aparece como a *dýnamis* proporcionada a tudo aquilo que, caindo ao alcance dos sentidos, é susceptível dos contrários, por oposição à *dýnamis* que tem por referente o Ser: distingue-se a Filodoxia da Filosofia<sup>46</sup>. Definido por oposição àqueles que se limitam à opinião, o filósofo emerge, aos poucos, em sua competência de mediador da Verdade.

A emergência do filósofo, homem capaz da Política porque conhecedor do ente sob as formas do *εἶδος* e do Bem, foi suficientemente exposta no capítulo anterior<sup>47</sup>, quando se expuseram as escalas de sua elevação à Dialética. Esta ascensão se processa desde a situação simbolizada na alegoria da caverna: da esfera das sombras se passa ao domínio do sensível, deste ao inteligível. Neste último, mediante os paradigmas tomados à sensibilidade e o enunciado de hipóteses, constituem-se primeiramente as *διάνοιαι*. É somente quando se percorre toda a escala destas que, assumindo as hipóteses como simples hipóteses, se verifica a elevação ao Saber an-hipotético, à Dialética. Assim, a invenção do filósofo conduz ao discernimento das ciências em seus níveis e formas, pois são elas que demarcam os momentos de sua gênese. Observe-se: Platão concebe o Saber como uma relação do *νοῦς* com o Ente, desde os seus reflexos mais remotos, até o seu ser-em-si nas Idéias e a sua perfeição e o seu fundamento no próprio Ser, o Bem<sup>48</sup>. Congênita de toda a *fýsis*<sup>49</sup>, a Alma percorre-lhe os caminhos e, se o fizer segundo o devido Método e for

devidamente dotada, há de tornar-se apta para toda a escala dos entes e, portanto, para a fundação e o governo da pólis.

É precisamente porque se trata de fundamentar no Ser a construção deste Ente complexo que é a pólis, que se exige uma solução exaustiva do problema da Ciência e da Epistême Dialética. Esta deve consistir no conhecimento do que é o Bem em si mesmo. Ora, se uma pergunta é possível, é porque, de certo modo, e sob uma certa forma este Bem já é conhecido. Não sendo esta forma a ἐπιστήμη, só pode ser a δόξα. Todavia, sendo esta o domínio do múltiplo, o Pensamento nela se encontra diante do relativamente equivalente, isto é, do incerto: uma opinião jamais exclui totalmente as restantes. A solução platônica da questão não se detém, entretanto, na simples consideração das opiniões e de sua multiplicidade. Ela descobre que, ao dizer o múltiplo, este mesmo dizer o refere a algo de uno: quando se diz que muitas coisas são belas, isto se faz com referência ao Belo e na pressuposição deste e de sua idéia<sup>50</sup>. Desta consideração inicial, parte-se para a atribuição do conhecimento do uno ao νοῦς e do múltiplo aos sentidos. Relacionadas as duas ordens ou níveis, adotam-se os paradigmas da vista e do Sol, fonte da Luz<sup>51</sup>. Segue-se a ascensão dialética nos termos acima expostos<sup>52</sup>.

Esta ascensão é a própria gênese do filósofo: este é gerado na medida em que se eleva à ἀλήθεια como luz do Bem, como Verdade fundamental, árquica. É importante esclarecer que o conhecimento do Bem é tornado acessível, não produzido pela Dialética. Esta introduz o filósofo na esfera luminosa do Bem e o conduz à presença deste, mas é esta presença e o próprio Bem que produz o conhecimento que a ele se refere. Elevado a esta presença, torna-se o filósofo apto para o conhecimento de cada ente em sua essência, porque o que constitui o εἶδος de cada qual só se discerne à luz do Bem. É precisamente este conhecimento superior que

justifica a investidura do filósofo na ἀρχή. É o seu nível, a sua perfeição, a sua universalidade que permite dele esperar-se a instauração da pólis segundo a Justiça, o que equivale à pólis perfeita. Sem a consideração destes pressupostos, o projeto político de "A República" perde a sua identidade platônica. Segundo esta, pressupõe-se à construção e regência da pólis perfeita o Saber perfeito, o qual, se não consiste no conhecimento exaustivo do Bem por ser este inexaurível, exaure toda a esfera dos entes e só vai ter por limite a práxis, nos termos em que isto veio a ser precisado acima<sup>53</sup>. Capaz do conhecimento dos entes à luz do Bem, o filósofo é dotado de um Saber que participa da perfeição destes entes, isto é, que é, como Saber, a verdade concernente às idéias, o que faz dele a ἐπιστήμη adequada a ordenar em logoi e a determinar, com fundamento neste, a práxis relativa a tudo o que, na pólis, é chamado a participar destas mesmas idéias.

Este Saber e esta competência sendo dotados de uma permanente relação com o Bem e as Idéias são sempre atuais, donde a superioridade da polítéia fundada no filósofo sobre a regida por leis. Esta superioridade ficará patente nas próximas páginas. Aqui importa insistir na caracterização platônica do filósofo como político. Ele o é - a um título perfeito porque só o seu Saber é capaz de inscrever a pólis na gênese a mais adequada ao Ser e aos Entes: sendo toda a gênese marca da imperfeição, tudo o que na e segundo a gênese tem esta imperfeição máxime neutralizada remonta a uma ἐπιστήμη que efetivamente o seja. Domínio do múltiplo, a pólis se ordena e instaura segundo uma considerável variedade de εἶδη. Este modo de "vir a ser" exige o conhecimento de todas estas εἶδη e do que faz delas o fundamento de unidade em que consiste a pólis. Ora, isto é, em derradeira instância,

a sua relação de unidade com o Bem, com o Ser. Esta relação, o filósofo é o único a conhecer, donde ser ele o único apto a proceder à sua implantação. Dada esta perspectiva, Platão pode discorrer a respeito do político sem recorrer a uma linguagem que seja, em sentido próprio, a linguagem do Poder: não é algo desta ordem que *in recto*, a palavra ἀρχή designa, significa e refere<sup>54</sup>. Antes de tudo, ela se exerce e instaure no ato de ele dizer a ἀλήθεια e, à luz desta, instaure a δίκη<sup>55</sup>. Certamente, a esta *iurisdictio* corresponde o que o Pensamento jurídico latino chamaria de *imperium*<sup>56</sup>. Mas este é um Poder ligado, regido, comprometido com uma lei que lhe prescreve todos os movimentos e por um saber que não deixa surpreender pelo devir porque está firmemente assentado no Ser. Sem este fundamento e a sua adequada consideração, a abordagem e a crítica do projeto político de "A República" não faz sentido.

A relação do saber com o Ser torna o filósofo apto para a Política e imune a toda a vontade de Poder<sup>57</sup>. O mesmo não pode ser pressuposto em nenhum outro caso. Por isso, posta de lado a sua mediação, é necessário promulgar leis: só estas podem neutralizar o risco de um regime de arbítrio. Mas, a quem competiria esta promulgação? Determiná-lo é tão decisivo que "As Leis" se abrem com uma abrupta impostação do problema: "Θεὸς ἢ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὃ εἶνοι, εἴληφεν τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως"<sup>58</sup>. A resposta é explícita: leis remontam sempre a algum deus<sup>59</sup>, o que se sustenta tanto na tradição homérica quanto na mais recente<sup>60</sup>. Resta saber qual o escopo das leis e isto se faz mediante a evocação de uma certa tradição, a de Cnossos e Esparta, que se tem em conta de estabelecer como objetivo destas preparar os cidadãos para a sempre inevitável guerra. Tratada dialeticamente, esta concepção se supera em outra se lhe opõe por sua universalidade. Na compreensão desta, a ἀνδρεία,

heróica ou política, ocupa o quarto lugar na escala das virtudes<sup>61</sup>. Com efeito, de boas leis espera-se que valham a felicidade àqueles que regem, de modo que "πάντα γὰρ τ' ἀγαθὰ πορίζουσιν"<sup>62</sup>. Divididos segundo o critério da bipartição adequada, estes bens classificam-se em divinos e humanos, submetendo-se estes àqueles, entre os quais a φρόνησις ocupa o primeiro lugar. Com fundamento e na perspectiva desta hierarquia de bens determina-se que se legisle segundo a φρόνησις e se governe segundo a ἀληθῆς δόξα, ótica segundo a qual se interroga toda a tradição nomotética, mesmo a de um Minos ou um Licurgo<sup>63</sup>.

Platão subsume, assim, sob o seu próprio logos, toda a tradição nomotética dos gregos. Formula-se um conceito comum ao qual o legislador não pode fugir. Resta saber que alcance se reconhece a esta obra, o que não se pode inferir abstratamente da simples invocação de um patrocínio divino<sup>64</sup>. Em primeiro lugar, importa precisar o fim, a obra própria e a limitação inerente a uma legislação. Antes de tudo deve o legislador providenciar que a "πόλις ἐλευθέρα τε ἔσται καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ νοῦν ἔξει"<sup>65</sup>. Os regimes persa e ateniense são examinados nesta perspectiva<sup>66</sup>. A liberdade, ἐλευθερία, a coesão interna proporcionada pela φιλία e a racionalidade, eis os atributos da pólis verdadeira, mesmo sob uma forma que não se intencione a mais perfeita. O devir e o destino de tudo o que é humano é de tal modo afetado por fatores que escapam ao alcance do homem, que se pode dizer que "...τὸ θνητόν μὲν μηδένα νομοθετεῖν, τύχας δ' εἶναι σχεδόν ἅπαντα τάνθρώπινα πράγματα"<sup>67</sup>. Mas com o deus e com esta τύχη deve colaborar a τέχνη humana, o que supõe necessariamente "τὸν νομοθέτην ἀληθείας ἐχόμενον τῇ τοιαύτῃ παραπεσεῖν ἕκαστοτε πόλει δεῖν"<sup>68</sup>. Não se exclui a competência: ao contrário, esta

se requer e a um título de conhecimento eficaz do divino e da fortuna<sup>69</sup>, mas não se pressupõe mais, como em "A República", um domínio tão compreensivo do político, que só um Saber superior pudesse conferir. Além disso, uma legislação, quer instaure uma Democracia, quer uma Tirania, quer qualquer outra *politéia*, visa sempre o interesse e a perpetuidade de quem reuniu condições para a promulgar. Nesses termos, se se visa o interesse comum da *pólis* projetada, deve-se determinar que os governantes sejam "ὕπηρετας τοῖς νόμοις"<sup>70</sup>.

A consideração da *pólis* como um todo impõe, além disso, que o legislador seja persuasivo, munindo as leis de proêmios que cumpram esta finalidade. Não se pode admitir a ἐμπειρία de médicos que tratam escravos sempre em vista dos interesses do senhor, mas importa adotar a postura daqueles que se dedicam à saúde de homens livres e jamais dispensam a persuasão<sup>71</sup>. Embora se possa pôr em questão ser um preâmbulo necessário em todos os casos, é sempre recomendável utilizá-los<sup>72</sup>. Certamente, entre as alternativas da persuasão e da força, a tradição política tem estado as mais das vezes ao lado desta<sup>73</sup>, o que explica a ausência de preâmbulos em sua obra legislativa. Todavia, se é a partir da Liberdade que se concebe a legislação, torna-se necessário fazê-los preceder as leis maiores<sup>74</sup>. Mas nem os proêmios nem o concurso que a τέχνη proporciona ao deus e à fortuna constituem uma solução definitiva e satisfatória. O *processus* legislativo é permanente; trata-se de uma obra a perfazer-se dia após dia e o legislador não pode iludir-se "ὥστ' ἀγνοεῖν ὅτι πάμπολλα ἀνάγκη παραλείπεσθαι τοιαύτα"<sup>75</sup>, sob pena de deterioração da própria *politéia*<sup>76</sup>. É necessário gerar verdadeiros legisladores, pois só estes asseguram a efetividade de um regime baseado em leis<sup>77</sup>. Isto não se faz sem que uma grave tensão se instaure: com efeito, é necessário

conciliar esta permanente gênese da politéia com uma certa imutabilidade das leis, inerente a seu estatuto de dom divino, a qual deve vigorar em casos difíceis de prever, como, por exemplo, a paidéia em cada logos que a integra<sup>78</sup>. Por sua própria natureza, como necessidade inerente ao cumprimento de seu escopo, exigem as leis "τὴν ἀμετάστροφον αὐτοῖς ἐγγίνεσθαι κατὰ φύσιν δύναμιν"<sup>79</sup>. A institui o do Conselho Supremo visa alcançar este escopo, isto é, dotar as leis de uma forma que as torne atuais, o que seria impossível a um simples texto<sup>80</sup>.

O problema se afigura tão grave que, durante todo este longo discurso, vai-se fortalecendo a convic o segundo a qual a letra da Lei, como instância em si e para si, sepulta o espírito que a suscita.   necessário que ela própria se abra   politéia como algo que a transcende. Nesse sentido, os crimes contra esta ocupam o segundo lugar na escala de valor: "μετὰ δὲ τὰ περὶ θεοῦς τὰ περὶ κατάλυσιν τῆς πολιτείας"<sup>81</sup>. Certamente, cabe à obra legislativa, por seu conteúdo determinante da politéia, um valor superior aos demais g neros escritos<sup>82</sup> e isto exige um *maximum* de racionalidade. Antes de tudo, o Justo, visado pelo legislador e pela Lei, estabelece o nexos devido entre o Belo e a práxis:

ΑΘ. Ποίημα μὲν, ὅπερ ἂν ἦ δίκαιον, σχεδὸν ὅσονπερ ἂν τοῦ δικαίου κοινωνῆ, κατὰ τοσοῦτον καὶ τοῦ καλοῦ μετέχον ἐστὶ.<sup>83</sup>

A doutrina soa na clássica harmonia em que se canta a origem e a índole involuntária do mal<sup>84</sup>. Igualmente clássica, a tese consoante a qual viver conforme a lei distingue o homem do animal,   anunciada com ênfase:

Ἡ δὲ αἰτία τούτων ἦδε, ὅτι φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἰκανῆ φύεται ὥστε γινῶναι τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα, τὸ βέλτιστον αἰεὶ δύνασθαι τε καὶ ἐθέλειν πράττειν.<sup>85</sup>

Antes de tudo, importa aprender o caráter comum da Arte Política;

além disso, "ἡ θνητὴ φύσις" induz sempre o homem e, *a fortiori*, o autocrata, à procura do bem próprio:

Ἐπει ταῦτα εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἰκανὸς  
 θεῖα μοῖρα γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατὸς εἴη, νόμων  
 οὐδὲν ἂν δεοίτο τῶν ἀρεόντων ἑαυτοῦ. ἐπιστήμης  
 γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδέ  
 θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδέ δουλον  
 ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἑάντερ ἀληθινὸς  
 εὐαλεύθερός τε ᾖ κατὰ φύσιν.<sup>86</sup>

Em suma, o que se reafirma é o primado do νοῦς e da ἐπιστήμη<sup>87</sup>. É a razão e a sua forma maior que justifica a Lei, esta só podendo prevalecer à falta daquela: depara-se com o mesmo Platão de "A República", com o mesmo primado da racionalidade. O que visa é sempre a excelência do homem e a Lei tão somente tudo ordena no sentido de o submeter à regência do νοῦς<sup>88</sup>. Em si mesma, é ela a necessidade oriunda de uma carência, de um ser menos do cidadão e da pólis no que concerne ao εἶδος que lhes cabe. Uma vez promulgadas, as leis passam a constituir uma imagem e uma representação do Bem, mas jamais podem ser concebidas como dotadas do poder que se reconhece ao νοῦς do filósofo, o de contemplar o Bem em si e para si. Nisto, elas compartilham o destino comum do discurso escrito<sup>89</sup>, além de merecerem as precisões concernentes a todo o logos<sup>90</sup>. Eis porque cabe ao político, sem as perder de vista, "ὡς ἂν δυνατόν, livrar a pólis de toda a ἄνοια e dotá-la de toda a φρόνησις<sup>91</sup>. Todavia, esta missão é demarcada por uma inelutável limitação: sendo a pólis regida por leis sempre imperfeita<sup>92</sup>, não lhe cabe legislar, como ao filósofo, mas tão somente aconselhar<sup>93</sup>: a particularidade e a singularidade do cotidiano resistem à generalização típica de leis escritas. Só ao filósofo caberia compreender tudo sob a forma do universal concreto a partir da contemplação de "τὰ εἶδη e do Bem, só ele seria capaz de travar a adequada

relação entre o múltiplo e o uno. Face a esta relação, é tão imperfeita a obra do legislador que se lhe deve acrescentar um discurso de tipo parenético<sup>94</sup>.

Estas considerações permitem que se afirme que somente duas poleis são aptas a tornar efetiva a Justiça: a que é regida pelo filósofo e a que se sujeita à vigência de leis. Permitem elas igualmente que afirme que, tudo sendo bom e justo na medida em que se conforma ao Bem, há dois níveis de conformidade e perfeição. O primeiro, o mais elevado, é o que instaura a mediação do filósofo. Neste, conta-se certamente com um Saber superior que, permanecendo sempre atual, instaura e rege a pólis, preservando o seu domínio sobre a habilidade própria a tudo o que é humano. No que concerne às leis, é mais nítida a diferença consistente em estas não poderem atingir uma efetiva atualidade, já que a forma escrita as limita, isto é, a forma de um Pensamento já pensado, que não se pode perfazer no pensamento do político sem riscos de desvio, pois este não é filósofo. Com efeito, o sistema nomotético vigora na ausência deste enquanto político. Além disso, em rigor de termos, o legislador é um inspirado, na medida em que as leis remontam a uma instituição divina<sup>95</sup>. Donde, não ser ele próprio por si mesmo competente em matéria política: a sua mediação não faz dele o autor primeiro da lei, mas o arauto deste, condição que Platão não privilegia como título de competência<sup>96</sup>. Assim sendo, importa determinar em pormenor tudo o que for possível; de outro, porém, não se pode ir muito longe quanto à direção que se imprime à vida do cidadão.

Importante para uma concepção de conjunto da Filosofia política de Platão, esta breve conclusão é decisiva para a precisão do tema mais restrito que aqui se estuda. É a presença do filósofo que torna a censura um instituto susceptível de estender-se a todas as esferas da existência humana, do religioso ao simplesmente doméstico. Ao contrário, a sua

ausência explica o fato de "As Leis", tão mais pormenorizada no que concerne às suas formas maiores, ser tão moderada em prescrever a aplicação da medida: ainda que isto lhe fosse possível em escala maior, não haveria quem aplicasse as suas prescrições segundo uma rigorosa justiça, muito simplesmente por não haver, no exercício do múnus político, quem se pudesse julgar um conhecedor da ψυχή humana ao nível de uma verdadeira ἐπιστήμη. É esta, como forma superior do logos, porque em efetiva e permanente relação com o Bem e sua ἀλήθεια, que torna possível a irrestrita ação do censor, em verdade um hermeneuta da Alma e do ser.

### CAPÍTULO III

#### AS RAZÕES DO LOGOS

#### E O LOGOS DA RAZÃO

Atribuir-se a Platão um determinado juízo de valor sobre a Linguagem e o Discurso, sobre tudo o que designa, significa, relaciona e compreende a palavra grega logos não é obra difícil nem rara e nem mesmo requer grande pesquisa estabelecer que uma certa accepção é por ele conhecida e assumida. Todavia, se se trata de detectar com precisão tudo o que o logos foi para ele, se se pretende captar a coerência e a consistência de seu Pensamento a respeito do problema, então o esforço do pesquisador corre o risco de dispersar-se por quase inumeráveis referências ao tema, raras vezes deparando com uma secção, um segmento ou uma perícópe cujo valor e alcance possa primar sobre passagens a se reputar meramente alusivas. A verdade destas palavras pode ser posta a prova se, muito simplesmente, se estender ao verbete logos do "LÉXIQUE" de Des Places uma simples vista d'olhos, a mais sinóptica<sup>1</sup>.

Esta simples vista d'olhos deparará com o quadro seguinte. O autor principia por distinguir dois significados basilares e mais gerais. Consoante o significado "A", Logos designaria "palavra", se se traduzir literalmente o francês "parole". Este primeiro significado fundamental, se se o quiser, mais formal, pode ocorrer com oito precisões, a saber: 1: discurso, "propos"; 2: prosa; 3: argumento; 4: pesquisa, discussão; 5: palavra, teoria, por oposição à realidade; 6: palavra ao vento, palavra vazia; 7: definição; 8: tradição, legenda. Acresce a este primeiro significado mais geral um outro,

consoante o qual *logos* significaria "Pensamento, Razão, Juízo". Também este segundo significado pode ocorrer com oito precisões, quais sejam: 1: diálogo interior; 2: asserção mental, raciocínio; 3: princípio, lei; 4: razão interna, motivo, prova; 5: juízo (verdadeiro, reto); 6: razão (faculdade); 7: conta (prestação de); 8: proporção<sup>2</sup>. Certamente, todas estas accepções são tanto mais discutíveis quanto o próprio levantamento do vocabulário e sua classificação tornam esta discussão possível. Todavia, é isto a razão suficiente para que as pesquisas doravante concorrentes ao tema se façam com maior cautela e de forma menos dogmática.

A consideração desta fundamental dificuldade tem uma direta influência sobre o derradeiro capítulo do presente estudo. Com efeito, neste se pretende detectar no próprio *logos* a razão por força da qual se reconhece a um certo *logos*, o do filósofo, a competência de submeter à censura outros *logoi*, em especial o *mythos* como *logos* poético. Esta influência resulta no seguinte: sob pena de elaborar-se um estudo que seja, por si só, uma outra tese, não se pode pretender abordar exaustivamente a questão, isto é, captá-la em todos os seus aspectos e segundo a metodologia adequada, qual seja, a que se articularia do mais genérico ao mais específico, do mais exterior ao mais interior, da simples designação ao significado e à Razão. Será, portanto, necessário moderar as ambições, como se precisará em seguida. E tal moderação deverá levar em conta também o fato, acima constatado, de um tratamento mais extenso deste tema ser, no discurso platônico, raro e conciso, quando não intencionalmente provisório<sup>3</sup>.

É prudente principiari por uma consideração das passagens em que *logos* é assumido em sua accepção mais ampla. Em verdade, esta accepção está sempre presente às demais e só interessam aqui as passagens em que ela constitui a questão e não apenas a sua impostação ou a sua forma. É

o que ocorre em o "Crátilo" sob a forma a mais ampla, a mais geral:

"οὐκοῦν εἴη ἄν λόγος ἀληθῆς ὁ δὲ ψευδής"<sup>4</sup>, o contexto é preciso: antes de tudo trata-se de partir do fato lingüístico elementar consistente em se apor a algo um ὄνομα<sup>5</sup>. Então, o que se deve discernir é com que fundamento se procede a uma tal oposição. É o que se precisa ainda mais ao se insistir que se trata de determinar com que razão se pode "τι ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ"<sup>6</sup>. Com isto chega-se à oposição "ἀληθῆς - ψευδῆς" como o par de contrários específico do λόγος, como aquele par de contrários segundo o qual ele é o que é<sup>7</sup>. O que fundamentaria uma tal oposição? Platão responde como quem está a conduzir o pensamento grego à sua homologia final:

ΣΩ. Οὐκοῦν εἴη ἄν λόγος ἀληθῆς, ὁ δὲ ψευδής;  
 ΕΡΜ. Πάνυ γε.  
 ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὗτος ὅς ἄν τὰ ὄντα λέγη ὡς ἔστιν,  
 ἀληθῆς, ὅς δ' ἄν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής;  
 ΕΡΜ. Ναί.<sup>8</sup>

A resposta não se satisfaz em enunciar a aptidão geral do logos, mas pretende alcançar a sua determinação inerente e necessária: dizer o que é e o que não é e correr sempre o risco do verdadeiro e do falso. É a partir daí que se encadeia todo o debate, não é aí que ele se decide. E pode-se mostrar que não se trata de um idiotismo do "Crátilo"<sup>9</sup>. Com efeito, é esta dupla determinação que se considera quando se diz algo assim, por exemplo, o λόγος que propõe que os filósofos se tornem reis causa espanto porque não se discerne a que ente, a que efetiva realidade, isto possa corresponder<sup>10</sup>. Igualmente, quando se proclama a Retórica "τὴν τῶν λόγων τέχνην"<sup>11</sup>, o que importa é se o falar não pressupõe o conhecimento do verdadeiro e estabelecer o que se poderia aproveitar a quem já conhece o ente uma Arte da Persuasão<sup>12</sup>. Ora, era precisamente isto que, precedentemente, se contestara<sup>13</sup>. Assim, se uma τέχνη do λόγος deve ter lugar, não é possível desembaraçar-se desta questão. E, em

derradeira instância, trata-se de remontar a um λόγος interior, irmão da escrita e da retórica, um λόγος superior porque "ἐπιστήμων λέγειν τὸ καὶ σιγὰν πρὸς οὓς δεῖ"<sup>14</sup>, um λόγος face ao qual todo o discurso escrito e toda a vox é tão somente um simulacro um εἶδολον<sup>15</sup>.

Susceptível do verdadeiro, o logos não o alcança segundo uma pura espontaneidade. Ele pode levar ao termo oposto, pode também ser vazio. Há um falar simplesmente por falar, "λόγου ἕνεκα"<sup>16</sup>. Com efeito, de tudo, mesmo das idéias pode-se perguntar: "τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος"<sup>17</sup>, o que equivale a dizer não ser algo "αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ"<sup>18</sup>. Um "λόγος μῆγος, ἀτέχνως", nada é<sup>19</sup>. Isto não quer dizer que, para Platão, o valor de verdade só possa ser reconhecido a um logos cuja consistência interna seja comprovante de que o ente é tal ele o enuncia. A palavra λόγος pode ser assumida também na accepção de tradição, à qual pode caber uma verdade, mesmo que se possa e se deva dar a esta uma nova forma que melhor a manifeste<sup>20</sup>. Sem dúvida, um logos de tal teor pode ser falso<sup>21</sup>. Mas, como vem transparecendo até aqui, isto é uma peculiaridade de todo o logos e as tradições que se recomendam por sua antiguidade podem ser respeitáveis e mesmo verdadeiras<sup>22</sup>. Assim, mesmo quando não se dá conta plenamente de sua verdade ou dela é vazio, um λόγος a traz consigo e põe sempre o homem em seu horizonte.

Sendo sempre no horizonte da Verdade, é o logos via, procura, pesquisa. Em "A República" II ele é uma certa via e forma de procurar-se a aparência da justiça sem se procurar a própria Justiça e, a este título, deve ele ser uma palavra persuasiva<sup>23</sup>. Igualmente, introduzindo a questão sobre a Tragédia, o λόγος aparece como um discurso que tem a força de a

dirimir, de modo que "...ὅπη ἄν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρη ταύτη ἰτέον"<sup>24</sup>. resultar em algo ou chegar a algo é próprio do λόγος. Todavia, abrem-se sempre as duas alternativas, a do verdadeiro e a do falso, o que implica a possibilidade de uma dispersão por toda a escala do inessencial<sup>25</sup>. A antítese se põe sempre entre o que é e o não ente concernente ao que diz e o risco deste dizer equivocado tanto quanto a dispersão que torna possível podem ter, inclusive, um preço ético e político<sup>26</sup>. E isto é tão inevitável quanto o é que o logos tome a forma e assuma a accepção de discussão e disputa<sup>27</sup>. Embora não se recuse à Poesia a qualidade de uma procura, esta accepção do logos tem um nexa mais direto com uma outra, aquela segundo o qual λόγος designa a Prosa<sup>28</sup>.

O nexa do logos com a Verdade passa a constituir um desafio a partir do momento em que se procura a sua consequência. Desde então põe-se sempre mais o problema de sua necessidade e ele assume a accepção de argumento e demonstração. Todavia, mesmo então, todo o rigor pode limitar-se à forma, capaz de fazer prevalecer até mesmo a causa má<sup>29</sup>. Trata-se do logos com força conclusiva, do discurso com o poder de captar<sup>30</sup>. É segundo esta accepção que, formalmente, λόγος se opõe a μῦθος e pode dar efetividade à proposta consistente em "ποιεῖν μύθους ἄλλ' οὐ λόγους"<sup>31</sup>. Esta oposição deve ser compreendida com precisão: foi em vista disto que ela foi formal. Com efeito, nada impede que λόγος e μῦθος possam dizer objetivamente o mesmo e Platão o admite expressamente<sup>32</sup>. Em verdade, a despeito de uma ou outra indecisão<sup>33</sup>, o μῦθος é o domínio, a esfera de competência do Poeta, "...ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι εἶπαι μέλλου ποιητῆς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἄλλ' οὐ λόγους"<sup>34</sup>. O λόγος aparece assim como o discurso consistente e é este significado que Des Places<sup>35</sup> lhe reconhece quando da

representação platônica da procura do ente: posto em oposição a πράγμα, o discurso argumentativo, conseqüente, dotado da força de "chegar àquilo que se propõe" emerge como a via do homem para o Ente e mesmo para o Ser<sup>36</sup>. Não há que negar a razão que cabe a uma tal leitura, todavia, a passagem tem um alcance maior, abrindo-se a outras accepções e impostando, em sua essência, a questão do λόγος. Eis porque convém deixar para o final do presente capítulo a sua mais detida consideração.

Há, portanto, um certo λόγος que, por sua consistência, distingue-se de outras formas, suas irmãs, e merece a atenção do filósofo por constituir a via régia que conduz ao Ente. Ora, isto traz à tona um problema preciso e inelutável a despeito da força de sua conseqüência, este λόγος opõe-se àquilo a que conduz, opõe-se ao Ente. Este opor-se pode mesmo fazer dele o *hortus conclusus* de toda a solução e de toda a decisão, o que é especialmente verdadeiro e mesmo se torna um desafio no que concerne à ordem política. Via, é ele também instância e modo de ser segundo o qual algo pode pôr-se sem que nada de efetivo lhe corresponda para além de sua pura imanência. É nesse sentido que, uma vez completa a representação do injusto feliz e bem sucedido, Sócrates propõe: "Παρ αὐτὸν ἰστώμεν λόγῳ, ἄνδρα ἀπλοῦν καὶ γεννατόν"<sup>37</sup>. Igualmente, é sob a forma de um logos que o poeta representa o justo no Hades<sup>38</sup>. E o próprio projeto de "A República" é tão somente um λόγος quanto a tudo cuja gênese visualiza:

Ἐὰρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν  
θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴσοιμεν  
ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;<sup>39</sup>

Em sua radicalidade, os interlocutores se propõem: "...τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς πρῶτον πόλιν"<sup>40</sup>. Isto significa que, não só no mito, mas no logos em geral é possível uma certa independência em relação à

efetiva presença e à contemporaneidade do referente. É o que se diz expressamente: "ὡςπερ ἐν μῦθῳ μυθολογοῦντες τι καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύομεν τοῦς ἄνδρας"<sup>41</sup>. E o mesmo vale no que concerne à *Alma* <sup>42</sup>.

É óbvio, este modo de apresentar o que se projeta suscita o tema clássico da Utopia. Eis o que se considera a representação platônica desta em forma sintética:

Μανθάνω, ἔφη· ἐν ἧ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένῃ, ἔπει γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι.  
 Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. Διαφέρει δὲ οὐδέν· εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.  
 Εἰκός γ', ἔφη.<sup>43</sup>

É importante assinalar o quanto a passagem reconhece ao *logos* como instância: se a *pólis* em questão pode ou não invocar uma existência ainda que meramente urânica não é decisivo para o valor a se reconhecer ao seu ser em *logos*. Este se salva, ainda que a suposta existência não se comprove ou verifique: o que importa é que, nele, seja possível dizer a *pólis* segundo todo o rigor de sua natureza e de seu *eîdos*, de modo que este possa ter para a *práxis* um valor normativo. De qualquer modo, fica caracterizada a visão platônica da oposição entre o simplesmente teórico, susceptível de ser segundo o modo próprio ao *logos* e o que pertence à ordem do *ἔργον* e da *πράξις*. Sem dúvida, um *logos* pode superar-se e os *φαντάσματα* que transporta se esvairam "ταῖς πράξεσιν ἔργων παραγενομένων"<sup>44</sup>. Mas ele é apto também para corroborar o *ἔργον*, desvelando-lhe a verdade que lhe cabe <sup>45</sup>.

Cabe, portanto, ao *logos* o valor de modo de ser adequado, tanto do que pode ser encontrado em instância não lingüística e não mental, quanto

do que simplesmente se projeta, sem que se possa assegurar-lhe uma efetiva existência atual ou possível. Isto equivale a reconhecer-lhe o estatuto de instância ou modo no qual se discerne a própria essência do Ente. E este atributo se torna mais nítido quando a palavra assume a acepção correspondente à idéia de definição<sup>46</sup>. Como tal ele diz o que o ente é, constituindo o preâmbulo, a via e o umbral de sua contemplação. Assim, quando a Alma, movida por ἔπος se eleva até o Bem, este não lhe é representado, "φαντασθήσεται οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη... ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰὶ ὄν"<sup>47</sup>. Precisa-se então o momento representado pelo λόγος: este precede o conhecimento instaurado pela pura presença do Bem e pertence à ordem das mediações. Com efeito, situado acima da representação sensível e associado à ἐπιστήμη, ele se supera quando o Ente a conhecer-se faz-se conhecido por força de sua pura entidade. Alcançar este momento extremo é o que se pretende quando se recorre ao λόγος. Este, em sua forma mais adequada, diz simplesmente o que é, o Ente. É o que ocorre, por exemplo, ao ser alcançado "ὁ τοῦ δικαίου λόγος"<sup>48</sup>. O λόγος é, em sua forma plena, o que demarca o objeto a ser conhecido. Assim, se este é a Alma, desde que um λόγος mostre que tudo o que move a si mesmo é imortal e que este mover-se cabe à Alma, este λόγος se eleva à forma apta a dizer o que esta é, a enunciar-lhe a essência, "...ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον"<sup>49</sup>. É sob a forma do λόγος que a οὐσία se torna acessível, podendo, em seguida, ser captada. Ao contrário, o que absolutamente não é, o puro nada é insusceptível de um λόγος:

ἄο δὲ μή ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι εἴη ἂν τι ἢ  
 αὐτῷ ἢ αὐτοῦ; - Καὶ πῶς; - Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν  
 αὐτῷ οὐδέ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδέ  
 αἰσθησις οὐδέ δόξα. - Οὐ φαίνεται.<sup>50</sup>

Em derradeira instância, enquanto caminho e forma, é necessário

chegar a um *logos* que ponha o νοῦς face a face com o ente, τὸ ὄν. É a isto que Sócrates quer levar Teeteto: "...τὰς πολλὰς ἐπιστήμας ἐνὶ λόγῳ προσειπεῖν"<sup>51</sup>.

Estas seriam, segundo uma classificação possível, as formas do λόγος. Nelas, ele aparece como representação e como via, sempre com referência ao Ente em sua verdade. O seu alcance não sofre restrição *a priori*: em sua articulação a mais extrema, ele alcança o próprio Bem e, só então, se desvela inepto. Mas trata-se de uma inaptidão relativa, já que se cumpre a sua missão de via, a representação cedendo lugar tão somente ao próprio Bem. Esta visão se perfaz e ganha em densidade se se percorrem os vários títulos da segunda acepção maior identificada por Des Place<sup>52</sup>. Nesta, o λόγος não é mais considerado a partir de uma definição calcada em sua forma fonética, sintática ou lógica, mas a partir do que é pensado e é interior. Tomando as formas mais estritamente lingüísticas por limite, é ele visualizado enquanto designa o que estas formas revestem e servem. Não se trata, porém, de significado em sentido restrito, enquanto expressão do referente inerente ao significante ou, de algum modo, contida neste. Trata-se do que é pensado no que é dito, do Ser pensado do Ente. Donde esta segunda escala de significados compreender o Pensamento em suas várias formas.

O λόγος como dizer em certo sentido exterior tem, em Platão, o seu oposto no λόγος interior. Isto aparece com nitidez ao formular-se a teoria do Diálogo, por oposição à Retórica e ao Discurso erístico em geral, e como forma da Maiêutica e, virtualmente, da Dialética<sup>53</sup>. A abordagem destas questões equivale à da própria teoria platônica do *logos* em sua razão e em sua força, o que torna impossível expô-la em todos os seus elementos. Mas é possível e indispensável partir da concepção

platônica de um Diálogo Interior: esta aparece expressamente no Teeteto, onde o dialogar se tem por coessencial ao pensar. Eis a passagem maior:

ΘΕΑΙ. Ὀρθότατά μοι νῦν δοκεῖς εἰρηκέναι. Ὅταν γάρ τις ἀντί καλοῦ αἰσχρὸν ἢ ἀντί αἰσχροῦ καλὸν δοεᾷ, τότε ὡς ἀληθῶς ψευδῆ δοεᾷ.

ΣΩ. Ἀήλος εἶ, ὦ Θεαίτητε, καταφρονῶν μόν καὶ οὐ δεδιώς.

ΘΕΑΙ. Τί μάλιστα;

ΣΩ. Οὐκ ἂν οἶμαι σοὶ δοκῶ τοῦ ἀληθῶς ψευδοῦς ἀντιλαβέσθαι, ἐρόμενενος εἰ οἷόν τε ταχὺ βραδέως ἢ κοῦφον βαρέως ἢ ἄλλο τι ἐναντίον μὴ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ ἐναντίου γίνεσθαι ἑαυτῷ ἐναντίως. Τοῦτο μὲν οὖν, ἵνα μὴ μάτην θαρρήσης, ἀφήμι. Ἀρέσκει δέ, ὡς φῆς, τὸ τὰ ψευδῆ δοεᾷν ἄλλοδοεῖν εἶναι;

ΘΕΑΙ. Ἐμοιγε.

ΣΩ. Ἔστιν ἄρα κατὰ τὴν σὴν δόξαν ἕτερόν τι ὡς ἕτερον καὶ μὴ ὡς ἐκεῖνο τῇ διανοίᾳ τίθεσθαι.

ΘΕΑΙ. Ἔστι μέντοι.

ΣΩ. Ὅταν οὖν τοῦθ' ἢ διανοία του ὄρα, οὐ καὶ ἀνάγκη αὐτὴν ἦτοι ἀμφοτέρα ἢ τὸ ἕτερον διανοεῖσθαι;

ΘΕΑΙ. Ἀνάγκη μὲν οὖν, ἦτοι ἅμα γε ἢ ἐν μέρει.

ΣΩ. Κάλ्लιστα. Τὸ δέ διανοεῖσθαι ἄρ' ὄπερ ἐγὼ καλεῖς;

ΘΕΑΙ. Τί καλῶν;

ΣΩ. Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. Ὡς γε μὴ εἰδώς σοι ἀποφαίνομαι. Τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. Ὅταν δέ ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ δεύτερον ἐπάεσσα, τὸ αὐτὸ ἦδη φῆ καὶ μὴ διστάξῃ, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. Ὡστ' ἐγώ γε τὸ δοεᾷν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδέ φωνῆ, ἀλλὰ σιγῆ πρὸς αὐτόν. σὺ δέ τί;

ΘΕΑΙ. Κἀγώ. 54

É todo o movimento da ψυχὴ que se compreende, da questão à opinião, enquanto momento de acordo susceptível da expressão. O tema é retomado em "O Sofista", onde λόγος e a διάνοια se identificam:

ΞΕ. Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν, πλὴν ὃ μὲν ἐν τῷ σῶμα τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἦμῖν ἐπωνομάσθη. διάνοια;

ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν. 55

Adiante, o tema é reassumido, sendo mais uma vez reiterada a referência

à Verdade: há um "λόγος ἀληθής" e outro ψευδής. Em todo o logos pode-se discernir a διάνοια, o seu acabamento, a δόξα, e a sua expressão sensível<sup>56</sup>. Esta doutrina se compreende no todo de uma concepção segundo a qual, no λόγος o múltiplo alcança a sua unidade para nós: "διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν"<sup>57</sup>, o que faz com que a desarticulação de suas partes constitua um pecado contra a sua essência e tenha por resultado a perda da Filosofia. Esta só subsistirá se se reconhecer ao λόγος um lugar entre os entes<sup>58</sup>, o que equivale a se lhe reconhecer, no que concerne ao homem, a dignidade e o estatuto de lugar da verdade e do próprio Ente e, isto, precisamente, porque nele há um lugar até mesmo para o "não-ser"<sup>59</sup>. Esta teoria do Diálogo reaparece no Filebo, onde a Alma é comparada a um livro<sup>60</sup>.

Representação, mas antes de tudo via, Ente entre os entes, antes de tudo o momento do Ente em sua racionalidade, o λόγος assume, em Platão, o significado de raciocínio. Trata-se, então, de discurso enquanto, por sua forma, remonta a uma instância oposta às instâncias sensoriais como a θυμοειδές<sup>61</sup>. É com esta aceção que a palavra λόγος é, no "Teeteto", engajada na procura e na definição da ἐπιστήμη. É a este título que se pode dizer "...τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι"<sup>62</sup>. Nesse sentido, por oposição ao que é susceptível de receber a forma do λόγος, tudo o que não o é escaparia ao alcance da ἐπιστήμη. Ora, para alguns, é isto que ocorre com o que se pode chamar "τὰ πρῶτα στοιχεῖα"<sup>63</sup>. Em verdade, o que se aborda aqui é o tema e o problema da racionalidade do real. Os elementos seriam alógicos, susceptíveis apenas de denominação. O lógico encontraria o seu devir quando, mediante a articulação de seus respectivos nomes, estes elementos entrassem em composição<sup>64</sup>. É a partir desta

consideração que o problema recebe a sua clássica formulação: se se nega a racionalidade aos elementos e se pensa o λόγος como algo por eles constituído, forçosamente se lhe nega toda a possibilidade efetiva de ser <sup>65</sup>.

Eis porque se torna necessário procurar um mais preciso significado para o λόγος: sem uma tal descoberta, não se precisará o que é ἐπιστήμη<sup>66</sup>. Nesse intento, chega-se, primeiramente, ao seguinte significado:

ΣΩ. Τὸ μὲν πρῶτον εἶη ἂν τὸ τῆν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὡς περ εἰς κάτοπτρον ἢ ὑδῶρ τῆν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τῆν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν. ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ τοιοῦτον λόγος εἶναι;  
ΘΕΑΙ. Ἔμοιγε. Τὸν γοῦν αὐτὸ δρῶντα λέγειν φ α μ έ ν . <sup>67</sup>

Todavia, tal significado permanece incompleto na medida em que não se dá conta daquilo que se diz. Ora, um tal dar-se conta supõe que se capte e enumere tudo o que o constitui. Mas isto não é ainda suficiente, pois está sujeito a erro a cada novo caso com que se depare<sup>68</sup>. Esta dificuldade leva a proceder-se a uma nova precisão: o λόγος consistiria em "τὸ ἔχειν τι σημεῖον ἢ τῶν ἀπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν"<sup>69</sup>. Assim, é ele a diferença, διαφορά, que distingue algo de todo o restante<sup>70</sup>. Apenas, há que se observar que a adjunção do λόγος como διαφορά não constitui propriamente o seu conhecimento mas o pressupõe<sup>71</sup>. Com isto não se chega a definir o que é a ἐπιστήμη, mas se reconhece ao λόγος o alcance de captar a determinação intrínseca, inerente, própria a cada ente<sup>72</sup>.

É precisamente este poder de captar a determinação inerente do ente que faz com que λόγος assuma a accepção de razão interna, determinante. Este significado é muito freqüente em Platão. Assim, é o conhecimento do

λόγος inerente a um a certa prática que faz com que esta seja uma τέχνη e não uma simples ἐμπειρία. Platão diz claramente:

τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. Ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ, ὃ ἂν ἦ ἄλογον πρᾶγμα· τούτων δὲ περὶ εἰ ἀμφισβητεῖς, ἐθέλω ὑποσχεῖν λόγον.<sup>73</sup>

Isto faz com que λόγος designe tanto o discurso quanto o que fundamenta o rigor de sua consequência, a sua razão interna<sup>74</sup>. Trata-se da razão que a Razão encontra no ente para dizê-lo tal e, mais amplamente, da razão que se encontra para dizer algo, daquilo que o dizer supõe e que lhe assegura o seu valor<sup>75</sup>, daquilo em razão de que se impõe ao Intelecto<sup>76</sup>. Trata-se do fundamento do dizer enquanto dizer, do que o faz "lógico". Mais uma vez Platão é explícito.

Πρῶτον μὲν οὖν κατὰ τὸ ἕτερον ὄνομα τούτων ἢ τῶν πραγμάτων οὐσία («Ἔστία») καλεῖσθαι ἔχει λόγον, καὶ ὅτι γε αὐτὴ ἡμεῖς τὸ τῆς οὐσίας μετέχον («Ἔστίαν»), φάμεν, καὶ κατὰ τοῦτο ὀρθῶς ἂν καλοῖτο («Ἔστία»).<sup>77</sup>

Ter um λόγος é ter uma razão de ser e de ser dito, o que se exige do próprio mito<sup>78</sup>, o que, em perspectiva platônica, equivale a corresponder a um τύπος que cabe ao filósofo conhecer:

Ἐχει γάρ, ἔφη, λόγον. Ἀλλ' εἴ τις αὐτὸ καὶ ταῦτα ἐρωτῶν ἡμᾶς, ταῦτα ἄττα ἐστίν καὶ τίνες οἱ μῦθοι, τίνας ἂν φαίμεν; Καὶ ἐγὼ εἶπον· ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμέν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως· οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὗς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτόν, οὐ μὲν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους.<sup>79</sup>

Com isto, o logos designa a determinação fundante ou o princípio determinante por força do que algo é o que é e exige um tratamento adequado, como, por exemplo, ocorre com o homem<sup>80</sup>.

É um λόγος suficiente o que falta à tese dos que pretendem ser

impossível fazer os verdadeiros filósofos chegarem ao governo ou, em sentido inverso, fazer com que se tornem filósofos alguns de entre os reis e dinastas, ainda que, neste último caso, isto deve fazer-se "ἐκ τίνος θεῖος ἐπιπνοίας"<sup>81</sup>. Trata-se do raciocínio justo por seu fundamento<sup>82</sup>. Esta racionalidade radical pode ser mera aparência<sup>83</sup>, mas mesmo o erro tem a sua razão a ser exposta ou manifesta<sup>84</sup>. E é a este título que a falta de algo racional aos elementos torna impossível um λόγος verdadeiro sobre o Ente, já que este logos teria que ser constituído dos referidos elementos<sup>85</sup>. É, portanto, uma razão "objetiva", um λόγος inerente que se procura para se conferir à δόξα o valor de uma ἐπιστήμη<sup>86</sup>. É a este λόγος que a Filosofia remete sempre com a ἀρχή, origem, raiz e fundamento do Ente em sua essência<sup>87</sup>. Uma irracionalidade radical contaminaria todo o Ente e, portanto, todo o discurso, tornando-o simplesmente impossível.

Designando o dizer o Ente desde a simples locução formalmente concebida até a racionalidade deste mesmo dizer, fazendo-se o nome do Ente em sua racionalidade intrínseca, o λόγος denomina também aquilo que confere ao Ente a sua racionalidade, isto é, aquilo que se entende por princípio. Assim, no Criton, o critério ético e político diretivo da ação humana denomina-se logos:

ὥς ἐγώ, οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ αἰεί,  
 τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ  
 λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται.<sup>88</sup>

Já no Fedon ele designa a lei que rege o desenvolvimento do organismo animal<sup>89</sup>. Mas é em "As Leis" que esta aceção é mais freqüente. É a ela, por exemplo, que se recorre para denominar a norma segundo a qual o homem deve assimilar-se ao deus que preside às revoluções do Kosmos<sup>90</sup>. Adiante, trata-se de princípios que uma vez conhecidos, tornam os seus concededores, no caso médicos, mais competentes do que os que se limitam à

simples ἐμπειρία<sup>91</sup>. Enfim, a palavra se aplica também aos princípios ou leis que regem os movimentos regulares<sup>92</sup>

As considerações feitas até aqui permitem que se diga que, para Platão, o logos é homogêneo ao Ente porque este é homólogo. Mas o dizer o Ente esbarra com a complexidade deste, com o múltiplo de suas determinações, mas também com o múltiplo refratar-se de cada ente no próprio dizer. Põe-se, então, o problema de seu valor e este conduz à Teoria da Reminiscência. O dizer adequado não é possível se não se supuser um λόγος interior a dizer o Ente totalmente tal qual é. O conhecimento toma forma na proposição, no enunciado, no juízo:

Ἐνὶ μὲν λόγῳ, ἔφη ὁ Κέρβης, καλλίστῳ, ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι, εἴαν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσι πάντα ἣ ἔχει. Καίτοι, εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἴοι τ' ἦσαν τοῦτο ποιῆσαι.<sup>93</sup>

Ora, um reto juízo, "ὀρθὸς λόγος", é o que resiste a um rigoroso raciocínio e nele se articula<sup>94</sup>. É ele também a expressão da reta razão, "ὁ ἀληθὴς λόγος"<sup>95</sup>. Verdadeiro, é ele a própria forma da efetividade da Reta Razão, sendo desta indissociável. É ele que se articula na demonstração, fazendo-a verdadeira, "τῷ δε ὄντως ὄντι βοηθοὶ ὁ διακριβείας ἀληθὴς λόγος"<sup>96</sup>. Em verdade, o ato de pensar supõe no sujeito singular, "ἰδιώτης, τὸν μὲν λόγον ἀληθῆ λαβόντα ἐν ἑαυτῷ"<sup>97</sup>.

Todas as accepções de λόγος, tanto na primeira escala quanto na segunda, guardam uma relação necessária com a Verdade mas referem-se também a um certo sujeito ou a uma certa instância. E, embora a língua grega disponha de palavras para designar as instâncias pensantes do sujeito, as suas Faculdades, nem por isso a palavra λόγος deixa também de prestar-se a um tal fim. Por vezes isto se faz de modo indireto e se vislumbra

através de algumas de suas manifestações<sup>98</sup>. Há casos em que chega a haver controvérsia quanto à sua precisa accepção<sup>99</sup>. Mas há casos em que este significado se impõe de modo nítido. É nesse sentido que a Música produz na Alma toda a sorte de disposições favoráveis à "ἀρετή, ...πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν"<sup>100</sup>. E a precisão se torna ainda maior quando as três potências da Alma são postas em tensão e o θυμός se alia ao λόγος.

καὶ τέως μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιτο, κρατούμενος δ' οὖν τῆς ἐπιθυμίας, διεκκύσας τοὺς ὀφθαλμούς, προσδραμὼν πρὸς τοὺς νεκρούς, («Ἰδοὺ ὑμῖν,») ἔφη «ὦ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος.»

ἤκουσα, ἔφη, καὶ αὐτός.

Οὗτος μέντοι, ἔφην, ὁ λόγος σημαίνει τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὄν ἄλλω.

Σημαίνει γάρ, ἔφη.

Οὐκοῦν καὶ ἄλλοθι, ἔφην, πολλαχοῦ αἰσθανόμεθα, ὅταν βιάζωνται τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὡσπερ δυοῖν στασιαζόντων εὐμαχὸν τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου; ταῖς δ' ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωνήσαντα, αἰρουντος λόγου μὴ δεῖν, ἀντιπράττειν, οἶμαί σε οὐκ ἂν φάναι γενομένου ποτὲ ἐν σαυτῷ τοῦ τοιούτου αἰσθέσθαι, οἶμαι δ' οὐδ' ἐν ἄλλῳ. ἰ ο ἰ

Na passagem, λόγος e λογιστικόν ocupam a mesma posição no discurso e designam o mesmo ente ou, no homem, a mesma instância por oposição às demais. Todavia, importa precisar que esta accepção substantiva não se limita à rigorosa demarcação de uma Faculdade, mas se eleva ainda mais: assim, o universo dos entes sempre idênticos é unânime: estes travam uma relação de harmonia total, como um só κόσμος e um só "λόγος, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα"<sup>102</sup>. O λόγος se ergue como a própria raiz da subjetividade: mais do que como função desta e, como tal, se insere e é, por adequação e pertinência, na ordem superior do inteligível, "...τοῦ νοητοῦ ...τοῦτο οὐ αὐτός ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει"<sup>103</sup>. Da mesma ordem do νοῦς e da διάνοια quanto àquilo que capta<sup>104</sup> e da

φρόνησις quanto ao que julga<sup>105</sup>, o λόγος compreende faculdade e ação, ordenando mediante a Música o domínio do sensível<sup>106</sup>, regendo, inclusive, "τὸ φιλοκερδέες καὶ τὸ φιλονικός"<sup>107</sup>, quando se eleva à forma da ἐπιστήμη, o que se opõe à suposta espontaneidade da natureza e tem nexos com o λόγος como Pensamento pensante, divino, racionalidade originária de todo o Real<sup>108</sup>. É que a própria gênese do Kosmos não pode remontar a causas puramente mecânicas, pois estas "λόγον δὲ οὐδὲνα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δύνατὰ ἔχειν ἔστιν"<sup>109</sup>. Ora o νοῦς e, por paralelismo, o λόγος é o atributo exclusivo da ψυχή<sup>110</sup> em toda a esfera do Ente, tanto quanto o é no homem, no qual uma relação de governo se trava com o corpo, concebido como componente animal comum<sup>111</sup>, o que se faz mediante a δόξα<sup>112</sup>.

Esta relação se perfaz quando se diz que a ἄνοια, estado inferior do homem imerso na animalidade, ocorre "ὅταν οὔν ἐπιστήμας ἢ δόξαις ἢ λόγῳ ἐναντιῶται, τοῖς φύσει ἀρχικοῖς, ἢ ψυχῇ..."<sup>113</sup>, o que tem um paralelo de ordem política<sup>114</sup>. Da φύσις ao homem e à πόλις, o λόγος tudo preside<sup>115</sup>. A ἄνοια, a mais funesta, consistirá, portanto, em não se captar a Divina Racionalidade, o λόγος que rege tudo o que é sob uma forma superior e isto torna o homem inidôneo para a Política e para tudo que é com ela conexo<sup>116</sup>. A ἀρετή é a excelência própria à ψυχή dotada do λόγος<sup>117</sup>, o que vale plenamente para o homem e o situa no horizonte da divindade<sup>118</sup>. E na mesma amplitude de horizonte se entende que a palavra se aplique a todo o ato de prestação de contas<sup>119</sup>, tanto quanto se aplica à proporção inerente aos entes<sup>120</sup>.

## CONCLUSÃO

### I

É, portanto, a censura objeto de precisas prescrições nos escritos e nos projetos políticos de Platão. Certamente, não lhe corresponde um termo técnico de uso exclusivo ou preferencial como ocorre na linguagem jurídica romana<sup>1</sup>, mas tudo o que se arrolou e procurou interpretar no presente estudo manifesta claramente que se conheceu e prescreveu o que esta palavra entre nós designa. Em nome de uma verdade conhecida a um nível, efetiva ou pretensamente superior, sujeitou-se à censura, sob todas as suas formas, a produção poética e toda a fala sobre o Divino e o Humano. Tudo isto se fez sempre em vista de uma pólis a edificar segundo uma perfeição na Justiça, máxima ou, no mínimo, superior à que os helenos conheceram em sua História. As passagens, por vezes extensas, nas quais se desdobra o Discurso platônico foram objeto de exposição, o quanto possível meticulosa, na primeira parte deste estudo. Examinado e avaliado o seu exato teor em seu contexto mais imediato, procedeu-se, nas partes restantes, a uma análise que se quis, no mínimo, suficiente dos princípios nos quais se fundamenta a prescrição da censura, o que se fez remontando do estritamente político ao ontológico. Feito isto, é possível, aqui e agora, formular, em síntese compreensiva, a conclusão a que se pode chegar.

## II

A leitura do Livro II de "A República" ensejou uma primeira abordagem do tema. Nele avalia-se a importância e alcance dos mitos. Constatam-se haverem sido eles, de fato, formadores da pólis grega em todas as suas manifestações e articulações históricas. Este poder e esta eficácia lhes são inerentes, não em razão de qualquer fator que lhes seja extrínseco, mas por força de uma intrínseca aptidão para plasmar almas. Ora, tais se constituíram na Tradição grega, eles se revelaram as mais das vezes falsos. Esta falsidade concerne fundamentalmente à ação, ao ἔργον e à própria essência dos deuses. Com efeito, sendo estes necessariamente bons por sua própria essência, atribuíram-lhes ações e costumes com esta incompatíveis. E, como os deuses são os arquétipos maiores de toda a paidéia e de toda a politéia, porque o são da própria Alma, deste erro teológico, teórico, decorreu todo um complexo de distorções a deteriorar toda a práxis política helênica. Donde a inelutável necessidade, dada esta crítica, de sujeitar-se toda produção poética, passada ou presente, qualquer que seja o seu prestígio, à censura do filósofo. Fundada no λόγος superior deste, tal censura é irrestrita, dada a suficiência teórica que se lhe reconhece, podendo exercer-se a título prévio, proibitivo e ablativo<sup>2</sup>.

Assim, desde o seu primeiro emergir no Discurso e no projeto político de Platão, a medida aparece justificada no horizonte de uma Ontologia que se abre a uma Teologia, sóbria mas precisa. No horizonte desta Teologia, são os deuses, em sua essência e ação, arquétipos dos homens. Participante das idéias e do Bem a um nível superior ao destes últimos<sup>3</sup>, eles se lhes oferecem à única μίμησις legítima, a do melhor<sup>4</sup>. É em torno de

um preciso conceito desta que se articula toda a Crítica do Teatro. Pode ser ela a participação nos εἶδη, em especial da Virtude, mas pode também descer ao que é inferior<sup>5</sup>. Neste caso, entre o que o é no Homem e o que desce abaixo do próprio Homem, chega-se à pura aparência, iminência do não-ser e, certamente, desqualificação da Alma. Donde a incompatibilidade da condição de ator com a natureza do guardião, a de um verdadeiro filósofo, que contempla o Ente à luz do Bem e das Idéias. No Teatro, o ator faz as vezes do que não é e mede-se segundo a perfeição deste, ficando entre a dissolução na pura aparência e a redução ao estatuto ôntico do que imita<sup>6</sup>.

O Livro III de "A República" desce, assim, do Olimpo da relação com os deuses, da entrevisão nestes das Idéias e do Bem, à esfera dos arquétipos humanos, desde o seu embate com a Morte. Ao fazê-lo, sem deixar de lado os antigos mitólogos, Hesíodo e Homero em especial, concentra a atenção nos que o foram para a pólis clássica, os grandes Trágicos e Cômicos. Nestes, o que se censura é, com a desconsideração da natureza do Homem, a inobservância da lei segundo a qual todo o dizer deve adequar-se à Verdade, desvelamento do Ente, de tal modo a ser o próprio Ente em seu "ser dito". Todo logos sendo um certo dizer o Ente e o μῦθος sendo ele próprio um logos, seja em sua forma épica, seja na trágica, cabe-lhe sujeitar-se a esta lei. Em verdade, é tal sujeição própria ao Ente que é o Homem: não sendo ele a ἀρχή de seu ser, cabe-lhe adequar-se àquilo que o é, a mediação do filósofo possibilitando-lhe a suprema ascensão<sup>7</sup>.

Este caráter ontológico do Poder corrosivo de que pode ser investida a Poesia imitativa é reiterado no Livro X de "A República". A exata oposição entre o filósofo e o poeta então se precisa quanto à Poesia imitativa. É ela de natureza metafísica e teológica, como ocorrera já no que

concernente a Homero e Hesíodo. Mas algo de muito especial agrava o juízo sobre a poeta trágico ou cômico: a demiurgia deste se processa mediante a μίμησις e esta se expõe sempre à possibilidade de resultar no puro φαινόμενον e não em τὸ ὄν. Em verdade, mesmo o demiurgo que produz um efetivo ἔργον pode estar a produzir um ente segundo quanto a seu ser, como ocorre com o marceneiro. Inferior à deste é a condição do pintor e o estatuto de sua obra. Desde este nível, pura, a μίμησις resulta no simplesmente aparente, o φάντασμα, εἶδολον, mero φαινόμενον, posto, de resto, a serviço do πάθος por oposição ao νοῦς<sup>8</sup>.

A Poesia imitativa distancia-se, assim, da Verdade tanto quanto a Pintura e inclina para o irascível, de preferência ao inteligível, ao racional. O envolvimento com o herói trágico leva ao terror perante a morte e à intranqüillidade face a tudo o que é adverso, comprometendo a equanimidade, marca do Homem superior. Em suma, o que se visa exorcizar é toda a hegemonia do passional, concupiscível ou irascível, sobre o inteligível, passe ela por que instâncias passar e assuma que formas assumir. A perspectiva continua a ser rigorosamente ontológica, todo o fenomenológico sendo julgado à sua luz. Sem desconsiderar o que tem de específico a Poesia imitativa, o que se situa em devido primeiro plano é seu valor de verdade. Partindo do logos, que tem por formas necessárias o verdadeiro e o falso, o filósofo desce à esfera da práxis, assinalada também por duas formas contraditórias, a Justiça e a Injustiça. Desmascarada no logos a ilusória vantagem desta, importa neutralizar tudo o que lhe possa servir de mediação, todas as formas segundas da ilusão. É com este objetivo que se procede a um verdadeiro julgamento de todos os monumentos da Cultura e da Civilização helênica<sup>9</sup>.

Não são outras as razões que, em "As Leis", ditam a prescrição da Censura. Certamente, segunda em perfeição, a politéia aí exposta e

logicamente fundada tolera um menor rigor. Todavia, isto não obsta que a produção poética se faça com fundamento em normas preestabelecidas. Assim, ao menos durante a paidéia, Música e Dança não são indiscriminadamente permitidas, mas devem ensinar-se e praticar-se de modo a inculcar a homologia entre a Justiça e a Felicidade, a Melodia servindo ao logos e observando-se a mais estrita fidelidade à essência de cada ente, à sua οὐσία<sup>10</sup>. Com efeito, inspirado, não é o poeta um competente no que diz e pode contradizer a Verdade e opor-se às leis<sup>11</sup>. A mesma Política se observa quanto à leitura dos poetas: a moderação no que concerne às formas é reiterada e, no que concerne à Dança, admitem-se a bélica e a pacífica, aquela adestrando para a guerra e esta temperando as pulsões, a báquica e outras, que tão somente imitam, sendo proscritas ou frustradas<sup>12</sup>. Objeto de suspeita, reserva e restrição, a imitação é especialmente visada em suas manifestações historicamente maiores, a Tragédia e a Comédia. Aquela é admitida, desde que imite uma vida melhor, e esta tolerada, por ser necessário que se reconheça o sério a partir do ridículo, sendo, porém, a sua encenação confiada a escravos ou estrangeiros assalariados, por ser indigna do Homem livre. É a mesma, portanto, a razão de ser da medida e de tudo o que é com ela conexo: uma Teologia que é essencialmente uma teórica de Princípios nos quais se pretende fundamentar a φιλία que articula a πόλις e lhe dá consistência<sup>13</sup>. Em suma, toda a participação no Ser mediante a Verdade é lícita ao Homem, devendo fazer-se no sentido do que lhe é mais perfeito. Em relação a tal perfeição, é ele livre de forma irrestrita, respeitada a disciplina necessária a seu cumprimento. O que a isto se opõe é matéria de restrição e censura<sup>14</sup>.

Fundada em tal Teologia, a Antropologia de Platão, política em toda a sua extensão e profundidade, vai-se desvelando quanto a um de seus aspectos

fundamentais. Nela, o Homem aparece voltado para a perfeição no Ser, tal esta cabe ao Bem e às Idéias e tem nos deuses os seus arquétipos e, de certo modo, os seus mediadores. Da oposição desta Teologia à que se expressa no Teatro decorre a que se verifica entre o filósofo e o amante do mesmo Teatro. Este só é capaz da *δόξα*, enquanto aquele se eleva à verdadeira *γνώμη*<sup>15</sup>. Esta deve elevar-se à *οὐσία* e à *φύσις*, de cada ente. No que concerne ao Homem, este princípio orienta toda a *paideia*<sup>16</sup>. Uma lúcida consciência de que este é um Ente finito, embora voltado para a Perfeição que o supera, perpassa toda a Obra e todo o Pensamento de Platão. É no horizonte desta consciência que se reconhece ao filósofo a competência teórica e prática que, em "A República", há de valer-lhe, como cidadão, a missão política, em verdade a sua *kenose*<sup>17</sup>. A censura é uma contrapartida prática desta finitude, a coexistir com outras mais, entre as quais a supressão ou limitação da propriedade<sup>18</sup>. Em "As Leis", esta finitude não deixa também de ser considerada e correspondem-lhe também limitações à iniciativa humana. Admitida em princípio, também aí é a propriedade sujeita a estrita limitação da base fundiária<sup>19</sup>. Outra decorrência desta imperfeição, no caso da *pólis* segunda, é a escravidão, sem a qual parece inexequível uma ordem articulada a partir da propriedade, cabendo, se se quer promover ainda uma certa Justiça, limitar os direitos do senhor<sup>20</sup>. Em termos platônicos, consiste a finitude do Homem, muito especialmente, em não ser este *αὐταρχής*, sendo a *pólis* a única forma adequada de contrabalançar-se esta finitude<sup>21</sup>. Nesta, importa alcançar a igualdade adequada ao Homem em sua essência e esta deve ser uma igualdade de desiguais, proporcional e não aritmética, e reputada um dom de Zeus<sup>22</sup>.

## III

É na intenção de fazer frente a uma tal finitude e de a contrabalançar que Platão contrapõe e contrapropõe à pólis e às políticias que conheceu e das quais recebeu a sua paideia a proposta e os projetos políticos representados em sua Obra escrita, tal a História a conservou. Em síntese, quanto se procura τὸ δίκαιον ou se questiona qual a ἰδέα da ἀρετή o que se visa como forma objetiva de tudo é a pólis: é ela que é posta em questão mediante tais questões<sup>23</sup>. Ora, a resposta a estas questões só é possível se se instaurar uma efetiva competência, o que equivale a dizer-se que tudo o que concerne à pólis é matéria de ἐπιστήμη<sup>24</sup>. Subjacente a toda a constelação dos Diálogos "de Juventude", este abrir-se ao horizonte da pólis e' tematizado no "Primeiro Alcebiades": se a Política é matéria de competência é porque a pólis, seu objeto, o exige, não sendo a instauração da Justiça obra particular ou de particulares<sup>25</sup>. Ora, o conhecimento da Justiça instaurar na pólis não se pode obter senão desde o conhecimento da ψυχή<sup>26</sup>. Reassumida no Livro I de "A República", abre-se esta demanda a toda a Obra platônica. Todavia, desde então e mesmo antes de serem dadas à luz as Obras maiores, algo já é manifesto: o ἔργον que tem por objeto a práxis política tem por fundamento a ἀλήθεια e, uma vez conhecida de forma competente, tudo se deve fazer em conformidade com ela. Da mesma forma, o que se lhe opuser deve ser excluído e censurado<sup>27</sup>.

Ora, uma tal pólis, cabe sempre insistir, o Homem a edifica porque e enquanto é um Ente não αὐταρκής e a partir da necessidade comum na qual tal estatuto o deixa imerso, ἢ ἡμετέρα χρεία. Trata-se de uma

efetiva ποιήσις: um **processus** de produção resultante em um produto. Trata-se de uma edificação e, se se a quer perfeita, é mister remontar à sua ἀρχή mediante um λόγος, o mais adequado. Todavia, porque a matéria de uma tal produção é o complexo a harmonizar das relações humanas, é esta ποιήσις também uma πράξις e o é especificamente<sup>28</sup>. Tal obra deve ser realizada em seu tempo hábil, cada cidadão aplicando-se à τέχνη que domina com maior perfeição. Obra de um sujeito múltiplo, a pólis é possível a partir de uma certa quantidade, um certo número a permitir o desempenho de todas as atividades necessárias às formas de vida que lhe são próprias<sup>29</sup>. Todavia, porque o Homem não se satisfaz com uma politeia sóbria, mas a deseja requintada, é mister prepará-lo para a guerra e emerge a figura do guardião que, no inteiro teor do pensamento platônico, já principia por não poder ser o herói singular<sup>30</sup>. Ora, a φύσις de um φύλαξ deve compreender o θυμός em tal intensidade que, para não ser ele nocivo, há de exigir um νοῦς suficientemente desenvolvido para poder ser hegemônico, o qual só se encontra na natureza do filósofo. Donde ser este o homem a quem deve ser confiada a ἀρχή da πόλις<sup>31</sup>, pois somente Ele, mediante o seu logos é capaz de elevar-se ao παράδειγμα da πόλις, para, a partir deste, moldá-la a nível da práxis humana. Fazê-lo implica o conhecer "...τῆς οὐσίας τῆς αἰοῦσης καὶ μη πλανωμένης..."<sup>32</sup>. Autor da pólis em seu todo, é o seu logos normativo em todos os casos particulares cabíveis em seu interior. O radical comunismo aí em vigor não dá margem a particularismos de qualquer espécie, sendo a absoluta necessidade de seu logos mediador a razão tanto de sua investidura quanto do alcance reconhecido ao exercício de suas atribuições<sup>33</sup>.

Este primado da ἐπιστήμη subsiste em "O Político". Dita

βασιλική, é ela a razão e o fundamento de toda a ἀρχή, ocupando, em toda a extensão do Diálogo, o eminente lugar de participação em uma ordem divinamente racional<sup>34</sup>. Como já se fez notar em "A República", a necessidade de uma politeia corresponde a um certo estado de carência: em "O Político", é este típico da humanidade que se segue à Idade de Cronos<sup>35</sup>. Nela, aparecem os homens dissociados: origina-se uma certa singularidade a comprometer, de início, a relação parte-todo e a exigir a Política como a sua necessária terapia. Oriunda, mais uma vez, de uma certa imperfeição, demanda esta a racionalidade que lhe é própria e possível, constituindo uma especial ἐπιστήμη, só o homem desta dotado sendo o verdadeiro político<sup>36</sup>. Igualmente, em comparação com ela, são secundárias as formas de governo: importa pouco saber se são muitos ou é um só quem governa, sendo secundária também a vigência de leis promulgadas.

Assim, a solução que opta por um Código de leis previamente promulgadas e publicadas acaba por emergir como a alternativa que resta se não se pode ou não se quer recorrer ao filósofo. É ela exposta no Diálogo que tem por nome, precisamente, "As Leis". É manifesto: na determinação da politeia por estas regida não é necessário ir à ἀρχή com a mesma radicalidade que se demandou em "A República". Devidamente assinalado, denota este fato a diferença existente entre a pólis primeira, mediada pelo filósofo, e a segunda, regida por leis<sup>37</sup>. A marca de imperfeição desta pólis segunda consiste em ela se dispensar da total comunhão de bens<sup>38</sup>. Também ela é uma espécie aceitável de imitação de um paradigma, e sendo este menos perfeito, explica-se a sua radical imperfeição. Todavia, mesmo assim, deve nela vigorar, o quanto possível, o primado do νοῦς não se abrindo mão do princípio da competência, solidário,

de resto, com o da excelência, da ἀρετή<sup>39</sup>. Apenas, não cabendo o governo ao filósofo, e não sendo inerente às leis um pensar vivo, sempre presente, toda a eficácia destas padece uma originária limitação, a manifestar-se na estrita necessidade de uma rígida observância. Face ao logos vivo do "filósofo", é segundo o logos do político adstrito à observância das leis, não lhe assistindo a possibilidade de descer ao novo inerente ao particular de forma compreensiva. Donde, embora em "As Leis" se legisle em pormenor, seja aí também maior a margem de indeterminação, o que explica um recurso mais discreto a medidas restritivas, entre as quais a censura. Todavia, ainda que a insistência na prescrição seja menor, esta se verifica, sendo a mesma a sua razão: o universal primado da Verdade.

Este primado da Verdade e do logos que a profere é um efetivo primado da racionalidade da pólis e constitui o parâmetro para o julgamento platônico das Constituições históricas. São e foram estas em certa medida viciadas e deficientes, a instituição da propriedade, como domínio particular dos bens exteriores sendo o momento crítico decisivo no qual se insinua e toma forma toda a deterioração das relações políticas. Associada ao Poder desde a antiga aristocracia<sup>40</sup>, o seu influxo nefasto se acentua inexoravelmente nas subseqüentes politéias. Definida como a procura e a aquisição de bens, mais especialmente de ouro e prata, incide ela sobre algo exterior que o homem procura porque dele interiormente privado. Assim, é ela essencialmente uma alienação, no que concerne a este mesmo homem, ao cidadão e à pólis. É, portanto uma perda ou carência interior, que dá lugar ao ato de apropriar-se, origem de toda a alienação e raiz de uma deterioração política em cadeia. O resultado necessário deste *processus* e seu efeito mais próprio é a demissão política do sábio<sup>41</sup>. Dada a propriedade, a passagem da Timocracia à Oligarquia é uma homogeneidade necessária, o mesmo poder corruptor dando origem à

Democracia. Legitimada mediante a invocação da liberdade, conexa com a *ἰσονομία*, a colação da *ἀρχή* a muitos é, em verdade, uma anarquia, comprometendo, até a supressão, o princípio da competência<sup>42</sup>. É precisamente esta anarquia que gera o vazio, consistente na própria ausência da *ἀρχή*, que a Tirania vai ocupar<sup>43</sup>.

Esta visão da História, na qual uma homogeneidade tem a forma e o valor de uma *κατάβασις* justifica o cuidado de Platão em adotar, por parâmetro, sempre o *εἶδος* da *πόλις*. Visualizadas apenas enquanto o exige a determinação da essência do político, as Constituições históricas não são criticadas em pormenor no Diálogo que adota este nome, mas, mesmo então, toda a ênfase se coloca na racionalidade de um *λόγος* que tenha por fundamento a *βασιλική ἐπιστήμη*. Só o portador desta é verdadeiro político. Não se reitera em pormenor o projeto de "A República", mas o mesmo é o Espírito.

Como já se observou, também um *εἶδος* é, em "As Leis", o princípio e o fundamento da *Πόλις*. Apenas, aí, não se trata de demandar a perfeita instauração da justiça, sendo suficiente recorrer-se a um *παιδιός λόγος*, visualizando-se a Humanidade reduzida à sua expressão política a mais simples por força de um cataclisma<sup>44</sup>. Partindo deste momento, expõe Platão a História paradigmática da *Politéia* em pauta, denominada segunda, percorrendo as formas que se sucedem e lhe correspondem a título de deteriorações ou distorções do seu *εἶδος*. Também aqui são elas quatro e se caracterizam segundo uma certa privação da excelência, da *ἀρετή* do *νοῦς* e da *φρόνησις*, cujo limite é a *ἀμοθία*. Toda a deterioração dela decorre e tende para seu limite, sendo a sua presença indissociável da *Πόλις* segunda<sup>45</sup>. O

exame dos títulos de Poder termina por enfatizar o mesmo primado da Razão: a ἀρχή deve caber a quem é dotado do νοῦς e da φρόνησις<sup>46</sup>. Em verdade, o que emerge das considerações que a isto se seguem é que todo o desafio de instaurar-se uma politeia justa consiste em se conciliar a φρόνησις e a ἐλευθερία. Temperar estes valores, fazer com que sejam simultaneamente efetivos é obra que, mais uma vez, esbarra na alienação a que dá ensejo a riqueza<sup>47</sup>. Certamente, esta raiz tem frutos, entre os quais se conta a anarquia em que degenera a Democracia<sup>48</sup>. Mas tudo tem a sua origem na Verdade concernente ao Ente, em especial o político e a Justiça, e à falta em relação a ela, decorrente de o Homem ser privado da ἐπιστήμη.

## IV

Toda a Obra do Político depende de uma certa perfeição no Pensar, sendo a perfeição que lhe é própria e possível por ela mensurada. Tudo depende, portanto, da Teoria platônica do Conhecimento e da Epistemologia em que esta alcança a sua forma decisiva. Ora, na passagem de uma a outra, ἐπιστήμη e δόξα não são meras afecções subjetivas da mente, mas têm por fundamento a própria perfeição do Ente em seu ser<sup>49</sup>. A ordem do Ser e a do Saber são homólogas, mais precisamente, adequado, é o saber homólogo ao Ser. Tem esta homologia o seu lugar de eleição no Intelecto do Filósofo. Oriundo da Gênese, é Ele, não obstante isto, capaz do Ente em sua identidade e, com fundamento neste, capaz de um Saber adequado a toda a escala dos entes, inclusive os que, como ele e com ele, são sujeitos à Gênese. Obviamente, tal perfeição só cabe ao Filósofo consumado, presente em "A República" sob a forma de um Logos, tanto quanto a Pólis que pretende edificar. É certo também que o Saber que lhe cabe não é reputado absoluto<sup>50</sup>. Além disso, é só a partir do momento em que, persuadido o demos, perfizer ele a plenitude de seu εἶδος e for investido na ἀρχή, que há de se concretizar, na práxis, a situação configurada como a da pólis primeira<sup>51</sup>. Completa a sua gênese segundo o νοῦς e a ἀλήθεια<sup>52</sup>, exorcizado o risco de ele se precipitar no que é contrário a seu εἶδος, a verdade do logos filosófico passa a ser a progênie da própria ἀλήθεια, tal este procede daquele que é τὸ ὄν ὄντως<sup>53</sup>. É o conhecimento deste Ente, isto é, do Bem, que visa a suprema ἐπιστήμη para a qual convergem todas as formas do Saber, em especial as διάνοια<sup>54</sup>. Chamada Dialética, coloca ela o filósofo face a face com o Bem<sup>55</sup>, cuja Verdade

é a Luz que, irradiando sobre o seu νοῦς, torna-o capaz de um conhecimento adequado de toda a escala dos Entes.

A Epistemologia de Platão resolve-se, assim, em uma Ontologia. Mediadora entre o Bem e os Entes, tanto no que concerne a seu ser-inteligível quanto a tudo o que são enquanto entes, incluídos os da esfera do político, a Verdade assim concebida é princípio e fundamento de um Saber que, dela participando, é compreensivo de toda a verdade dos entes<sup>56</sup>. Assim, de um lado, por sua predileção pelo Bem, é o filósofo avesso ao Poder, de outro, por esta compreensão é ele especialmente apto para gerir toda a escala dos entes engajados no político, constituindo uma Ordem, uma politéia, a mais perfeita em seu ser. Todavia, como formar e gerar um tal filósofo? Eis, desde então, a questão! A resposta se encontra na própria Teoria do Conhecimento exposta e, aqui, esboçada. Nela se fixam os marcos que a paidéia deve percorrer. A formação do filósofo se inscreve nos quadros de uma Metafísica que professa a unidade diferenciada do Real, isto é, dos Entes inclusive enquanto múltiplos em seu ser. Uma vez formado e iniciado no Bem, torna-se o filósofo mediador deste e capaz da unidade enquanto perfeição do imperfeito, o que o torna o único agente capaz de implantar a Justiça na pólis<sup>57</sup>. Ele há de o fazer a um título de adequação do demos ao εἶδος da Justiça, da pólis e da politéia a esta correspondente. A perfeição de sua Obra depende e decorre de sua perfeita comunhão com o Bem, a cuja luz, a ἀλήθεια, contempla ele toda a escala dos entes particulares. Não se pode deixar, aqui, de assinalar ser um conhecimento assim concebido o que de mais alto pode advir a um homem<sup>58</sup>.

É à plena luminosidade da Verdade irradiante do Bem que se constitui a visão filosófica dos Entes, múltiplo e devir, a θεωρία, saber, a seu modo, definitivo a respeito dos mesmos Entes. Sem ser absoluto, como já se observou, não tem um tal saber paridade com qualquer outro. Conhecimento de

cada Ente em sua essência e a partir de seus princípios primeiros, um tal saber é necessariamente normativo<sup>59</sup>. Ora, na medida em que se adota um tal saber como um sistema de princípios a reger a Política, isto se faz, forçosamente, tanto de forma positiva quanto negativa, ou seja, tanto para prover, prescrever e autorizar, quanto para proibir e censurar a todos os níveis. Sem dúvida, esta Lógica só vale, em todo o rigor de sua consequência, para a República. Em "O Político", permanece tal rigor na virtualidade das premissas<sup>60</sup>. Com efeito, aí se procura o político em sua essência. Em "As Leis", porque não se visa a pólis perfeita, embora se reconheça o primado do νόμος, o que se impõe é uma perfeita sujeição às leis, tanto por parte dos cidadãos quanto dos arcontes<sup>61</sup>. Todavia, porque a mediação destes é limitada pela natureza das leis, não se pode ir tão longe quanto ao que se prescreve, proíbe ou censura. Em outros termos, não se alcança o πολιτικός a todos os níveis de seu ser de ἰδιώτης: desde a esfera do econômico até a organização de sua vida privada, tem ele um espectro maior de decisão.

É, portanto, decisivo determinar-se quem instaura a mediação entre os princípios, o bem e as idéias, e a pólis na qual se pretende implantar a Justiça. Só a permanente presença do Filósofo pode assegurar que isto se faça em toda a sua perfeição. Assim, se não se opta pela Πολιτεία que lhe confie o Governo, só se pode instaurar uma certa Justiça na base de um Código de Leis a ser rigorosamente observadas. Com isto, mesmo que se vislumbre no Legislador algo do espírito do Filósofo, depara-se com uma dupla mediação inferior à deste: a das próprias Leis e a dos Arcontes. Trata-se de mediação deficiente porque privada da própria vida ativa do νόμος em sua plenitude, tal esta só é humanamente participada pelo Filósofo. Em princípio, e "As Leis" não deixam de o assinalar<sup>62</sup>, só

a Pólis Primeira perfaz a instauração da Justiça. Imperfeita em sua essência, a Pólis regida por Leis o é também no que concerne à vigência da *δίκη*, ainda que tais Leis sejam as melhores possíveis, pois uma deficiência afeta o tipo de mediação instaurada, sendo tal deficiência da ordem do saber, da *ἐπιστήμη*, ausente, em sua forma superior, dada a ausência do Filósofo. Só este, em seu logos, pode assegurar a fundamentação da pólis no Bem, seja como um todo, seja em suas partes. Embora se possa admitir a sua corrupção<sup>63</sup>, não há razão suficiente para se limitar o alcance de sua ação ou temer os efeitos de sua gestão. Com efeito, de um lado, é somente nele que se pode ter a esperança de ver instaurada de forma plena a hierarquia das instâncias que integram o psiquismo humano. É nele que toma forma, primeiro, o primado do *νοῦς*, razão de ser de sua aptidão política e único título legítimo a fundar a investidura na *ἀρχή*<sup>64</sup>.

É sempre proveitoso insistir: o seu saber se eleva à contemplação do Bem e tudo penetra à luz da Verdade deste emanada, permitindo-lhe, com exclusividade, o discernimento o mais exato possível a um homem de cada ente, não só em seus atributos e predicados gerais ou comuns, mas em sua particularidade e na singularidade de seu ser. Sujeitá-lo a leis consistiria em impor-lhe uma limitação que viria em detrimento da pólis. No sentido de o direcionar devidamente para a sua missão, é suficiente subtrai-lo à particularidade, regulando a união matrimonial, que não pode ser deixada à pura espontaneidade da natureza, subtraindo-lhe a propriedade, dissociada, assim, da *ἀρχή* e imperando-lhe descer, no tempo hábil e devido, da contemplação à ação política<sup>65</sup>. Com o patrimônio, suprime-se o matrimônio e a família! O caráter homogêneo, compacto, coeso da pólis primeira e de tudo que nela se institui só fazem sentido com fundamento na mediação do filósofo<sup>66</sup>.

Ocorre o contrário no que concerne às leis. Estas implicam uma certa alienação, na medida em que a sua promulgação remonta a um certo deus e não à visão do Bem e das Idéias<sup>67</sup>. Esta origem confere uma certa legitimidade à politéia regida por leis, não porém o acesso do Homem a uma certa e efetiva ἐπιστήμη sem a qual a exegese das leis não se pode fazer com total segurança, não se ultrapassando o nível de uma ἀληθῆς δόξα<sup>68</sup>. Assim, se o filósofo podia gozar de uma total liberdade porque conhecedor do próprio Bem, tal não ocorre com os arcontes na pólis segunda, sendo os mesmos ὑπερέτας τοῖς νόμοις<sup>69</sup>. Donde a necessidade da persuasão, já reconhecida em "A República"<sup>70</sup>, exigir que as próprias leis sejam justificadas em adequados proêmios<sup>71</sup>. Sem dúvida, esta necessidade é mitigada pela gênese permanente de novos legisladores, mas não é por esta neutralizada<sup>72</sup>. Importa, por isso, que em tal politéia, se observe a lei em termos de estrita literalidade<sup>73</sup>. O que se firma, de maneira decisiva, é que a gênese das leis e dos arcontes que as aplicam não se fazem com base em uma elevação da Razão destes e dos próprios legisladores à forma superior do Saber. O fato de "As Leis" serem obra de filósofo, não deixa de divisar este último horizonte das mesmas, mas sob uma forma concessiva que não lhe permite efetividade plena<sup>74</sup>. Entre o legislador e o arconte interpõe-se "A letra da Lei".

Tudo depende, portanto, do modo consoante o qual se desvelam ao Homem os Entes e da perfeição deste desvelamento. Ora, uma palavra designa o modo deste desvelamento em sua universalidade: λόγος, mais genericamente, "palavra"! exterior ao que diz no momento em que é dito o Ente, pretende o λόγος apreender-lhe o interior: designação, nome, ele se desdobra no sentido de tornar transparente o seu significado. Neste último, uma vez proferido, ele se procura, na intenção de alcançar o que refere. Do momento mais exterior, o da

simples designação, fruto de uma convenção<sup>75</sup>, ele caminha, percorrendo seu próprio elemento mas retornando também a seu referente em um ato de fidelidade à sua intenção originária, aquela que visa o Ente em sua Essência e só neste encontra o seu repouso. Esta procura, Platão a conheceu e a ela retornou por toda a extensão de sua Obra. De forma concisa, suficiente para a resolução do tema presente, foi aqui exposta esta demanda<sup>76</sup>. Do que, então, se disse, pode-se depreender ser o λόγος, na totalidade de suas accepções, a obra, ao mesmo tempo mais específica e maior, do νοῦς, o seu ἔργον, que tudo nele capta e articula, ele próprio aí se captando e proferindo.

Susceptível do verdadeiro e do falso, os seus εἶδη, é o logos, nisto, ambivalente<sup>77</sup>, como ambíguo é o próprio Homem. Tenso, por força desta dupla valência, é ele via, procura e pesquisa. Na demanda do Ente, passa ele pela discussão e pela disputa, torna-se erístico e poético, mas, em sua reflexão sobre o seu próprio ser, um constante referir-se, põe-se à prova como Prosa, mesmo quando se permite voltar a ser μῦθος ou cede à necessidade de o fazer<sup>78</sup>. Nesta demanda do Ente, a adequação que se exige, para que nele se torne Verdade efetivamente presente, não tem por limite o simples fato. A tese sobre a razão de se proferir um logos sobre a pólis o assinala, mas também o pressupõe e se sustenta no Pensamento capaz de elevar-se aos εἶδη e ao Bem<sup>79</sup>. Em verdade, o que um logos visa em um Ente começa, em Platão, a dizer-se a οὐσία deste mesmo Ente<sup>80</sup>. O que não é, enquanto não é, nada tem de próprio, de seu, não lhe cabendo, tampouco, um logos que lhe seja próprio<sup>81</sup>. No logos, o Ente é em seu ser dito e pensado e é visado no que constitui a sua identidade, em sua οὐσία<sup>82</sup>. Ser dito do Ente em sua Essência, o logos o é em plenitude quando é um e o mesmo com a διάνοια<sup>83</sup>. Como ele próprio o pede, idêntico à διάνοια,

é o logos, sob a forma plena de ser a que aspira, raciocínio. Eis como revela em Platão a forma própria do logos, tal deste participa o Homem, nela perfazendo sua participação no próprio Ser<sup>84</sup>. Nestes termos, é o logos constituinte do Ente que se mostra quando se diz em sua Essência e a racionalidade do logos, conceito, proposição ou raciocínio, tão somente o mostra<sup>85</sup>.

Em derradeira instância, é o logos possível ao Homem desde o Ente e por força deste. Donde a sua perfeição se alcançar na adequação a este mesmo Ente captado em sua Essência pelo Homem que pensa e diz. Desvela-se a Verdade em seu momento lógico, em seu ser no logos do Homem, desde a sua referência ontológica. É precisamente por isto que a adequação do logos é imperativa, impondo-se a todas as suas formas e a todos quantos o queiram, possam ou venham proferir. Ora, o que Platão tem por certo é que somente o filósofo é capaz de chegar e, ainda assim se plenamente iniciado, à forma fundamental desta prolação. Donde, se se quer assegurar à Verdade o primado que lhe cabe, a necessidade de orquestrar todas as formas ou modalidades do discurso humano a partir do logos filosófico, isto é, segundo a sua estrita e exclusiva mediação. E porque, em seu Pensamento, não há lugar para a dicotomia logos - práxis, se se quer tornar efetiva a Justiça, perfeição desta, é necessário instaurar com todo o rigor possível o primado e a hegemonia do logos filosófico, desde a paidéia até a politéia.

## V.

Medida de natureza política, o instituto da censura só é plenamente inteligível quando visualizado à luz da Ontologia de Platão. Nesta, o logos do filósofo desvela e enuncia o Ente em sua Essência à luz do Bem e das Idéias, estas e aquele captados ao erigir-se a Διαλεκτικὴ ἐπιστήμη. Ele o faz em um movimento de recapitulação que penetra a Essência de cada Ente e a entende à luz do εἶδος ao qual corresponde<sup>86</sup>. Embora não se tenha um tal Saber em conta de absoluto, é ele de tal modo compreensivo e certo, que não pode ser posto em dúvida e contraditado por nenhum outro, ainda que este possa ser o de um poeta inspirado. Além disso, há que se considerar o seguinte: sendo um tal logos constituído à luz do Bem e captando cada ente em sua essência e segundo a idéia a que corresponde, é ele normativo de toda a práxis e, por excelência, da Política. Em verdade, só à sua Luz é possível e cabível pretender-se instaurar nesta a Justiça e todo o cortejo das virtudes. Por esta razão, todo o discurso que nela venha a proferir-se, em especial o poético, dada a sua eficácia na paidéia, deve ser rigorosamente adequado ao logos do filósofo e, com isto, fica sujeito à censura sob todas as formas desta. Válida plenamente para a pólis primeira, esta Lógica o é proporcionalmente para a segunda, não se vendo que se possa aplicar com segurança a níveis inferiores ao desta<sup>87</sup>. Em outros termos, há uma razão própria ao Idealismo platônico para a medida da censura: a ser este inaplicado ou inexequível, perde esta razão em vigor e rigor, até exaurir-se no puro arbítrio, a contaminar, de resto, todas as Constituições e regimes, a partir da pólis segunda.

Eis o que foi possível dizer a respeito de questão a um só tempo

tão incômoda quanto inevitável. Arma da intolerância, da opressão e da discriminação, a censura não pode fundamentar-se a não ser no caso de admitir-se ser a Razão humana capaz de discorrer com meridiana certeza a respeito da totalidade do Ente, descendo até a esfera do particular e do singular compreendidos na práxis. Mesmo assim, o estabelecimento da medida só seria tolerável no caso de se instaurar uma paidéia de tal modo perfeita que levasse à livre aceitação da hegemonia do filósofo e ao reconhecimento neste do único político desejável, de modo que o que ela tem de desagradável assumisse a feição de um remédio, tolerável apenas em razão do efeito que dele se espera. Em qualquer outra perspectiva ou alternativa, não se vê como justificar, especialmente se se admite que, mesmo no caso do filósofo, importa distinguir a Verdade em sua objetividade da inerência desta mesma Verdade à subjetividade de seu intelecto, a mediar toda a relação com a práxis.

# NOTAS

## INTRODUÇÃO

- 1 A palavra "censura" designa em sentido próprio a atividade do censor. Aqui, é ela assumida em sentido impróprio identificado por Du Gange, Charles du Fresne comte de..., GLOSSARIUM MENDIAB ET INFIMAE LATINITATIS, Paris, 1937 Vol. II, pg. 202, col. 1. Ver ainda Forcellini, Ae., *Lexicon totius Latinitatis*, Pádua, 1940: Vol. I *censeo* pg. 575 - 576; "censura" pg. 578. Du Gange atesta de forma mais explícita o significado dito impróprio, segundo o qual "censura" significa restrição à liberdade de ação, pensamento, produção, bem como a manipulação de tudo isto e sua alteração operada pela autoridade.
- 2 A Censura existiu, dentro do Cristianismo, desde a Instituição das primeiras *ecclesiae*, dependendo, porém, da ascendência e das disposições pessoais daqueles que eram postos à frente das mesmas. É na Idade Média, particularmente a partir da Segunda Metade do Século XIII que ela é institucionalizada, resultando na Inquisição. Ver, a respeito: Guiraud, Jean, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, Paris, Picard, 1935, 2 volumes.
- 3 Ver a respeito: Gil, Luis, *Censura en el Mundo Antiguo*, Alianza Universidad Ed., Madrid, 1935, 332 pgs.
- 4 Cf. Gil, ob. cit., pg. 67 - 76.  
Schaerer, R., *La Question Platonicienne*, Paris - Neuchatel, 1969, 342 pgs., pg. 182 - 209.
- 5 Idem, pg. 33 e Estobeu, S. ELIV, 21.
- 6 Idem, pg. 34 - 40.
- 7 Idem, pg. 36. Ver também a nota 4.
- 8 Ver Diels - Branz, *Fragmente...*, Xenófanes fr. II; Heráclito fr. I.
- 9 Cf. Gil, L., ob. cit. pg. 46 - 47.
- 10 Idem, pg. 51 - 62.
- 11 Idem, pg. 53.
- 12 Idem, pg. 55 - 62.
- 13 Idem, pg. 54 - 55; 60.
- 14 Idem, pg. 60 - 62.
- 15 Idem, pg. 63 - 76.
- 16 "Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig", HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ollstein Buch Ed., Frankfurt, Berlin, Wien, 1972, pg. II. Real é a tradução corrente; mais preciso seria "efetivo".
- 17 Schaerer R., obra citada à nota 4. Goldschmidt, Y., *Questions Platoniciennes*, L. Ph. J. Vrin, Paris, 1970, estuda a teoria platônica da denúncia e o faz em pormenor, mas não faz o mesmo com a censura nem aí nem alhures. Cf. pg. 173-201. Não há ênfase na censura em seu estudo da Tragédia segundo Platão, pg. 103-144.
- 18 A Primeira Parte do presente Estudo, capítulos 10. a 30., expõe em pormenor os temas da Crítica Platônica à Religião grega e da censura.

- 19 Sobre o exílio do Poeta, ver, República, 398 a f - b 10 e o Capítulo 10. da Primeira Parte deste Estudo.
- 20 Ver a Primeira Parte deste Estudo, capítulo 3.
- 21 Eis as obras cuja leitura demarca o debate:  
 Moreau, J., La Construction de l'Idéalisme Platonicien, Paris, Boivin e C. Ed., 1939, 515 pgs.  
 Schaerer, R., obra citada à nota 4.  
 Goldschmidt, V., Les Dialogues de Platon, Paris, Presses Universitaires de France, 2a. Edição, 1963, 376 pgs. (a 1a. Edição é de 1947).
- 22 Cf. nota 21.
- 23 Ver, a propósito, Goldschmidt, V., Questions Platoniciennes, Paris, L. Ph. J. Vrin, 1970 onde o autor não se enclausura em uma pura análise estrutural.
- 24 Ob. cit., pg. 8 - 11.
- 25 Idem, pg. 9.
- 26 Honnin G., Clefs pour la Sémantique, Ed. Seghers, Paris, 1972, pg. 16 - 19 cf. Souza Netto, F. Benjamin, Linguagem e Teologia, Simpósio 12, ASTE, S. Paulo, 1974, pg. 11 - 12.
- 27 Veyne, P., Comment on écrit l'Histoire, Paris, Ed. du Seuil, 1971, 312 pgs.
- 28 Aristóteles, Constitution d' Athènes, Sc. d'Ed. Belles Lettres, Paris, 1972, 102 pgs.
- 29 Ver a Terceira Parte deste Estudo, cap. 3.
- 30 Ver Joly, H., ob. cit. pg. 10 - 14.
- 31 Ver Du Cange, Obra citada à nota 1, pg. 447, col 3.
- 32 Ver, a respeito da transição referida, Geiger, L. B., Saint Thomas et la Métaphysique d'Aristote, em Aristote et Saint Thomas d'Aquin, Louvain - Paris, 1957, pg. 175 - 220.
- 33 Ver, a respeito Santo Tomás de Aquino, In peri hermeneias, I, lectio quinta, n. 20 - 22, Ed. Leonina, reimpressão, 1989. para a relação ente-ser, ens-esse.  
 Quanto à teoria da Analogia ver Montagnes, B., La Doctrine de l'Analogie de l'Être d'après Saint Thomas d'Aquin, Louvain - Paris, 1963 210, pgs.
- 34 Cf. Gilson, E., La Philosophie au Moyen Age, Payot, Paris, 1952, 2a. Ed., pg. 580 - 590.  
 Chenu, M.D., Introduction à l'Étude de Saint Thomas d'Aquin, Montreal - Paris, 1950, pg. 132 - 170.
- 35 A questão sobre as relações entre Filosofia e Poesia é amplamente discutida em "A República" e "As Leis" e está exposta na Primeira Parte deste Estudo, capítulo 1 - 3.
- 36 O Górgias, o Banquete e o Pedro debatem a questão da Retórica. Alguns aspectos desta serão aqui abordados, notadamente na Primeira e na Terceira Parte.
- 37 Sobre a expressão τὸ ὄν ὄντως em Platão, ver Des Places, E., LÉXIQUE, Sc. d'Ed. Belles Lettres, Paris, 1970, II partie, pg. 364.
- 38 Cf. Fedon 99 a 2 - 100 a 3

## PRIMEIRA PARTE

## CAPÍTULO I

- 1 Todas as vezes que, neste capítulo do presente estudo, a citação vier sem o título da obra, corresponde ela a "A República".
- 2 Denomina-se com este título a Política de Platão, não somente por ser o usual, sem preocupação maior de adequação, mesmo porque os títulos "A Constituição" e "A Ordem da Pólis" parecem mais justos.
- 3 Os Sete contra Tebas, 252 s.
- 4 II, 357 a - 362 a.
- 5 II, 362 e - 367 b.
- 6 II, 368 e 2 - 369 a.b.d.

Ἐγὼ σοι, ἔφη, ἐρωῶ. Δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρός ἑνός. ἔστι δὲ του καὶ ὅλης πόλεως;  
 Πάνν γε, ἦ δ' ὄς.  
 Οὐκοῦν μείζον πόλις ἑνός ἀνδρός;  
 Νείζον, ἔφη.  
 Ἰσως τοίνυν κλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνεῖη καὶ ῥᾶν καταναθεῖν. Εἰ οὖν βούλεσθε, κώστον ἐν ταῖς πόλεσιν ζητήσωμεν τοῖον τί ἐστιν. ἔπειτα οὕτως ἐπιτεφώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἑκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέα ἐπισκοποῦντες.  
 Ἄλλα μοι δοκεῖ, ἔφη, καὶὼς λέγειν.  
 Ἐὰρ οὖν, ἦρ δ' ἐγὼ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασάμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;  
 Τὰχ' ἂν, ἦ δ' ὄς.  
 Οὐκοῦν γενομένου αὐτοῦ ἑπίς εὐπετέστερον ἰδεῖν δὲ ζητοῦμεν;  
 Πολύ γε.  
 Δοκεῖ οὖν χαῖνας ἐπιχειρήσοι κερσίνειν; οἴμαι μὲν γὰρ οὐκ ὀλίγον ἔργον αὐτὸ εἶναι" σκοπεῖτε οὖν.

Eu te responderei, disse-lhe. Há, nós o dizemos, a Justiça de um só Homem. há também, suponho, a do conjunto da pólis?

E Ele: sem dúvida.

Ora, não é a pólis maior que um só Homem?

Maior, sem dúvida.

Donde poder ser-lhe inerente uma Justiça de amplitude maior e mais fácil compreensão. Assim, se o quiserdes, examinaremos qual a Justiça da pólis; em seguida, pesquisaremos também a que é inerente ao indivíduo, visando discernir a semelhança do maior na ideia do menor.

Tu me pareces bem falar, disse.

E Eu: assim, se considerarmos a pólis a ser gerada mediante um logos, desta divisaremos também ser gerada a Justiça e a Injustiça?

Provavelmente, replicou.

Donde, feito isto, a esperança de ver com maior facilidade o que buscamos.

E muito.

Parece.

Bomde, pois, ser necessário pôr mãos a obra para levar a termo? Com efeito, não me parece ser isto obra de pequena monta. Refletid!

7 Cf. 369 a 5-10.

8 Cf. 369 b 5-6.

9 Cf. 369 c 9-10

10 Cf. 369 d - 371 e. Rep. II, 381 d cf. Odiss. XVII, 485 ss.; IV, 456-458; Píndaro, Nemeana, IV, 62 ss; Sófocles, frag. 548.

11 Cf. 372 a - 375 a.

12 Cf. 375 c e γ - d 3.

13 Cf. 376 a - 2 - c 5.

14 Cf. 376 c γ - d 3.

15 Cf. 376 e 1-12.

16 Cf. 377 a e 1-9.

Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσι;  
 Οὐκ ἀνθάνα, ἔφη, πῶς λέγεις.  
 Οὐκ ἀνθάναίς, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγοντες; τούτου δέ που ὡς τὸ ἔλεον  
 κίετον ψεύδος ἐστὶ δὲ καὶ ἀλήθη. Ἡρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδιά ἢ γυμνασίοις κρῆμεθα.  
 Ἔστι ταῦτα.  
 Τούτου δὲ ἔλεγον, ὅτι μουσικῆς πρότερον ἄπτερον ἢ γυμναστικῆς.  
 Ὅρθος, ἔφη.

Há de versar a nossa Paidéia sobre ambos, primeiramente, porém, sobre os falsos?

Não entendo o que dizes, disse-me.

Não entendes, repitiquel, que primeiro narramos às crianças os mitos? Ora é isto, em seu conjunto, dizer o falso, aqui e ali o verdadeiro. Antes do Ginásio, servimos às crianças os mitos.

Assim o é.

Eis porque eu dizia dever ser o contacto com a Música anterior à Ginástica.

17 377 a 11 - b 10.

18 Cf. 377 f 11 - c 6. Cf. Leis VII, 789 e.

19 Cf. 377 c γ - d 1.

20 Cf. 377 d 4-6.

21 Cf. 377 d 7-9.

22 Cf. 377 e 1-3. É a complexidade da Pólis que gera a Guerra. É ela, igualmente, que exige um adestramento mais requintado da Fýsis, de modo que a Justiça prevaleça. Todavia, é só quando tudo se organiza em torno do genos dos guardiães e a partir do carácter filosófico de sua Fýsis que se pode pretender um sucesso definitivo da Justiça.

23 Cf. Hesíodo, Teogonia, BG. Belles Lettres, Paris, p. 154 - 181.

24 Cf. Ilíada I, 586-591; XX, 1-14; XXI, 385-513.

25 Cf. 377 e 6 - 378 e 6.

26 379 a 1-4. Cf. 378 c.

27 379 a 5-6. Ver, a respeito de "Theologia", Goldschmidt, V., Questions Platoniciennes, pg. 141 - 172.

28 379 a 7-8.

29 379 b 1-2.

30 Cf. 379 b 3 - c 1.

31 Cf. 379 c - 26. Cf. Xenófanes, Diels, frags. 23, 24, 26 e Heráclito, ibidem, frag. 102; Bâquides, frag. 25. Talvez esta passagem desvele o fundamento do tão propalado dualismo platônico. Resta que seus termos não são precisamente aqueles que apresentam as vulgarizações de sua doutrina e, em tal matéria, a precisão de termos é essencial, como a própria tradição cristã o experimentou e atesta.

32 Cf. 379 c 9 - 380 a 4.

33 Cf. Ilíada, XXIV, 527ss (há diferença entre a citação de Platão e o *textus receptus*); IV, 69 ss; Ésquilo, frag. 160.

34 Cf. 38 a 5 - b 5. Cf. Rep. IV, 44 c; IX, 591 a-b; III, 409 e ss; Leis, 854 d; 862 a; Rep. X, 616 a.

35 Cf. 380 b 6 - c 2.

36 380 c 2-3.

37 380 c 6-9.

"Esta, pois, disse eu, há de ser a primeira das leis e dos tipos, a vincular os que dizem no seu dizer e os que fazem no seu fazer: não é o Deus causa de tudo, mas apenas dos bens".

Observe-se: Platão preserva o caráter de nome comum do Substantivo Deus. Em sua Teologia, os Deuses permanecem finitos, isto é, limitados quanto à perfeição de sua constituição ontológica e quanto ao alcance de suas ações. Mas o que passa a constituir a diferença que os opõe aos mortais não é mais apenas a imortalidade mas uma radical, necessária adequação ao Bem do qual participam. Esta Teologia subjaz ao Mito das Parelhas Aladas (cf. Pedro, 245 a 3 - 257 b 7. Ver, a respeito, Festugière, *Contemplation e Vie contemplative selon Platon*, Paris, J. Vrin, 1975, especialmente pg. 253-267). Ver tb. Goldschmidt, V., *La Religion de Platon*, P.U.F., Paris, 1949.

38 380 d 1-5.

"E não seria esta a segunda? Acaso parece ser o Deus um mágico tal a ponto de, deliberadamente, aparentar ser outro segundo múltiplas formas, ora fazendo-se presente, mas a alterar a sua forma por múltiplas figuras, ora iludindo-nos e fazendo parecer que estas lhe são próprias ou ser ele simples e de todos o menos a alienar-se de sua própria forma?"

39 380 d 6 - 381 b 6.

40 Cf. 381 c 1-2.

41 Cf. 381 c 3-6.

42 A passagem encaminha um tema que é retomado por toda a extensão da obra e que poderia ser visualizada através da mesma: o tema da definição essencial do divino pelo bem, critério fundamental, como se verá, para a própria fundamentação do problema da censura. Ressalte-se a importância desta definição para a posterior formulação dos princípios fundamentais do tratado *De Deo*, na tradição cristã.

43 381 c 7-9.

"É pois impossível a um Deus, disse eu, querer tornar-se outro, mas, como é patente, cada um dentre eles sendo o próprio

possível excelente, permanece absolutamente simples em sua própria figura".  
 "Parece-me, disse, ser isto total necessidade".

- 44 Rep. II, 381 d cf. Odiss. XVII, 485 ss; IV, 456-458; Píndaro, Nemeana, 62ss; Sófocles, frag. 548; Ésquilo, frag. 170.
- 45 Cf. 381 e 1-7
- 46 Cf. 381 e 8 - 302 a 3.
- 47 Cf. 362 a 4 - b 5.
- 48 362 b 2. As palavras "φαντασμα; φαντασθησθαι, φαντασιον", comportam uma tradução que vai da simples representação à ilusão, passando pela pura aparência. Em verdade, elas denotam sempre a obra da imaginação, não do νόος, o que torna possível, quando se evita a ilusão, o acesso à θεα, mas jamais a imediata passagem à epistémē. Cf. Des Places, S., Lexique de Platon, vol. II, p. 530-531.
- 49 382 b - 6 - 7.
- 50 382 b 8 - c 1.
- 51 382 c 2 - e 6. Cf. Detienne, M.: Les Maitres de Vérité dans la Grèce Archaique, Paris, Maspero, 1973.
- 52 Cf. 382 e 7 -II. Com isto se afirma a superioridade do ser ao logos e, em rigor de termos, se introduz a mediação essencial a todo o projeto, a do logos que anuncia a verdade do ser, do que é, nosso caso, do divino. Note-se também: a verdade será, na teologia cristã, um transcendental de Deus, radicalmente um transcendental do próprio ser.
- 53 383 a 2 - 5.
- 54 Ilíada II, 1-34; XXIV, 62 ss; Ésquilo, frag. 281.
- 55 383 a 6 - c 5.
- 56 Platão, aqui, identifica o mythos como um certo logos. Com isto, é a posição de sua filosofia quanto ao problema que se afigura mais sutil do que a que opõe linearmente logos e mythos. Sem dúvida, ele vai procurar e, depois, afirmar um logos, aquele no qual o filósofo enuncia o que é cada qual e o próprio Bem concretamente com a alétheia do Bem, como fundante de todo o logos e, portanto, do mythos, indicando, inclusive, qual o princípio do que chamaríamos de uma Teologia Fundamental. Permanece, entretanto, sempre válido ser o mythos um certo logos.
- 57 Cf. 386 a - 389 b.
- 58 Cf. Odisséia, XI, 489-491; Ilíada IX, 64-65; XXIII, 103-104; Odisséia, X, 495; Ilíada, XVI, 856-857; XXIII, 100; Odisséia, XXIV, 6-9.
- 59 Cf. 387 b 6 - c 6.
- 60 Cf. 387 c 9 - e 1. É interessante notar: na precisa medida em que elimina o termo da morte e proclama cada homem "αὐτὸς αὐτοῦ κτῆνος ἕως τοῦ εὖ (ἢ καὶ ἀναπερνόντος τῶν ἄλλων ἐρεῶν ἕωςδεῖται)" (387 d 12 - e 1), Platão propõe a teoria da imortalidade do homem como ψυχή e, portanto, como εἶδος, fundamentado no seu ser αὐτοῦ κτῆνος, de um lado, a afinidade com os deuses, de outro a própria possibilidade da póλις que projeta. De mais disso, acena-se para uma possibilidade, a de o homem tornar-se αὐταρχῆς mediante a Παιδεία. Os Diálogos de maturidade apontam nessa direção: é este estatuto que visa o Io. mito do Fedro (cf. 246 a 3 - 257 b 7), bem como o Mito de Br. 614 a 1 - 621 d 3. É esta possibilidade que o Fedon fundamenta e o Menon prepara (cf. 81 a 9 - 87 b 1). A reiterada contemplação das idéias é uma gênese periodicamente renovada que abre a si mesma a possibilidade de superar-se, de se transcender na permanente contemplação das idéias e do Bem. Ora, fazer isto é nutrir-se da própria fonte da divindade (cf. Fedro 246 d 6 - 247 c 6).

61 Cf. 367 e f - 368 d f. Cf. *Ilíada* XXIV, 10-12; XXIII, 23-26; XXII, 414-415; XXII, 168-169; XVI, 433-434.

62 Cf. 368 d 2 - e 8.

63 Cf. 369 a 1 - b 1.

64 369 b 2.

65 Cf. 369 b 2 - d 6.

66 Cf. 369 d 7 - 390 b 7. Cf. *Ilíada* I, 599-600; *Odiss.*, IX, 8-10; XII, 342; *Ilíada*, XIV, 294s; VIIss. 20. 17-18.

67 Cf. *Ilíada* IX, 515s.; XII, 276s.; XXIV, 502-535; 594; XXII, 15-20; XXI 130-132; 216-226; XXIII, 140-145.175; XXIV, 14s.

68 Cf. 390 e f - 392 a 1.

69 Cf. 392 a 2-8. É toda uma "teologia" e toda uma concepção ontológica do mundo e do homem que podemos divisar por detrás de expressões como ... τὸν ἐν "Αἰδῶν" de a-8. Pode-se perguntar se, a partir de tais textos, o humano seria tão somente uma condição da ψυχή, como o Menon, 86 a 2 - II. A pergunta é de resposta delicada e, em grande escala, depende do valor e da interpretação que se atribuir aos mitos platônicos sobre a pré-existência e a sobrevivência da alma. A consideração do livro "Y" nos permitirá determinar o tema no que concerne a "A República", mas, ao contrário do que pode aparecer, não se trata de uma questão resolvida, em suas grandes linhas. Antes de tudo, sua resposta é condicionada pelo que podemos chamar de o momento do *mythos* no pensamento platônico.

70 Cf. 392 a 9 - b 10.

71 392 c 1 - 5.

72 392 c 6 - 8.

73 Cf. 392 d 1 - 394 c 6.

74 Cf. 394 c 2 - d 4.

75 Cf. 394 d 5-10.

76 Cf. 394 e 1 - 395 d 4.

77 Cf. 395 d 5 - 396 b 9.

78 Cf. 396 b 10 - e 10.

79 Cf. 397 a 1 - b 6.

80 Cf. 397 b 4 - a 5.

81 397 d 6 - e 2.

82 Cf. 396 a 1 - b 9. Através do que é lícito imitar e do que não o é, bem como através da própria crítica da poesia imitativa, podemos entrever uma sociedade rigorosamente estratificada com fundamento no *logos* e na *praxis*, entendidos em sentido amplo. Antes de tudo, é competência que há de ser considerada, mas esta só fundamenta o acesso ou não às funções na precisa medida em que pode ser estabelecida a partir da *physis* de cada qual, como o pretende mostrar o restante deste estudo. Importa também notar que, aqui, a imitação é examinada em sua possibilidade mais ontológica e fundamental. Se algo dela resulta, então já não se trata do "ente", nem mesmo como termo de uma *genesis* superior e divina cf. *Rep.* X. 596 a 10 - 597 d 14). Observe-se também que é paradoxal a referência à divindade do poeta. O que se visa é uma certa

possessão que torna o poeta divino: Platão tem uma contraproposta: divinizar o homem a partir da contemplação das idéias. É esta contraproposta que exige a supressão de toda a imitação, na medida em que isto for possível (cf. Fedro 246 d 6 - 247 e 8).

83 398 c 1 - 2.

84 Cf. 398 c 1 - 399 e 2.

85 É importante notar: a secção anterior tratou da Arte das Musas - "τῶν μουσικῶν τὸ πρὸς λόγους τε καὶ ὑπόθεσις" (398 b 5 - 7). Nesta passagem, Platão não teoriza de modo temático sobre o *mythos*. Entretanto, é importante notar que, no ato mesmo em que lhe confere um lugar na *pólis*, ele o submete a critérios de composição e divulgação que o tornam subalterno de um logos mais fundamental, seja sobre os deuses, seja sobre o próprio homem. Não se trata, portanto, de instaurar uma "GNTMYTHOLOGISIERUNG", como o pretendeu, em relação à literatura cristã, a escola da História das Formas, mas de construir os mitos a partir do que é, do ser, o qual se desvelaria em um logos mais fundamental do que o *mythos*. De qualquer modo, este passa para uma situação de dependência expressamente prevista.

86 Cf. 399 e 3 - 400 e 4.

87 Cf. 400 e 5 - 401 d 4.

88 Cf. 401 d 5 - 402 a 6. Uma visão de conjunto da "Questão estética" em "Platão et l'Art de son Temps", Paris, 1952. Falta ao exame a consideração mais desejável das razões ontológicas que fundamentam o juízo platônico, mas a visão das artes plásticas é bastante abrangente.

89 Cf. 402 b 10 - c 8.

90 Cf. 402 a 7 b 9.

91 Adiante, em 402 e 2 - 4, Sócrates faz uma concessão a Glauco, mas permanece fora de dúvida que o homem perfeito harmoniza *psyché* e *sôma*.

92 Cf. 402 d 1 - c 3.

93 Com isto, é todo o platonismo que vem à tona: o *eidos* ou *idéa* visa toda a escala do ser e do devir, do uno e do múltiplo e se apresenta como o elemento inteligível do próprio devir, do próprio sensível. Esgotar o tema é praticamente impossível, não distando muito disso a empresa de o tratar adequadamente. Com efeito, ele implica reciprocamente epistemologia e ontologia, envolvendo com isto toda a escala do real - "daquilo que é" - e do saber.

94 403 a 7 - 8.

95 Cf. 403 a 10 - c 3.

96 Cf. 403 c 4-8.

97 403 d 2 - 4.

"Pois, em verdade, não me parece, por excelente que seja um corpo, fazer ele, por sua própria virtude, a Alma boa, mas, ao contrário, a Alma boa, por sua própria virtude, proporcionar ao corpo a suma excelência". Como te parece?

98 Cf. 403 d 7 - e 3.

99 Cf. 403 e 5 - 404 b 3.

100 Cf. 404 b 4 - e 6.

101 Cf. 405 a 1 - 407 a 9.

- 102 Cf. 407 a 10 - c 8.
- 103 Cf. 407 c 7 - 408 b 6. Cf. *Máada*, 216 (Platão cita a passagem no plural).
- 104 Cf. 408 b 7 - c 5.
- 105 Cf. 408 b 4 - 5 e 408 c 1-4.
- 106 Cf. 408 c 5 - 409 e 3.
- 107 Duas oposições aparecem nesta seção, cuja importância se divisa imensa. A primeira em 408 d 7 - 8, estabelece uma conexão entre *νόσος* e *λόγος*. Trata-se aqui apenas do discurso de Glauco que inclui duas realidades distintas: a medicina e o exercício da justiça. O que se explicita é que um só discurso enuncia dois referentes distintos, este discurso deve ser desdobrado, o que faz Sócrates adiante. Isto, ao menos, insinua que, para Platão, uma constante dialética relaciona as palavras e as coisas. A outra oposição aparece em b 8 - 9 e se estabelece entre *ἐπιτήδευσιν* e *ἐπιτήδεια*. Se o primeiro tema é objeto de insistentes estudos, o segundo não o é em igual medida, ao menos no que concerne a Platão. Na presente passagem, cada um dos termos designa uma certa relação com o ser e, no caso, com a práxis humana, com a vida, ao menos, que a *epistémē* deixa o sujeito isento de uma possível corrupção, a do vício, enquanto o mesmo não acontece quanto à experiência, pela qual, demais disso, pode ela suprir. Por outro lado, no livro VII, 530 a 8 - ff, fala-se daquele que é experiente em toda a escala das ciências e, por isso, é capaz da dialética, o que sugere a própria *epistémē* como uma certa "enpeiria", obviamente superior. Cf. *Des Places, Platon, Lexique I*, p. 177.
- 108 Cf. 409 e 4 - 410 d 6.
- 109 Aqui parece situar-se a origem do provérbio atribuído a Santo Agostinho, *corruptio optimi, pessima...* De qualquer modo, como haverá ocasião de o mostrar, todo excessivo mal é inerente a um ente capaz, por sua *fysis*, de um bem proporcionalmente grande.
- 110 411 e 6.
- 111 Cf. 40 a 7 - 412 b 7. Cf. tb. VII, 521 e.
- 112 Cf. 412 f 8 - c 4.
- 113 Cf. *Rep.* IV, 445 c 5; V, 472 b ss; VI, 499 d, etc.
- 114 Em 413 a 7-8, os termos mesmos com os quais se expressa Platão sugerem a verdade a emergir do opinar ou o opinar enquanto um certo enunciar a verdade: "ἢ οὐ τὸ τῶ ὄντι δοξαίειν ἀληθεύειν δοκεῖ οὐ εἶναι". Com isto, pode-se pensar a *doxa* como um primeiro momento da verdade do saber τῶ ὄντι. Cf. *Des Places, Platon - Lexique*, p. 144-147; La France, Y., *La Notion de Doxa chez Platon*, Louvain, 1968; Robin, L., *Le Rapport de l'Être et de la Connaissance d'après Platon*, Paris, PUF, 1957; Heidegger, M., *La Doctrine Platonicienne de La Verité, Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, 1968, pg. 121-163, *Platons Lehrvon der Wahrheit*, A. Francke, Berne, 1947, pg. 5 - 52.
- 115 Cf. 412 e 5 - 414 b 7. É importante anotar esta ambigüidade fundamental do *logos* e não se pode ter em conta de mera coincidência sua associação com o ambíguo tempo.
- 116 Cf. 414 b 8 - 415 d 6.
- 117 A teoria da ideologia não é ponto pacífico entre os especialistas. Para Marx, é ideologia toda a formação teórica, isto é, todo o produto teórico de uma certa forma de consciência, enquanto, de algum modo, mascara a legítima uma determinada ordem ou um determinado *status quo*, em última instância econômico, cuja inversão estrutural reflete. A presente passagem de "a República" pode ser encarada como ideológica, mas, como o veremos, isto apresenta dificuldades, mais do que favorece a justa interpretação do projeto platônico. Com efeito, além de um certo significado positivo reconhecido ao termo por um uso mais amplo, a própria grandeza e complexidade da construção platônica torna a análise de sua obra

como formação ideológica um projeto extremamente exigente. Não resta dúvida, porém, que o problema se põe e outras considerações, ao nível destas, terão que ser feitas no decurso deste estudo, para não se perder de vista a sua presença como que no subsolo da construção platônica. Cf. a respeito F. B de Souza Netto, *Religião e Ideologia*, CNBB, texto fotocopiado.

118 Cf. 415 d 7 - 416 d 2.

119 Cf. 416 d 3 - 417 b 9. É verdade, aplicadas aos "arcontes", e aos *tylates*, tais medidas são apenas afins à censura. Entretanto, tanto o seu surgimento no fluxo do mesmo discurso quanto o seu parentesco com ela enquanto limitação à iniciativa podem justificar e efetivamente justificam o seu tratamento aqui. Este encaminhamento à conclusão tanto por sua necessidade à consequência do discurso quanto por enunciar a coerência dos contrários, já que, no ato de ser investido da *ἀρχή* enquanto *politikos* é o arconte limitado em sua liberdade de agir enquanto *idiotes*. Vê-se, assim, como, para Platão, toda limitação, toda a positividade, põe consigo o seu contrário.

120 Cf. Rep. Livros VIII - IX.

## CAPÍTULO II

1 Cf. Rep. II, 337 b e Rep. III, 403 c. Todas as vezes que, no presente capítulo, a citação ocorrer sem a prévia indicação do diálogo é "A República" a obra a que se faz referência.

2 Cf. 595 a 1 - c 4.

3 Cf. 595 b ii - 5.

4 Cf. 596 a 1 - c 2. Cf. Sofista 230 e 234 c.

5 596 e 4.

6 Cf. 596 a i - 8ll.

7 597 a 5 - 6.

8 Cf. 597 a i - e 10.

9 A gênese, o estatuto, o itinerário e o destino da Alma não são temas apenas do Fedon, mas também do Fedro, onde integram uma espécie de Cosmogonia Primeira que é, em sua essência, uma Ontoteologia (cf. Fedro 245 e 5-257 b 7 e o Mito de Er, Rep. X, 613 e 5 - 621 d 7).

10 Ver o "Parmênides", 132 b 3 - e ii, onde se impõe o problema da relação REAL-RACIONAL.

11 Cf. Sofista, 234 b.

12 Rep. 597 d 1 - 598 d 7. O que fantasma significa foi exposto à nota 48 do Capítulo I. No que concerne à perícope citada, observe-se apenas o quanto a linguagem de Platão assume a fysis como gênese divina: isto pode deprender-se da construção pleonástica que, no início desta, trabalha o étimo de fysis na linguagem do ser:

Ταῦτα δὲ, οἷμαι, εἰδὼς ὁ θεός, βουλευόμενος εἶναι ὄντως κίνησις ποιητὴς ὄντως οὐδὲν ἀλλὰ καὶ κίνησις τινὸς ἀπὸ κινήσεως τῆς, εἰς, μίαν φύσιν αὐτῆς ἔφασκεν.

"Ciente disto, penso, o Deus, firmando o propósito de ser entitativamente o autor do leito que é entitativamente e não de um certo ou de um qual leito, fê-lo eclodir uno por sua natureza."

Note-se a relação "φύσιν ἔφασκεν" e o duplo uso de ὄντως a qualificar o estatuto de ποιητὴς reconhecido ao Deus. A visão segundo a qual a Imitação se afasta de três graus da fysis, exposta na seqüência da perícope, é parte integrante de uma verdadeira ontologia da ποιησις.

13 598 d 8 - 599 b 9.

14 599 c 1 - 601 b 10. A linguagem da passagem é sempre ontológica. O real é ὄν, toda a competência a seu respeito sendo medida pela identidade com ele ou pela capacidade de o produzir. Isto é perfeitamente compatível com o juízo de Platão sobre os misteres. Cf. Fedro 248 c 3 - e 4 e Rep. X, 617 e - 621 d 3.

15 Rep. 601 b - ii - 12.

16 601 c 1 - 602 b 12. O Imitador afasta-se de tal modo do ente que desce a um nível ainda mais baixo do que a simples opinião

correta, "ὀρθή δοξα", e é necessariamente falho em sua opção:  
Rep. 601 c f - 602 d 12.

17 Cf. Rep. IV, 439ss.

18 602 c f - e 10.

19 Cf. Rep. IV, 439 c ss.

20 Cf. Rep. IV, 387 d - e.

21 605 a f - 210.

22 604 a f - d 12.

23 604 b 10 - c 3. Cf. Leis 805 b ss.

24 604 e f - 605 a 7.

"Portanto, o que tem múltipla e variada Mimese é o irritadigo; o Caráter racional e tranqüilo, sendo sempre igual a si mesmo, nem é facilmente imitado, nem, se imitado, é fácil de entender, a fortiori para um festival e para homens de todos os tipos congregados em um Teatro: a Mimese que se lhes apresenta é de outra afecção.

Ela o é totalmente.

O Poeta Imitador, é manifesto, não por natureza dotado quanto a este (caráter), nem a Sabedoria que lhe é própria é em si dotada para o satisfazer, se é seu propósito ganhar os favores da Multidão, mas inclina-se para o irritadigo e variado, por ser mais imitável.

É manifesto.

(x) Outra tradução: "agitado".

(xi) O caráter racional.

25 Cf. 605 a 8 - c 5.

26 605 c 6 - e 2. Cf. Leis VII, 817 b e Aristóteles, Pol. R 5, 1340 a 12. (Livro Theta)

27 605 e 3 - 606 c 5.

28 Em Aristóteles, Poética VI, 1449 b. Sc. d'Ed. Les Belles Lettres, a perspectiva é a mesma, mas o juízo de valor é invertido.

29 Na passagem, Platão critica, em especial Medeia 305; Hipólito 416; Electra 296 bem como Aristófanes e Aristofon segundo Didot e G. Colin. Estas últimas considerações permitem que se precise o que une a Crítica aqui detectada à que se encontrou nos livros II e III: trata-se da Poesia enquanto imitação, fato que é obliterado em alguns intérpretes.

30 Cf. 606 c 6 - 607 a 9.

31 Chambry faz uma referência a Heráclito e Xenófanes, que atacam Homero em nome da Moral, mas não vê donde tira Platão o argumento no que concerne aos Poetas. Cf. Ed. Belles Lettres, tomo VII, 2a. parte, nota 2.

32 607 b f - 608 a 6.

33 608 a 9 - b 10.

34 Em "A República", 568 a 8 - c 2.

35 608 c f - e 5.

36 608 e 6 - 609 b 8.

37 609 b 9 - d 8 c 8.

38 427 d 2 - 435 c 8.

39 Fedon: 102 a 10 - 107 a 5.

40 Tese sobre a Alma. Pedro 245 c 2 - 246 a 2: a *ὁμοία* e o *λόγος* da *ψύχη* é a imortalidade enquanto vida em sua principalidade.

41 609 21 - 611 a 3.

42 Cf. notas 39 e 40.

43 Orígenes, *Traité des Principes*, Edição Crítica de H. Crouzel e M. Simonetti, Sources Chrétiennes, Ed. Du Cerf, Paris, 1976, 1980, 1984, 5 volumes. Cf. Daniélou, J.: *Origène*, Paris, 1943. Ver tb. *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, Ed. Aubier, 1944, onde a questão se põe quanto a Gregório de Nissa. Cf. tb. Bardy, G.: *Origène*, Paris, Gabalda, 1931. Crouzel, H., *L'Anthropologie d'Origène dans la perspective du Combat spirituel*, *Revue d'Ascétique e de Mystique* 31, 1955, pg. 364 - 385.

44 611 a 4 - 612 a 7.

45 612 a 8 - e 7.

46 612 a 2 - 613 e 11.

47 Cf. Rep. X, 595 a 1 - b c 8.

48 Cf. Rep. 11.

49 Este tema foi longamente exposto no Capítulo I.

50 563 a 1 - 566 a 7. Este tema será debatido no capítulo do presente estudo.

## CAPÍTULO III

1 Leis, B, 652 a f - b 1:

ΑΘ. Τὸ δὲ μετὰ τοῦτο, ὡς εἶκε, σκεπτέον περὶ αὐτῶν, πότερα τοῦτο κέρον ἀγαθὸν ἔχει, τὸ κατεῖν πῶς ἔχομεν τὰς φύσεις, ἢ καὶ τὴν μέγεθος ἡμετέρας αἰσῶς πολλῆς σπουδῆς ἔνεστ' ἐν τῇ κατ' ὀρθὸν κρίσει τῆς ἐν οἴῳ συνουσίας. Τὶ οὖν δὲ λέγομεν; Ἐνεσθ', ὡς ὁ λόγος εἶκεν βούλεσθαι σημαίνει, ὅτι δὲ καὶ ὁπως, ἀκούσθαι προσέχοντες τὸν νοῦν, μὴ πῃ παραποδοσῶμεν ὑπ' αὐτοῦ.  
 ΙΑ. λέγ' οὖν.

\*Após isto, assim parece, cabe pesquisar a este respeito e, se lhe é próprio um só bem, compreender que naturezas temos, ou se algo grande, digno por sua utilidade de maior aplicação, é inerente ao hábito correto do simpósio do vinho. Que dizemos, pois? É inerente, como o discurso parece querer significar: mas, por que via ou modo, o auscultemos, aplicando o intelecto, para não sermos por ele de algum modo transviados.\*

2 Leis 653 a 1.

3 Ibidem, 653 a 2.

4 Cf. Leis a 3 - c 6.

5 Cf. Leis 654 a 1 - 657 a 2.

6 Leis, 657 a 4.

7 Cf. Leis 657 a 5 - c 2.

8 Cf. Leis 659 c 2 - 660 a 8.

9 Cf. 661 d 6.

10 Cf. 663 a 6 - 664 a 2.

11 Cf. 667 b 5 - 668 c 3.

12 Cf. 669 a 9 - b 3.

13 Cf. 668 c 4 - 671 a 1. Isto conduz à necessidade de se conhecer a essência para que o trabalho seja devidamente fundamentado no ente: "ὅ τί ποτ' ἐστὶν τὸν μέλλοντα ἐν αὐτῷ" (668 c 5). Só o conhecimento da essência pode levar à ὀρθότης e ao Bem. Donde a norma que se impõe a todo o juiz de uma obra de Arte (668 c 4 - 8):

ΑΘ. δεῖ δὲ καθ' ἕκαστός γε, ὡς εἶκε, γινώσκειν τῶς ποιημάτων ὅ τί ποτ' ἐστὶν τὸν μέλλοντα ἐν αὐτῷ μὴ ἀμαρτῆσθαι, μὴ γὰρ γινώσκων τὴν οὐσίαν, τί ποτε βούλεται καὶ ὅτου ποτ' ἐστὶν εἶναι ὄντως, σκολεῖ τὴν γε ὀρθότητα τῆς βουλήσεως ἢ καὶ ἀμαρτίαν αὐτοῦ διαγνώσεται.

\*É necessário, pois, assim o parece, conhecer o que deve ser em si mesma e em algum momento cada uma de tais obras, para não se vir a errar, pois não conhecendo a essência, o que intenciona, de que é em seu ser o ícone, ainda mais dificilmente se discernirá a correção ou o erro da intenção\*.

As dificuldades de se chegar a isto são especialmente grandes para a Música: nesta o erro acarretaria más disposições e

os compositores humanos muito distam das Musas. Antes de tudo, não se deve permitir que o que é inferior afete o que é superior em qualidade melódica, cf. Rep. III, 339 c. Além disso, as melodias estranhas à Palavra ou compostas sem esta são proscritas por faltarem à devida finalidade. Toda a legislação concernente aos cantores tem uma única intenção: "γίγνεσθαι νέους πρὸς ἀρετήν" (671 a f).

14 Cf. 572 a 5: "τῆς τοῦ Διονύσου ἀρετῆς".

15 Livros III e IV até 719 a 6.

16 Cf. 719 a 7 - e 8.

17 Cf. 768 a 1 - 798 a 8.

18 Cf. 799 a 1 - 800 b 2.

19 Cf. 800 b 4 - 801 b 6.

20 Cf. 801 b 9 - e ff. O princípio fundamental sugerido pelo interdito de toda a riqueza, de todo o acúmulo de bens, é o seguinte:

ΑΘ. Τίνος οὕς ποτε παρὰδειγμα εἰρηθεῖαι φέβειν τοῦτον τὸν λόγον; ἄρ' οὐ τοῦδε, ὅτι τὸ τῶν ποιητῶν γένος οὐ τῶν ἰκανόν ἐστι γιγνέσκειν σφόδρα τὰ τε ἀγαθὰ καὶ βλά;

"De que, pois, declaramos ser dito Paradigma este Discurso? Não o é disto, de ser a estirpe dos Poetas não toda capaz de conhecer o Bem e o que não o é?" (801 b 9 - ff).

Esta falta de discernimento induz os cidadãos em erro inclusive quanto à matéria das preces, o que faz com que se firme a seguinte norma:

ΑΘ. Τὸν ποιητῶν παρὰ τὰ τῆς πόλεως νόμιμα καὶ δίκαια ἢ κατὰ ἢ ἀγαθὰ μηδὲν ποιεῖν ἄλλο, τὰ δὲ ποιηθέντα ἢ εἶναι τῶν ἰδιωτῶν μηδὲν πρότερον δεῖκνυμαι, πρὶν ἂν αὐτοῖς τοῖς κερὶ ταῦτα ἀποδεικνύμενος κριτῆς καὶ τοῖς νομοφύλακιν δεῖξῃ καὶ ἀρέσῃ.

"Nada contrário ao legal, justo, belo e bom segundo a Pólis faça o Poeta e, terminado o Poema, não lhe seja permitido mostrá-lo primeiro a nenhum particular, antes de o dar a conhecer aos Juizes para isto designados e aos Guardiaes das Leis e de ser por eles aprovado."

É óbvio, o domínio da Poesia não se concebe como o da subjetividade: a sua concepção é sacral; ela constitui a demlurgia da alma e da Pólis em seu momento talvez o mais decisivo precisamente porque determinante das possibilidades do cidadão e de seu futuro.

21 Cf. 802 a 1 - 804 c 1.

22 ομηρὰ δὲ ἀληθείας ἄλλα μετέκοντες. 804 b 3 - 4.

23 Cf. 804 c 2 - 805 a 6.

24 Cf. 804 a 7 - 806 a 6.

25 Cf. 806 a 7 - 808 c 6.

26 Cf. 808 c 7 - 809 c 6.

27 Cf. 809 b 3 - 811 a 5.

28 Cf. 811 a 6 - 812 b 8.

29 Cf. 812 b 9 - 816 a 2.

30 403 a-b.

A Alteração que, após isto, virei a fazer na Constituição das Leis, qual Peão tirado à linha sagrada, por inusitada, há de suscitar, de início, admiração naquele que a ouvir. Todavia, ao que compara e experimenta será manifesto se uma Pólis pode ser edificada em plano segundo com relação à melhor. É possível que alguém não a venha a aceitar por não estar acostumado a um legislador não tirânico; todavia, o mais correto é enunciar a melhor política e, em seguida, a segunda e a terceira e deixar que profira a escolha àquele a quem compete a edificação. Consoante este logos e imediatamente, façamos isto nós mesmos, enunciando, segundo a excelência, a primeira política e também a segunda e a terceira e, por enquanto, atribuamos a escolha a Clíniás e, daqui para diante, a quem possa querer aplicar-se a tal escolha, cabendo-lhe preservar, à sua guisa, o que for de acordo com o modo de sua própria Pátria.

31 Cf. Capítulo I, nota 14.

32 Cf. 816 d 3 - e 10.

33 Cf. 739 a 1 - b 7. O projeto de "As Leis" não significa o esquecimento do que trará "A República". Em "As Leis" B, 739 a 1 - b 7 impõe-se o problema da Pólis Segunda: esta se tem em conta de exequível e se distingue com precisão da Primeira e da Terceira, que de maneira alguma se declaram inexecutíveis. Ao contrário, o Projeto em curso responde as exigências de uma escolha cuja escala é demarcada em suas alternativas pelos três tipos ideais identificados. Eis como se determina com precisão a matéria:

Ἡ δὲ τὸ μετὰ τοῦτο φορά, καθάπερ πεττῶν ἀπ' ἰεροῦ, τῆς τῶν νόμων κατασκευῆς, ἀθήνης οὐδα, τάχα' ἂν θανατώσει τὸν ἀκούοντα τὸ πρῶτον ποιήσειεν. οὐ μὴν ἄλλ' ἀναλογισθέντες καὶ πειρωμένοι φαίνεται δευτέρως ἂν πόλις οἰκείσθαι πρὸς τὸ βελτιστόν. Τάχα δ' οὐκ ἂν τις προσδέξαιτο αὐτὴν διὰ τὸ μὴ σύνθετος νομοθετῆ μὴ τυραννοῦντι· τὸ δ' ἔστιν ὀρθότατον εἶπειν μὲν τὴν ἀρίστην πολιτείαν καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, δοῦναι δὲ εἰπόντα αἴρεσιν ἕκαστῃ τῇ τῆς συνοικισθεῖς κυρίῃ. Ποιῶμεν δὲ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τὰ νῦν ἡμεῖς, εἰκόριτες ἀρετῇ πρῶτην πολιτείαν καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· τὴν δὲ αἴρεσιν Κλίνιας τε ἀποδιώμεν τὰ νῦν καὶ εἰ τις ἄλλος ἄει ποτε ἐθελήσειεν ἐπὶ τὴν τῶν τοιούτων ἐκλογὴν εἰθῶν κατὰ τὸν ἑαυτοῦ τρόπον ἀπονεύμασθαι τὸ φίλον αὐτῷ τῆς αὐτοῦ πατρίδος.

34 Cf. 817 a 1 - 2 4.

35 Cf. 811 a 5.

36 Cf. 822 a 2 - 829 a 9.

37 Cf. 828 a 7 - 829 e 6.

38 Cf. 834 a 9 - 835 b 5.

39 No período clássico, que é o que aqui mais interessa, importa admitir uma certa graduação nas relações entre a Religião Oficial e os Cultos de Mistério. Em grande parte, estes não representam uma ruptura com aquela, mas alguns absorvem de tal modo os seus adeptos que transferem para o seu espaço sagrado próprio práticas que eram regidas pelas tradições do Culto Oficial. Todavia, nem mesmo isto permite que se fale de um cisma; é mais correto falar de sectarismo, já que o que se deixa de observar é a norma ordinária, mas para a cumprir sob uma forma extraordinária e reservada que se reputa superior. Cf. a respeito, Garnet, L. e Boulanger, A., "Le Génie Grec dans la Religion", Ed. Albin Michel, 1969, p. 298-295.

40 991 c 1 - 2 cf. 941 a 1 - c 2.

41 Cf. 708 c 1 - a 1.

42 Cf. 828 a 1 - a 6.

43 Cf. 738 b 2 - 28.

44 Cf. 788 a 1 ss.

45 Cf. 812 b 9 - 814 a 2.

46 Cf. 797 c 8 - 26.

47 Cf. 816 a 3 - e 10 e 935 c 7 - 936 b 3.

48 Cf. 817 a 1 - e II.

49 Cf. 822 a 2 e 842 a 19L.

50 Cf. 846 a 1 - 847 b 6. A razão subjacente a esta determinação da Politeia em projeto só pode ser assumida na perspectiva particular por ela representada. Com efeito, os artesãos e, em geral, todos quantos desenvolviam atividades profissionais que os prendiam aos arredores da Pólis eram precisamente os que mais disponibilidade possuíam para a prática política. Nesse sentido, não seria sem propósito pensar que, nisto, o propósito de Platão vai mais longe do que suas palavras o desvelam e que a verdadeira razão desta verdadeira discriminação é o nexo que a sua Fislocracia estabelece entre o tipo natural, a atividade apta para realizar as suas melhores possibilidades e o interesse comum da Pólis, a que se oporia o particularismo e o modo de ser artificial de tais formações sociais. Cf. a respeito Aristóteles em Política VII (VI), 2, 7 e Glotz, La Cité Grecque, p. 166-167. Uma outra razão aceitável e não exclusiva das anteriormente citadas é o nexo entre o mercenário e o artesão, claro na crítica aristotélica.

51 Cf. 909 d 7 - 910 a 4.

52 Cf. nota 39.

53 Cf. 949 e c I.

54 Cf. 956 b 6.

55 Cf. 782 a 10 - 783 a 7.

## CAPÍTULO IV

- 1 Cf. República, 474 b 3 - 476 d 7.
- 2 Idem, 476 a 9 - b 8.
- 3 Idem, 441 c 8.
- 4 Idem, 545 e 5 - 547 a 9.
- 5 Embora a referência expressa seja a Eurípedes, o texto citado em 568 b 1 é de Sófocles na Tragédia perdida "Ijar", cf. Ed. Didot, pg. 273 e Ed. Belles Lettres, Tomo VII, 2, pg. 43, nota 1.
- 6 Cf. Eurípedes, Troa 1189, "τῆς ἰσοπέου ὑποσπυρίδος"; cf. ainda: Fenícios, 524 sg.; Frag. 255 e 336 de Dindorf. Ver, entretanto, em sentido contrário, Ion 621 sg.; Suplicantes 429 sg. e Fragmentos 277, 238. 608; Stobeu, frag. 49, conforme Ed. Belles Lettres, Tomo VII, 2, pg. 44, notas 1 e 2.
- 7 Cf. Repl. 566 a 8 - c 2.
- 8 Idem, 566 c 4 - d 3.
- 9 Cf. Cap. io., nota 117.
- 10 Platão se dispensa de pormenorizar cf.
- 11 Cf. Repl. 423 b 5 - 426 b 7.
- 12 O Problema de alternativa Eunomia - Isonomia assinala todo o processus crítico do Mundo vivido por Platão. Todavia, a sua solução é irredutível às formas históricas destas alternativas como se há de procurar mostrar ao longo deste Estudo. Em verdade, para Ele, não se trata de optar entre uma e outra, mas de fundamentar o Político enquanto Ente primeiramente em um Logos. O tema será debatido na segunda parte deste estudo.
- 13 Republ. 426 b 6 - 427 c 5.
- 14 Recordamos, a respeito, as observações feitas nos Capítulos I e II, da primeira parte deste Estudo.
- 15 A sobrevivência dos Ritos, mesmo quanto os Mitos a que servem desaparecem na Memória de um Povo, é tema clássico na História das Religiões, como o mostra Mircea Eliade em sua vasta Obra..
- 16 Ler, a respeito, o Livro X de "A República" e o Capítulo II desta Primeira Parte.
- 17 Cf. o Capítulo II desta Primeira Parte.
- 18 Republ. 423 b 5 - 426 b 2.
- 19 Idem, 472 e 6 - 473 b 2.
- 20 Idem, 473 b 4 e 5 ...
- 21 Idem, 473 e 3 - 474 b 2.

- 22 Idem, 474 b 3 - 475 c 8.
- 23 Idem, 475 d 1 - 476 d 7.
- 24 Idem, 476 d 8 - 477 d 6.
- 25 Idem, 477 d 7 - 478 e 6.
- 26 Idem, 478 e 7 - 480 a 13.
- 27 Idem, 484 a 1 - 485 a 9.
- 28 Idem, 485 a 10 - 486 b 2.
- 29 Idem, 485 a 10 - 489 d 9.
- 30 Idem. Dito atribuído a Santo Agostinho mas jamais encontrado em sua obra por D. João Mehlmann.
- 31 Republ. 489 d 10 - 491 e 7.
- 32 Idem, 490 b 9 - 493 e 1.
- 33 Idem, 496 b 1 - 497 a 8 cf..
- 34 Os Livros VI e VII são profusos na abordagem da questão; citam-se aqui as passagens mais explícitas.
- 35 Republ. 517 c 7 - 528 e 3.
- 36 Idem, 521 c 1 - d 10.
- 37 Idem, 535 a 4 - 541 b 6.
- 38 Idem, 487 d 1 - 489 c 8.
- 39 Ver a nota 29 do presente Capítulo.
- 40 Republ. 493 e 2 - 494 a 5. Ver também a nota 32 do presente Capítulo.
- 41 Republ. 494 a 6 - 496 a 10.
- 42 Idem, 499 d 9 - 500 d 7.
- 43 Idem, 536 d 5 - 537 a 3. ...
- 44 Republ. 537 a 4 - c 6.
- 45 Idem, 537 a 1 - 539 b 8.
- 46 Idem, 539 c 6 - 540 a 4.
- 47 Idem, 540 a 5 - c 5.
- 48 540 c 6 - 541 d 6 ...
- 49 A Obra de Karl Popper, a "Sociedade Aberta e seus Inimigos", S. Paulo, 1974, vol. I, é clássica na matéria. A Segunda Parte

do presente estudo há de compreender uma tomada de posição a respeito das críticas aí formuladas. Só uma leitura em pormenor da obra platônica, feita sem anacronismos, pode levar a um juízo desapassionado, seja do filósofo grego, seja de seus críticos.

50 Republ. 614 a 1 - 621 a 3.

51 Republ. 414 b 8 - 415 d 8.

52 Idem, 432 b 2 - 435 c 8.

53 Ver a respeito as passagens citadas nas notas seguintes, de 449 a - 462 e.

54 Republ. 449 a-e.

55 Idem, 450 a - 451 a.

56 Idem, 451 b - 452 e.

57 Idem, 453 b 5.

58 Idem, 454 a 1 - 455 e 5.

59 Idem, 455 e 6 - 457 b 6.

60 Republ. 457 b 7 - 458 e 5.

61 Idem, 459 a 1 - 460 c 5.

62 Idem, 460 c 6-7.

63 Republ. 460 c 8 - 469 b 7.

64 Idem, 461 b 9 - 462 e 6.

65 Idem, 416 a - 421 c.

66 Idem, 421 a 1 - 423 b 3.

67 Idem, 422 e 3-5.

68 Idem, 423 b 4 - d 7.

69 Idem, 450 a - 451 a.

70 Sobre a relação Paradigma, Ergon, Pólis Segunda ver "LEIS", 739 a 5-b 2.

71 Ver Leis, 722 c 6 - 723 e 8. Da presente nota até o final do Capítulo todas as citações não precedidas de expressa referência ao título da obra dizem respeito às "LEIS".

72 Cf. 724 a 1-4.

73 Cf. 660 e 1 - 661 d 8.

74 Cf. 729 a 2-3.

- 75 Cf. 729 a 4-5.
- 76 Cf. 729 b 1-2.
- 77 Cf. 736 c 5 - e 3.
- 78 Cf. 736 e 3 - 737 a 2.
- 79 Cf. 739 a 1 - d 6.
- 80 Cf. 739 a 5 - b 2.
- 81 730 e 8 - 740 a 7:
- 82 Cf. 740 b 1 - d 4.
- 83 Cf. 740 d 5 - e 1.
- 84 Cf. 740 e 2-8.
- 85 Cf. 740 e 8 - 741 a 4.
- 86 Cf. cf. 741 a 5 - e 5.
- 87 Cf. cf. 741 a 1 - 61 cf. (b. Demócrito frg. 265, Ed. Dieis-Eranz; Lysias XXXII e a nota ao pé da página da Edição Belles Lettres de "As Leis, Tomo XI, segunda parte, Nota 1.
- 88 Cf. 742 d 2 - e 1.
- 89 Cf. 742 e 2 - 743 a 4.
- 90 743 a 1 - c 4:
- 91 Cf. 743 a 7 - c 4.
- 92 Ibidem.
- 93 Ibidem.
- 94 Cf. 743 c 5 - 744 a 6.
- 95 Ver, a respeito, Glotz, La Cité Grecque, pg. 283-292 Pinley, I.M., A Economia Antiga, Porto, 1980, especialmente pg. 205-209.
- 96 Cf. 744 d 9 - b 2.
- 97 Cf. 842 e 6 - 843 b 6 - 845 a 6; 847 e 2 - 848 b 5; 848 b 5 - 859 c 9.
- 98 Cf. cf. 873 d 10 - 874 c 7.
- 99 Cf. 729 a 3 - 730 b 7.
- 100 Cf. 736 c 5 - 737 a 8.
- 101 Cf. 737 e 1 - 738 b 1.

- 102 Cf. 744 b 4-5.
- 103 Cf. 744 c 1-3.
- 104 Cf. 744 d 3 - c 2. Ver também a nota 97 do presente Capítulo.
- 105 Cf. 744 d 3 - 745 b 2.
- 106 Ver a respeito, Glotz, G., ob. cit. pg. 19-20 e Sinclair, Histoire de la Pensée Politique Grecque, Paris, Payot, 1953, pg.
- 107 Cf. 745 b 3 - e 6.
- 108 Cf. 776 b 5 - d 3 e Glotz, G., ob. cit., pgs. 47, 100, 112, 122, 139, 244, 252, 267 s., 272, 315, 327-330 350, 366 s., 398 s., 202, 207, 232, 253 s., 266 e Jones, A. H.H. et alii, Slavens in classical Antiquity, Cambridge, 1960.
- 109 Cf. 776 e 4 - 777 a 6.
- 110 Cf. 777 c 7 - 778 a 5.
- 111 Cf. 777 b 4-6.
- 112 Cf. 777 a 1-2 e a nota 1, Ed. Belles Lettres, t. XI, 2, pg. 143.
- 113 Cf. 720 b 10 - 721 a 1, especialmente 721 a 3-4.
- 114 Cf. 721 b 1-5 e 770 e 5 - 774 c 2.
- 115 Cf. 721 b 6 - c 1.
- 116 No que concerne à relação geração-imortalidade, ver Fedro, 244 a 4 - 257 b 7; Fedon, 95 a 6 - 116 a 15.
- 117 Cf. 721 c 2 - e 3.
- 118 Cf. 740 b 2 - 741 a 4.
- 119 Cf. cf. 771 a 5 - 772 d 4.
- 120 Cf. 772 d 5 - 773 a 5.
- 121 Cf. 773 a 5-7.
- 122 Cf. 773 a 7 - e 4.
- 123 Cf. 772 d 5 - 770 b 4.
- 124 Cf. 779 d 6 - 780 e 4.
- 125 Cf. 783 d 6 - 785 a 3.
- 126 Cf. Menon, 81 d. 1-2.
- 127 Cf. 838 e 4 - 839 d 1.
- 128 Cf. 839 d 7 - 841 a 2.

- 129 Cf. 851 a 5 - 842 a 9.
- 130 Cf. 735 a 8 - 736 c 4.
- 131 Cf. 751 a f - d 6 e 753 a 7 - d 7 e Plutarco, Temístocles, 17, f; Péricles 32, 2, Ed. Belles Lettres.
- 132 Cf. 754 c 2 - 755 b 7.
- 133 Cf. 755 b 8 - 756 b 6.
- 134 Cf. 756 b 7 - e 2.
- 135 Cf. 758 a 3 - e 8.
- 136 Cf. 759 a f - c 6.
- 137 Cf. 762 b 7 - 763 c 2.
- 138 Cf. cf. 763 c 3 - e 3.
- 139 Cf. 763 e 4 - 764 e 4.
- 140 Cf. 764 a 3.
- 141 Cf. 763 e 3 - 764 b 1.
- 142 Cf. 764 c 4 - 765 d 3.
- 143 Cf. 765 e 5 - 766 c 2.
- 144 Cf. 766 d 4 - 768 c 2.
- 145 Cf. 756 e 8-9.
- 146 Cf. 757 a 1-5.
- 147 Cf. 757 a 6.
- 148 Cf. 757 a 7 - b 6.
- 149 Cf. 757 c 2-6; ver, para o contexto imediato, b 5 - c 6.
- 150 Idem, ibidem.
- 151 Cf. 757 c 5-6.
- 152 Cf. 757 d 4.
- 153 Cf. 757 d 5-6.
- 154 Cf. 757 d 6 - 758 a 8.  
Ver também: Ética a Nicômaco, V, 10 e, Sc. d'Ed. Belles Lettres, e "Leis" 737 c e 744 c ... Górgias, 508 a.

## SEGUNDA PARTE

### INTRODUÇÃO

1 É o que pretende mostrar a Segunda Parte deste estudo.

2 É o que se mostra na Terceira Parte deste estudo.

3 Fragmento 5, Ed. H. Diels, I.

### CAPÍTULO I

1 A "Questão Platônica" é um dos "clássicos" da Histografia filosófica de nosso tempo. Cf., e.g., Schaerer, R., *La Question Platonicienne*, Paris-Neuchâtel, 1969 (2a. ed. 1936).

2 No que concerne à Cronologia dos Diálogos seguem-se aqui, com cautela, os avanços das Edições "Belles Lettres".

3 Criton, 43 a 1 - b 8.

4 Idem, 43 b 1 - 9.

5 Cf. Croiset. Ed. Belles Lettres, p. 217, nota 1 e Fedon, 56a.

6 Cf. Fedon, 69 a 5 ss.; Menon, 81 a - c.

7 Criton, 44 a 1 - b 2, *Iliada* IX, 363.

8 Criton, 44 d 1 - cf. 44 b 2 - c 10.

9 Cf. Rep. 431 c 3 - d 1; 602 b 3

10 Criton 44 e 1 44 b 1.

11 Idem, 45 a 1.

12 Idem, 45 a 2 - 46 b 10.

13 Idem 46 b 1 - 2.

14 Idem 46 B 3 - 6.

15 Idem, 46 b 7 - 11.

16 Idem, 47 a 7 - c 7.

17 Idem, 47 c 8 - d 10.

18 Idem, Idem 48 a 1.

19 Idem, 48 a 5 - 7.

20 Idem, cf. 48 a 1 - b 1.

21 Idem, cf. 48 b 2 - ff.

22 Idem, cf. 48 c 1 - e 10.

23 Idem, Idem, 49 b ff - c 5.

24 Idem, cf. 47 c 7 - 8.

25 Cf. 49 d 1.

26 Cf. 49 e 1 - ff.

27 Idem, cf. 50 a 5 - b 2.

28 Idem, cf. 50 b 2 - 5.

29 Idem, cf. 50 c 1 - 3.

30 Idem, cf. 50 d 1 - 9. No mesmo sentido ver Menexeno 238 c 1 2 cf. 237 b 3 239 a 5.

31 Idem, cf. 50 e 2 - 51 c 5.

32 Idem, cf. 51 a 1 - e 1.

33 Idem, cf. 51 e 2 - 52 a 9.

34 Idem, cf. 52 a 7 - b 9.

35 Idem, cf. 52 c 1 - 9.

36 Idem, cf. 52 d 1 - 53 a 8.

37 Idem, cf. 50 c 8 - d 1.

38 Idem, 53 b 1 - 4.

Ἔστι μὲν γὰρ κινδυνεύουσι γέ σου οἱ ἐπιτήδεια, καὶ αὐτοὶ φεύγειν καὶ στερηθῆναι τῆς πόλεως ἢ τὴν οὐσίαν ἀπολέσαι σχεδὸν τι δῆλον· αὐτὸς δὲ πρῶτον μὲν εἶεν εἰς τῶν ἐγγυτάτα τινα πόλεων εἶθις ἢ θήβαζε ἢ μέγαροδε - εὐροδοῦνται γὰρ ἀμφοτέραι - πολέμιος ἦσσις, ὃ Σωκράτης, τῆς τούτων πολιτείας, καὶ ὅσοι περ κηδοῦνται τῶν αὐτῶν πόλεων ὑποβλεφόνται σε διαφόρεα ἡγούμενοι τῶν νόμων, καὶ βεβαιώσεις τοῖς δικασταῖς τὴν δόξαν ὥστε δοκεῖν ὀρθῶς τὴν δίκην δικάσαι.

39 Idem cf. 53 b 5 - e 9.

40 Idem, cf. 54 a 1 - 5.

- 41 Idem, cf. 53 e 7 - 54 a 1.
- 42 Idem, cf. 54 a 2 - 4 1.
- 43 Idem, cf. 54 b 9 - c 1.
- 44 Cf. II Parte, Cap. 10., Nota (1).
- 45 Bulifron, 6, d 1 cf. d 2 - e 9.
- 46 Lisis, cf. especialmente 212 b 1.
- 47 Ion, cf. 530 a 1 - 535 a 10.
- 48 Idem, cf. 533 e 1 - 536 d 3.
- 49 Idem, cf. 536 d 4 - 538 a 9, em especial a questão sobre a técnica e a episteme em 537 d 6 - 9 e em 538 b 11 - 12.
- 50 Laques, cf. 182 d 6 - 184 b 1.
- 51 Comparar 186 a 2 - 187 b 7, onde se põe a alternativa sofística, com 187 b 7 - 189 b 7, onde aparece o Logos de Sócrates.
- 52 Idem, 189 c 1.
- 53 Idem, 190 b 7 - 8.
- 54 Idem, 190 e 2.
- 55 Idem, 194 d 10.
- 56 Idem, cf. 195 e 1 - 196 c 9.
- 57 Idem, cf. 197 e 6 - 198 c 8 cf. tb. 195 a 9.
- 58 Idem, cf. 200 a 4 - 201 c 5. No mesmo sentido cf. Eutidemo 288 b 3 290 a 6.
- 59 Cármide, cf. especialmente 166 e 6 - 169 c 2. Cf. tb. 161 b 2 162 b 9; 164 c 6 165 b 4.
- 60 Idem, cf. 169 c 3 - 170 c 11. Cf. tb. 166 e 1 167 b 4; 174 e 1 176 d 4.
- 61 Mênon, 80 d 6 ss.
- 62 Cármide, cf. 175 a 9 - 176 d 5.
- 63 Hípias Menor, cf. 363 a 1 - c 5.
- 64 Cf. Detienne, M., Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaique, Paris, E. Maspero, 1973, 161 pgs.
- 65 Hípias Menor, cf. 366 c0 - 368 a 9.
- 66 Idem, cf. 368 b 1 - 369 c 8.
- 67 Idem, cf. 369 d 1 - 371 e 3 e Iliada, I, 165; IX, 650.

68 Idem, cf. 373 c 5 - 375 d 2.

69 Idem, cf. 375 a 3 - 376 e 6.

70 Para um estudo do tema da μῆτις ver DETIENNE, M., e VERNANT, J. P., Les Ruses de l'Intelligence et la Métis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974, 318 pgs.

71 I Alceblades, cf. 103 a 1 - 106 c 3.

72 Idem, cf. 106 c 4 - 107 d 1.

73 Idem, cf. 107 d 2 - 109 c 8.

74 Idem, cf. 110 e 1.

75 Idem, cf. 109 c 9 - 113 c 5.

76 Idem, cf. 113 d 2 - 114 e 11.

77 Idem, cf. 115 a 1 - 116 e 4.

78 Idem, cf. 116 e 5 - 118 b 1.

79 Idem, cf. 118 b 7 - 119 a 7.

80 Idem, cf. 119 a 8 - 124 b 6.

81 Idem, cf. 124 e 5 - 6.

82 Idem, cf. 115 b 6 - 7.

83 Idem, cf. 125 c 4 - 5.

84 Idem, cf. 125 a 7 - 126 a 1.

85 Idem, cf. 126 a 2 - 127 a 8.

86 Idem, 129 b 1 - 132 b 5.

87 Idem, cf. 133 c 1 - 2.

88 Idem, cf. 132 b 3 - 135 c 1.

89 Idem, cf. 165 c 2 - e 8.

90 República A (II), cf. 330 b 1 ss.

91 Idem, cf. 331 a 1 - b 8.

92 Idem, cf. 331 c 1 - 5.

93 Idem, cf. 332 b 1 - c 4.

94 A tese é claramente expressa em Rep. 333 e 1 - 8.

Ὅτι ἄν' οὖν, ὃ φιλεῖ, πάντ' γέ τι σπουδαῖον εἴη ἢ δικαιοσύνη, εἰ πρὸς τὰ ἀχρηστά κτήσιμον ὄν

τυγκάνει. Τότε δὲ σκεψόμεθα· ἄρ' οὐκ ὁ πατάει δεινότητος ἐν μάχῃ εἴτε πικτικῇ εἴτε τινὶ καὶ ἄλλῃ, οὗτος καὶ φιλάσθεαι;

Ναὺν γε.

\*Ἄρ' οὐκ καὶ νόσον ὅστις δεινὸς φιλάσθεαι, καὶ ἰσθεῖν οὗτος δεινότητος ἐμπροσθεν;

\*Ἐπινοεῖ δοκεῖ.

- 95 Republ. cf. 334 a 1 - b 5.
- 96 Idem, cf. 334 d 1 - 335 b 1.
- 97 Idem, cf. 335 b 2 - 336 a 10.
- 98 Idem, 336 c 2 - 3.
- 99 Idem, cf. 338 3 1 - 339 a 4.
- 100 Idem, cf. 341 c 5 - 343 a 10.
- 101 Idem, cf. 343 b 1 - 344 c 9.
- 102 Idem, cf. 344 e 1 - 346 e 2.
- 103 Idem, cf. 347 c 1 - 5.
- 104 Idem, cf. 349 b 4 - 351 c 6.
- 105 Idem, cf. 351 c 6 - 354 c 5.
- 106 Barker, E., Teoria Política Grega, Un. de Brasília, 1978, pg. 166-184 analisa em pormenor os aspectos destes diálogos interessantes para a Política. Luccioni J., La Pensée Politique de Platon, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, 354 pgs. o faz ao longo da obra, o que deixa escapar o que lhes é mais próprio, bem como o que há de original na abordagem do tema.
- 107 Cf. Ménon, 79 a 1-4; 71 a 6-8.
- 108 Idem, cf. 99 c-d.
- 109 Protágoras, 312 c 1-2.
- 110 Idem, 312 c 5-7.
- 111 Idem, cf. 317 e 3 - 319 a 6.
- 112 Idem, cf. 319 a 7 - 320 c 7.
- 113 Idem, cf. 320 c 8 - 323 c 2.
- 114 Idem, cf. 323 c 4 - 324 d 1.
- 115 Idem, cf. 324 d 2 - 328 d 2.
- 116 Idem, cf. 329 b 8 - 330 b 7.
- 117 Idem, cf. 329 b 7 - 338 e 2.

- 118 Idem, cf. 348 c 6 - 349 b-1.
- 119 Idem, cf. 350 c 7 - 351 c 7.
- 120 Idem, cf. 351 c 8 - 354 e 4.
- 121 Idem, cf. 354 e 4 - 357 c 1.
- 122 Idem, cf. 357 c 1 - 358 d 5.
- 123 Górgias, cf. 449 d 10 - e 10.
- 125 Idem, cf. 450 c 3 - 451 d 8, 452 d 9 - e 1.
- 125 Idem, cf. 453 a 8 - 454 b 6.
- 126 Idem, cf. 454 c 7 - 459 c 5.
- 127 Idem, cf. 459 c 6 - 462 b 2.
- 128 Idem, cf. 462 b 2 - 466 a 4. A *empeiria* é definida por algo de negativo o seu carácter alógico. Cf. 465 a 1 - 4
- 129 Idem, cf. 466 e 7 - 481 b 9.
- 130 Idem, cf. 481 b 10 - 482 c 2.
- 131 Idem, cf. 482 c 3 - 486 d 2.
- 132 Idem, cf. 486 d 4 - 492 e 6.
- 133 Idem, 499 e 11 - 12 cf. 499 e 6 - 499 e 12.
- 134 Idem, cf. 499 e 13 - 506 a 7; 506 a 8 - 508 c 3.
- 135 Idem, cf. 508 c 4 - 510 a 10.
- 136 Idem, cf. 510 a 9 - 519 d 8.
- 137 Idem, cf. 519 d 9 - 522 2 8. No que concerne à totalidade do juízo de Platão a respeito da Retórica, inclusive no que concerne à importância política ver Diès, A, *Autour de Platon, Beauchesne, 1927, 2 vols., Livre IV, Esquisses Doctrinales. La Transposition platonicienne.*

## CAPÍTULO II

- 1 República, 357 a 1 - 2.
- 2 República, 368 c 3 - 369 a 5.
- 3 Idem, 369 b 5 - 8.
- 4 Idem, 369 c 9 - 10.
- 5 É toda a *voûnôis* uma Gênese que tem de próprio e específico ser operada por um mediador, deus, homem ou demônio. Em Platão tal mediação faz-se, quando perfeita, segundo um *Lógos*. Cf. De Places, "Lexique".
- 6 A palavra *arxê* deve ser também compreendida segundo todo o rigor e toda a força que adquiriu desde os Pré-Socráticos. Cf. De Places, "Lexique", I, pg 76 - 78. Bordes, J., em sua Obra "POLITÉIA dans la Pensée grecque jusqu' à Aristote, Sc. d'Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1982, 499 pgs., fala de uma insuficiência da *arxê* (cf. pg. 392 - 396). Ora, importa precisar que tal insuficiência afeta a extensão da *arxê* enquanto inerente a um sujeito uno, a alguns ou a muitos, não à *arxê* enquanto princípio sem o qual a *politéia* simplesmente não seria, isto é, o seu princípio constituinte intrínseco, bem como o princípio de sua *gênese*.
- 7 República, 369 c 2.
- 8 Idem, 370 a 7 - b 2.
- 9 Idem, 370 b 4 - 5.
- 10 Idem, b 7 - c 1. Notar o uso do perfeito.
- 11 Idem, *ibidem*.
- 12 República, 370 c 2 - 5.
- 13 Idem, 370 c 6.
- 14 Idem, 371 b 4 - d 8. Ver Também "Leis", 919 c.
- 15 República, 371 e f - 12.
- 16 Idem, 370 a 6 - b 2.
- 17 Ver, a respeito, o Capítulo IV da Primeira Parte do presente Estudo..
- 18 República, 372 c 3 - e 2.
- 19 Idem, *ibidem*, ver, na Edição da Belles Lettres, pg. 71, nota 1. Cf. Glotz, *ob. cit.* pg 134 - 140.
- 20 República, 372 e 4.
- 21 Idem, 372 e 3 - 7.

22. Idem, 372 e 7 - 8.
- 23 Idem, 373 a f - d 3. Com efeito, o requinte e o luxo emergem como algo que exige uma enorme disponibilidade de força de trabalho, como se pode observar nas Politeias históricas. Obtê-los de outra forma sem detrimento da Justiça é o que se pretende com a Polis Primeira, em a "República". É precisamente esta hipertrofia que torna necessário o Filósofo Político. Barker, ob. cit. e Luceioni, ob. cit. não realçam este fato e Finley, "Democratie Antique et Démocratie Moderne, Payot, Paris. 1978. 162 pgs. nem o menciona.
24. República, 372 c 3 - d 3.
- 25 Idem, 372 d 7 - e 2.
- 26 Idem, 372 e 3 - 7.
- 27 Idem, 372 e 7 - 9: *πλεον* designa o consumo pela chama ainda ardente.
- 28 República, 373 a f - d 3 cf. Nota 23 Servidão!
- 29 Idem, 374 b f - 2.
- 30 Idem, 373 d 3 - 373 d 3.
- 31 Idem, 373 d 4.
- 32 Idem, 374 d 8 - 375 b 10.
- 33 Idem, 375 b f - 3.
- 34 Idem, 375 b 5 - 12.
- 35 Idem, 375 c f - 7.
- 36 Idem, 375 c 7 - 8.
- 37 Idem, 375 d f.
- 38 Idem, 375 d 3 - e 8.
- 39 Idem, 376 b 5. Ver também: 376 a f - b 7.
- 40 Idem, 376 b 8 - 9.
- 41 Idem, 376 c 2.
- 42 Ver, a respeito, a nota 6 do presente capítulo.
- 43 República, 376 c 4 - 6.
- 44 O que continua a assinar-se é o fato de só o máximo perfeito em determinada Ordem, no caso a da natureza humana, ser capaz de contrabalançar as afecções sofridas e assumidas por esta a um título de hipertrofia, o excesso sendo a segunda razão a tornar a Polis necessária, a carência havendo sido a primeira. Cf. Nota 23.
- 45 República, 372 e 7 - 8.
- 46 Sobre a Doutrina de Platão a respeito da *ἀρετή* cf. De Places, "Léxique", I. pg. 73.

- 47 República, 369. c 10.
- 48 A Aristocracia platônica tem fundamento no Saber e na excelência, σοφία e ἀρετή, como perfeições e plenitude da natureza humana. Dado isto, cabe a ἀρχή naturalmente, isto é, sem violência ou mesmo força, a quem a elas se eleva. Cf. Barker, ob. cit. pg. 235 - 252.
- 49 República 371 e 1 - 8.
- 50 Ver o Capítulo Terceiro desta Parte.
- 51 Comparar República 372 c 1 - 2 e 373 d 4 - e 4.
- 52 República, 430 d 1 - 431 e b 1.
- 53 Idem, 412 c 2 - e 4.
- 54 República, 365 b 4 ...
- 55 Idem, 369 d 1 - 371 b 3: expõe-se o todo da idéia.
- 56 Idem, 366 e 7 - 369 b 4.
- 57 Idem, 369 a 6 - 8.
- 58 Idem, 471 c 4 - e 5.
- 59 Idem, 472 b 3 - 5.
- 60 Idem 472 b 7 - c 4.
- 61 Idem, 472 c 5 - d 10.
- 62 Idem, 472 e 1 - 2.
- 63 Idem, E, 473 a 1 - 2.
- 64 Ver, a respeito, Górgias, Diels-Kranz, Fragmenta..., fr. II, vol. 2, pg 268.
- 65 República, 473 a 2 - 3.
- 66 Idem, 473 a 5 - b 2.
- 67 Idem, 485 b 2 - 3.
- 68 Idem, E, 501 B 1 - 8.
- 69 Idem, 499 c 1.
- 70 Idem, 502 a 1 - c 8.
- 71 Idem, 504 c 2.
- 72 Idem, 520 c 7 - 8.
- 73 Idem, VIII, 563 a 1 - 8.

- 74 Idem, 464 b 1 - 466 d 5 e, em seu conjunto, os Livros VIII e IX.
- 75 República, IX, 592 b 3 - 4.
- 76 Idem, 592 a 5 - b 7.
- 77 No que concerne à relação *κατάδειγμα* - *εἶδος* ver. Rep. 618 a ...
- 78 Ver a respeito da oposição *Λόγος* - *ἔργον*: Des Places, *Léxique*, I, pg. 310 - 314; 208.
- 79 Político, 258 c 5.
- 80 Idem, 258 e 6 - 259 c 5.
- 81 Idem, 259 a 1 - c 5.
- 82 Idem, 259 c 6 - d 5.
- 83 Idem, 259 d 6 - 260 b 6 e 260 c 6 - 261 a L.
- 84 Idem, 262 a 7 - 263 a L.
- 85 Político, 263 c 2 - 264 b 5.
- 86 Idem, 267 a 1 - c 3.
- 87 Idem, 267 d 1 - 2.
- 88 Idem, 267 e 8 - 268 d 7.
- 89 Idem, 268 d 6 - 269 c 3.
- 90 Idem, 269 d 5 - 7.
- 91 Idem, 269 c 4 - 270 b 2 - Aristóteles cf. *metafísica* (XII) cap. VII - X, quanto a teoria da 'anima movens'. Para uma exposição do conjunto cf. Moreau, J., *L'Âme Du Monde de Platon Aux Stoiciens*, Paris, 1939, 200 pgs.
- 92 Idem, 271 c 4 - 272 a L.
- 93 Idem, 272 a 1 - 8.
- 94 Idem, 272 d 7 - 273 e 3.
- 95 Idem, 273 e 1 - 4.
- 96 Idem, 273 e 2 - 3.
- 97 Idem, 273 e 4 - 274 e 4.
- 98 Idem, 274 e 9 - 275 a 5.
- 99 No que concerne à figura do *άνθρωπος* no período heládico e a seu desaparecimento no helénico ver:  
 Vernant, J., P. *Les Origines de la Pensée Grecque P.V.F.*, Paris, 1969, 133 pgs.  
 Finley, M. *Les Premiers Temps De La Grèce* Maspero, Paris 1973 - 200 pgs; *Les Anciens Grecs*, Maspero, Paris 1971, 176 pgs.

- 100 Político, 276 d 10.
- 101 Idem, 279 a 7 - 283 b 4.
- 102 Idem, 283 b 6 - 285 c 3.
- 103 Idem, 286 c 4 - 291 c 7.
- 104 Idem, 291 c 8 - 292 d 1.
- 105 Idem, 292 d 2 - 293 e 7.
- 106 Idem, 293 e 8 - b 7 ...
- 107 Idem, 297 b 7 - 300 c 4.
- 108 Idem, 300 e 1 - 11.
- 109 Político, 300 c 5 - 303 d 3.
- 110 Idem, 300 e 4 - 10.
- 111 Idem, 304 c 10 - d 12.
- 112 Idem, 303 d 4 - 305 d 11.
- 113 Idem, 306 a 1 - 311 c 8.
- 114 LBIS, III, 676 a ss.
- 115 Idem, 676 a 1 - 4.
- 116 Idem, 676 c 1 - 2.
- 117 Idem, 676 c 7 - 8.
- 118 Idem, 677 a 10 - 678 a 10.
- 119 Idem, 678 e 9 - 679 c 8.
- 120 Idem, 680 a 3 - 5.
- 121 Idem, 681 a 7 - c 7.
- 122 Idem, 681 d 3 - 5. Ver o contexto em c 4 - e 1.
- 123 Idem, 681 e 1 - 682 e 7.
- 124 LBIS, V, 739 d 1 - e 7.
- 125 Idem, 739 b 8 - c 3.
- 126 Ver, em sentido contrário, Friedländer, PLATON, II, pg. 625, nota 4.
- 127 LBIS, 739 c 1.

- 128 Idem, 739 d 6 - e 3.
- 129 Idem, 739 e 4 - 5.
- 130 Idem, 739 e 5 - 6.
- 131 Idem, 739 e 8 - 740 a 4.
- 132 Idem, 745 e 7 - 746 d 2.
- 133 Idem, 817 s f - e 4.
- 134 LRS, 961 d 9 - II.
- 135 Idem, 961 c 10 - d 3.
- 136 Idem, 961 e 1 - 962 a 9.
- 137 Idem, 962 b 4 - 9.
- 138 Idem, 962 c 1 - 4.
- 139 Idem, 962 c 1 - 10.
- 140 Idem, 962 d 2 - 3.
- 141 Idem, 962 d 4 - 5.
- 142 Idem, 962 d 7 - e 7.
- 143 Idem, 963 a 1 - 964 d II.
- 144 Idem, 964 e 1 - 966 b 9.

## CAPÍTULO III

- 1 República, 543 a 1 - 544 b 7. No que concerne à triplíce divisão nos antecessores de Platão e neste ver Bordes, J., ob. cit., especialmente pg. 385 - 396, onde, à pg. 387, é enfatizada a relativização desta divisão em "A República". Ver também Sinclair, T. A., Histoire de la Pensée Grecque (trad.), Pyot, Paris, 1953, 331 pgs. e Bhrenberg, V., L'État grec (trad.), Paris, 1976, 410 pgs.
- 2 Idem, 544 b 6 - d 6.
- 3 Idem, 544 d 7 - e 8.
- 4 Idem, 545 c 9 - d 1.
- 5 Menos ainda do que em outros Autores gregos, não pode reduzir-se o que chamamos de História à esfera do inessencial no que concerne ao Pensamento de Platão. Observe-se, a respeito, que, em nenhum momento, se confere um valor de anterioridade à representação *év λόγῳ* seja da Pólis Primeira seja da Segunda. Toda a anterioridade desta é ideal e racional, ontológica.
- 6 República, 545 d 2 - e 3.
- 7 Idem, 545 e 5 - 547 d 9.
- 8 Idem, 555 b 6 - 7. Notar que a integração dos Oligarcas e, principalmente a que dá origem à Democracia, inverte a hierarquia ética do Humano, fundamento da Política platônica...
- 9 República, 547 b 1 - c 5.
- 10 Idem, 547 c 5 - 548 a 4.
- 11 Idem, 548 d 6 - 549 b 1.
- 12 Idem, 548 d 6 - 549 b 1.
- 13 Idem, 549 c 1 - 550 c 3.
- 14 Idem, 550 c 10 - a 1. Ver também Glotz, G., La Cité Grecque, pg. 71 - 108, onde ressalvada a atenção para com a complexidade da História, é a mesma a sucessão dos regimes e a mesma a importância da riqueza.
- 15 República, 550 c 3 - 551 b 9.
- 16 Idem, 551 c 1 - d 3.
- 17 Idem, 551 e 6 - 553 a 8.
- 18 Idem, 553 a 6 - 554 e 3.
- 19 Idem, 554 e 4 - 555 b 2.
- 20 Contempla à ocasião da Programação da Gênese do Filósofo e da Pólis em "A República", a questão sobre a Propriedade se esclarece em "As Leis":

- 21 República, 555 c 3 - d 7.
- 22 Idem, 555 c 8 - 556 e 9.
- 23 Idem, 556 d 10 - 557 a 8.
- 24 Idem, 557 b 4 - 6.
- 25 Idem, 557 a 9 - b 7.
- 26 Idem, 557 b 8 - 559 c 2.
- 27 Idem, 559 d 3 - 561 d 6.
- 28 Idem, 561 e i - 562 a 3.
- 29 Ver, a respeito, Glotz, "La Cité Grecque", pg. 71 - 108 acrescidas as precisões de Finley, M., A Economia Antiga, Porto, 1980, 243 pgs.
- 30 Cf. Glotz, ob. ct., pgs 158 - 164 e Finley, M., Démocratie antique et démocratie moderne, Paris, Payot, 1976 - 182 pgs. Ao menos em parte, estes autores retomam as críticas de Platão, quicá à revelia! Para uma síntese das posições de Finley cf Aspectos de la Antigüedad (trad.), Ariel, Barcelona, 1975. pg. 100 ff.
- 31 República, 562 a 8 - c 6.
- 32 Idem, 562 c 9 - 563 d 2. Ver também o capítulo Primeiro da Primeira Parte do presente Estudo, pg.
- 33 Cf. República, 563 d 3 - e 2.
- 34 Idem, cf. 563 e 9 - 564 e 1.
- 35 República, 565 c 9 - 566 d 4.
- 36 Idem, 565 d 5 - 567 d 2.
- 37 Idem, 567 d 3 - 568 a 2.
- 38 Idem, 568 a 4 - 569 c 9.
- 39 Idem, 568 e 4 - 569 c 2.
- 40 Idem, 571 a i - 583 a ii.
- 41 Idem, 573 c ii - 583 a i e, em seu conjunto, os Livres IX e X.
- 42 Ver, a respeito, Glotz, ob. ct., pg. 71 - 164; Barker, pg. 159ss. Luccioni, op. ct. passim e especialmente a conclusão pg. 315 - 321, onde é feita uma avaliação mais justa.
- 43 Político, 269 c 5 - 274 e 4.
- 44 Idem, 274 c 9 - 275 a 6.
- 45 Idem, 276 d ii.
- 46 Idem, 276 e i - 5.

- 47 Idem, 276 e ii.
- 48 Idem, 276 e i - 14.
- 49 Idem, 277 a i - c 7.
- 50 Idem, 277 d i - 10.
- 51 Idem, 277 e i - 176 c 3.
- 52 Idem, 279 a 6 - 281 d 10.
- 53 Idem, 291 d i - e 9.
- 54 Idem, 292 a i - 4.
- 55 Idem, 292 c 5 - d 1.
- 56 Idem, 292 d 2 - 293 e 7.
- 57 Idem, 293 c 6 - d 2 : cf. a ref. à riqueza e à pobreza.
- 58 Idem, 300 c 5 - 303 d 3.
- 59 LEIS, III, 676 a i - 2.
- 60 Idem, 676 a 7 - b i.
- 61 Idem, 676 b i - c 5.
- 62 Idem, 676 c 6 - 7.
- 63 Idem, 676 c 8.
- 64 Idem, 677 a i - 2.
- 65 Idem, 677 a 4 - 10.
- 66 Idem, 676 a 5 - 6
- 67 Idem, 676 b 7.
- 68 Cf. Timen, 22 d 8 - 9; Critias, 109 d 4 - 6. Retoma aqui as considerações tendo 10 capítulos.
- 69 LEIS, 677 a 8 - 679 b 5.
- 70 Cf. República, II, 371 b - 372 d.
- 71 LEIS, 679 b 3 - 6.
- 72 Idem, 679 b 7 - c i.
- 73 Idem, 679 c 2 - d i e De Placas, Léxico, *κύβητις*, I, pg 316.
- 74 Idem, 679 c 4 - 5.

- 75 Idem, 679 e 6 - 680 a 8.
- 76 Idem, 680 a 9 - 10.
- 77 Idem, 680 b 5 - c 1 e Odisséia, 112 - 115..
- 78 LEIS, 680 d 5 - e 5 e Glotz, ob. cit., pg. 46 - 57.
- 79 LEIS, 681 b 7 cf, ibidem, a 7 - b 8.
- 80 Idem, 681 d 1 - 5 cf. ibidem, e 7 - d 6.
- 81 Idem, 680 b 1 - 681 d 4.
- 82 Cf. De Places, "Léxique", Bouleia, I, pg. 98.
- 83 Ilíada, XX, 216 - 218.
- 84 LEIS, 681 e 1 - 6.
- 85 LEIS, 682 a 4 - 5.
- 86 Idem, 682 a 1 - b 1.
- 87 Idem, 682 b 6 - e 7.
- 88 Idem, 682 d 8 - 684 b 4.
- 89 Idem, 684 b 5 - d 6.
- 90 Idem, 684 d 7 - 685 b 4.
- 91 Idem, 687 e 5 - 9 cf. 683 b 5 - 687 e 4.
- 92 Idem, 687 e 5 - 688 e 2.
- 93 Idem, 688 e 3 - 689 e 3.
- 94 É o que se expõe no Livro II
- 95 LEIS, 690 a 1 - b 3
- 96 Cf. De Places, Pindare et Platon, pg. 171 - 178 - e a nota 2 referente à passagem na Ed. Belles Lettres, T. XI, 2a. P., pg 30.
- 97 LEIS, 690 b - 4 - 6.
- 98 Idem, 690 b 8 - c 4.
- 99 No que concerne ao Debate "νόμος - νόμις" ver: De Places, Léxique, II, pg. 663 - 664 e 557 - 559 para uma visão aproximada do vocabulário platónico.
- 100 LEIS, 690 c 5 - 9.
- 101 Idem, 690 d 1 - 691 b 6.

- 102 Idem, 691 b 7 - d 6.
- 103 Idem, 691 d 6 - 692 c 8.
- 104 Idem, 692 d 1 - 693 d 1.
- 105 Idem, 693 d 1 - 694 a 2.
- 106 Idem, 694 a 1 - 2.
- 107 Idem, 694 a 3 - b 7.
- 108 Sobre o uso de *ἐλεγεῖα* por Platão ver: De Places, *Léxique, ad verbum*, I, pg. 172
- 109 LEIS, 694 a 3 - 695 c 2.
- 110 Idem, 695 a 3 - 696 b 5.
- 111 Idem, 696 b 5 - 697 c 4.
- 112 Idem, 696 b 9 - 698 a 8.
- 113 Idem, 698 a 9 - b 2.
- 114 Idem, 698 b 3 - 695 d 4.
- 115 Idem, 699 d 5 - 700 a 2.
- 116 Idem, 701 a 3 - 7 cf. 700 a 3 - 701 b 4.
- 117 Idem, 701 b 7 a c 6.
- 118 Idem, 701 c 7 - 8 cf. 693 b 4.
- 119 Idem, 701 e 1 - 8.
- 120 Idem, 712 d 2 - e 5.
- 121 Idem, 712 e 9 - 713 a 5.
- 122 Idem, *ibidem*.
- 123 Idem, 713 a 7 - 714 b 2.

## TERCEIRA PARTE

### CAPÍTULO I

- 1 Ver a exposição feita na Segunda Parte do presente Estudo. Ver também, quanto à relação Ontologia - Epistemologia, Robin, L., *Les Rapports de l'Être et de la Connaissance d'après Platon*, P.U.F., Paris, 1957, 158 pgs.
- 2 República, 484 a 1 - 485 a 9.
- 3 Idem, 485 a 10 - 486 b 2.
- 4 Idem, 486 b 3 - 487 a 8.
- 5 Idem, 487 b 1 - d 9.
- 6 Idem, 488 a 1 - 489 a 3.
- 7 Idem, 489 a 4 - b 2.
- 8 Idem, 489 b 3 - c 8.
- 9 Sobre o Rei tornar-se Filósofo, ver República, 499 d 1 - 500 b 7, 502 a 11 - c 8.
- 10 República, 489 c 9 - d 9.
- 11 Idem, 489 d 10 - 490 b 8.
- 12 Idem, 490 b 9 - 491 a 7.
- 13 Idem, 491 b 1 - 2.
- 14 Idem, 489 e 4 - 490 a 1.
- 15 Idem, 480 a 1 - 3.
- 16 Idem, 490 a 8 - b 4.
- 17 Idem, 490 b 5 - 7.
- 18 Idem, 490 b 8 - c 6. Ver, a respeito, Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Franck Verlag Bern, 1954, pg. 5 - 52 (o restante contém uma carta sobre o Humanismo igualmente famosa. Ver a crítica de Fiedländer, P., *ALTHEIA*, em *PLATON*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1954, Band 1, Kapitel XI, pg. 233 - 242. Heidegger é unilateral e mais categórico do que o permite a linguagem de Platão, resistente, ao esforço sistemático.
- 19 Idem, 482 a 1 - 493 a 3. Para um Estudo de conjunto da Sofística e do Juízo de Platão sobre ela ver: Guthrie, V. K. C., *THE SOPHISTS*, Cambridge U. P., London, New York, Melbourne, 1971, 345 pgs. e Cavalcante de Souza, J., *CARACTERIZAÇÃO DOS SOPHISTAS NOS PRIMEIROS DIÁLOGOS PLATÔNICOS*, Fac. de Filosofia, Ciências e Letras da USP, Boletim 309, Língua e Literatura Grega no. 8, S. Paulo, 1969, 157 pgs.

- 20 Idem a 493 a 4 - e 1.
- 21 Idem, 493 e 2 - 494 a 5.
- 22 Idem, Idem, 494 a 6 - e 8.
- 23 Idem, 495 a 1 - 496 a 10.
- 24 Idem, 494 a 11, onde o que se impõe como Problema é a Salvação do Filósofo, preambular à da Pólis.
- 25 República, 496 b 1 - 497 a 8.
- 26 Idem, 497 a 9 - 498 b 1. Cf. Górgias, 484 c 4 - 486 d 2.
- 27 Idem, 498 b 3 - 499 a 10.
- 28 Idem, 499 a 11 - d 7.
- 29 Idem, 499 d 9 - 500 b 7.
- 30 Reiterem-se as observações aqui feitas à pg. nota 29 e pg. nota 21.
- 31 República, 500 b 8 - 502 a 3.
- 32 Idem, 502 a 4 - c 8.
- 33 Idem, 502 e 9 - 504 a 3.
- 34 Idem, 504 a 5 - e 3.
- 35 Idem, 504 e 4 - 506 b 1.
- 36 Idem, 506 b 2 - c 10.
- 37 Cf. Teeteto, 161 c - 168 c.
- 38 Cf. nota anterior e Teeteto 172 c - 177 c.
- 39 A opção socrática é apresentada como refúgio no Logos no Fedon, 99 e 4 - 100 a 3, mas este refúgio não parece a Platão uma opção por uma alternativa inferior, pois é no Logos que o ente se desvela ao Homem em sua essência.
- 40 República, 506 c 11 - e 5.
- 41 Idem, 506 e 6 - 507 b 8. Sobre o caráter decisivo do eidos para qualquer leitura de Platão ver: Friedländer, P., ob. cit., pg. 3 - 31; Havelock, E. A., Preface to Plato, Harvard U. P., Cambridge, Massachusset, 1963, pg. 254 - 275, onde a origem da teoria é estudada. Ver também: Kucharsky, P., Les chemins du Savoir dans les derniers dialogues de Platon, P.U.F., Paris, 1949, pg. 342 - 386, onde o tema é ligado a concepções religiosas. Grube, G. M. A., El Pensamiento de Platon, Gredos, Madrid, 1984, 495 pgs., pg. 19 - 90. Souza Netto, P. B. Platão e o Pensamento Grego, Transformação, V, UNESP, Marília, 1982 pg. 35
42. Para uma discussão mais ampla ver Moreau, J. Realisme Et Idealisme Chez Platon, P. U. F., Paris, 1951, 136 pgs.
- 42 Idem, 507 b 9 - 508 b 13.
- 43 Idem, 508 c 1 - 509 b 10. Observe-se, apenas de passagem, que, com isto, Platão lega à posteridade a via de certa Metafísica da transcendência.

- 44 Idem, 509 d 1 - 511 e 5. Um estudo ainda recente dos níveis do Saber no Pensamento de Platão é feito por Moreau, J. Le Sens du Platonisme Ed. Belles Lettres, Paris, 1967, 394 pgs., pg. 90 - 259 e, no que concerne aos últimos Diálogos, ver Kucharsky, ob. cit. passim. Ver tb. Ryle, Gilbert, Plato's Progress, Cambridge U. Pss. 1966, 337 pgs.; Taylor, A. E., Plato The Man and his Work, Methuen & Co. Ltda, London, 1949, 582 pgs. quanto à mutação ou não do Pensamento de Platão.
- 45 Idem, 514 a 1 - 2.
- 46 Idem, 514 a 2 - b 5.
- 47 Idem, 515 c 1 - 516 b 3.
- 48 Idem, 516 b 3 - 517 a 7.
- 49 República, 517 a 6 - c 6.
- 50 Importa assinalar que a Dialética não produz o Conhecimento no sentido de produzir a Verdade deste, mas para esta e para aquele dispõe o Sujeito, torna-o conviva do Bem. Luz deste emanada, a Verdade permite-lhe captar a essência de cada Ente com uma perfeição que se mede mais a partir da própria plenitude do Bem do que da potência de seu intelecto singular. cf. Souza Netto, F. B. O Conceito de dialética na filosofia grega, cadernos POC, 19, S. Paulo, 1964, pg. 9 - 26.
- 51 República, 517 c 7 - e 3.
- 52 Idem, 518 a 1 - d 8.
- 53 Cf. Menon 81 a 5 - e 5 especialmente 81 d 1 a 6; Fedon, 72 e 3 - 72 a 5; Fedro, 243 a 1 - 250 b 1; República 518 b 7 - 519 c 7; 608 c 1 - 612 a 7 e o Mito de Er, 613 e 6 - 621 d 3.
- 54 República, 518 d 9 - 519 a 6. Ver Moreau, J., Le Sens du Platonisme, ob. cit., pg. 115 - 136.
- 55 Idem, 519 b 7 - c 7.
- 56 Idem, 519 e 1 - 520 e 3.
- 57 Idem, 521 a 1 - b 11.
- 58 A palavra "classe" pode ser aplicada à Sociedade Antiga, desde que se proceda à precisão que capte a especificidade das relações sociais então vigentes, inclusive em suas diferenças de Povo para Povo, Nação e Civilização para Civilização.
- 59 República, 521 c 1 - e 1.
- 60 Idem, 521 d 2 - b 10.
- 61 Cf. a Introdução de Diès à Edição e Tradução de "A República" Chambry na Coleção Belles Lettres, pg. LXXVIII - LXXXIII.
- 62 República, 522 c 1 - e 6.
- 63 Idem, 523 a 1 - 524 a 5.
- 64 Idem, 524 a 6 - d 6.
- 65 Idem, 524 d 7 - 525 b 2.
- 66 Idem, 525 b 4 - d 3.
- 67 Idem, 525 d 4 - 528 c 7. Sobre a concepção da Matemática, ver Moreau, Le Sens du Platonisme, ob. cit., pg. 115 - 126, onde é

estudada a relação com a experiência.

68 Idem, 526 c 8 - 527 c 11.

69 República, 527 d 1 - 528 b 3.

70 Idem, 528 b 4 - e 4.

71 Idem, 528 e 5 - 530 c 5.

72 Idem, 530 c 6 - 531 e 8.

73 Idem, 531 c 8 - d 6.

74 Idem, 531 d 7 - 532 b 7. Ver a citação de Moreau, J. à nota 54 do presente capítulo.

75 Cf. Parmênides, 132 b 3 ss, onde se põe o Pensar o Ente como "o que é em si" por oposição a "o que é em nós".

76 República, 532 b 8 - e 3.

77 Idem, 533 a 1 - 11.

78 Idem, 533 b 1 - c 6.

79 Idem, 533 c 7 - e 6.

80 Idem, 533 e 6 - 534 b 2.

81 Idem, 534 b 3 - d 2.

82 Idem, 534 d 3 - 535 a 3.

83 Idem, 535 a 4 - b 10.

84 Idem, 535 c 1 - 10.

85 Idem, 535 d 1 - e 6.

86 Idem, 536 a 1 - d 4.

87 Idem, 536 d 5 - 537 a 3.

88 Idem, 537 a 4 - c 8.

89 Idem, 537 d 1 - 539 b 8.

90 Idem, 537 b 9 - c 5.

91 Idem, 539 c 6 - 540 a 4.

92 Idem, 540 a 5 - c 5.

93 Idem, 540 c 6 - 541 b 6.

94 LEIS, 688 e 5 - 8.

- 95 Idem, 689 b 2 - 4.
- 96 Idem, 689 b 4 - 5.
- 97 LEIS, 689 b 2 - c 3.
- 98 Idem, 689 c 7 - 8.
- 99 Idem, 689 c 8 - d i.
- 100 Idem, 689 d 2 - 4.
- 101 Idem, 689 d 4 - e i.
- 102 Idem, 690 b 8 - c i.
- 103 Idem, 689 e 5 - 691 b 6.
- 104 Idem, 696 b 9 e 8.
- 105 Idem, 667 c 5 - 8.
- 106 Idem, 667 b 5 - 668 c 3.
- 107 Idem, Idem, 668 c 4 - 8.
- 108 Político, 158 c 3 - 5.
- 109 Idem, 258 e 4 - 5, cf. d i - e 7.
- 110 Idem, 258 e 8 - 259 c 5.
- 111 Cf. Aristóteles, Política, A (1) cp. 1, vol. I. Sc. d'E'd. Les Belles Lettres, Paris, 1961 (I e II).
- 112 Político, 259, c 10 - d 3.
- 113 Idem, 259 d 4 - 260 a 3.
- 114 Idem, 260 a 4 - c 7.
- 115 Idem, 260 d 3 - 261 a 2.
- 116 Idem, 261 a 3 - b 3.
- 117 Idem, 261 b 4 - 262 a 7.
- 118 Idem, 267 c 8 - 268 d 7.
- 119 Idem, 292 d 2 - 9.
- 120 Idem, 292 e i - 9.
- 121 Idem, 293 a i - c 5.
- 122 Idem, 293 c 6 - d 3.

- 123 Idem, 293 d 5 - e 2.
- 124 Idem, 293 e 2 - 6.
- 125 Político, 293 e 7 - 297 b 4.
- 126 Idem, 293 e 7 - 294 c 9.
- 127 Idem, 294 d 1 - 295 b 5.
- 128 Idem, 295 b 7 - 296 a 3.
- 129 Idem, 296 a 5 - d 6.
- 130 Idem, 296 d 7 - 297 b 4.
- 131 Idem, 297 b 7 - c 2.
- 132 Idem, 297 c 2 - 5.
- 133 Idem, 297 d 10 - e 6.
- 134 Idem, 297 e 7 - 298 b 2.
- 135 Idem, 298 b 3 - 299 e 9.
- 136 Idem, 300 a 1 - c 3.
- 137 Idem, 300 e 8 - 10.
- 138 Idem, 300 a 2 - 301 c 5.
- 139 Idem, 301 d 4 - 6 cf. 301 c 5 - d 3.
- 140 Idem, 301 d 8 - e 4.
- 141 Idem, 302 e 8 - 303 d 3.
- 142 Idem, 301 b 5 - 8 cf. 301, a 9 - b 8.

## CAPÍTULO II

- 1 República, 357 a - 358 e.
- 2 Idem, 369 b 5 - 6.
- 3 Idem, 369 c 9 - 10.
- 4 Idem, 369 d - 371 e.
- 5 Idem, 372 a - 375 a.
- 6 Idem, Ibidem,...
- 7 Idem, Ibidem,...
- 8 Idem, Ibidem. Platão, cf. Des Places, Léxique. I, pg. 209; 210 - 211.
- 9 República, 375 a - 376 a.
- 10 Idem, 376 a 2 - c 5.
- 11 Idem, 376 e f - 12.
- 12 Ver toda a Primeira Parte deste Estudo, especialmente capítulos I a III.
- 13 República, 379 a f - 4 cf. 378 e.
- 14 Idem, 379 a 5 - 6.
- 15 Idem, 394 e f - 395 d 4.
- 16 Idem, 418 a - 421 c.
- 17 Idem, 421 a - 423 b.
- 18 Idem, 426 b 8 - 427 c 5.
- 19 Idem, 427 c 6 - d 1.
- 20 Idem, 427 d 2 - 429 a 7.
- 21 República, 429 a 8 - 430 a 7.
- 22 Idem, 430 d 1 - 432 b 1.
- 23 Idem, 432 b 2 - 435 a 4.
- 24 Idem, 435 a 5 - c 8.

- 25 Idem, 435 c 5 - 440 a 7.
- 26 Idem, 440 a 8 - 441 c 8. Ver a respeito da crítica de Homero Havelock, ob. cit., pg. 81 - 96.
- 27 República, 441 d 1 - 444 c 9.
- 28 Idem, 444 d 1 - 445 e 4.
- 29 Quanto ao uso platônico de  $\epsilon\upsilon\beta\alpha\iota$  e  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  cf. De Places, *Léxique*, II, pg. 557 - 559 e 363 - 364.
- 30 República, 453 b 5. No que concerne à situação da Mulher na pólis primeira ver: Diès, A. Introdução à Edição de Chambry, Sc. d'Ed. Les Belles Lettres, pg. XLIII - LII; Barker, ob. cit. pg. 265 - 276; Luccioni, ob. cit. pg. 162 - 165; Croiset, M., ob. cit. Cp.VI, pg. 187 - 197.
- 31 Idem, 450 a 1 - 455 e 5.
- 32 Idem, 455 e 8 - 457 b 8.
- 33 Idem, 457 b 7 - 458 e 5.
- 34 Idem, 460 c 8 - 461 b 7.
- 35 Idem, 461 d 9 - 462 e 6.
- 36 Idem, 461 e 6 - 462 b 2. Sobre a propriedade e o "comunismo de Platão" ver Diès, a., passagem citada à nota 30; Croiset, M., ob. cit. pg. 170 - 177; Barker, E., ob. cit. 252 - 289; Luccioni, J., ob. cit. pg. 148. Observe-se que o recurso a certos conceitos e mesmo a certas representações modernas obscurece o exato teor do pensamento platônico.
- 37 Idem, 462 b 7 - c 9.
- 38 Idem, cf. 461 d 10 - e 3.
- 39 Idem, 462 e 5 - 464 a 10.
- 40 Idem, 464 b 1 - 465 b 7.
- 41 Idem, 471 c 3 - 473 d 3.
- 42 Idem, 473 b 4 - e 5.
- 43 Idem, 474 b 3 - 475 c 8.
- 44 Idem, 475 d 1 - 476 d 7.
- 45 Idem, 476 a 1 - d 7.
- 46 República, 476 d 8 - 480 a 13.
- 47 Cf. o Capítulo desta Parte pg. 185 - 203.
- 48 Idem, *ibidem*, pg.
- 49 Cf. Menon, 81 d 1 - 6.
- 50 República, 506 e 6 - 507 b 8.

51 Idem, 507 b 9 - 508 b 13.

52 Ver o Capítulo Primeiro da presente Parte deste Estudo. Sir E. Barker, na meticulosa obra aqui citada, Teoria Política grega, pg. 214 - 218, atribui a Platão a tese segunda a qual somente a "classe" ou "casta" dos guardiães é dotada do *vóus*. Ora, não é isto que está presente ou mesmo apenas implícito nas considerações antropológicas, seja de "A República", seja do Fedon ou do Fedro, onde se depara com esta síntese lapidar: "ἄνθρωποι μὲν ἀνθρώπων φύξή φύσει τεθεσται τὰ ὅντα" (249 e 5 - 6)

53 Idem, ibidem, pg. 185 - 203.

54 Sobre o uso de *ἄνθρωποι* em Platão, cf. De Places, *Léxique*, pg. 76 - 78.

55 Cf. De Places, *Léxique*, pg. 141.

56 Oposto à *Jurisdictio* o *Imperium* processa a execução do *Ius* quando a este se opõe resistência. Sobre a distinção *Jurisdictio* - *imperium*, própria ao Direito Romano, mas que a prática judicial grega não ignora, ver Von Mayr, R., *História del Derecho Romano*, Ed. Labor, Barcelona - Buenos Ayres, 1926, volI, pg. 74 e 379.

57 Sobre a aversão do Filósofo ao Poder em Platão cf. República, 518 c 9 - 520 b 11, 540 a 1 - c 2.

58 LEIS, 624 a 1 - 2. Sobre o lugar e o estatuto das Leis ver Fridländer. P., *Plato*, I, Routledgek. P. London, 1958 pg. 286 - 312, e também Bordes, J., *ob. cit.*, pg. 416 428.

59 Idem, 624 a 3 - 6.

60 Idem, 624 a 7 - 625 a 4. Cf. Homero, *Odisséa*, XII, 176 - 179; II, 568 - 570.

61 LEIS, 625 c 6 - 630 d 6.

62 Idem, 631 b 6 cf. 630 d 9 - 631 b 6.

63 Idem, 637 b 7 - 632 d 1.

64 Sobre a inferioridade da inspiração face à visão do Filósofo cf. República, 398 a 1 - b 10 e Ver ainda, Havelock, *op. cit.* pg 3 - 86; Schaerer, *ob. cit.* pg. 182 - 209.

65 LEIS, 701 d 7 - 8.

66 LEIS, 701 e 1 - 702 a 2.

67 Idem, 709 b 1 - 2 cf. 708 e 1 - 709 b 6.

68 Idem, 709 a 8 - 9 cf. a 1 - 7.

69 Idem, 709 d 1 - 7.

70 Idem, 715 c 7 cf. 714 b 3 - 715 e 5.

71 Idem, 719 e 8 - 720 e 8. Ressalte-se a importância deste dispositivo para a elaboração de uma visão mais precisa da concepção platônica da liberdade e da racionalidade do cidadão comum.

72 Idem, 720 e 9 - 723 e 8.

73 Idem, 722 a 1 - 5.

- 74 Idem, 722 c 8 - 724 b 5.
- 75 Idem, 769 d 5 - 6.
- 76 Idem, 769 a 7 - e f.
- 77 Idem, 770 a f - 771 a 4.
- 78 Idem, 797 a 8 - d 5.
- 79 Idem, 960 d 5 - 6.
- 80 Idem, 960 e ff ss.
- 81 Idem, 856 b f .
- 82 Idem, 856 e f.
- 83 Idem, 859 e 7 - 9.
- 84 Idem, 859 e 10 - 860 d 4.
- 85 Idem, 875 a 2 - 4 cf. 874 e 3 - 875 a l.
- 86 Idem, 875 c 2 - d 2.
- 87 875 d 2 - 5.
- 88 Idem, 963 a f - 964 d ff.
- 89 Sobre o discurso ver Fedon, 99 e 2.
- 90 Idem, ibidem ...
- 91 LEIS, 668 a 3 - 669 e 3.
- 92 Idem, 739 a f - e 7.
- 93 Idem, 788 a f - c 9.
- 94 Idem, 822 d 2 - 823 a 7.

## CAPÍTULO III

- 1 DES PLACES, E., PLATON, LÉXIQUE, I, pg. 310 - 314.
- 2 Idem, Ibidem.
- 3 Uma certa exceção pode se admitir em relação ao Crátilo.
- 4 Crátilo, 385 b 5; Cf. Rep. 376 e 3 - 377 a 6. Ver tb. Joly op. cit. pg. 104 - 109.
- 5 Crátilo 385 a 1 - b 1.
- 6 Idem, 385 b 1 2.
- 7 Ver a respeito: BANNOUZ, C. Heracite ou L'Homme entre Les Choses et les mots, Paris, Les Belles Lettres, 1966. Detiene, M. Les Maîtres de Verite Dans La Grèce Archaïque, Maspero, Paris. 1973 - 2 em Ed. 100 pgs. esp. pg 3 - 8. Joly, Op. cit, pg. 104 - 109; 111 - 112.
- 8 Crátilo, 385 b 5.
- 9 Cf. e. g. Sofista 240 e 10; Leis 927 e 4.
- 10 Rep. 473 e 7.
- 11 Pedro 260 d 4.
- 12 Cf. Pedro 260 d 1 - e 1.
- 13 Idem, 259 e 1 - 260 d 1.
- 14 Idem, 278 a 6, cf. a 1 - 10.
- 15 Cf. nota anterior e ainda 260 d 5; 208 c 5, Epinomis 977 d 6; Leis 713 e 4; 899 a 1. Cf. Joly. Op. Cit., pg. 111 - 127.
- 16 Criton 46 d 4; Laques 196 c 2.
- 17 Timeu 51 c 6.
- 18 Cf. Timeu 51 b 6.
- 19 Cf. Cartas VII 328 c 8.
- 20 Cf. Fedon 67 c 6.
- 21 Cf. Rep. 366 b 6.
- 22 Cf. Menon 81 a 4 - 8; Político 271 c 2; 272 b 2; Filebo 18 b 7; 65 c 5; Leis 715 e 3; 716 c 2; Epinomis 988 b 8. Como se explicitará ao final, logos e mythos têm nas passagens acima significado equivalente.

- 23 Cf. Rep. 365 b 5 - c i especialmente d i - 2.
- 24 Cf. Rep. 394 - d 8.
- 25 Cf. Rep. 525 c 8 - e ii.
- 26 Cf. Rep. 539 d i - 6.
- 27 Cf. Rep. 343 a 1; cf. ib. Leis 607 a 9; Filebo 67 b 7; Timeu 38 d 7.
- 28 Cf. Leis 810 b 7. c 2; 899 e ii; Rep. 390 a i; Epin. 975 d 5.
- 29 Cf. Apologia 18 b 10.
- 30 Cf. Criton 43 c 7; Rep. 604 c 7; 607 b 5; Parm. 141 d 7; Fedon 35 d 8; Leis 683 d 7.
- 31 Fedon 61 b 4. Clássico é, desde Hegel, o debate sobre a relação Mito - Logos. Cf Hegel, G. W. F. Leçons sur Platon. Aubier - Montagne Paris - 1978. pg. 69 - 71.
- 32 Protágoras 320 c i - 4. Cf. 324 d 7; 328 c 4.
- 33 Cf. Górgias 523 a 2.
- 34 Fedon 61 b 3 - 4.
- 35 Léxique 1, pg. 311.
- 36 Cf. Fedon 99 e 5; 100 c i - 4. Ver ainda Fedon 69 b 4; Pedro 274 a 4; Eutidemo 263 e 9; Filebo 51 e 3; Leis 644 e 5; 890 c 2; 891 c 9.
- 37 Rep. 361 b c; cf. d 9.
- 38 Cf. Rep. 363 c 5.
- 39 Rep. 369 a 6 - 8.
- 40 Rep. 369 c 9.
- 41 Rep. 376 d 12 - c 1; cf. 548 c 10.
- 42 Cf. Rep. 588 b 10.
- 43 Rep. 592 a 10 - b 7.
- 44 Sofista 234 e i.
- 45 Cf. Leis 736 b 8; 737 d 7; 776 b 8; 814 d 1.
- 46 Cf. Des Places, Léxique, pg. 311 - 312.
- 47 Cf. Banquete 211 a 5 - b 1.
- 48 Rep. 343 a 2; cf. 497 c 2.
- 49 Pedro 245 e 4.

- 50 Parmênides 142 a 3; cf. Sofista 218 c 5; 221 b 1; Político 267 a 5; Leis 342 b 2 - 8.
- 51 Teeteto 148 d 7, cf. Fedon 82 a 8; Timeu 63 c 4; Epinomis 987 b 4.
- 52 Lérixue p. 312 - 313. Cf. Jolyob. ct. pg. 97 - 109; 129 - 150, 157 - 159.
- 53 A passagem a este nível superior é o que processam os livros VI e VII de "A República" mas ela é subjacente a todos os diálogos e constitui a razão de ser destes.
- 54 Teeteto 189 c 6 - 190 a 5.
- 55 Sofista 269 e 3 - 6.
- 56 Sofista 264 a 8 - b.
- 57 Sofista 259 e 6 - 7.
- 58 Cf. Sofista 259 e 4 - 260 b 2.
- 59 Cf. Sofista 260 b 3 - 261 b 4; 263 d 1 - 4.
- 60 Cf. Filebo 38 e 1 - 39 c 12.
- 61 Cf. Rep. 442 c 2.
- 62 Cf. Teeteto 201 c 9.
- 63 Cf. Teeteto 201 d 6 - 202 b 1; cf. e tb. , para um exame da possibilidade de definição do elemento ARISTÓTELES, METAFÍSICA B (VIII) cp. 3 - 1043 b 23 - 1044 a 14; Ed Belles Lettres, Notice p. 153; Note 1. p. 148.
- 64 Cf. Teeteto 206 b 1 - c 6.
- 65 Cf. Teeteto 202 c 7 - 205 e 8.
- 66 Cf. Teeteto 206 c 1 - 9.
- 67 Teeteto 206 d 1 - 5.
- 68 Cf. Teeteto 207 a 1 - 208 c 10.
- 69 Teeteto 208 c 7 - 8.
- 70 Cf. Teeteto 208 d 5 - 9.
- 71 Cf. Teeteto 209 a 1 - 210 b 11.
- 72 Cf. Timeu 71 a 3 - 8; 29 b 4 - 6.
- 73 Górgias 1165 a 2 - 5.
- 74 Cf. Górgias 509 a 2; 501 a 2.
- 75 Cf. Fedon 82 d 1.
- 76 Cf. Fedon 73 a 5.

- 77 Teeteto 401 c 4 - 7.
- 78 Cf. Rep. 378 e 5.
- 79 Rep. 378 e 5 - 379 a 4.
- 80 Cf. Rep. 491 d 7.
- 81 Cf. Rep. 491 b 1 - c 5.
- 82 Cf. Rep. 610 a 9.
- 83 Cf. Teeteto 157 d 10.
- 84 Cf. Teeteto 199 b 7.
- 85 Cf. Teeteto 201 e d; 202 a b.
- 86 Cf. Teeteto 207 c 1.
- 87 Cf. Sofista 244 d 1; 259 a 1; Parmênides 132 c 11; Leis 834 b 6; 927 e 2; Crítias 109 b 2; Epínomis 983 d 1, 985 d 5.
- 88 Críton 46 b 4 - 6.
- 89 Cf. Fedon 96 d 2.
- 90 Leis 716 d 1 - 5.
- 91 Cf. Leis 857 c 6.
- 92 Cf. Leis 898 a 9; Epínomis, 986 c 4; Carta II, 310 c 6; Carta VII 328 a 5.
- 93 Fedon 73 a 5 - 6.
- 94 Cf. Fedon 91a a 1; Política 310 c 4; Timeu 56 b 4; Leis 659 d 2; 696 c 10; 743 c 3; 890 d 7.
- 95 Cf. Fedro 270 c 9; Timeu 97 e 7.
- 96 Timeu 52 c 6 cf. 51 e 4.
- 97 Leis 845 b 4; cf. 780 a 7; Rep. 501 b 8; Epínomis 977 d 2; Carta VII 342 a 3.
- 98 Cf. Fedon 66 b f.
- 99 Cf. Rep. 401 d d; Leis 653 b 5.
- 100 Rep. 402 a 2; Cf. Leis 653 b 4.
- 101 Rep. 440 a 1 - b 7.
- 102 Rep. 500 c 5.
- 103 Rep. 511 b 3 - 4.
- 104 Cf. Rep. 529 d 4.

- 105 Cf. Rep. 562 a 6; Timeu 29 a 7.
- 106 Cf. Rep. 549 b 6.
- 107 Cf. Rep. 566 d 8; Leis 535 c 6.
- 108 Cf. Sofista 265 c 1 - 9.
- 109 Timeu 46 d 4.
- 110 Cf. Timeu 45 d 5 - 7.
- 111 Cf. Timeu 89 d 4.
- 112 Cf. Leis 669 a 6.
- 113 Leis 669 b 2 - 3.
- 114 Cf. Leis 669 b 4 - c 3.
- 115 Cf. Leis 816 b 8; 832 d 4; 894 d 10, 918 e 4; 950 d 2.
- 116 Cf. Leis 968 a 1.
- 117 Cf. Epinomis 917 c 4.
- 118 Cf. Carta VII 329 a 6.
- 119 Cf. Rep. 493 c 3; 528 c 5; 544 a 4; Timeu 87 c 4; Rep. 507 a 5; 550 a 4.
- 120 Cf. Fedon 110 d 3; Rep. 511 c 3; Fedon 110 d 5; Rep. 509 d 9; Timeu 32 b 6; Rep. 353 d 1; Parménides 136 d 5; Teeteto 158 d 9; Político 260 c 2; Timeu 29 c 1; 62 b 4; 37 a 8; 53 e 5; 56 c 7; Leis 893 d 1; 676 c 1; 710 d 11; 715 c 5; 735 a 5; 755 a 7; 757 c 5; 898 a d; 853 d 2; Epinomis 991 a 3.

## CONCLUSÃO

- 1 A figura do Censor nem sempre corresponde, na Antiguidade, a uma precisa Magistratura, o que não significa que não vigore a Instituição. Cf. a respeito, GIL, L., ob. cit. pg. 24 - 62
- 2 Cf. I, cp. 1, pg. 17 - 22.
- 3 A Teologia de Platão é uma unidade decisiva em sua Obra. Foi por força de uma necessidade intrínseca a seu Pensamento que, com freqüência, a questão teológica emergiu no presente estudo e não apenas porque aí se estudou a censura à teologia dos mitólogos. Uma abordagem mais compreensiva da questão pode encontrar-se principalmente em Festugière, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, L. Ph. J. Vrin, Paris, 1936, 1950, 494 pgs. Goldschmidt, V., *La Religion de Platon*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, 271 pgs. Biés, A., *Autour de Platon*, 2 vols. 616 pgs., Beauchesne, Paris, 1927 Livro IV, 3 e 4. Goldschmidt, V., *Questions Platoniciennes*, L. Ph. J. Vrin, Paris, 1970, *Théologia*, pg. 141 - 172. Para uma Bibliografia mais completa ver Deschoux, ob. cit. pg. 199.
- 4  $\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ : sobre a validade da mesma, ver o inteiro teor do Capítulo fo. Cf. tb. Des Places, "Lexique", 19347.
- 5 A Imitação não deixa de ser uma forma de participação; todavia, pressupondo o ente já constituído em sua essência, ela só é cabível quando forma única de relação com o mais perfeito.
- 6 Cf. I, pg. 22 - 27.
- 7 Idem, pg. 27 - 44.
- 8 I, cp. 2, pg. 45 - 51.
- 9 Idem, pg. 51 - 60.
- 10 I, cp. 3, pg. 61 - 64.
- 11 Idem, pg. 65.
- 12 Idem, pg. 65 - 66.
- 13 Idem, pg. 66 - 69.
- 14 Idem, pg. 69 - 73.
- 15 Cf. I, cp. 4, pg. 74 - 82.
- 16 Idem, pg. 82 - 85.
- 17 Idem, pg. 85 - 89.
- 18 Idem, cf. notas 65 a 70. - pg. 89 - 90.
- 19 Idem, pg. 91 - 94.
- 20 Idem, pg. 94 - 95.

- 21 Idem, pg. 95 - 99.
- 22 Idem, pg. 99 - 101.
- 23 Cp. II, cp. 1, pg. 105 - 111.
- 24 Idem, pg. 114 - 115.
- 25 Idem, pg. 115 - 117.
- 26 Idem, pg. 117.
- 27 Idem, pg. 117 - 119.
- 28 Cf. II, cp. 2, pg. 125 - 127.
- 29 Idem, pg. 127 - 128.
- 30 Idem, pg. 128 - 130.
- 31 Idem, pg. 130.
- 32 Idem, pg. 130, nota 31, cf. pg. 136 nota 57.
- 33 Idem, pg. 131, nota 37, cf. pg. 130 - 136.
- 34 Idem, pg. 138 - 135.
- 35 Idem, pg. 139 - 143.
- 36 Idem, pg. 143.
- 37 Idem, pg. 145, nota 124, cf. pg. 144 - 145.
- 38 Idem, pg. 145 - 146.
- 39 Idem, pg. 148 - 149.
- 40 Cf. II, cp. 3, pg. 151 - 152.
- 41 A respeito do Pai aristocrático cf. Idem, pg. 153, nota 13.
- 42 Idem, pg. 155, notas 21 a 22.
- 43 Cf. a síntese da pg. 155 - 159.
- 44 Idem, pg. 162 - 163.
- 45 Idem, pg. 164 - 167.
- 46 Idem, pg. 168 - 169.
- 47 Idem, pg. 169 - 171.
- 48 Idem, pg. 171 - 174.

- 49 Cf. III, cp. I, pg. 175 - 176.
- 50 Platão não pretende jamais ser o Saber do Filósofo o próprio Saber e, a este título, o Saber Absoluto.
- 51 Idem, pg. 177.
- 52 Idem, pg. 177 - 178.
- 53 Idem, pg. 179.
- 54 Idem, pg. 182 - 186.
- 55 Sobre a Dialética, cf. Rep. Livros VI - VII esp. 532 b 6 - 535 a 2.
- 56 Cf. III, cp. I, pg. 186 - 190.
- 57 Idem, pg. 190 - 191.
- 58 Assinale-se que o conhecimento do Filósofo não deriva da pura consideração dos entes, que, em sua particularidade, são acessíveis ao Intelecto humano. Trata-se de um conhecimento que é superior ao instaurado pelas *Diánoiai* por se constituir desde o Bem e as Ideias. Cf. Rp. 532 b 6 - 535 a 2.
- 59 Cf. III, cp. I, pg. 191 - 193, cf. pg. 194 - 205.
- 60 A relação *obvía* - *éidos* trava-se entre o participado e o participante.
- 61 Sobre a sujeição às Leis cf. Leis, Livro VI.
- 62 Sobre a relação *Pólis Primeira* - *Pólis Segunda* c. Leis, 738 a 1 - e 7.
- 63 Sobre a corrupção do Filósofo cf. Rp. 489 d 6 - 495 b 7.
- 64 Cf. III, cp. 2, pg. 211 - 213.
- 65 Idem, pg. 213 - 216.
- 66 Idem, pg. 216 - 221.
- 67 Cf. Leis. 709 - b 1 - 2, cf. 708 e 1 - 709 b 5.
- 68 Cf. III, cp. 2, pg. 222.
- 69 Idem, pg. 223.
- 70 Sobre a persuasão do *Demos*, cf. Rp. 498 d 7 - 500 a 7.
- 71 Cf. III, cp. 2, pg. 223 - 225.
- 72 Idem, pg. 223 - 224.
- 73 Idem, pg. 224.
- 74 Idem, pg. 224 - 227.
- 75 Cf. Crátilo 385 a 1 - b 1.

76 Cf. III, cp. 3, passim.

77 Idem, pg. 230 - 232.

78 Idem, pg. 232. Cite-se a respeito, o próprio final de "A República". Cf. Tb. o final do Fedon.

79 Cf. III, cp. 3, pg. 232 - 235.

80 Idem, pg. 235.

81 A plena forma do Pensamento platônico a respeito deixa-se entrever em o Parmênides e o Sofista, mas a Maiêutica, desde os primeiros diálogos, e a ascensão à Dialética em a "República" já se postam no horizonte do Ser do qual o logos é em sua essência participação.

82 Quanto a *oúoia*, cf. Des Places., *Léxique*, pg. 391 - 392.

83 Cf. III, cp. 3, pg. 235 - 237.

84 Idem, pg. 236.

85 Idem, pg. 239 - 244.

86 A relação *eîdos* - *lógos* é aquela na qual se perfaz a participação humana no Ser. É o Logos, nele próprio, em aspirar a elevação à esfera eidética e ao Bem. Cf. pg. 241 - 244.

87 Isto parece ocorrer desde a *pólis* terceira, objeto apenas de alusão. Cf. Leis, 739 a i - e 7.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## I

## OBRAS DE PLATÃO

## PLATON - OEUVRES COMPLÈTES

Collection des Universités de France  
Tomes I - XIV  
Société d'Éditions LES BELLES LETTRES  
PARIS - 1945 - 1978

## PLATONIS OPERA:

Recognovit brevique adnotatione critica instruxit  
J. Burnet  
Oxford U. Pss. - 5 volumes  
Oxonii - 1950 - 1952

## II

## AUTORES DA ANTIGÜIDADE

Observação: são citados aqui autores e obras que foram objeto de citação, referência ou alusão de algum peso no desenvolvimento do presente estudo. Em razão do pequeno número de referências, autores da antigüidade cristã e da idade média são também citados nesta unidade.

## ARISTÓTELES

## METAFÍSICA

Edicion Trilingue

Yebra, Valentin G.

Ed Gredos - 1970

Vol. I - Livros a - Z (I - VII) 533 pgs.

Vol. II - Livros H - N (VIII - XIV) 488 pgs.

## ARISTOTLE

## METAPHYSICS

Clarendon Press - Oxford - 1958

Vol. I - Livros A - A

Vol. II - Livros Z - N

## ARISTOTLE

## NICOMACHEAN ETHICS

Harvard U. Press

London - 1975 - 650 pgs.

## LA POLITIQUE

Sc. d'Éd. Les Belles Lettres

Paris - I (Livros I e II) 1961

II (Livros III e IV) 1971

III (Livros V e VI) 1973

## ARISTOTELIS

## POLITICA

Ed. Ross. W. D.

Oxford - 1957 - 282 pgs.

## CONSTITUTION D'ATHÈNES

Sc. d'Éd. Les Belles Lettres

Paris - 1972 - 102 pgs.

## POÉTICA

Sc. d'Éd. Les Belles Lettres  
Paris - 1952 - 101 pgs.

## ÉSQUILO

## ESCHYLE

I - LES SUPPLIANTES - LES PERSES - LES SEPT CONTRE THÉBES - PROMÉTHEE  
ENCHAINÉ - 1976

II - AGAMEMNON - LES CHOËPHORES - LES EUMÉNIDES - 1972  
Sc. d'Éd. Les Belles Lettres  
Paris

## EURÍPEDES

## EURIPIDE

Sc. d'Éd. Les Belles Lettres  
T. I - Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héracliens  
Ed. e Trad. Meridier L.  
8<sup>e</sup> tirage - 1976

III - Héraclès, Les Suppliantes, Iom  
Ed. Parmentier, L., Grégoire, H. - 1976  
5<sup>e</sup> tirage

T. IV - Les Troyennes - Iphigénie en Tauride - Electre - 1968  
VI, 1 - Oreste - 1973  
VI, 2 - Les Bacchantes - 1975

VII - Iphigénie à Aulis  
Ed e Trad. Souan, F. - 1983

## EURIPIDIS

## FRAGMENTA

Wagner, G.  
Dübner, F.  
Firmin Didot  
Paris - 1878

## HESÍODO

THÉOGONIE - LES TRAVAUX ET LES JOURS - LE BOUCLIER  
Sc. d'Éd. Les Belles Lettres  
Paris - 1947 - 158 pgs.  
(Texte établi et traduit par P. Mazon)

HOMERO  
ILIÁDA

ILIADE  
Sc. d'Éd. Les Belles Lettres.  
4 Vols. 1970 - 1972 - 1974  
Ed. Mazon, P.

HOMERI ODYSSEA  
EDIDIT  
DINDORF, G.  
Teubner  
Leipzig - 1906

LYSIAS  
ORATIONES  
Recensuit Th. Thalheim  
Leipzig - 1910 - 268 pgs.

PINDARO  
NEMEANA  
Ed. John Sandys  
Harvard - U. Press  
London - 1937 - 635 pgs.

PLUTARCO

PLUTARQUE  
VIES  
Tome II  
Ed. e Trad. Flacelière R.  
Zème Tirage  
Sc. d'Éd. Les Belles Lettres  
Paris - 1948

SÓFOCLES

SOPHOCLE  
TRAGÉDIES  
Sc. d'Éd. Les Belles Lettres

I - Les Trachiniennes - Antigone - 1977  
II - Ajax - Oedipe Roi, Electre - 1972  
III - Philoctète - Oedipe À Colone - 1974

ORÍGENES  
TRAITÉ DES PRINCIPES

Sources Chrétiennes  
Ed. Du Cerf  
Paris - 1972 - 1984  
5 Volumes  
(Editores: Crouzel, H. e Simonetti, M.)

TOMAS DE AQUINO  
EXPOSITIO LIBRI PERYERMIAS  
Edictio Leonina  
Roma - 1989 (reimpressão)

## III

## AUTORES MODERNOS

## COMENTARISTAS E INTÉRPRETES

BARDY, G.

ORIGÈNE

Gabalda

Paris - 1931 - 312 pgs.

BARKER, Ernest

TEORIA POLÍTICA GREGA

Editora Universidade de Brasília - 1978 - 466 pgs.

BORDES, Jacqueline

POLITEIA

Dans La Pensée Grecque

Sc. d'Ed. Les Belles Lettres

Paris - 1982 - 499 pgs.

CAVALCANTE DE SOUZA, José

CARACTERIZAÇÃO DOS SOFISTAS NOS PRIMEIROS DIÁLOGOS PLATÔNICOS

Universidade de São Paulo - Boletim 309

Língua e Literatura Grega n8

São Paulo - 1969 - 157 pgs.

CHENU, M. Dominique

INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Inst. D'Études - Med. L. Ph. J. Vrin

Montréal - Paris - 1950 - 305 pgs.

CORNFORD FRANCIS M.

PLATO'S THEORY OF KNOWLEDGE

ROULEDGE & KEGAN P. LTD

LONDRES - 1949 - 336 pgs.

CROISSET, MAURICE

LA RÉPUBLIQUE DE PLATON

EDITIONS MELLOTTÉE

Paris - 1946 - 329 pgs.

GROUZEL, H.

L'ANTHROPOLOGIE D'ORIGÈNE

DANS LA PERSPECTIVE DU COMBAT SPIRITUEL

Révue d'Ascétique et de Mystique, 31

Paris - 1955 - pg. 364 - 385

DANIELOU, J.

PLATONISME ET THÉOLOGIE MYSTIQUE

Ed. Aubier

Paris - 1944 - 339 pgs.

ORIGÈNE

Paris - 1948 - 310 pgs.

DESCHOUX, MARCEL

COMPRENDRE PLATON

Un Siècle de Bibliographie platonicienne de langue française

1880 - 1980

Les Belles Lettres

Paris - 1981 - 206 pgs.

DES PLACES, ÉDOUARD

PLATON

LÉXIQUE

Sc. d'Éd. Les Belles Lettres

Paris - 1970 - 384 pgs.

2<sup>e</sup> tirage

DETIENNE MARCEL - VERNANT, JEAN PIERRE

LES RUSES DE L'INTELLIGENCE ET LA MÉTIS DES GRECS

Flammarion

Paris - 1974 - 317 pgs.

DIÈS, A.

AUTOUR DE PLATON

Beauchesne

Paris - 1927

2 volumes - 616 pgs.

LA RÉPUBLIQUE

INTRODUCTION

L. Ed. Chambry, Les Belles Lettres

Tome VI pg. V - CXXXVIII

DU CANGE

CHARLES DU FRESNE

COMTE d'

Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis

Lib. Des Sciences et Des Arts

Paris - 1937 - 10 vols.

ELIADE, MIRCEA

ASPECTS DU MYTHE

Gallimard

Paris - 1963 - 244 pgs.

FESTUGIÈRE, A. J.  
 CONTEMPLATION ET VIE CONTEMPLATIVE SELON PLATON  
 L. Ph. J. Vrin  
 Paris - 1950, 1975 - 494 pgs.

FINLEY, MOSES L.

LES ANCIENS GRECS  
 F. MASPERO  
 Paris - 1971 - 176 pgs.

LES PREMIERS TEMPS DE LA GRÈCE  
 Maspero  
 Paris - 1973 - 200 pgs.

DÉMOCRATIE ANTIQUE ET DÉMOCRATIE MODERNE  
 PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT  
 Paris - 1976 - 182 pgs.

A ECONOMIA ANTIGA  
 Afrontamento  
 Porto 1980 - 243 pgs.

ASPECTOS, DE LA ANTIGÜIDADE (Trad.)  
 Ariel, Barcelosna, 297 pgs.

FORCELLINI, AE.  
 LEXICON TOTIUS LATINITATIS  
 Typis Seminarii  
 Padua - 1940 - 6 vols.

FRIEDLÄNDER, PAUL

PLATON  
 Band I.  
 Walter de Gruyter & Co.  
 Berlin - 1954 - 390 pgs.

PLATON, I  
 Routledge K. P.  
 London - 1953 - 422 pgs.  
 (Trad. p. o Inglês)

PLATON, II  
 Die Platonischen Schriften  
 Erste Periode  
 Berlin - 1957

PLATON, III  
 Berlin - 1960

GERNET, LOUIS ET BOULANGER, ANDRÉ  
LE GENIE GREC DANS LA RELIGION  
Ed. Albin Michel - 1970 - 505 pgs.

GIL, LUIS  
CENSURA EN EL MUNDO ANTIGUO  
Alianza Editorial  
Madrin - 1985 - 332 pgs.

GILSON, ÉTIENNE  
LA PHILOSOPHIE AU MOYEN AGE  
Payot  
Paris - 1952 - 782 pgs.  
11 Edições (Deuxieme Édition)

GLOTZ, GUSTAVE  
LA CITÉ GRECQUE  
Editions Albin Michel  
Paris - 1968 - 473 pgs.

GOLDSCHMIDT, VICTOR

LES DIALOGUES DE PLATON  
Deuxième Édition  
Presses Universitaires de France  
Paris - 1963 - 376 pgs.

QUESTIONS PLATONICIENNES  
L. Ph. J. Vrin  
Paris - 1970 - 290 pgs.

LA RELIGION DE PLATON  
Presses Universitaires de France  
Paris - 1949 - 271 pgs.

GRUBE, G. M. A.  
EL PENSAMIENTO DE PLATON  
Editorial Gredos  
Madrid - 1984 - 195 pgs.  
(2a. Reimpresion)  
(PLATOS THOUGHT / METHUEZEN & CO. London - 1970)

GUIRAUD, s.  
HISTOIRE DE L'INQUISITION AU MOYEN AGE  
Picard  
Paris 1939 - 2 vols.

GUTHRIE, W. K. C.

THE SOPHISTS  
Cambridge Un. Press  
London, New York - Melbourne - 1971 - 345 pgs.

THE GREEKS AND THEIR GODS  
METHUEN & Co Ltd  
London - 1977 - 388 pgs.

THE SOPHISTS  
Cambridge University Press  
London - New York - Melbourne - 1971 - 345 pgs.

HAVELOCK, ERIC A.  
PREFACE TO PLATO  
Harvard Un. Press  
Cambridge - Massachusetts - 1963 - 328 pgs.

HEGEL, G. W. F.

GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS  
Ullstein Buch Ed.  
Frankfurt, Berlin, Wien - 1972 - 415 pgs.  
(O restante do volume é constituído de estudos sobre o Pensamento político de Hegel)

LEÇONS SUR PLATON  
Aubier - Montagne  
Paris - 1976 - 167 pgs.  
(Texte Inédit - 1825 - 1826) Edition Bilingue

HEIDEGGER, MARTIN  
PLATONS LEHRE VON DER WAHRHEIT  
A. Francke, Berne, 1947 - pg. 5 - 52)  
(O restante conclui a carta sobre o Humanismo - 1953 - 119)

JOLY, HENRI  
LE RENVERSEMENT PLATONICIEN - LOGOS - EPISTEME - POLIS  
Lib. PH. S. Vrin  
Paris - 1980 - 450 pgs.

JONES, A. (e outros)  
SLAVENS IN CLASSICAL ANTIQUITY  
Cambridge U. Press  
London - 1960

KUCHARSKY, P.  
SAVOIR: LES CHEMINS DU DAN LES DERNIERS DIALOGUES DE PLATON  
Presses Universitaires de France  
Paris - 1949 - 406 pgs.

LA FRANCE, YVES  
LA NOTION DE DOXA CHEZ PLATON  
Presses Universitaires de France  
Paris - 1957

LUCCIONI, JEAN  
LA PENSÉE POLITIQUE DE PLATON  
Press Universitaires de France  
Paris - 1958 - 354 pgs.

MAYR, R. VON

HISTORIA DEL DERELHO ROMANO

Ed. Labor, Barcelona

Buenos Ayres - 1926 - 2 vols.

MONTAGNES, BERNARD.

LA DOCTRINE DE L'ANALOGIE DE L'ÊTRE D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

Publications - Universitaires - B. Nauwlaerts - Louvain

Paris - 1963 - 212 pgs.

MOREAU, JOSEPH

LA CONSTRUCTION DE L'IDÉALISME PLATONICIEN

Boivin & Cie, Ed.

Paris - 1939 - 515 pgs.

RÉALISME ET IDÉALISME CHEZ PLATON

Presses Universitaires de France

Paris - 1951 - 136 pgs.

LE SENS DU PLATONISME

Sc. d'Éd. Les Belles Lettres

Paris - 1967 - 394 pgs.

L'ÂME DU MONDE DE PLATON AUX STOICIENS

Sc. d'Éd. Les Belles Lettres

Paris - 1939 - 200 pgs.

MORAUX, PAUL ET AUTRES

ARISTOTE ET S. THOMAS D'AQUIN

Publ. Univ. - B. Nauwlaerts - Louvain

Paris - 1957 - 260 pgs.

MOUNIN, G.

CLIFS POUR LA SÉMANTIQUE

E. Seghers

Paris - 1972 - 268 pgs.

POPPER, K

A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS

S. Paulo - 1971

Vol. I - 394 pgs.

RAMNOUX, CLÉMENCE

HÉRACLITE OU L'HOMME ENTRE LES CHOSES ET LES MOTS

Sc. d'Éd. Les Belles Lettres

Paris - 1968 - 467 pgs.

ROBIN, LÉON

LES RAPPORTS DE L'ÊTRE ET DE LA CONNAISSANCE D'APRÈS PLATON

Presses Universitaires de France

Paris - 1957 - 158 pgs.

RYLE, GILBERT  
 PLATOS PROGRESS  
 Cambridge University Press - 1966 - 377 pgs.

SCHAERER, RENÉ  
 LA QUESTION PLATONICIENNE  
 Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues  
 L. S. Vrin Un. Neuchatel  
 Paris - Neuchatel - 1969 - 342 pgs.

SCHUHL, PIERRE M.

LA FABULATION PLATONICIENNE  
 L. Ph. J. Vrin  
 Paris - 1968 - 140 pgs.

PLATON ET L'ART DE SON TEMPS  
 Paris - 1952 - 142 pgs.

SINCLAIR,  
 HISTOIRE DE LA PENSÉE POLITIQUE GRECQUE (tradução)  
 Payot - Paris - 1953 - 337 pgs.

SOUZA NETTO, F. B.

RELIGIÃO E IDEOLOGIA  
 CNBB, Rio de Janeiro - 1976  
 Texto Policopiado - 19 pgs.

O CONCEITO DE DIALÉTICA NA FILOSOFIA GREGA  
 Ensaio de Delimitação do Problema  
 Cadernos PUC 19 - S. Paulo - 1984 - pg. 9 - 26

PLATÃO E O PENSAMENTO GRECO  
 Transformação, V.  
 UNESP - Marília - 1982 - pg. 35 - 42

LINGUAGEM E TEOLOGIA  
 Simpósio, 12, Aste, S. Paulo - 1974 - pgs. 11 - 23

TAYLOR, A. E.  
 PLATO: THE MAN AND HIS WORK  
 Methuen & Co. Ltda.  
 London - 1949 - 562 pgs.

VERNANT, JEAN PIERRE  
 LES ORIGINES DE LA PENSÉE GRECQUE  
 Press Universitaires de France  
 Paris - 1969 - 134 pgs.

VEYNE, P.  
 COMMENT ON ÉCRIT L'HISTOIRE  
 Ed. Du Seuil  
 Paris - 1971 - 312 pgs.