

**GÉRSON PEREIRA FILHO**

**HISTORICIDADE NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO**

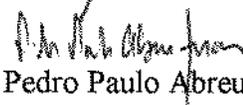
Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

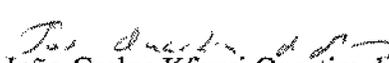
Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em

21/12/99

BANCA

  
Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

  
Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari

  
Prof. Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes

Dezembro/99

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

21/12/99

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	P.º 11.º
V.	Ex.
TOMAR	80/40.249
PREC.	278/00
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREC. CO.	R\$ 11,00
DATA	01/02/00
N.º CPD	

CM-00134808-4

2

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

**Pereira Filho, Gérson**  
P 414 h      **Historicidade nos diálogos de Platão / Gérson Pereira Filho.**  
-- Campinas, SP : [s.n.], 1999.

**Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Platão. 2. Filosofia grega. 3. Filosofia - História. I. Benoit,**  
**Alcides Hector Rodriguez. II. Universidade Estadual de Campinas.**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**GÉRSON PEREIRA FILHO**

**HISTORICIDADE NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO**

**Dezembro de 1999**

Aos meus pais e irmãos, por termos aprendido, juntos, o exercício da filosofia; à Andréia e Cefas com quem posso compartilhar não apenas as reflexões, mas, também as alegrias, as angústias e, muitas vezes, o silêncio, intrínseco ao trabalho filosófico.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos amigos e professores das graduações em Filosofia (Fafi/Poços de Caldas) e História (Fafich/UFMG), que percorreram comigo partes do trajeto que me possibilitou chegar até às reflexões filosóficas e históricas expostas nesta dissertação; também aos meus alunos, que talvez sem o saber, já tenham ouvido algumas das formulações aqui desenvolvidas. Particularmente, agradeço aos companheiros do CPA- Centro do Pensamento Antigo da UNICAMP, com quem tive a oportunidade de amadurecer muitas das idéias sobre a filosofia, história e cultura dos gregos. Em especial agradeço ao Prof.Dr.Alcides Hector Rodriguez Benoit, pela disposição em orientar-me, muito contribuindo com suas análises e esclarecimentos, tanto na sala de aula, quanto nas entrevistas. Também agradeço aos Prof.Dr.João Quartim de Moraes e Prof.Dr.Pedro Paulo A.Funari, pelas sugestões oferecidas para o aprimoramento teórico e formal dessa dissertação, bem como pela prontidão com que aceitaram compor a banca examinadora, razão esta pela qual também agradeço ao Prof.Dr.José Luiz Sigríst. Agradeço ainda à Secretaria do Estado da Educação de Minas Gerais, através da 31ª Superintendência Regional de Ensino e da Escola Estadual David Campista, bem como à Administração da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Campus Poços de Caldas, pela licença do magistério, concedida durante o ano de 1999, possibilitando assim, a conclusão desse trabalho.

## **SUMÁRIO**

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>P.05</b>
<b>PRIMEIRA PARTE: Platão e a História</b>	<b>P.22</b>
<b>1.1 – O Caráter Histórico da Obra Platônica</b>	<b>P.23</b>
<b>1.2 - Esboços de uma Teoria da História nos <i>Diálogos</i></b>	<b>P.40</b>
<b>SEGUNDA PARTE: Busca de Historicidade nos <i>Diálogos</i></b>	<b>P.60</b>
<b>2 – Uma Leitura dos Diálogos a partir de sua historicidade</b>	<b>P.61</b>
<b>2.1 – Parmênides: A temporalidade dos personagens e do Ser como noção do devir histórico</b>	<b>P.66</b>
<b>2.2- Do Protágoras ao Fedro: A consciência política e moral do cidadão, enquanto formação e consciência do sujeito histórico</b>	<b>P.76</b>
<b>2.3– Da República às Leis: Um percurso histórico como princípio na fundação das cidades</b>	<b>P.140</b>
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>P.223</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>P.228</b>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação de mestrado tem como objetivo principal investigar a questão da história e do pensamento histórico na obra de Platão. Pretendemos, por meio da leitura dos *Diálogos* e *Cartas*, verificar até que ponto os temas filosóficos ali tratados vão de encontro à percepção do autor ou de seus personagens diante de seu tempo. É nossa intenção verificar de que modo Platão foi capaz de expressar, em seus textos, a história grega da qual ele próprio foi sujeito e agente, na condição de pensador, escritor e cidadão.

Faremos, portanto, uma leitura da obra platônica procurando demonstrar como esta possui fortes indícios de historicidade que podem representar até mesmo um esboço de elaboração teórica da história enquanto saber racional. Entendemos que diversas questões e conceitos, que são tratados nos *Diálogos*, tais como aqueles em torno do ser, do não-ser e do devir; da idéia, do sensível, do inteligível; da realidade e da aparência (simulacro); as teorias cosmológicas; as teorias políticas e os projetos das cidades (*República* e *Leis*), dentre outras questões, estão diretamente relacionadas à leitura histórica da Grécia e são, em grande medida, decorrentes de uma “filosofia prática” ou da “práxis histórica” em que Platão esteve envolvido. Talvez seja em decorrência dessa práxis que tanto a história quanto a filosofia tenham sido construídas, concebendo o homem no *cosmos* e na *pólis* enquanto sujeito individual e coletivo, ser temporal e espacial; ser que é responsável e livre para fazer-se a si próprio e que participa do fazer do mundo em que vive. O agir e o fazer do homem, enquanto histórico, é percebido

como devir, como movimento; e o não-ser, como possibilidade da transformação por meio da ação humana que se manifesta no tempo.

Em outras palavras, queremos aqui uma aproximação das temáticas filosóficas com a realidade dinâmica, objetiva e dialética, buscando demonstrar que os textos dos *Diálogos* e *Cartas* absorvem o contexto das transformações, conflitos e projetos históricos que se manifestavam na Grécia antiga. A obra de Platão é composta por textos vivos, repletos de significados históricos.

Não pretendemos uma análise textual da obra de Platão, julgando encontrar ali um pensamento sistematicamente elaborado sobre a história, o tempo, o ser histórico. Isso talvez nem seja possível, pois seria procurar em Platão um discurso claro, retilíneo e doutrinário, o que parece não haver. A própria estrutura textual dos *Diálogos* dificulta uma análise doutrinária, já que fica difícil discernir a quem pertence o pensamento exposto, se ao autor ou a seus personagens. Além disto, sabemos da dificuldade de interligação dos vários *Diálogos*, escritos em épocas diferentes e abordando temáticas aparentemente distintas entre si. Sabemos também que ao longo da tradição filosófica ocidental muitos problemas conceituais na obra platônica têm sido apresentados, dada a complexidade da estrutura dialógica que não permite dizer que temos ali tal ou qual doutrina ou sistema teórico acabado<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - Goldschmidt analisa a estrutura da obra platônica, que pode ser compreendida como "dramas filosóficos"; mas, embora contenham os elementos dramáticos comuns numa obra literária, os *Diálogos* trazem consigo, no contexto grego, a tarefa de refletir, explicar e instruir sobre as questões filosóficas pertinentes: "agradar ao mesmo tempo que instruir". Embora essas reflexões não apareçam na forma de discurso, são evidenciadas pelo procedimento dialético na estrutura dialogal. Como diz Goldshimidt "Se tem tomado banal dizer que um *Diálogo* de Platão não é construído como um manual de filosofia. Mas não é bastante apenas afirmar. Ainda falta demonstrar o que torna própria a composição platônica". Para esse autor, a estrutura dialética

Por isso, as investigações aqui propostas limitam-se a “recortar” nas várias obras aqueles indícios de uma teorização da história, a partir dos elementos que caracterizam a própria historicidade dos personagens e das cenas dramáticas, que indiquem uma noção de temporalidade histórica ou que revelem a percepção da ação e do movimento do homem enquanto ser histórico; ou ainda, que denotem um pensamento histórico, presente nos textos, por meio do entrelaçamento temático e dramático desses, entre si. Esses indícios nem sempre são referências explícitas convertidas em conceitos claros; ao contrário, devem ser percebidos na obra por meio das falas e ações dos personagens, na dramaticidade vivida nos textos.

A partir dessa busca, no conjunto da obra platônica, pretendemos estabelecer um encadeamento teórico em que as formulações dos vários textos possam ser relacionadas e complementadas entre si, apresentando elementos para a construção de uma teoria da história. Cabe alertar que não queremos também encontrar na obra de Platão os mesmos elementos presentes naqueles autores reconhecidos como autênticos historiadores na Grécia antiga, como é o caso de Heródoto ou Tucídides<sup>2</sup>.

---

dos *Diálogos* apresenta-se em quatro níveis: *imagem, definição, essência, ciência*. Portanto, a da composição dramática, de onde podem ser extraídas as reflexões filosóficas propriamente. Cf. Goldschmidt, Victor. *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Paris: Presses universitaires de France, 1971. Sobretudo a introdução “Les étapes de la démarche dialectique”, como, de resto, toda a obra, contribui para uma leitura ordenada e de conjunto de Platão.

<sup>2</sup> - Seria necessário, devido a temática proposta neste trabalho, uma investigação aprofundada em torno da obra e dos comentadores que nos apresentam estudos sobre a origem, concepção, teoria e método da história em Heródoto, Tucídides, ou mesmo Xenofonte. As leituras que fizemos nessa direção, foram a partir das obras principais desses autores (*História*, de Heródoto; *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides; as *Memoráveis* e a *Apologia de Sócrates*, de Xenofonte), muito contribuíram para a compreensão do caráter histórico em Platão. Também foram valiosas as leituras de COLLINGWOOD, R.G. *A Idéia de História*. Tradução de Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, 1972.; de MOMIGLIANO, Arnaldo. *La storiografia greca*. Turin: Einaudi, 1984.; e as

Com base numa concepção dialética da história, somente é possível uma pesquisa neste sentido, se a própria leitura da obra de Platão for feita de forma dialética. Para se estabelecer esta dialética dos *Diálogos*, é necessário detectar como a filosofia aí presente se confunde com a práxis histórica. Isso é possível por meio de uma leitura que busque os elementos da historicidade nas conversações entre os personagens, nas referências aos acontecimentos e eventos da época, nas associações temporais e noções de temporalidade, nas relações estabelecidas entre um *Diálogo* e outro, no desenvolvimento temático proposto por cada *Diálogo*, nas concepções de sujeito, cidadania, política, *pólis* e outros conceitos. Evitaremos sair da literalidade dos próprios textos, centrando nossa investigação na análise e reflexão do conjunto da obra platônica tendo como elemento determinante a construção dramática.

Conforme nota Benoit, ao analisar a "*dialética platônica*" frente à "*dialética hegeliana*", os *Diálogos* platônicos movimentam-se entre si, fazendo a negatividade se tornar afirmativa, fazendo o devir se expressar a partir do próprio movimento textual e dialógico, obrigando que a "*dialética especulativa*" seja buscada, em Platão, no intercâmbio entre suas obras e não isoladamente. Para Benoit, as investigações filosóficas, em Platão, devem:

---

análises de CHÂTELET, François. *El nacimiento de la historia*. Tradução de César Suárez Bacelar. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1985. Collingwood afirma ser seu livro uma "*filosofia da história*", ao analisar a formação da historiografia greco-romana e a passagem do pensamento teocrático e mítico ao pensamento e método histórico, a partir das concepções de homem, de tempo, de razão e cidade. Momigliano analisa a herança grega na historiografia ocidental, o caráter humanista, etnográfico e universal da história, em Heródoto e Tucídides. Châtelet, um dos fundamentos teóricos principais na busca da historicidade em Platão, proposta neste trabalho, analisa o papel de Heródoto enquanto "descobridor" da investigação das cidades e seu destino histórico e de Tucídides, por ter demonstrado a historicidade da existência humana como um marco fundamental na percepção da história política. Quanto a Xenofonte, sabemos de seu

*“Levar em conta primeiramente a própria temporalidade dramática dos Diálogos, a importância dos personagens, personagens sensíveis que afinal concretamente dialogam, tecem os Diálogos e conseqüentemente a própria temporalidade conceitual.”<sup>3</sup>*

O que buscamos, portanto, é esta historicidade dos textos platônicos, através da ação dramática de seus personagens e das conceituações apresentadas, numa relação direta com a percepção da realidade grega, que aponta para uma objetividade temporal a partir da noção de devir; uma noção de ser, como ser do devir; e do não-ser que se torna histórico, como um vir-a-ser. Se considerarmos que a história somente pode ser pensada enquanto processo coletivo de uma sociedade e de um povo, o ser, o não-ser e o devir, em Platão, devem ser concebidos como integrantes ativos da história da *pólis*.

Frente aos objetivos que permeiam a investigação aqui proposta, o principal método a ser utilizado é a leitura integral dos *Diálogos* e *Cartas*, apoiada em alguns comentadores que se aproximam do tema central deste trabalho. A bibliografia com referências diretas a esta temática é bastante escassa. Portanto, o trabalho estará sustentado sobretudo por indicações e reflexões buscadas diretamente nos textos platônicos que podem nos remeter ao tema da história.

Três critérios básicos estarão orientando nossa leitura da obra platônica: como orientação temática, a busca dos indícios de historicidade e aspectos

---

envolvimento com o círculo socrático-platônico e seus registros da biografia de Sócrates.

<sup>3</sup> - Cf. BENOIT, A.H.R. A dialética hegeliana como superação da dialética platônica. *IDÉIAS*, Campinas: Unicamp, 1(1): 81-110. jan/jun, 1994. P.100.

relacionados a uma certa teorização da história; como orientação metodológica, a busca desses indícios a partir da materialidade e objetividade dos próprios textos, o mais próximo possível de sua literalidade; o ordenamento da leitura, a partir da dramaticidade, ou seja, da temporalidade dramática apresentada pelos próprios textos, com base na colocação das cenas e ações dos personagens.

### **1 - Busca de Historicidade**

Poderíamos dizer que o que pretendemos investigar, enquadra-se no que, polemicamente, chamamos “Filosofia da História”<sup>4</sup>. Polêmico, porque, como adverte Walsh<sup>5</sup>, existem resistências ao reconhecimento da legitimidade desta área de investigação filosófica, sobretudo porque durante muito tempo, se falar em “*Filosofia da História*”, era falar, exclusivamente, de “*um assunto metafísico*” e significaria “*um tratamento especulativo de todo o curso da história, com o qual se esperava revelar seu segredo...*”<sup>6</sup>

De fato, Hegel afirma em suas “*conferências*” sobre esse tema, que seu “*objeto*” especulativo era a “*filosofia da história universal*”, sendo essa história

---

<sup>4</sup> - Collingwood atribui a Voltaire a invenção da expressão “filosofia da história”, entendida como “história crítica e científica”, a partir do pensamento histórico elaborado pelos historiadores, de forma independente das narrativas encontradas até então; com Hegel, o sentido da expressão passa ser o de uma “história universal”, o pensamento sobre o mundo em sua totalidade, a partir de concepções filosóficas; para os positivistas a expressão significaria a descoberta de “leis gerais que regem o curso dos acontecimentos”. Cf. COLLINGWOOD, *Op.cit.* P. 7.)

<sup>5</sup> - Cf. WALSH, W.H. *Introdução à Filosofia da História*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. Walsh discute a resistência contra esta área de estudo que poderia ser denominada de “filosofia da história. Para o autor, a causa disto deve-se à maneira com que filósofos como Vico, Herder, Kant ou mesmo Hegel, abordaram a questão. De modo geral a crítica procede dos empiristas e cientificistas, que vêem na “filosofia da história” uma parte da metafísica, dado seu caráter universalista e especulativo. Walsh, no entanto, concebe a filosofia da história também como uma possibilidade crítica e analítica, que permite a compreensão do pensamento histórico e das diferentes formas de análise dos acontecimentos.

<sup>6</sup> - Idem, *ibidem*, P. 13/14.

compreendida de três maneiras, ou seja, como *“original”, “refletida” e “filosófica”*.<sup>7</sup> Para Hegel, a história é filosófica porque a *“idéia (...) é o espírito, sua vontade mais racional e mais necessária, que dirigiu e dirige os acontecimentos mundiais”*.<sup>8</sup> Assim, a atividade filosófica poderia entrar em contradição com a história, já que esta última é tanto mais verdadeira quanto mais estiver atenta aos dados particulares dos acontecimentos e ações; no entanto, a filosofia possibilita a *“contemplação da história”*, estabelecendo uma compreensão da marcha racional e universal do espírito; *“história universal é o progresso na consciência da liberdade”*.<sup>9</sup>

No entanto, ao buscarmos, na obra de Platão, uma reflexão relacionada à filosofia da história, pretendemos verificar como manifesta-se, no autor, por meio dos textos, a formação de uma consciência que produz o esboço de uma teoria e método de investigação históricos. Chatelêt nos diz que

*“A filosofia platônica da história, se esta expressão pode ser usada, não dá lugar a nenhuma exposição ordenada. É necessário ter em conta um certo número de textos - aparentemente díspares-*

---

<sup>7</sup> - Cf. HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues Hans Harden. Brasília: EdUNB. 1995. P.11/21. A história chamada *“original”* é a descrição dos acontecimentos e situações através de historiadores que faziam parte desse contexto diretamente e se preocuparam em registrá-lo para a posteridade; é o caso de Heródoto e Tucídides. A história *“refletida”* é aquela que supera o presente, estabelecendo um certo *“espírito universal”*, expressa pela elaboração da *“história geral de um povo ou de um país ou do mundo”*, podendo ser ainda manifesta de modo *pragmático*, quando traz reflexões, sobretudo morais e educativas, do passado para o presente; a *histórica crítica* é aquela que permite um *“julgamento das narrativas históricas e uma investigação de sua verdade e credibilidade”*.

<sup>8</sup> - Idem, *ibidem*. P.16.

<sup>9</sup> - idem, *ibidem*. P.25.

*pertencentes quase todos ao que se convencionou chamar os diálogos da maturidade e da velhice.”<sup>10</sup>*

Porém, o estudo ora proposto faz prevalecer a indicação textual a partir de conceitos, narrativas e problemas levantados na obra platônica, e não pretende propriamente, uma especulação que busque apresentar teorizações fechadas num corpo doutrinário, como já observado.

Por outro lado, não estaremos elaborando uma análise propriamente histórica dos acontecimentos ou eventos narrados nas cenas dos *Diálogos*, que envolvam seus personagens, para verificar a veracidade ou não dos mesmos. Algumas vezes, quando relevante para a argumentação, esta comprovação fatural poderá ser buscada, mas não é a preocupação primeira presente neste trabalho. O que pretendemos é estabelecer, no contexto de sua obra, um elo de correlações entre o suposto pensamento filosófico de Platão e seus personagens, com a ação histórica propriamente dita, refletida na obra escrita.

Le Goff<sup>11</sup> propõe uma definição do termo “história”, com base no original grego, como o “*testemunho*” associado à visão. A história como aquilo que “se vê”, decorrendo daí que, quem vê, é também “*o que sabe*”. Ou seja, a história significa, em sentido restrito, buscar saber através do testemunho do que se pode ver, observar. É a busca do saber pela investigação direta dos acontecimentos. Esta é também, em certo modo, a concepção de Heródoto que assim introduz sua obra:

<sup>10</sup> -Cf. CHÂTELET, François. *Op. cit.* P.213.

<sup>11</sup> -Cf. LE GOFF, Jacques. *História. Enciclopédia Einaudi*, V.1. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. P.158.

*“Hérodoto de Túrnoi expõe aqui suas investigações (ἱστορίης ἀπόδεξις), para impedir que os feitos dos homens, com o tempo, não se apaguem da memória e que os grandes e maravilhosos feitos, realizados tanto por bárbaros como por gregos, não cessem de ser elogiados.”<sup>12</sup>*

É nessa intenção que o considerado “pai da história” procura expor e demonstrar os acontecimentos que considera como verdadeiros, elaborando um método que decorre do registro e narrativa (inclusive recitada publicamente), fundamentados na observação, no olhar e no testemunho direto de quem viu, ouviu ou viveu os acontecimentos e pode reconstituí-los com fidelidade.

Assim, nesse sentido, a história se relaciona com a busca do saber filosófico como a apresentada na obra platônica, já que esta obra revela também o olhar histórico, do autor filósofo e dos personagens, frente àquilo que vivem e observam enquanto cidadãos históricos na Grécia de seu tempo. A filosofia elaborada no conjunto dessa obra abrange também um projeto histórico objetivo e não se trata apenas de um sistema de pensamento idealizado.

No entanto, o contexto que buscamos na obra platônica não nos permite querer descobrir aí um Platão historiador que teria proposto uma narrativa fatural e objetiva sobre os homens e sociedades de seu tempo. Não queremos tomar o conteúdo histórico do filósofo de forma absoluta, de modo a excluir análises que optam por outras abordagens. Também não queremos cometer o erro de enxergar este mesmo conteúdo em todas as cenas e teorias apresentadas nos textos de

<sup>12</sup> -Cf. HÉRODOTE. *Histoires: Livro I.5*. Trad: E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres. 1970. P. 12.

Platão. Por isto, indicamos abaixo os elementos que mais nos interessam para permitir a investigação que propomos:

a) A noção de temporalidade presente na obra platônica, ainda que marcada por uma concepção mítica de um tempo que é indicado a partir dos cataclismos ou movimentos cósmicos, já revela uma certa transição para uma concepção de temporalidade histórica, com destaque para os acontecimentos humanos e políticos como referências temporais. Esta noção de temporalidade histórica se dá também na construção da sucessão dramática dos personagens e cenas apresentadas nos *Diálogos* e também nas *Cartas*, onde aparece uma preocupação com a sucessão temporal nos termos do que hoje chamaríamos de processo histórico. Os personagens são sujeitos históricos que agem e interferem nesse processo, a partir de referências temporais e espaciais concretas.

b) A concepção de homem enquanto sujeito histórico, responsável pelas ações e transformações no mundo da *pólis*. Esta noção de sujeito histórico que se constrói no desenvolvimento da própria obra está associada ao processo de nascimento da razão filosófica, da noção de indivíduo como ser social, membro da *pólis*, detentor da noção de cidadania e de liberdade.

c) A preocupação presente, em vários *Diálogos*, com a investigação das origens. Particularmente, há um interesse pela compreensão das origens das cidades, dos acontecimentos e do próprio homem, assim como das origens cósmicas. Percebe-se também nesta busca pelas origens, uma concepção de homem como aquele que se ocupa cada vez mais de seu papel como agente fundador da história, reduzindo-se o determinismo religioso e mítico.

d) A percepção dos fenômenos sociais, culturais, políticos, econômicos e ideológicos, como decorrentes das ações, ou da práxis histórica dos cidadãos, inclusive no que diz respeito à divisão social e ao modelo produtivo e econômico, como determinantes na organização do mundo humano, do mundo da *pólis*. Estas ações são percebidas dentro da mutabilidade dialética intrínseca às transformações históricas e vinculam-se ao método dialético inventado por Platão.

e) A investigação de conceitos, teorias e doutrinas, direcionados para uma finalidade prática, na maioria das vezes, vinculada ao projeto político e ético da cidade, o que conduz a uma consciência histórica.

## **2 – Os indícios da historicidade a partir dos textos**

Quanto aos critérios de análise e reflexão em torno dos textos, buscaremos uma leitura que fuja das totalizações e da linearidade, já que não existe uma unidade aparente na obra platônica. O descontínuo dos textos, sobretudo nos *Diálogos*, será procurado nas relações entre os fragmentos que aparecem na construção dramática nas diversas obras.

Sabemos que uma leitura a partir dos textos escritos em forma de diálogos deve diferir daquela realizada em torno de um ensaio ou tratado sistemático. Assim, somente pela garimpagem, aqui e ali, no conjunto dos *Diálogos*, é possível a extração dos elementos temáticos que nos interessam. Além do mais, esses elementos muitas vezes possuem conotações simbólicas no contexto da cena dramática, quando não contraditórios entre si (o que é próprio do método

dialógico e dialético), o que dificulta uma compreensão mais direta do pensamento.

Procuraremos, portanto, especialmente na segunda parte do trabalho, quando nos detemos no estudo direto dos textos platônicos, identificar e apontar os elementos relacionados à temática de nosso interesse, mais do que, propriamente, promover uma interpretação de caráter doutrinário.<sup>13</sup>

### **3 – O Ordenamento da leitura – temporalidade dramática**

Desde a antigüidade, no interior da própria Academia platônica, com o neoplatonismo, ou ao longo da tradição filosófica medieval, surgiram tentativas de estabelecer o “corpus platônico” a partir de um certo ordenamento temporal ou temático de sua obra<sup>14</sup>.

Merecem destaque, as edições de Aristófanes de Bizâncio (Séc. III a.C.) pela disposição dos *Diálogos* em trilogias, como por exemplo *República-Timeu-Crítias*, *Sofista-Político-Crátilo*, *Teeteto-Eutifron-Apologia*, entre outros; em tetralogias, temos as antigas edições de Atticus, Dercíledes e Trasilos (Séc. I d.C.)<sup>15</sup>

<sup>13</sup> - Enquanto e unicamente como método de leitura, aproveitamos algumas orientações presentes em Foucault e seu estruturalismo, no sentido de que os textos devam ser tomados como documentos materiais, que falem por si, portando um conteúdo próprio, onde as tentativas hermenêuticas podem transpor para os textos uma linearidade e dogmatismo inexistentes. Assim, todo trabalho com texto deve ser feito pelos “cortes” e “recortes” e não por uma leitura linear. Cf. FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. São Paulo: Vozes, 1972.

Ainda sobre as orientações de como ler os *Diálogos*, vide nota 1 acima, sobre a concepção de “estrutura dialética” em Goldshimidt.

<sup>14</sup> - Sobre as tentativas de ordenamento dos *Diálogos* em trilogias e tetralogias na antigüidade, assim como sobre os conceitos de temporalidade em Platão, Cf. BENOIT, A.H.R. *Platão, o saber esotérico da dialética. Tese de doutoramento*. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, 1990, especialmente os Capítulos I, IV, V, VII. (Texto revisto pelo autor). Também foram muito valiosas as exposições oferecidas pelo mesmo, por meio da disciplina “História da Filosofia Antiga”, sobre o tema: “Os Diálogos de Platão e as Temporalidades”, no 1o. Semestre de 1996, junto ao Departamento de Pós-graduação em Filosofia, da Unicamp.

<sup>15</sup> - Idem, ibidem. Com base em Diógenes Laércio (*Livro III*), Albinus (*Prólogo*) e Henri Alline (*Histoire du texte de Platon*).

Esta orientação teria permanecido nas edições medievais e mesmo nas modernas, porém, com o tempo, perdeu-se o sentido presente nos ordenamentos, que seria a busca de uma relação entre os conteúdos temáticos e as cenas dramáticas contidas nos *Diálogos*.

No século XIX, os estudos de estilometria vieram propor um novo modelo de ordenamento, a partir da cronologia em que os *Diálogos* foram escritos. Além disso, as técnicas da estilometria permitiram uma avaliação mais precisa para o reconhecimento ou não da autenticidade das várias obras.<sup>16</sup> No entanto, desde há muito, tem predominado a leitura isolada de cada *Diálogo*, o que dificulta uma apreensão de conjunto no possível pensamento platônico ou dos personagens, transposto na forma escrita.

Vidal-Naquet observa que “a sociedade platônica dos *Diálogos*” somente é compreensível a partir da apreensão da dramaticidade presente nesse *corpus*:

*“Quem quer que hoje queira tratar Platão como historiador deve Ter em conta não só a data da redacção (sic) dos diálogos, mas também as suas datas dramáticas, na maior parte dos casos estranhamente esquecidas pelos comentadores.”*<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Cf. VIDAL-NAQUET, P.A. *Democracia Grega. Ensaio de historiografia antiga e moderna*. Tradução de Luís de Barros. Publicações Dom Quixote, 1993. P.84. Nessa obra, o autor reconhece 28 *Diálogos* como autênticos, incluindo-se o *Epinomis*, contestado por alguns e a *Apologia*, escrita mais como narrativa do que como diálogo. (Op.cit.P.85). Também Cf. WATANABE, Lygia Araújo. *Platão por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1996. P.50: “Costumamos contar como autênticos 28 dos 42 diálogos, mas nem todas as 10 cartas que compõem a coleção de textos atribuídos a Platão puderam ser autenticadas”.

Incluindo-se o *Epinomis*, teríamos 29 *Diálogos*, que são os utilizados nesse nosso trabalho.

<sup>17</sup> - Cf. VIDAL-NAQUET, P. Idem. *ibidem*, P.82. O autor cita Eduard Munk e George Grote que, no século XIX, teriam dado importância ao ordenamento dramático em Platão.

Os elementos dramáticos estariam identificados em vários aspectos, especialmente pela exposição centrada em torno da vida de Sócrates e de cerca de oitenta personagens, na grande maioria com existência histórica comprovada e que tiveram atuação de destaque na sociedade grega, tanto em Atenas como em inúmeras cidades que compõem os cenários dos *Diálogos*. Além desse aspecto, o *corpus platônico* está claramente situado num universo geográfico preciso, marcado por eventos do calendário religioso ou por acontecimentos históricos quase sempre comprovados, exceto alguns fatos anacrônicos. A obra também reflete de forma clara a estrutura escravista, a condição da mulher grega, as relações entre os cidadãos e os estrangeiros, os valores e regimes políticos existentes, entre outros aspectos. Deste modo, pergunta Vidal-Naquet, "*Não há também, na evolução da sociedade platônica, como que um reflexo inconsciente da evolução da sociedade ateniense?*"<sup>18</sup>

Optamos, portanto, como método de leitura, pelo ordenamento proposto em torno do que poderíamos chamar "temporalidade dramática" ou "temporalidade da *Léxis*", entendendo que o reflexo histórico presente nos *Diálogos*, além de bastante evidente, seria também consciente. Já que o objetivo maior desta dissertação é procurar na obra platônica elementos de uma teoria da história, parece-nos que este ordenamento de leitura é o que mais se aproxima da nossa intenção. Os ordenamentos que levaram em conta a época de composição (temporalidade da *poiésis*) não permitem uma reconstrução lógica das cenas dramáticas dos personagens, numa perspectiva histórica. Por exemplo, o

---

<sup>18</sup> - Idem, *ibidem*.P.100.

*Parmênides*, cujas cenas narradas teriam ocorrido por volta de 450 a.C., seria um dos últimos *Diálogos* escritos, por volta de 367 a.C. Do mesmo modo, os ordenamentos que buscam sobretudo as “doutrinas” platônicas, tendem a valorizar possíveis sistematizações conceituais em Platão (temporalidade da *Noiésis*), fugindo, muitas vezes, à lógica que permite a inter-relação entre as falas e as ações dramáticas dos personagens dos *Diálogos*.

O ordenamento “dramático” que será utilizado, revela-nos uma construção em torno do desenvolvimento do “*logos filosófico*” por meio de um “*devir histórico*” que se dá no contexto dos personagens gregos e da Grécia, entre os séculos VI a IV a.C. Devir este que tem, em Sócrates, um personagem central em torno do qual pode ser desvendado este processo de devir racional e filosófico.<sup>19</sup>

A reconstrução dramática revelaria os momentos de “*ascenso*” e “*descenso*” do *logos* filosófico, na busca da sabedoria, personalizado em Sócrates e nos demais personagens e revelado pelo autor Platão. Isto se daria desde o aparecimento do jovem Sócrates (20 anos) no cenário filosófico, no debate com Parmênides sobre o Ser, que o conduziu a um longo período de aporia decorrente da única conclusão em torno da teoria socrática das idéias que estabelece paradoxos e não apresenta soluções. Sócrates percebe-se distante da sabedoria e derrotado pela sabedoria de Parmênides, mantém assim um silêncio de mais de vinte anos. Este silêncio é o silêncio da reflexão; da elaboração do *logos* que volta a manifestar-se no *Protágoras* (434 a.C.) iniciando a fase daquele “*saber que nada se sabe*”, como estágio cético no caminho da busca da verdade pura.

---

<sup>19</sup> - Cf. BENOIT, A. H.R. idem, *ibidem*. Cap. VII.

Oscilando entre momentos de silêncio e momentos de afirmação do *logos*, os demais *Diálogos* estabelecem entre si uma lógica e dialética interna.

Em síntese, o “*dever do logos*” pode ser compreendido, conforme atesta Benoit, no desenvolvimento lógico que ocorre desde o *Parmênides* (450 a.C.), quando são apresentados os conceitos fundamentais da filosofia e onde a existência do Ser e da Verdade é indagada, para se chegar ao estado aporético. Para romper com a aporia, é iniciada uma “*ascensão da Dialética Subjetiva*”, onde, do “*saber que nada se sabe*”, caminha-se para o “*saber de si e do outro*” e, posteriormente, para um “*dever de saber*”, encontrado nas “*idéias remanescentes*”.

Este movimento estaria nos *Diálogos* cujas cenas dramáticas vão do *Protágoras* (434 a.C.), até por volta de 410a.C., envolvendo as narrativas do *Eutidemo*, *Lisis*, *Alcibíades I*, *Cármides*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Láques*, *Mênnon*, *Banquete* e *Fedro*. Nesta fase manifesta-se também uma “*crise da dialética subjetiva*”, como expressa no *Banquete* e *Fedro*, por exemplo, marcada pelo ascenso e descenso diante da procura das formas belas e da sublimação do sensível para se chegar ao inteligível puro.

Outra fase seria aquela da “*procura da dialética objetiva*”, como já aparente na *República* e expressa no *Timeu* e *Crítias*, nas cenas descritas entre 410 a 399a.C. A *República* revelaria, ela própria, no interior de seus livros, o mesmo processo percebido externamente nas outras obras. No contexto geral, teríamos nesse processo que será marcado, do ponto de vista teórico pelo afastamento das teses socrático-parmenidianas, que culmina com a cena do “*parricídio a Parmênides*”,

no *Sofista*; e, do ponto de vista dramático, acompanhamos a trajetória de Sócrates desde a elaboração da cidade da *República*, até sua morte. Teríamos assim, situados nessa fase, o *Filebo*, *Teeteto*, *Eutifron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Críton*, *Fédon*. Restariam ainda o *Íon* e o *Menexeno* que são considerados bastante anacrônicos, dificultando um ordenamento, ainda que aproximado.

Após um outro longo silêncio, estabelecido com a morte de Sócrates, teremos, entre 356 e 347 a.C., a elaboração das *Leis*, *Epinomis* e *Cartas*, obras que expressam uma experiência de vida mais diretamente relacionada ao autor dos *Diálogos*, pois absorvem, sobretudo, suas práticas políticas na Sicília e suas decepções mais evidentes com a democracia ateniense.

Por estas razões, enquanto método de leitura, entendemos que o ordenamento dramático do *corpus platônico*, reforça a noção de historicidade que ali procuramos, pois:

*"Assim, com essa temporalidade descrita (seja ela real ou fictícia em relação à história verdadeira dos personagens ou mesmo de Atenas) (...) que está ali inscrita nos Diálogos, queremos apenas descrever a sua possível ordem temporal interna, ou melhor, o seu possível devir interno, devir este que (...) está ali posto neles e podemos observá-lo na sua muda objetividade"<sup>20</sup> (...) "o próprio devir necessário da Filosofia grega, da História de Atenas e portanto da História Universal".<sup>21</sup>*

<sup>20</sup> - Cf. BENOIT. *Idem*, *Ibidem*. P.341.

<sup>21</sup> - *Idem*, *Ibidem*. P.480.

**PRIMEIRA PARTE**  
**PLATÃO E A HISTÓRIA**

### 1.1 - O caráter histórico da obra platônica

Platão, como sabemos, viveu e escreveu na transição da época de ouro da democracia ateniense para o início do processo de decadência que pôs fim à hegemonia ateniense, iniciando-se a fase helenística.<sup>22</sup> É o conteúdo da obra, a partir da dramaticidade dos acontecimentos e personagens, que nos remete a épocas históricas bastante anteriores à trajetória da existência pessoal de Platão, como no caso do *Parmênides*, situado em 450 a.C.

As narrativas construídas e dialogadas se fundamentam na história grega deste período; os debates travados nos *Diálogos* não estão alheios aos acontecimentos históricos. Embora, ao que parece, não haja, em muitas passagens dos *Diálogos*, como observa Vidal-Naquet<sup>23</sup>, uma preocupação sistemática com a verdade histórica, de forma precisa. Textos como a *Apologia*, *Górgias*, *Menexeno*, entre outros, revelam incorreções cronológicas quanto a citações e descrições fatuais. No entanto, imprecisões ocorrem também em Heródoto, Tucídides, Xenofonte, o que é natural num contexto de formação do pensamento histórico e da criação, ainda incipiente, dos métodos historiográficos. A existência de algumas imprecisões na obra platônica, em nada diminui a certeza de uma historicidade ali presente. O que importa não são detalhes cronológicos ou informações secundárias. O essencial é verificar como o autor filósofo entendeu o processo histórico em que estava inserido. Afirma Vidal-Naquet, que "o pensamento de Platão, não pode tratar-se de uma doutrina

---

<sup>22</sup> - Localizando a vida de Platão entre 428/427 a.C e 348/347 a.C. e a fundação da academia, em 387 a.C, admite-se que suas obras foram escritas a partir de 367 a.C. .  
Cf. PLATÃO. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

*intemporal*”; pois Platão “é testemunha das transformações, da crise, (...) que a cidade grega do século IV a.C. conheceu”.<sup>24</sup>

Vidal-Naquet analisa, ainda, alguns autores que se manifestaram quanto a este testemunho ou não da história, em Platão. Por exemplo, para Momigliano, em seu “*Filippo il Macedone*”, Platão ocupa “*lugar relativamente estreito*”<sup>25</sup>. Em diversos outros textos já clássicos, que se dedicam aos estudos dos *Diálogos*, praticamente não existe um Platão que perceba e relate a história.

Na historiografia mais recente, Vidal-Naquet lembra o caso de Claude Mossé que, em obra onde analisa “*o fim da democracia ateniense*”, tece críticas aos filósofos em geral, inclusive Platão, afirmando que estes em nada contribuíram para que fossem evitadas as crises da cidade grega. Vidal-Naquet contesta esta idéia, dizendo que, ainda que não tenham dado solução, os filósofos gregos foram “*um testemunho sobre a crise*”.<sup>26</sup> Vidal-Naquet questiona, pois, e parece acreditar, que uma leitura completa de todos os *Diálogos* pode permitir, mesmo que não explicitamente, a expressão da realidade histórica do tempo vivido por Platão. E, mais que isto, sua obra, enquanto discurso, estaria repleta de símbolos, ricos elementos para uma historiografia mais contemporânea, que trabalha nesta linha.

Baseado em estudos sobre o *Timeu*, Vidal-Naquet aponta que, “*na raiz destes estudos se descobre uma original imagem do filósofo, a de um Platão*

---

<sup>23</sup>- Cf. VIDAL-NAQUET, P. Platão, a história e os historiadores. In: *Op.cit.* P.101/114.

<sup>24</sup>- Idem, *Ibidem*. P.97.

<sup>25</sup>- Idem, *Ibidem*. P.98.

<sup>26</sup>- Idem, *Ibidem*. P.106. Vidal-Naquet, no caso, refere-se ao livro de Claude Mossé, *La Fin de la démocratie athénienne*. Paris: PUF, 1962.

historiador ...<sup>27</sup> Este autor entende que a cidade pré-histórica e histórica traçada no *Timeu* e *Crítias*, vai de encontro à cidade imaginária da *República* e que, seja em relação à disposição geográfica e arquitetônica, seja em relação aos aspectos políticos e administrativos, econômicos ou sociais; ou mesmo quanto às referências culturais, como as expressões artísticas, técnicas e religiosas, que revelam um fundamento histórico bastante fiel enquanto uma análise do modelo de cidade ateniense e de outras, existentes no mundo grego. Este fato não seria uma particularidade de Platão, mas uma prática carregada de visão política, presente em grande parte dos pensadores, escritores e filósofos gregos, preocupados em pensar o espaço e a cidade em que vivem, em seus diversos aspectos. Em Platão, podemos encontrar não apenas uma, mas várias cidades que, de certo modo refletem as mudanças de concepção e planejamento da *pólis*, no decorrer do VI ao IV séc.a.C, da formação e apogeu do espaço democrático à decadência. Por isto, *República*, *Timeu*, *Crítias*, por exemplo, apresentam-nos mais que um único ordenamento urbano, no interior de uma mesma obra. As *Leis*, por sua vez, revelam uma outra realidade concreta bastante diferente, resultando também, na apresentação de várias cidades existentes e possíveis, analisadas desde suas origens e experiências históricas até a criação de um modelo que pudesse ser a síntese de um projeto possível de ser aplicado naquela Grécia decadente.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> - Cf. VIDAL-NAQUET, P. *El Cazador Negro. Formas de Pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Tradução de Marco A. Galmarini. Barcelona: Ediciones Península, 1983. P.309/310.

<sup>28</sup> - Sobre as análises em torno da representação do espaço urbano, inclusive quanto à geometria, em relação à ordem social, política e econômica grega, assim como a percepção dessa realidade por Platão, Cf. VIDAL-NAQUET e LÉVÊQUE. *Clisthène l'athénien*. Besançon: Editions Macula, 1964.

Porém, ninguém melhor que o próprio Platão para dar indícios quanto a sua práxis histórica, revelada, especialmente, através de suas *Cartas*. Sobretudo a exposição de seu pensamento político e as narrativas sobre sua participação política direta, durante suas três estadas na Sicília, permitem perceber um pouco do filósofo que não esteve alheio à ação histórica em seu tempo. Os argumentos que utiliza para se defender de acusações e calúnias recebidas na Sicília, na *Carta III*, endereçada, como outras, a Dionísio, tirano de Siracusa, por exemplo, ilustram esta participação política direta . Vejamos:

*“Tu sabes, portanto que, em matéria de política, se eu consenti em partilhar contigo de alguns trabalhos, em princípio, é porque eu acreditava poder prestar algum serviço, e, salvo alguns afazeres de menor importância, eu me ocupei um pouco mais seriamente dos preâmbulos das leis, com exceção das adições de que tu ou outro qualquer fostes os autores”.*(316a)<sup>29</sup>

Ou na “*Carta VII*”, quando relata:

*“Em minhas relações com Dion que era ainda jovem, lhe demonstrava o que me parecia ser o melhor para os homens e me empenhava para que assim realizasse e muito arrisquei-me, sem o*

---

<sup>29</sup>- PLATON.Lettre III. *Oeuvres Complètes*.Texte établi et traduit par Joseph SOUILHÉ.

Paris,Les Belles Lettres,1949.P.14. A tradução é nossa, tendo como base o texto francês, consultando também o texto grego. Optamos pela utilização desta edição, ou seja, a da Belles Lettres da Coleção Guillaume Budé, tanto na leitura das *Cartas* quanto dos *Diálogos*, porque além de nos oferecer a obra completa de Platão e trazer paralelamente o texto grego, é reconhecida como das mais confiáveis. Outras edições utilizadas constam da bibliografia final ou indicadas em notas, quando citadas no corpo do trabalho, para comentários ou transcrições.

*saber, pois, de certo modo, eu trabalhava inconscientemente para a queda da tirania.”(327a)<sup>30</sup>*

O contexto descrito por Platão nestas cartas, especialmente na sétima, demonstra uma Sicília atravessando profundas crises sociais e políticas, o que provocava a instabilidade nas formas de governo que passaram da tirania à oligarquia e à democracia e, no entendimento de Platão, nenhum dos regimes foi capaz de restaurar a estabilidade. Na verdade, diz Platão, *“os governantes no poder não são capazes de entender nem o nome de um regime político de justiça e igualdade.”<sup>31</sup>(Carta VII- 326d).*

Para Platão, a instabilidade social, política e mesmo moral, impedia o trabalho filosófico, pois em meio a tanta desordem, a aquisição da sabedoria seria impossível. Daí seu compromisso, pensando poder contribuir para a elaboração de leis que garantissem a estabilidade. Assim, assumiu a função de assessor no governo de Dion, que buscava se afastar da tirania e demonstrava intenção de promover a justiça. Com este mesmo intuito, continuou Platão como assessor de Dionísio, o jovem, em quem depositou confiança, acreditando ser possível desviá-lo da tirania, através da filosofia.

As viagens de Platão à conturbada Sicília lhe permitiram definir um projeto político e legislativo mais concreto, visando, de fato, sua execução prática. Para isto, pode-se dizer, Platão lança mão de situações históricas presentes e passadas, analisando experiências de diferentes cidades e Estados.

---

<sup>30</sup> - Idem, *ibidem*. *Carta VII.P.31.*

<sup>31</sup> - Idem, *ibidem*. 326d.

Fundamentado na observação e análise dos regimes tirânicos de Siracusa, no fracasso da democracia ateniense, nas experiências oligárquicas, imperialistas e bélicas, das diversas cidades gregas, ou ainda inspirado pelo passado histórico do Império Persa, Platão direcionou sua prática filosófica para a possibilidade de criação de uma cidade política e historicamente viável. Este projeto histórico iria se concretizar, no plano teórico da filosofia de Platão, quando da elaboração das *Leis*, certamente influenciada por todas as experiências que viveu.

Ainda que marcado por grande ceticismo frente à possibilidade de um governo justo, agravado após tantas desilusões diante dos regimes que conheceu, tanto na democracia (que matara Sócrates) quanto nas tiranias, Platão permaneceu fiel ao propósito em que concebia a missão do filósofo, ou seja, entendendo ser da competência do filósofo contribuir para a construção da justiça nas cidades.

Platão que, quando jovem, alimentara o sonho de que *“logo que se tornasse seu próprio mestre, imaginava poder ocupar-se, sem tardar, dos assuntos da cidade”* (Carta VII - 324b), acabou desiludido com a política, chegando a confessar que:

*“Quanto mais observava as coisas e os homens que fazem a política, mais aprofundava meus exames sobre leis e costumes, e quanto mais avançava em idade, mais parecia-me difícil administrar corretamente os assuntos da cidade...”*(Carta VII - 325c).

Assim, Platão acaba por concluir que, diante da imoralidade, da corrupção, da violência, dos abusos de autoridade, todos os Estados e cidades de seu tempo

eram mal governados, com legislações incuráveis e que os males políticos somente poderiam cessar quando, conforme sugere a *República*, os filósofos chegassem ao poder e, pela busca da verdade, estariam aptos a estabelecer a justiça.

Platão, enquanto cidadão histórico, certamente esteve bastante atento aos acontecimentos que marcaram a Grécia do séc.IV. Sobretudo porque vivia a decadência das instituições gregas, percebendo, assim, a fragilidade da democracia e demais regimes experimentados. A corrupção que se tornara comum nas instituições e assembléias “democráticas” de Atenas, parecem ter indignado terrivelmente ao filósofo da Academia. O que se via era o prevalectimento dos interesses particulares no exercício dos cargos públicos como na “*eclêsia*”. O costume da “*misthophoria*” (exercício remunerado de funções públicas pelos cidadãos), por exemplo, se estendera às assembléias populares. Châtelet observa que Platão expressa seu desgosto quanto a tudo isto em sua obra, ao responsabilizar Péricles pelo fracasso da democracia pois “*fez os atenienses covardes, charlatões e avaros por haver estabelecido pela primeira vez pagamentos pelos serviços públicos*”.<sup>32</sup>

Châtelet analisa o que chama de “utopia platônica”, dentro do contexto histórico da Grécia, ao fim da Guerra do Peloponeso que foi, no seu entendimento, “*a descrição de um fracasso*”.<sup>33</sup> Este conflito teria representado a incapacidade do imperialismo de assegurar a pacificação do mundo grego, o que colocou o destino histórico do homem diante de um drama sem solução efetiva,

---

<sup>32</sup>- Cf. CHÂTELET, F. *Op. cit.* P. 196, citando o diálogo *Górgias* 515 d.

mas reconhecido como essencial. Restava aguardar, ao término da Guerra, um “gênio” para comandar a cidade; aguardar a sorte. A guerra teria ensinado uma lição de prudência perante os acontecimentos, mas não se encontravam meios históricos que apresentassem soluções.

Prossegue Châtelet em sua análise, constatando que o ser humano, neste momento, como ser temporal, tem na temporalidade a desgraça. Aí, é o momento em que o homem grego se “faz historiador”, já que, ao aguardar uma solução, busca compreender o ocorrido. O contexto histórico da Grécia e de Atenas derrotadas, no aguardo da própria sorte, estabelece o paradoxo na obra de Platão, pois este:

*“Como filósofo, afasta-se do devir e preconiza uma ascese tanto afetiva quanto intelectual que lhe permite escapar ao sensível; como político, constrói a imagem de uma cidade que afirma ser ideal, para esclarecer uma interrogação moral; como historiador, se compraz – contrariamente a Heródoto e a Tucídides - em evocar lendas incontroláveis e destinadas somente a ilustrar uma demonstração abstrata.”<sup>34</sup>*

Mas é neste aparente paradoxo, que Châtelet busca encontrar um pensamento filosófico que conduz à formação do pensamento histórico e, demonstra que “os *Diálogos* atestam um forte sentido de historicidade”.<sup>35</sup> Esta historicidade é evidenciada pelas múltiplas referências a acontecimentos que

---

<sup>33</sup> - Idem, *Ibidem*. CHÂTELET. P. 185.

<sup>34</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 185.

<sup>35</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 186.

envolvem a evolução da *pólis*, assim como pela forma de utilização dos mitos que, em Platão, trazem “*nova luz sobre o devir efetivo da humanidade*”,<sup>36</sup> apresentando o *não-ser* não como aquilo do que não se pode obter inteligibilidade, mas um *não-ser* passível de uma ciência que pode dominar todo o sensível, a partir de uma reforma moral e de um programa político-social, no qual o próprio Platão esteve envolvido.

A vida grega clássica, como um todo, apresentaria uma união entre postura filosófica, atitude política e concepção de cidadania, a partir da presença de uma consciência histórica. Para Châtelet, uma das raízes da “*história científica*” que se afirma somente a partir do séc.XIX, é justamente a noção de cidadania dos gregos que, quando assumem uma atitude de participação nos rumos da cidade, acabam por adquirir noções históricas, pois buscam entender o passado e o presente da *pólis*, de forma a poderem escolher e decidir sobre o melhor futuro. Vejamos:

*“É claro que, para esta ‘história científica’, há três raízes: uma é muito antiga; corresponde a este período exemplar e circunstancial no decorrer do qual foi descoberto o cidadão. Incontestavelmente, o cidadão é histórico, quer ele combata a pé ou a cavalo, quer fale nas assembléias ou murmure sobre o mercado, quer lute pelo preço de seus legumes ou pelo aumento de seu soldo de guerra. Sua sorte está ligada à sorte da coletividade; é aqui e agora que ele decide, na ação profana, longe dos deuses que, mesmo ainda presentes, estão*

---

<sup>36</sup> - Idem, *ibidem*. P.P. 186/7.

*afastados. Irrecusavelmente histórico, o cidadão se torna historiador: quer saber de que se trata nos negócios da cidade. Ele aplaude Heródoto, que conta como e porque gregos e bárbaros se defrontaram, por duas vezes, em conflitos sangrentos; busca, com Tucídides, tirar da desordem das guerras uma lição que permitiria o aprimoramento de um cálculo político eficaz e graças ao qual seria eliminada a contingência das decisões...<sup>37</sup>*

Assim, para Châtelet, Platão, ainda que estivesse marcado por um idealismo utópico, revela esta consciência histórica através de uma vontade filosófica de dominar e atuar sobre a história grega; um desejo de assegurar uma inteligibilidade total e o reconhecimento do fato do devir.<sup>38</sup> A “*utopia platônica*”, na visão de Châtelet, tem sido geralmente colocada em dois sentidos diferentes, mas sempre tratados como princípios de uma teoria filosófica abstrata, alheia ao contexto autêntico. Num primeiro sentido, a filosofia platônica seria criticada por não responder concretamente aos problemas das cidades gregas no séc.IV; num outro caso, por não servir para resolver questão nenhuma, em época nenhuma, em lugar nenhum.

Porém, para Châtelet, embora concorde com a idéia de que o projeto platônico seja uma utopia, apoiada na “*Cidade Ideal*”, justifica que esta se constrói a partir da própria realidade grega no IV séc. É a realidade que provoca a descrença na cidade possível, por meio de soluções políticas para os problemas

<sup>37</sup>-Cf.CHÂTELET,F.*História da Filosofia - Idéia,Doutrinas.A Filosofia das Ciências Sociais de 1860 aos nossos dias*.Rio de Janeiro:Zahar Editores,1973.P.193/4.

<sup>38</sup>- Cf.CHÂTELET,*El nacimiento de la Historia*.Op.Cit.P.186/7.

vivididos: imoralidade, violência, conflitos de classes, escravismo agravado, dentre outros. A *pólis*, que estava se dissolvendo interiormente, tornava mais graves os conflitos externos. A cidade grega não conhece soluções históricas nem um Estado que seja capaz de organizá-la. A cidade apenas espera o devir. É este o tempo que Platão vive, conhece e sobre o qual pensa e propõe projetos.

Então, nesse contexto, Platão manifesta-se, num *"esforço desesperado para pôr fim a uma situação dramática"*,<sup>39</sup> apoiado em acontecimentos presentes e passados, historicamente situados, buscando traçar linhas futuras. Esta é uma percepção clara do processo histórico. Se este futuro é *"ideal"* ou mesmo *"utópico"*, é porque a realidade não comporta esta organização efetiva, diante de suas estruturas clássicas em falência.

Assim compreendido, Platão representa uma consciência do problema da relação entre *"orientação política"* e *"preocupação histórica"*; a interrogação política obriga a uma preocupação com o passado. A urgência política é duplamente determinante: primeiro, por sua existência, inclinaria a considerar a ação histórica como decisiva; depois, por seu conteúdo, vem dar à sucessão de acontecimentos um sentido definido. Platão deixa sinais de que tenderia a descobrir que, *"pela mediação do político, a filosofia se transforma em filosofia da história"*.<sup>40</sup>

O suposto idealismo platônico seria fruto de sua descrença frente aos regimes políticos existentes, em decorrência das crises gregas e, particularmente,

---

<sup>39</sup> - *Ibidem*, *Ibidem*. P. 188.

de uma Atenas decadente; uma cidade entregue à violência e à anarquia e que, embora relativamente estável economicamente, assistia ao desmoronamento de suas instituições. Atenas estava ainda presa aos interesses imperialistas e demorava a reconhecer que a reconstrução integral não era mais possível. A democracia tornava-se, cada vez mais, um regime totalmente inviável e falso. As atitudes dos governos "democráticos" pós-Peloponeso negavam o nome que lhes era atribuído. Como alternativa à democracia surgem as tiranias, que representam o pior dos abusos, já que são sustentadas pelo apoio popular; porém agem em razão dos mesquinhos interesses particulares e de grupos minoritários.

Para Platão, segundo Châtelet, Atenas e outras cidades gregas, encontravam no "*conflito de classes*",<sup>41</sup> o principal fator que impedia o restabelecimento da cidade. Em Atenas, a "*classe média*" estaria debilitada e com grandes encargos; a aristocracia perdera a tradição; os novos ricos do comércio não preocupavam-se com a cidade; os pobres procuravam garantir a sobrevivência e aguardavam medidas que os favorecessem; os grupos políticos estavam corrompidos; a administração pública, falida; escravos e metecos em grande número, sobrecarregados como base única da mão de obra,

---

<sup>40</sup> - Idem, *Ibidem*. P.189. Sobre o processo histórico que viveu a democracia ateniense, recorremos também à obra de FINLEY, M.I. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1988.

<sup>41</sup> - O conceito de "*classe social*" é mantido aqui, pois o autor a que nos referimos, o utiliza. ABBAGNANO esclarece que, na antiguidade, o conceito "classe" deve ser compreendido como correspondente a "parte da cidade", conforme a função exercida na vida social e pelas vantagens adquiridas nessa função. Seria essa a concepção de Platão, por exemplo na *República*, ao dividir a cidade em tres partes. Também pode-se levar em conta a distribuição das tarefas, classificando-as em trabalhos manuais ou intelectuais, sobretudo como o faz Aristóteles. Para o sentido moderno do conceito, prevalecem as concepções de Hegel, Marx e dos economistas liberais (Malthus e Ricardo), que associam o termo às leis e divisão da sociedade pelos critérios econômicos, por sua vez, determinados pela história e de onde decorre a "luta de classes" (Marx). Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Mestre

desempenhando todo o trabalho produtivo. Não existia, assim, o “*equilíbrio de classes*”, fundamental em toda democracia e que havia garantido o sucesso de Péricles. Atenas vivia, no IV séc., a desordem da sociedade civil que compromete a estabilidade política.

Platão, ele próprio, ou o personagem Sócrates, tornam-se “*inimigos de Atenas e da democracia*”.<sup>42</sup> O mal democrático é estabelecido pelo vício, pela desordem e pela imoralidade. Um regime que tem a aparência da igualdade, promove a pior das usurpações, aquela feita pelos ditos “representantes da assembléia” que não possuem competência para governar, não definem-se frente às múltiplas opiniões e, pior, acabam se submetendo à astúcia dos adutores que, de fato, são os que beneficiam-se das atitudes do governo. Esta incompetência para governar seria por causa da ignorância, da ausência de ciência. Se para tudo o que se faz, se busca um especialista, por que no campo político não podemos tê-los? Este é um dos argumentos básicos para a crítica à democracia. Esse regime falhou, em primeiro lugar, porque falhou a educação dos sucessores políticos e, em segundo lugar, porque não revelou “profissionais” hábeis e tecnicamente competentes para o exercício do governo.

A “*δόξα*”, enquanto opinião empírica, entende facilmente que cada função deve ser exercida por quem conhece; mas em política, o pensamento corrente na democracia é que qualquer um pode dar seu parecer. Por outro lado, os magistrados, na democracia, se encaixam em três casos: 1) aqueles que nada sabem, mas possuem qualidades e ambições e, pela sorte, são conduzidos ao

poder ( é o caso de Alcibíades); 2) aqueles que chegam ao poder como retóricos ou sofistas, alguns mais sábios e sérios (Górgias) outros levianos e charlatões (Eutídemo), não podem governar, pois querem educar os outros sem terem educado a si próprios; são demagógicos e seduzem as massas pelo discurso (Anito); 3) a terceira categoria dos governantes seria aquela dos "inspirados" como Temístocles, Cimón, e o exemplo maior, Péricles, que conseguiram êxitos e até mereceriam ser exaltados, mas também não desempenharam o governo com competência, pois nada ensinaram do que sabiam a outros, nem prepararam sucessores e são, por isto, culpados pelas desgraças posteriores. Neste terceiro caso encontram-se também as causas da incompetência de Ciro e Dario, na Pérsia, que, embora tenham sido bons governantes, falharam em não proporcionar uma correta educação aos sucessores.<sup>43</sup> Novamente, nestas passagens, os acontecimentos históricos servem de "pano de fundo" para as considerações filosóficas. Vemos que é colocada aí a educação como fator de aquisição de conhecimento e competência para a ação política e de governo. A democracia ,por não fazer isso, torna-se inviável, pois sofre do excesso de liberdade e prejudica a cidade.

O imperialismo também seria combatido nos *Diálogos*, já que a ambição de conquistas externas gera guerras, violência, destruição e instaura a ilegalidade. Platão parece condenar a expansão da cidade, ao mesmo tempo em que parece defender o "fechamento interno" desta, como aparece nas *Leis*, devendo-se "*manter muito cuidadosamente os limites territoriais da cidade e restringir o*

---

<sup>42</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 191.

número de cidadãos, organizando os nascimentos e rechaçando qualquer naturalização de metecos, freqüentes em Atenas e ligada ao desenvolvimento do imperialismo".<sup>44</sup>

Châtelet observa que mesmo a expansão do comércio seria vista por Platão como danosa, pois este "liberalismo econômico" (impropriedade do termo, para a época, reconhecida por Châtelet), desperta a ambição territorial e financeira, provocando disputas e violência. Por isto orienta para que a "*Magnésia*", nas *Leis*, seja "*fundada longe do mar e se limite à agricultura*".<sup>45</sup>

Portanto, a democracia, incapaz de promover a propagada igualdade, mantém privilégios de grupos e instaura os conflitos internos. A partir de referências históricas à instituição da democracia, desde Sólon, na *República*, *Carta VII e Leis*, dentre vários outros textos, esse regime é apresentado como inviável.

Os demais regimes políticos e formas de governo, e não apenas a democracia, também recebem a condenação na obra de Platão, como o caso da tirania, da oligarquia, da monarquia despótica, que teriam a razão central de seus fracassos, na carência de educação e na fragilidade das leis. Deste modo, todas as cidades gregas estavam constituídas em modelos reprováveis e, conforme Châtelet,

*"O drama da Grécia em princípios do séc.IV é a luta de classes: é o drama que reflete o pensamento platônico. E o pensamento platônico*

<sup>43</sup> - PLATÃO. *Leis*. Livro III.695d/e. *Oeuvres Complètes*, TomelX, Op.Cit, P.38.

<sup>44</sup> - Cf. CHÂTELET, *El nacimiento...* Op.cit, P.204.

<sup>45</sup> - Idem, *Ibidem*. P.205.

*quer fazer desaparecê-lo para restaurar a unidade do Estado. E quer se trate da Cidade Ideal ou da Nova Magnésia, a construção filosófica se levanta sobre um solo real. O filósofo se esforça para responder a um problema urgente: o de salvar a cidade grega e, ao mesmo tempo, a civilização helênica.”<sup>46</sup>*

Platão estaria assim, atribuindo à sua “utopia” e ao seu “idealismo”, uma interpretação dos acontecimentos reais e, portanto, histórica. Em certo sentido a obra platônica propõe a superação de um modelo de cidade que teria, na sua evolução histórica, se corrompido e se voltado para interesses individuais, não atendendo ao bem comum. Ainda que numa tênue noção de temporalidade, aparece nos textos a busca histórica de uma justiça mais universal contra a opressão patriarcal e aristocrática. Esta busca pela justiça se manifesta num momento de decadência da cidade, onde prevalece o individualismo e o interesse particular –“*πλεονεξία*” - que estabelecem, como normas de vida e governo, a ganância e a insaciabilidade pessoal, sobrepostas aos interesses do bem comum. Nada disso, portanto, passa despercebido ao olhar histórico de Platão, pois sua obra manifesta toda esta situação de conflito e perturbação, além de deixar, mesmo que de forma não sistematizada, alternativas, também históricas, a esse processo.

Para Hegel, no contexto grego, o próprio Péricles teria percebido o papel prático e político da filosofia:

---

<sup>46</sup>- Idem, Ibidem.P.212.

*"(...) filosofamos sem com isso nos deixar induzir para a lassidão e a inatividade, pois quando os homens se entregam aos seus pensamentos, distanciam-se do prático, da atividade pública, da comunidade (...)"<sup>47</sup>*

Entende Hegel que *"cada indivíduo é filho de seu tempo"* e *"a filosofia resume no pensamento o seu próprio tempo"*<sup>48</sup>. Assim, a decadência das cidades jônicas trouxe, como reação, o florescimento filosófico naquela região; em Atenas, Sócrates e Platão representam o esplendor da filosofia grega, enquanto ocorre a ruína política; é isto que leva Platão, diz Hegel, a buscar *"fundar alguma coisa melhor"*, em companhia de Dionísio de Siracusa,<sup>49</sup> como encontramos nas *Cartas* ou nas *Leis*.

---

<sup>47</sup> - Cf. HEGEL. *Opus Cit.* P. 219.

<sup>48</sup> - Cf. HEGEL, G.W.F. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. P. XV.

<sup>49</sup> - *Idem*, *ibidem*. P. 354.

## 1.2- Esboços de Uma Teoria da História nos *Diálogos*

Segundo Châtelet, para se verificar a historicidade na obra platônica, é preciso recorrer a vários textos nos *Diálogos*, já que o filósofo não apresenta nenhuma exposição ordenada em torno de uma conceituação ou demonstração do tempo ou do processo histórico.<sup>50</sup> Assim, como no campo político, a questão de uma percepção da História, em Platão, exige uma busca no interior dos próprios *Diálogos*.

Por exemplo, os textos platônicos abordam o problema do “devir” das cidades em várias perspectivas : há abordagens que remetem a uma idéia de “história universal”, ao mesmo tempo em que são utilizados relatos míticos ou alegóricos, para apresentar as etapas do desenvolvimento das sociedades; há referências ao “Mito de Atlântida” e ao grande cataclismo, que se misturam a fatos da pré- história grega e a acontecimentos mais propriamente históricos da Grécia arcaica. A leitura idealista do *Timeu*, por exemplo, oferece-nos uma interpretação mítica da origem e evolução do mundo e da realidade.

Por outro lado, para Châtelet, podemos falar em uma “*verdadeira ciência do devir*” pois, mais do que descrever a evolução histórica, alguns textos buscam apontar causas e conseqüências morais e políticas na organização do mundo grego. É evidente que não se trata de uma “*ciência histórica*” em sua acepção moderna. Não apenas Platão, Heródoto, Tucídides, Xenofonte, em suas obras, denotam um sentido de historicidade e temporalidade bastante distanciado do que hoje concebemos como processo histórico. A concepção grega privilegiava a

---

<sup>50</sup> - Idem, *Ibidem*, P.213.

Natureza como responsável pelos adventos, sem a percepção clara do devir humano enquanto "*curso dramático e original*".<sup>51</sup> Também a tradição hebraico-cristã com a idéia de "progresso" ou "processo" marcado por um início que evolui para um fim (progresso da criação ao fim dos tempos), em sua escatologia divina (Agostinho/Pascal), se afasta de uma noção de temporalidade humana, pois coloca o tempo como "unidade real", movido pela Providência, retirando o homem de uma ação direta sobre o devir.

Collingwood observa que são os gregos que inauguram a História com bases científicas, já que antes deles só se pode falar em narrativa mítica (que trata das ações dos deuses), ou em narrativa teocrática (que trata das ações dos homens, submetidas à vontade divina).<sup>52</sup> Porém, mesmo na Grécia, estas maneiras de narrativas históricas não desaparecem por completo, seja em Homero ou durante o esplendor da filosofia clássica. No entanto, com Heródoto e Tucídides, sobretudo, já é possível falarmos de uma história "humanista", no sentido de uma preocupação com as "ações tipicamente humanas" independentes da vontade dos deuses; ações que revelam ao homem quem ele é, através do que ele faz (feitos históricos) e já aí despontam as características básicas do historiador, enquanto aquele que investiga e pergunta sobre suas próprias ações. Os limites, portanto, desta atitude histórica manifestam-se em vários aspectos. Um desses aspectos que revelam os limites da investigação histórica é a reconstrução dos acontecimentos, de modo predominante, a partir do testemunho direto daqueles que presenciaram os fatos. É por meio da "*doxa*", mais do que

---

<sup>51</sup> - Cf. CHÂTELET, F. *El Pensamiento de Platón*. Barcelona, Editorial Labor, 1973. P. 144.

propriamente pela "*epístème*", que a história é, em princípio, reconstituída teoricamente. Esta atitude, até certo ponto, seria anti-histórica, já que fundamentada no pensamento da opinião empírica, tenderia a validar o conhecimento a partir de uma concepção metafísica e particular que acaba por assumir um caráter imutável e permanente. As ações históricas, ao contrário, transitórias e mutáveis, permitem, apenas (quando permitem), uma percepção parcial e limitada do todo; porém, uma vez que justificada por um testemunho documental mais material, estaria mais próximo do saber epistêmico.

Assim, em primeiro lugar, a historiografia fundada por gregos como Heródoto e Tucídides ainda possui papel limitado no cenário do racionalismo clássico que se propagava. Por outro lado, a produção histórica neste caso, ainda é pouco abrangente, incapaz, por si só, de oferecer uma concepção clara da própria história enquanto ciência e mesmo sobre seus métodos. Apesar disto, o valor desta construção histórica aparecerá, de forma gradual, também no desenvolvimento do pensamento filosófico, sendo validada, de alguma maneira, como, por exemplo, em Platão que,

*"vê no mundo em transformação, algo não realmente inteligível mas verdadeiro, na medida em que é perceptível; algo intermediário entre a nulidade com que os eleatas o tinham identificado e a completa realidade e inteligibilidade do eterno..."*<sup>53</sup>

Esta percepção histórica, se não chega a ser uma "cientificidade do transitório", provoca uma "sensibilidade" (αἰθησις), dos acontecimentos que fluem.

---

<sup>52</sup> Cf. COLLINGWOOD, R. G. *Op. cit.* P. 23/44.

A “*aístesis*” aparece, por exemplo, no “*Teeteto*” (151e) quando este personagem do *Diálogo* apresenta sua primeira definição da ciência como sensação:

*“Portanto, em minha opinião, aquele que sabe sente o que sabe e, (...) parece-me que a ciência (epistème) não é outra coisa que sensação (‘aístesis)’.”*<sup>54</sup>

Um autor como Conford,<sup>55</sup> que lê o *Teeteto* do ponto de vista da “Teoria do Conhecimento”, vê presente nesta obra, a partir de uma interpretação idealista e metafísica, os “pilares” da “filosofia platônica” que são “a imortalidade e divindade da alma racional, e a existência verdadeira de objetos de conhecimento dessa alma: um mundo de ‘formas’ inteligíveis, separado das coisas que nossos sentidos percebem”.<sup>56</sup>

Esta doutrina, para Conford, reforça a teoria da “anamnésis” (*Mênon*); e da transmigração da alma, como busca da virtude, através das “reminiscências” (*Fédon*). A alma imortal estaria assim, sucessivamente, recebendo indícios da verdade e, portanto, seria uma “fonte do conhecimento”. As “formas sensíveis” são conhecidas pelos sentidos, mas esse conhecimento não corresponde ao verdadeiro. Isto conduz, em Conford, à idéia da separação absoluta entre “alma e corpo”. Os objetos sensíveis podem ser do conhecimento da alma, mas, pergunta Conford, baseado em sua dualidade dos mundos, “de que maneira, estão

<sup>53</sup>- Cf. CHÂTELET, F. *El Pensamiento...* Op. Cit. P. 145.

<sup>54</sup>- Cf. PLATON. *Théetete. Oeuvres Complètes*, Paris: Les Belles Lettres, 1976. (151e). Tradução nossa conforme indicado na nota 20.

<sup>55</sup>- Cf. CONFORD, Francis M. *Plato's theory of knowledge*. Ed. espanhola. Buenos Aires: Paidós, 1968.

<sup>56</sup>- Idem, *ibidem*. P. 18.

*relacionadas estas formas separadas, com as coisas que vemos e tocamos neste mundo do devir?)*.<sup>57</sup>

As “formas” materiais, mortais, sensíveis são distintas da “alma” pré-existente, imortal, racional, divina, mas participariam reciprocamente entre si, como um mundo semi-real, já que a aparência sensível não pode revelar o verdadeiro. O mundo do devir teria uma existência, ao contrário do proposto pela “via única do Ser” (Parmênides e Zenão), que negam a multiplicidade. O individual teria uma participação real, da “forma Ideal”, ainda que parcialmente e hierarquizada, de acordo com a maior ou menor proximidade do Uno. É assim que Conford apresenta o *Teeteto*, como uma investigação da possibilidade e dos limites do conhecimento sensível e da veracidade deste conhecimento.

A “*aísthesis*”, traduzida por Conford como “*percepção*”, seria o conhecimento do senso comum; perceber o mundo exterior pelos sentidos; um tipo inferior de conhecimento. Pela “*aísthesis*” não é possível o conhecimento dos objetos inteligíveis, pois para tal são necessários outros níveis mais elevados que sejam capazes de transpor os limites entre o “*sensível e o inteligível*”. Conford identifica o significado da “*aísthesis*” com as percepções da vista, ouvido, olfato, calor, frio, prazer, dor, ou emoções, como o desejo e o temor, pois “*todos estes estados aludidos estão na parte sensitiva da alma, associada inseparavelmente do corpo.*”<sup>58</sup>

E assim, o conhecimento fica reduzido aos objetos exteriores. Esta “*percepção*”, remetida a Protágoras (“*O homem medida de todas as coisas*”) e a

---

<sup>57</sup> - Idem, *Ibidem*. P.22.

Heráclito (o movimento permanente dos seres), ofereceria um conhecimento aparente, particular, que, ainda que dentro de seu relativismo, seria um primeiro e válido passo para a busca do conhecimento real e verdadeiro do mundo inteligível. Apresenta-se aí, uma clara separação entre um tipo e outro de conhecimento, caracterizando um dualismo presente em muitas leituras em torno de Platão, também seguido por Conford.

Ora, uma interpretação apenas deste ponto de vista epistemológico, se distancia da objetividade proposta no decorrer do diálogo entre Sócrates, Teeteto e Teodoro. Sócrates, com sutileza, parte da subjetividade de Protágoras e procura demonstrar a Teeteto que o conhecimento não se reduz à sensação (ou percepção, segundo Conford). A fala socrática poderia, no entanto, ser vista de um outro ângulo, por exemplo no sentido de um “movimento” que poderia nos conduzir para o “dever histórico”, o dever dos seres que se movem, se transformam e assim se constroem na realidade pois, “(...) *aquilo que, anteriormente não existia, não existe posteriormente, se não tiver sido ou estiver a devir...*” (γενέσθαι καί γιγέσθαι)<sup>58</sup>

Dusquene<sup>60</sup>, também comentador dos *Diálogos*, levanta a questão de como Platão teria abordado o “curso do mundo”, em seu “sentido histórico”, especialmente na *República*, que seria a caracterização da decadência da cidade grega, ao mesmo tempo que abre a possibilidade para um progresso histórico que busca a justiça.

---

<sup>58</sup> - Idem, *Ibidem*. P.41.

<sup>59</sup> - Cf. PLATON. *Théetete*. 155b.

Segundo Dusquene, Platão, na *República*, atestaria como “*história*” o “*processo problemático*” da sucessão de realizações e ações humanas pelos cidadãos, que, por suas ações políticas aceleram ou retardam os acontecimentos; ou ainda pelas ações dos governantes, no caso o “*Rei-Filósofo*”, a quem cabe realizar a justiça.

Diante de uma cidade injusta, uma “*má cópia*”, existe a possibilidade de opção entre a salvação e a destruição? Se existe esta possibilidade, ela é histórica. Mas como se realiza? Como se manifesta, na obra de Platão, este sentido ou possibilidade?

Para o comentador citado, esta questão da “*ação histórica*” apareceria em Platão a partir de uma “*reflexão sobre o tempo*” que não se fundamenta na noção socrática ou mesmo parmenidiana de “eterno”, “ideal”, “uno”, mas numa concepção de “*repouso na duração*”, onde, com maior ou menor intensidade e qualidade, ocorrem as mudanças, dado o movimento. Tudo, de fato, se modifica e se participa reciprocamente e,

*“Esta participação é a Razão (Logos) suprema, nem aparente nem real, nem sensível nem inteligível, pois é o desdobramento de si em realidade ideal e em aparência sensível que conserva aparência e realidade unidas e únicas de um certo modo. A participação é unidade das diferenças.”<sup>61</sup>*

<sup>60</sup> - Cf. DUSQUENE, Bernard. Platonismo et sens de l'histoire. *Revue Philosophique de Louvain*. Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Tome. 85:4a.série.n.67, Aout, 1987. Pp.309/328.

<sup>61</sup> - Idem, *Ibidem*. P.311.

Ou seja, se abandonarmos o dualismo que enxerga dois mundos e dois tipos de conhecimento - o aparente e o ideal eterno - haveria, na obra de Platão, a idéia do movimento que permite a diferenciação e unificação das "realidades", do "passado e futuro". Uma realidade é diferente de outra, mas há uma participação entre ambas que se dá pelo "*logos*", capaz de apreender os movimentos que se dão no tempo. Esta apreensão é percebida pelo "*instante*" e é este instante que liga as mudanças dentro de um "*repouso-duração*" mais amplo. O instante é inteligível. Nessa concepção, a dialética, que impulsiona a mudança, ocorreria exatamente neste "instante da duração", que liga o passado ao presente e ao futuro.

O "*curso do mundo*", conforme este movimento temporal, pode se apresentar de dois modos: como separação ou como unificação. Como separação, é o abandono do inteligível, é a decadência, como no caso da cidade, quando o devir se segue casualmente, no plano do desejo e decisões individuais, desligando-se do todo. Como unificação, o devir é a participação do "*logos*" que permite um devir inteligível que busca o progresso para justiça e que se torna mais possível através do papel desempenhado pelo "*sábio filósofo, o mais livre dos agentes históricos*".<sup>62</sup>

A trajetória histórica ou o "*curso do mundo*" seria resultante do duplo movimento: do ódio interno e individual que leva à decadência e do amor que unifica através do "*logos*" conduzindo, assim, ao progresso. O sábio filósofo justifica, então, o exercício do poder, pois tendo mais claramente a inteligibilidade

---

<sup>62</sup>- Idem, *Ibidem*. P.326.

deste processo, tem condições para conduzir as ações daqueles que não compreendem esta situação,

*“Então, certamente, nesta hipótese, o governo do sensível para o Logos é bem uma História, isto é, uma decadência que é também progresso, em que o homem escolhe parte de suas ações...”*<sup>63</sup>

O homem escolhe historicamente *“parte das ações”* e não *“totalmente”*, porque as ações possíveis seriam aquelas realizadas no *“instante”* que pode provocar a mudança, e este instante estaria inserido num tempo de *“repouso-duração”* que ocorre independente do homem e a este escapa, sendo, portanto, um tempo casual.

Châtelet observa que a noção de *“tempo cíclico,”* que ele prefere denominar *“tempo circular”*, entre os gregos, conduz à concepção de que a trajetória humana no mundo está marcada pelos cataclismos naturais decorrentes da revolução dos astros celestes. No entanto, esta mesma concepção permite o reconhecimento da *“finitude humana”*, e da necessidade permanente do *“recomeço”* após as destruições cíclicas; assim, as conquistas e o progresso não são advindos naturalmente do tempo, mas exigem um esforço humano.<sup>64</sup>

A percepção de uma *“temporalidade circular”* se apresentaria em Platão, para Châtelet, por exemplo, a partir da teoria da *“reminiscência”*, transposta para a questão da *“imortalidade da alma”* ou do *“nascimento a partir dos contrários”*, conforme o *“Fédon”*. Também o *“Mênon”* exemplifica a concepção de um tempo mítico e circular; assim como o *“Grande Ano”*, referido na *República* e no *Timeu*.

---

<sup>63</sup>- Idem, *Ibidem*. P. 325.

Num sentido astronômico, o tempo é o movimento que *“os oito círculos dos astros necessitam para realizarem em conjunto as suas revoluções”*.<sup>65</sup> O Tempo cataclísmico, responsável pelas origens e destruições sucessivas da humanidade, aparece nas *Leis no Protágoras*; também está relacionado às teorias da participação humana na *“dikê”* (justiça) e na *“aidós”* (vergonha), no contexto das civilizações mediante os cataclismos.

Para Lloyd, esta preocupação temporal em Platão é mais de fundo *“ético e político”* do que histórico, mas mesmo assim, estaria inserida num *“quadro quase histórico”*, como é o caso da *“República”*, especialmente os livros VIII e IX, que expõem temporalmente o declínio das constituições e governos. O mesmo aconteceria no *Político*, quando da utilização do *“Mito de Cronos”* (268d ss); no *Banquete* (211a), quando o texto se refere à *“sempre existência do belo”*; ou no *Timeu* (37c ss), onde ocorre uma distinção entre o *“eterno”* (como aquilo que *“é”* e que se sobrepõe a qualquer duração ou tempo) e o *“sempre”* (como o movimento do universo que foi, é e será, num movimento circular, imitando o eterno). Platão estaria alterando algumas concepções míticas tradicionais sobre o tempo, dentro de uma preocupação metafísica, conforme Lloyd, para explicar a teoria das Formas, do Ser, do Devir, do Inteligível, do Sensível; tempo que surge com o universo criado e que se cria e onde *“o tempo não é simplesmente uma medida do movimento dos corpos celestes, nem medido por esse movimento: esse*

---

<sup>64</sup>- Cf. CHÂTELET, F. *El nacimiento de la historia...* Op.cit.P.215.

<sup>65</sup>- Cf. LLOYD, G.E.R. *O Tempo no Pensamento Grego*. In: *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis, Vozes, 1975. P.161/175.

*movimento é o tempo*.<sup>66</sup> Remetendo-nos ao *Timeu* (37d), onde “o tempo é a imagem, que sempre dura e progride segundo o número, da eternidade”,<sup>67</sup> Lloyd conclui que Platão faz a análise temporal ao pensar o eterno e o sempre, além de apresentar a questão da “transição”, no movimento do não-ser e do ser, da duração e do instante, como no *Parmênides*.

Retornando ao *Teeteto*, comentado anteriormente, pensamos que a idéia de sensação e percepção ali presente, significa, mais do que a simples noção sensorial, a percepção mais clara do devir humano e da realidade, no sentido próximo do que entendemos por história.

Ainda sobre o problema do tempo em Platão, também Lévêque e Vidal-Naquet<sup>68</sup>, embasados em alguns *Diálogos*, em especial, o *Político*, a *República*, as *Leis*, o *Timeu*, analisam a dimensão da temporalidade circular, as noções de origem e recomeço permanente, a fundamentação histórica do tempo e a visão cosmológica.

Para esses autores, o texto da *República*, especialmente os livros VIII e IX, trazem uma advertência temporal, de que “a cidade é coisa frágil e susceptível de degeneração num tempo que se decompõe”.<sup>69</sup> No *Timeu*, no *Crítias* e na própria *República*, encontraríamos ainda o traçado da antigüidade ateniense, numa perspectiva histórica, visando refletir principalmente sobre as transformações políticas e formas de governo. Estes textos, além disto, trazem dados históricos

<sup>66</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 164.

<sup>67</sup> - Idem, *Ibidem*.

<sup>68</sup> - Cf. LÉVÊQUE, P. e VIDAL-NAQUET, P. *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du Vie. siècle à la mort de Platon*. Besançon, Editions Macula, 1964.

sobre as noções de Estado vigentes, sobre as características espaciais e geográficas do mundo grego e dados sobre suas transformações ao longo do tempo.<sup>70</sup>

Com as *Leis*, conforme Lévêque e Vidal-Naquet, “*nós estamos sobre o plano da realidade concreta e histórica*”<sup>71</sup>. Nessa obra, a “*utopia platônica*” é apresentada como realizável temporal e espacialmente na Grécia. É “*uma construção que pode ser efetivamente implantada em território grego*”.<sup>72</sup> E, para isso, Platão recorre a uma análise histórica que vai do VI ao IV séculos, estabelecendo um projeto de grande objetividade frente ao contexto geográfico e aos episódios que marcaram a Grécia no período, ainda que o movimento histórico fosse compreendido, em parte, como um reflexo dos acontecimentos cósmicos.

Haveria em Platão, no entendimento de Vernant<sup>73</sup>, uma perpetuação do pensamento mítico ao mesmo tempo em que este se transforma. Platão, para este autor, ainda revela o Ser como eterno e imutável; e o tempo que está fora da cronologia dos acontecimentos humanos. Isto ocorre porque a memória (mnemosyne) que é quem estabelece a comunicação entre o plano humano (individual) e o plano divino, não tem a função de um ordenamento temporal, mas apresenta-se como meio de conhecimento da alma. E, exatamente por isso, a *anámnesis* em Platão afasta-se do mito, pois se não pretende oferecer uma

---

<sup>69</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 134.

<sup>70</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 134/136.

<sup>71</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 140.

<sup>72</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 142.

<sup>73</sup> - Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel. 1973.

consciência temporal do passado, oferece um caminho para a unicidade do eu, através do conhecimento. A utilização literária dos mitos por Platão, ora de modo sério, ora de forma zombeteira, expressaria sua percepção de que *“a filosofia destronou o mito e tomou o seu lugar; mas, se ela é válida, é também porque soube salvar esta ‘verdade’ que o mito exprimia à sua maneira”*.<sup>74</sup>

Desse modo, podemos compreender que Platão vive, de fato, uma transição teórica e experimenta essa passagem de uma consciência mítica para a consciência histórica, que na verdade não se excluem; pelo contrário, se inter-relacionam. A busca de uma historicidade e até mesmo de um princípio de teorização sobre a história, nos *Diálogos*, deve ocupar-se, além do problema do tempo, já apontado, com outros aspectos, tais como com a leitura que a obra platônica faz das ações humanas propriamente ditas, do processo de mudanças ou evolução dos acontecimentos; ou ainda com as rupturas, ações e transformações presentes na realidade grega. Também pode buscar-se o entrelaçamento dos acontecimentos gregos numa concepção de passado e presente ou até mesmo de uma projeção objetiva do futuro histórico possível, apresentando-nos uma percepção do devir.

Se Platão ou qualquer dos gregos não teve um domínio pleno sobre os objetos e conceitos inerentes à ciência da história, sua obra lança bases para muitos desses fundamentos, apresentando fortes elementos que denotam uma historicidade, sobretudo quando busca compreender as razões da evolução e da

---

<sup>74</sup> - Idem, *ibidem*.P.112.

decadência dos modelos de cidade, reconstruindo o devir, projetando neste devir um futuro, às vezes utópico e ideal, outras vezes histórico e realizável.

O nascimento da racionalidade filosófica grega passa, a todo instante, muito próximo da concepção histórica de mundo e sociedade. A investigação filosófica só é possível quando contextualizada historicamente e quando trata de questões pertinentes à historicidade do homem.

Citando Hadot<sup>75</sup>, os filósofos gregos denominam história, a investigação em torno da *physis* universal. Inclusive Platão, especialmente no *Timeu*, *Crítias* e *Leis*, apresenta-nos “um grande tratado sobre a *physis*, em toda a sua extensão desde a origem do mundo e do homem até a origem de Atenas.”<sup>76</sup>

É desta preocupação com a *physis* que decorre a preocupação com as origens, com o princípio, com a **arché** que, se tem um fundo ontológico, físico, epistemológico, tem, necessariamente, também uma concepção de história presente. As origens do Ser, do cosmo, do conhecimento, nos trazem às origens do homem histórico e às origens das ações históricas deste homem. É ainda Hadot quem nos diz que a palavra “história”, no sentido de investigação, adotada por Heródoto para qualificar a busca de conhecimentos a partir das realizações e costumes das diferentes sociedades, aproxima-se diretamente da palavra “sabedoria”, no sentido que irá ser difundida nos séculos anteriores ao V e principalmente neste, dentro da concepção filosófica.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> - Cf. HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999. P.29.

<sup>76</sup> - Idem, *Ibidem*. P.29.

<sup>77</sup> - Idem, *Ibidem*. P.36/37.

Portanto, tanto a história quanto a filosofia estariam voltadas para o sentido prático da vida humana, para o agir no mundo e seus efeitos, sendo uma preocupação ética, política, social. Mesmo a *arché* dos filósofos da *physis* irá se relacionar com a *arché* da história. Isto se torna evidente, sobretudo com Sócrates e Platão, sendo que, o primeiro, segundo Hadot,

*"(...)até certo ponto, o que interessa não é definir o que pode ser o conteúdo teórico e objetivo da moralidade: é necessário saber se se quer real e concretamente fazer o que se considera justo e bom: como se deve agir."*<sup>78</sup>

Para Platão, segundo relatos dele mesmo na *Carta VII*, também o ofício de filósofo somente tem validade se estiver voltado para a ação política na cidade. As investigações de caráter histórico estariam vinculadas às investigações filosóficas, com base no exame das leis, costumes, práticas de governos e nas origens das cidades, para assim se definir um projeto histórico mais justo numa cidade ainda a ser feita. A academia platônica teria abraçado essa meta, onde *"a formação para a dialética era absolutamente necessária, na medida em que os discípulos de Platão eram destinados a desempenhar papel na cidade"*.<sup>79</sup>

Retornando à análise de Châtelet, esse autor entende que Platão desponta como elaborador da filosofia da história como *"gênero cultural e como maneira de pensar"*<sup>80</sup> e, por aí, consegue dar uma interpretação para a história grega

<sup>78</sup> - Idem, *Ibidem*.P.64.

<sup>79</sup> - Idem, *Ibidem*.P.98/99.

<sup>80</sup> - Cf. CHÂTELET, F. *El nacimiento de la historia...* Op. Cit. P.218.

relacionada diretamente à ação política e como fundamento para seu próprio projeto filosófico e político.

Quanto aos acontecimentos históricos propriamente, Platão os divide em duas fases: pré e pós cataclismos. Pela comparação das duas eras, irá estabelecer como parâmetro, o modelo de justiça e virtude, uma vez que no período pré-cataclismos, predominavam nas comunidades existentes, a igualdade material, a paz, a felicidade. Cada povo estava organizado com perfeição em suas relações e em seus governos. Teria sido assim a própria origem de Atenas. Esta prosperidade e justiça que Platão acreditaria ter existido era possível pela intermediação divina que evitava aquilo que pudesse corromper os homens, tais como a avareza, a riqueza, a violência e o poder. Na era pós-cataclismos, é impossível manter o Estado ordenado, se não forem estabelecidos os princípios da legalidade, através de leis justas e justos legisladores,<sup>81</sup> já que a história humana estaria abandonada da intervenção divina e corrompida pela ganância e divisões.

Às civilizações destruídas, quase que totalmente e afastadas de todas as características que garantiam a existência pré-cataclísmica, resta, com os poucos povos sobreviventes, a reconstrução do mundo que se encontra abandonado à pobreza e solidão. Assim, aos poucos, os sobreviventes buscam vagarosamente a defesa e a união, para um novo recomeço, garantindo as necessidades imediatas. Neste novo início, ainda não existem riquezas nem posses de terras, o que permite a reconstrução da vida num clima de harmonia e entendimento. Os novos

---

<sup>81</sup>- Idem, Ibidem.P.218.

primeiros homens são impelidos à redescoberta dos ofícios e das técnicas e, movidos pelas ações políticas, fundam novas cidades. Essas novas origens das cidades estão, ainda cerca ainda de mitos, mas revelam com certa clareza as razões políticas do ordenamento do Estado e do governo dos habitantes, com conotações históricas.

Passando do patriarcado à realeza, começam as disputas de poder e interesse de grupos, surgindo os legisladores, responsáveis pelo restabelecimento da ordem social e política. No entanto, os acontecimentos posteriores revelam a incapacidade dos governantes e legisladores de contribuir para a grandeza das cidades, conduzindo-as, ao contrário, para o fracasso que se desenvolve até à época de Platão. Esta percepção filosófica e histórica parece presente nos *Diálogos*, que enfatizam, sobretudo, a preocupação com a decadência da *pólis*.

São decadências internas como aparece nas *Leis*. Atenas, pela excessiva liberdade constituída; a Pérsia pelo despotismo exagerado e ausência de educação dos reis autoritários; Esparta pela divisão entre os reis. Em todos os casos faltaram uma constituição estável e leis sábias que pudessem garantir a estrutura do Estado. As *Leis*, para Châtelet, expõem esta percepção de um processo histórico onde:

*"por um lado, as sociedades humanas estão submetidas a uma lei de evolução e, por outro, esta evolução procede de causas suscetíveis de serem analisadas em cada caso, e que, enfim, é possível frear este devir, instituindo um regime político do qual a*

*história mesma nos proporciona exemplos, seja nos Estados pré-cataclísmicos inspirados pelos deuses ou nas cidades existentes, ao que pesem seus defeitos, dando uma imagem aproximada deles.*<sup>82</sup>

O processo histórico fundado na decadência pode ganhar outra conotação se o devir demonstrar-se reconhecido pela autêntica ciência política que busca, pela sabedoria, estabelecer leis para suprimir a desordem social, a imoralidade pessoal, a corrupção. A "filosofia da história", em Platão, parece trágica quando demonstra esta perdição da cidade, do homem, da materialidade frente ao divino<sup>83</sup>, porém, pela sabedoria racional, a via política correta pode ser encontrada. Se essa via apresenta-se quase como impossível, aproximando-se de um plano utópico da "cidade ideal", ao procurarmos com maior objetividade a compreensão da "cidade das Leis", podemos encontrar uma possibilidade mais próxima do real histórico.

Já Aristóteles<sup>84</sup> teria procurado, sob alguns aspectos, um Platão distanciado do fazer histórico, enquanto saber ordenado. Mas ao que tudo indica, existiria em sua obra uma "lógica histórica", voltada para o entendimento dos acontecimentos a partir das cidades gregas e seus modelos legislativos e políticos. Esta lógica se fez possível pela capacidade de inserção e compreensão do processo cotidiano, num Platão que expôs, através de sua obra, filosofias políticas correntes em seu tempo, sabendo contextualizá-las nas experiências

<sup>82</sup>- Idem, *Ibidem.*, P.222.

<sup>83</sup>- Cf. CHÂTELET, F. *El Pensamiento de Platon*. Op.Cit.P.150.

<sup>84</sup>- Cf. CHÂTELET, F. *El nacimiento...* Op.Cit.P.226, em referência a Aristóteles na "Política"- Livro VIII-Cap.X, que teria acusado Platão de "falsificar a história" ao apresentar fatos desordenados e inverdades sobre regimes políticos.

históricas da *pólis*. E para isto soube captar o processo das origens e mudanças, como fruto das ações humanas no tempo e espaço.

A bela e ideal cidade da *República*, mais do que para ser realizada, pode ser concebida como uma advertência de que as cidades historicamente existentes não tinham condições de garantir a estabilidade que os gregos necessitavam para sua sobrevivência real; revela a descrença nas reformas que os governos buscavam promover; assim, a "cidade ideal" não é a negação do devir por este ser irrealizável ou utópico, mas é a contestação de uma realidade historicamente fracassada que aponta para a necessidade de superação, de "μεταβολή", enquanto transformação, mobilidade institucional e política. É a possibilidade de intervenção e alteração no presente para projetar um futuro. Possibilidade que se manifesta mais intensamente na adaptação dos projetos que tornam a cidade de "Magnésia", nas *Leis*, mais próxima deste real, enquanto busca de um projeto mais objetivo frente ao devir histórico. É o que expressa a pergunta do personagem ateniense, no princípio do IV livro das *Leis*: "*Vejamos, como faremos representar a cidade do devir?*"(704a)

Com base nessas considerações, pensamos restabelecer uma possibilidade de leitura dos *Diálogos* onde, dialeticamente, seja possível encontrar parâmetros, por meio dos quais, sejam levantadas questões que permitam uma correlação maior entre o pensar filosófico em que floresceu a obra platônica com a práxis filosófica, que é, por si mesma, histórica .

Para Colli<sup>85</sup>, os textos filosóficos de Platão, na forma de diálogos, parecem *“ter absorvido em sua própria criação o filão dialético, a tendência teórica, um dos aspectos mais originais, da cultura grega.”*<sup>86</sup> E é nesta dialética entre o pensar e o viver cotidiano que podemos perceber uma apreensão da história, ao mesmo tempo em que ocorria uma elaboração especulativa em torno das verdades universais do Ser. Seria aquele pensar a contradição entre um Ser que se apresenta historicamente e um Não-Ser que se faz e se projeta no devir.

---

<sup>85</sup>- Cf. COLLI Giorgio, *O Nascimento da Filosofia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

<sup>86</sup>- Idem, *Ibidem*. P. 97/8.

**SEGUNDA PARTE**  
**BUSCA DE HISTORICIDADE NOS DIÁLOGOS**

## 2- Uma Leitura dos *Diálogos* a partir de sua historicidade

Temos procurado demonstrar que a obra de Platão aponta para diversos aspectos que permitem identificar sua historicidade. Porém, o termo *história* (*ἱστορία*), propriamente dito, no sentido em que começou a ser utilizado pelos gregos, significando “investigação” ou mesmo “narrativa” e “informação” sobre os acontecimentos, praticamente não aparece nos textos platônicos. Muitas traduções dos *Diálogos* trazem diversos termos traduzidos indiscriminadamente por *história*. Dentre outros, é o caso especialmente dos termos “mito” (*μῦθος*), “logos” (*λόγος*), no sentido de narrar, relatar; “genos” (*γένος*) no sentido de origem; todos estes, muitas vezes, aparecem traduzidos por *história*.

No entanto, de acordo com o léxico da obra platônica, elaborado por Des Places<sup>87</sup>, o termo *ἱστορία*, exatamente, aparece três vezes nos *Diálogos*: é utilizado como recurso de jogo etimológico, no *Fedro* (244c) e no *Crátilo* (437 b); e, no *Fédon* 96 a), aparece significando “investigação da natureza”.

<sup>87</sup> - Cf. PLACES, Édouard Des. *Lexique*. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tome XIV.

Paris. Société D'Édition Les Belles Lettres, 1970, P.268. A tradução das citações segue a edição francesa, Les Belles Lettres, cf. indicado na nota 20; com exceção da passagem do *Fédon*, que segue a tradução brasileira indicada.

Cf. *Fedro*, 244c: '(...) ἄτ' ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀθηρωπίνῃ οἴησει νοῦν τε καί ἱστορίαν, οἰονοίστικην, ἣν νῦν οἰωνοίστικην τῶ, ὡς σεμνόνους οἱ νέοι καλοῦσιν'. A partir da tradução francesa: "(...)uma arte que em efeito, com a ajuda da reflexão, procura a opinião (oiêsis) dos homens, racionalidade e informação (noûs e história).

Cf. *Crátilo*, 437b: "Ἐπειτα δε ἡ ἱστορία αὐτό που σημαίνει ὅτι ἴσῃσι τον βούν" – "A palavra história (conhecimento) significa por ela mesma, a interrupção do corrimento"

Cf. *Fédon*, 96 a: 'ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ χαλοῦσι περι φύσεως ἱστορίαν.' – "(...)esse gênero de estudos a que dão o nome de 'exame da natureza' parecia-me admirável". (*Fédon*. Trad. Paleikat e Costa. Os *Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. 1972. P. 108).

No *Fedro*, o termo aparece ao lado de outras expressões, sendo interpretado no próprio texto como um tipo de “conhecimento” transmitido pelos adivinhos. Seria uma espécie de reflexão, que contribui para o conhecimento humano, do mesmo modo que a inteligência racional (*νοῦς*); o pensamento possui esse complemento à racionalidade, que é a história.

No *Crátilo*, o termo tem um significado próximo a algo que “retém e impulsiona o movimento”, como o das águas que correm, sendo utilizado pelo personagem Sócrates na crítica às teses de Heráclito sobre o movimento constante dos seres. Os seres possuiriam a capacidade de deter e impulsionar o movimento, serem estáticos e móveis, ao mesmo tempo, devido à presença desse elemento denominado “*ἵστωρία*”.

No *Fédon*, a palavra é utilizada significando investigação da natureza, exame dos fenômenos do mundo da *physis* e não em torno de acontecimentos humanos. Sócrates, nesse caso afirma a Cebes que quando jovem apreciava muito os estudos em torno da natureza, pois estes conduziam à origem e corrupção de todas as coisas. Portanto, nessa passagem, o termo ganha o sentido de “investigação”, mas, distante das ações humanas, aparece relacionado à história natural, à busca das causas físicas, como nos primeiros filósofos pré-socráticos.

No entanto, a presença de historicidade pode ser encontrada nos *Diálogos*, por meio de uma leitura que busque esses vestígios constantes no interior dos textos. A metodologia proposta para nossa leitura dos *Diálogos*, conforme anunciado na introdução, segue aquele ordenamento fundamentado na

dramaticidade dos textos<sup>88</sup>, que leva em conta a temporalidade das narrativas e cenas, descritas com base na temporalidade dos personagens. Acreditamos ser a leitura que mais se aproxima do objetivo central de nosso trabalho, porque permite uma compreensão mais objetiva da sucessão dramática das cenas e da construção textual, que é histórica, pois procura desvelar e ordenar o devir dos *Diálogos*, a partir dos acontecimentos e movimentos em que estão envolvidos.

Por este ordenamento dramático, a obra platônica pode ser apresentada em quatro momentos principais, compreendidos entre os anos de 450 a.C. e 347 a.C.<sup>89</sup> Nossas reflexões buscarão aproximar os *Diálogos* entre si, a partir do que entendemos como indicação da historicidade presente nos mesmos, agrupando-os de acordo com esses quatro momentos dramáticos principais, em torno dos quais é construída a trajetória do corpus platônico.

<sup>88</sup> - Cf. BENOIT, A.H. *Platão O Saber Esotérico da Dialética*. Tese de Doutorado, USP, 1990. Especialmente o capítulo VII. (Texto revisto pelo autor).

<sup>89</sup> - Idem, *ibidem*. P. 341/342. Segundo o autor, em texto ainda inédito, o ordenamento dramático dos vinte e nove *Diálogos* considerados autênticos, pode ser distribuído em quatro momentos: o primeiro momento seria aquele do *Parmênides*, cuja cena se situaria em torno de 450 a.C., onde Sócrates com cerca de 20 anos inicia sua trajetória como filósofo; o segundo momento seria o dos *Diálogos* situados entre 434 e 410 a.C., que são *Protágoras* (434-433), *Eutidemo* e *Lisis* (sem datação precisa mas com indícios de que se encaixam nesse período, com base na idade dos personagens), *Alcíbiades I* (432), *Cármides* (429), *Górgias* (427), *Hípias Maior* e *Hípias Menor* (após 427), *Láques* (entre 424 e 418), *Mênnon* (posterior ao *Láques*), *Banquete* (416), *Fedro* (410); no terceiro momento estariam os *Diálogos* entre 410 e 399, sendo a *República*, *Timeu*, *Crítias* (entre 410 e 407), *Filebo* (aproximadamente entre 407 e 399), *Teeteto*, *Eutífron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Crítion*, *Fédon* (nessa ordem, em 399); o quarto e último momento seria aquele das *Leis*, *Epinomis* e *Cartas* (entre 356 e 347); ocorrem ainda dois casos anacrônicos, que fogem a este ordenamento: *Íon* e *Menexeno*.

Vidal-Naquet, por sua vez, em referência ao livro de Eduard Munk (*A ordem natural dos escritos de Platão*, 1857), apresenta o ordenamento feito por este autor, dividindo as cenas dramáticas em três etapas, considerando a postura filosófica de Sócrates: a primeira etapa seria "a do combate socrático contra a falsa sabedoria", introduzida com o *Parmênides* (que o autor situa em torno de 477/446), seguido, dentre outros, pelo *Protágoras*, *Cármides*, *Laques*, *Górgias*, desembocando no *Banquete*; a segunda etapa seria a de Sócrates como "Mestre da Verdade", em *diálogos* como *Fedro*, *Eutidemo*, *Timeu*, *Crítias*; enfim, Sócrates aparece numa última etapa como o "Mártir da verdade", como no *Teeteto*, *Político*, *Eutífron*, *Apologia*, *Fédon*. ( Cf. VIDAL-NAQUET, P.A. *democracia grega*.... Op.cit.P.82.).

Assim, num primeiro momento, nossas reflexões se darão em torno do *Parmênides*, que seria o começo do movimento dramático e dialógico, buscando, nessa leitura, os aspectos presentes que permitem pensar a noção de temporalidade a partir dos personagens e das formulações conceituais em torno do Ser, do devir e em relação ao tempo e percepção históricos.

O segundo grande momento dramático nos *Diálogos*, ocorrido entre 434 e 410, abrange a série dos *Diálogos* que traz como preocupação o combate à sabedoria dos sofistas, retóricos, oradores, e a busca do conhecimento verdadeiro, a partir das diversas formulações temáticas. Embora a maior parte desses *Diálogos* ainda possa ser considerada aporética, Sócrates coloca-se como um interlocutor ativo, que conduz as cenas dialógicas por meio de seu método dialógico, elaborando, com seus debatedores<sup>90</sup>, reflexões e postulados fundamentais no conjunto da obra platônica. Os conteúdos temáticos desses diversos *Diálogos* nem sempre apresentam-se diretamente relacionados entre si, mas, em todos eles, podemos encontrar uma preocupação comum, que é a busca do conhecimento verdadeiro, a partir da definição dos diferentes conceitos e temas, de modo a encontrar-se a maneira correta e eficaz para a boa educação e a boa formação política e moral dos jovens cidadãos para a vida na cidade. Procuraremos refletir, a partir desse agrupamento, em torno da concepção de

---

<sup>90</sup> - Sobre a historicidade dos personagens de Platão, podemos recorrer-nos mais uma vez a Vidal-Naquet: "Essas personagens de Platão, no sentido estrito do termo(...), são, por vezes, captadas no mundo 'real'(...). Algumas são, pelo menos com meu conhecimento, criações literárias(...) Outras são anônimas(...) Outras, ainda, têm um nome mas não patrônimo(...) Entre a realidade e a 'ficção' há zonas intermediárias(...) A bem dizer, a relação entre essas personagens e a realidade histórica suscita por vezes espantosos problemas." (VIDAL-NAQUET, P. Op.cit. P. 84/85.)

sujeito e consciência da história que acreditamos ser construída nesse movimento dialógico, com base na formação da consciência política e moral.

O terceiro momento dramático, iniciado com a *República*, *Timeu*, *Crítias*, por volta de 410/407 é expresso particularmente na construção da cidade ideal, bela e justa. Os *Diálogos* seguintes, ocorridos provavelmente em 399, apresentam o amadurecimento teórico das principais questões tratadas ao longo dos debates anteriores, como é o caso do *Filebo*, *Teeteto*, *Eutifron*, *Crátilo*, ou, até mesmo, provocam rupturas teóricas e conceituais, como o *Sofista* e o *Político*. A série desses *Diálogos* termina com as obras que narram os momentos finais da trajetória de Sócrates, enquanto personagem e enquanto homem, dada sua condenação e morte, assim também ocorrendo com alguns outros personagens. Estaremos investigando, no contexto do terceiro momento dramático, as bases históricas, enquanto leitura do passado e do presente grego, na formulação das várias questões teóricas propostas e, acima de tudo, na elaboração do projeto de cidade na *República*. Também estaremos verificando, a partir da trajetória socrática, sua inserção histórica, enquanto sujeito e cidadão, muitas vezes indicando um modelo de conduta ética e política.

O quarto e último movimento dramático é aquele das *Leis*, *Epinomis* e *Cartas*, entre 356/347, quando Platão revela as influências decorrentes de suas experiências políticas e existenciais, após suas viagens a Sicília e do exercício filosófico na Academia. Estas últimas obras, tanto na ordem dramática, quanto na elaboração textual, revelam um novo projeto de cidade, que, acreditamos, também possui grande fundamentação histórica, sendo isto que procuraremos demonstrar.

## 2.1- Parmênides: A Temporalidade dos personagens e do Ser como noção do devir histórico.

O *Parmênides*<sup>91</sup>, conforme indicado, abre a seqüência das ações dramáticas nos *Diálogos*, em torno da trajetória de seus personagens, particularmente, em torno da vida de Sócrates. Embora, provavelmente, tenha sido uma das últimas obras escritas, por volta de 367 a.C, na chamada fase megárica.

O texto pode ser situado a partir de dois momentos dramáticos.<sup>92</sup> O primeiro desses momentos é descrito no pequeno prólogo (127a/ 127 b) que inicia o *Diálogo* e narra a chegada, em Atenas, do personagem Céfalo e alguns amigos filósofos, vindos de Clazômena, para encontrarem-se com Antífone, de quem desejam ouvir sobre o encontro de Sócrates com Parmênides e Zenão.

No segundo momento dramático, que, de fato, ocupa a narrativa do *Diálogo*, é descrito, pela boca de Antífone, o encontro entre os pensadores

<sup>91</sup> - Cf. indicado na Parte 1, nota 20; para a leitura dos *Diálogos* e *Cartas*, foi utilizada sobretudo, a edição francesa da *Association Guillaume Budé: PLATON. Oeuvres Complètes*. Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1923 e ss. As citações foram por nós traduzidas, seguindo a versão francesa. Outras edições porventura utilizadas são especificadas na bibliografia final ou em notas. Sobre a datação dramática e também da composição da obra, bem como as discussões em torno da autenticidade do *Parmênides*: Cf. DIÈS, Auguste. Notice. PLATON. *Oeuvres Complètes. Parménide*. Tomo VIII-1a. Parte. Op. cit. P. 9/11.

<sup>92</sup> - O primeiro momento é aquele do *prólogo* (126 a/127b), que descreve a cena em que Céfalo e alguns amigos filósofos, vindos de Clazômena, procuram por Antífone (irmão materno de Gláucon e Adimanto, portanto, de Platão), em Atenas, para dele ouvir as narrativas sobre o encontro entre Sócrates, Parmênides e Zenão. Antífone, nesse momento descrito como um homem maduro, que trabalha com cavalos na companhia do avô, teria conhecimento desse fato em torno da vida de Sócrates, desde menino, quando conviveu com Pitodoro que contava estas histórias relacionadas à filosofia, memorizadas por Antífone. Pitodoro, na verdade, foi quem presenciou o encontro entre Sócrates e Parmênides (ao menos na narrativa de Platão, o que não implica em que o encontro tenha de fato ocorrido). O *prólogo*, portanto, pode ser situado, muitos anos após a cena que será narrada no decorrer do *Diálogo*, ao que parece, posteriormente à morte de Sócrates.

eleatas com o jovem Sócrates e pode ser situado em 450 a.C. Assim sendo, o *Parmênides* é o *Diálogo* mais distante em relação ao tempo dramático.<sup>93</sup>

Em linhas gerais, o *Parmênides*, em seu conteúdo bastante complexo, está vinculado mais diretamente a questões metafísicas e epistemológicas. No entanto, podemos buscar, já nessa obra, um certo caráter histórico, a partir daqueles indícios que envolvem a preocupação do autor em considerar a historicidade dos personagens como indispensável para o desenvolvimento teórico do *Diálogo*; e também nas formulações a respeito do Ser e do tempo, que apontam para reflexões como o movimento, o devir, a existência temporal ou não do Ser.

Céfalo abre o *Diálogo* demonstrando um forte espírito historiográfico, já que busca resgatar a "memória histórica", a partir da narrativa oral de Antífone, apontando, inclusive, as dificuldades metodológicas para tal possibilidade, quando alerta que procura informações de "muito tempo atrás", (*πολύς δὲ ἦν χρόνος ἔξ ἐκείνου*-126-b).

Várias são as referências que indicam, com ênfase, a temporalidade dos personagens, demonstrando que não são apenas dados secundários, mas que revelam uma noção de tempo que aparecerá também na argumentação

<sup>93</sup> - Sobre as relações temáticas do *Parmênides* com outros *Diálogos*, bem como para algumas interpretações possíveis de seu conteúdo, Cf. DIÈS, A. Notice, *idem*, *ibidem*. O comentador estabelece relações especialmente com o *Filebo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*; ou ainda com o *Fedro*, *República* e *Fédon*. As questões mais pertinentes nesta obra seriam aquelas que dizem respeito, do ponto de vista metafísico, à elaboração da "teoria das formas" (*εἶδος*) e do "mundo das idéias". Temos também, presente no *Diálogo*, a exposição sumária do pensamento eleata sobre a via única do Ser e sua imutabilidade. Cf. Diès, o texto pode ainda ser interpretado como uma crítica sutil de Platão ao pensamento socrático em torno do mundo das idéias não sensíveis e ao conceitualismo, ou mesmo como uma demonstração do método maiêutico, por meio de um

Parmenidiana, ao tratar da existência ou não do Uno inserindo-a numa relação com a existência temporal do Ser (140e,ss; 151e,ss; 154a,ss).

Céfalo diz a Adimanto que “não tem lembrança” (*οὐ γὰρ μέμνημαι* - 126b) nem do nome de Antífone, como se esta ausência da memória fosse fruto da trajetória da própria vida, do movimento que conduz o ser individual da infância à velhice. Diz Céfalo que “não era mais que uma criança” (126b) quando fez sua primeira viagem a Atenas. O movimento temporal do ser individual parece ser colocado como uma questão a se pensar no contexto da existência ou não da multiplicidade ou das partes do todo.

Céfalo resgata a memória privilegiada de Antífone que é capaz de recordar-se “de cor” das falas de Pitodoro, assim como do encontro com Céfalo, quando de sua viagem anterior a Atenas, há vários anos. Céfalo, com sua postura, parece desafiar Antífone que, ao afastar-se da vida filosófica para cuidar de cavalos, acaba por tomar uma atitude que põe em risco a preservação histórica dos conhecimentos que possui. Céfalo age como se procurasse evitar que os fatos conhecidos por Antífone “*não se apaguem da memória dos homens, com o passar do tempo*”, como diria Heródoto.<sup>94</sup> Antífone, nesse momento, é cobrado em sua condição de “fonte histórica viva” responsável pela preservação da memória coletiva do pensamento filosófico que se estende de Parmênides a Sócrates.

A questão da temporalidade dos personagens permanece quando o texto fala de Parmênides com a idade avançada (127b), provavelmente entre sessenta

---

“exercício dialético”.

e sessenta e cinco anos; de Zenão, em torno dos quarenta anos (128d); ou de Sócrates ainda muito jovem (127c, 130e), provavelmente com cerca de vinte anos. O próprio Sócrates, mais tarde, no desenvolvimento dramático dos *Diálogos*, irá recordar-se desse encontro com o velho Parmênides, conforme descrito no *Sofista* (217 c). No entanto, além da questão das idades, o texto inicia uma prática que permanecerá nos demais *Diálogos*, que é a identificação da existência histórica dos personagens: Céfalo e seus amigos representam a tradição filosófica jônica, os irmãos de Platão aparecem desde já como membros do círculo filosófico socrático; Zenão, um tal Aristóteles (identificado como um dos trinta tiranos), e o protagonista Parmênides representam a marcante influência do pensamento eleático entre os gregos. Assim, este *Diálogo*, como os demais, é uma fonte importante para a reconstrução da história da filosofia grega, que, no caso desse texto, situa as raízes do pensamento eleático nos *Poemas* de Parmênides e na herança teórica recebida por Zenão (128 b)<sup>95</sup>.

Outra particularidade dos textos platônicos, importante do ponto de vista de sua percepção histórica, é o fato de que as cenas dramáticas são sempre localizadas geograficamente e a partir dos eventos do calendário grego. No caso do *Parmênides*, sabemos pelo texto que a cena ocorre por ocasião das “Panatenéias” (127b), razão da presença dos filósofos eleatas em Atenas. Esses eventos são marcos constantes de referência temporal, nas diversas cenas narradas ao longo da obra platônica e, nas *Leis*, existe uma proposta de

<sup>94</sup> - Cf. Heródoto. Op. cit. P. 12. Tradução nossa, a partir da edição francesa.

<sup>95</sup> - Diz Sócrates: “Eu entendo, Parmênides, que não é apenas por a amizade que Zenão se rende a ti, mas também por tua obra. É tua a tese que ele reescreve a seu modo; e tenta provar que é

calendário( *Leis*, 828 a/c), elaborado a partir das festividades que, como sabemos, eram, de fato, a base do calendário grego.

Quanto às localizações geográficas, além da identificação de Céfalo e seus amigos vindos de Clazômena ( região da Jônia), importante por sua tradição filosófica; e de Atenas, centro dramático da maioria dos *Diálogos*<sup>96</sup>, o texto informa que Antífone, o narrador, encontra-se com os jônios em Mélito (126 c), onde reside com seu avô (provavelmente, uma área rural, já que se dedicam a criar cavalos); por sua vez, a entrevista entre Sócrates, Parmênides e Zenão teria ocorrido no “*Cerâmico, fora dos muros*” (127 c).

Assim, como diz Vidal-Naquet, a “*sociedade platônica dos diálogos*” não é um mero reflexo da “*sociedade real*” nem uma descrição histórica literal, mas, enquanto uma “*criação*” literária e dramática de Platão, deve ser confrontada historicamente com a sociedade grega e ateniense, por meio desses elementos, ou seja, a historicidade dos personagens, a geografia, ou as estruturas e relações sociais, políticas e econômicas, como aparecem.<sup>97</sup>

No entanto, também no desenvolvimento temático das obras, encontramos elementos que permitem, no plano teórico e conceitual, algumas reflexões em torno da historicidade ali presente. Ora, os questionamentos apresentados por Parmênides a Sócrates, no intuito de refutar o pensamento de que as idéias existem por si mesmas como modelo para a existência das coisas sensíveis

---

*uma outra tese.*” (128 a).

<sup>96</sup> Cf. VIDAL-NAQUET, com exceção das *Leis* e *Epinomis*, cuja cena ocorre no caminho de Cnossos, todos os demais *Diálogos* são situados em Atenas, predominando também os personagens atenienses, embora as principais regiões gregas se façam representar por nomes históricos importantes.( *A democracia grega...* Op.cit.P.86/91).

(130a/136b)<sup>98</sup>, apresentam-se, numa primeira leitura, como anti-históricos, já que negariam a possibilidade de atributos ao Uno.

Desenvolvidas as hipóteses que serão utilizadas para pensar a existência ou não do Uno, tais como a impossibilidade da existência múltipla dos seres, descarta-se a pluralidade, a diversidade, a mutabilidade. Ora, se tais atributos não são possíveis, não há história. A história, enquanto movimento e diversidade, não poderia compreender a unicidade e a imobilidade do Ser.

No entanto, algumas reflexões presentes no *Diálogo*, trazem indícios para que se encontre um possível caráter histórico no desenvolvimento da obra. Uma dessas reflexões aparece no debate sobre a existência ou não de um “mundo das idéias em si”, quando é tomado, como ponto de partida, um fato concreto da história grega, ou seja, o escravismo. Esse modelo econômico e social será um tema freqüente na obra platônica, demonstrando ter sido uma questão que incomodou profundamente o autor. Nessa passagem do *Parmênides* (133 d/e) a relação senhor/escravo não aparece senão como um simples exemplo para alimentar a conversa em torno do mundo das idéias ou das “essências em si” que possuiriam as coisas. Porém, o tema da escravidão aparece também noutras obras, em alguns casos com uma discreta participação de personagens

---

<sup>97</sup> - Idem, *ibidem*.P.85/90.

<sup>98</sup> - Diz Parmênides a Sócrates: “Diga-me, és tu que fazes a separação de que falas, entre os nomes e suas idéias em si mesmas, daquilo de que participam?” (130 b). Com este raciocínio Sócrates está defendendo a existência em si do mundo das idéias. A partir daí Parmênides conduz o debate com o propósito de expor e provar sua tese sobre a existência única do Ser, negando a hipótese do mundo das idéias separado do mundo sensível.

escravos<sup>99</sup> ou mesmo pensando-se o escravismo enquanto modelo da organização social e econômica. Aqui no *Parmênides* (133 e), o texto diz:

*“Aquele entre nós, ou qualquer outro, que é mestre ou escravo, não é, seguramente, escravo do supremo mestre em si, da essência de mestre. Nem o que é mestre, não é mestre do escravo em si, da essência de escravo. Mas homem a homem é que se relacionam.”*

Outra questão significativa no texto, relacionada à historicidade, é quando Parmênides argumenta a respeito da incomunicabilidade que haveria entre o mundo sensível e o mundo das idéias, já que não há a participação de um mundo noutro (134b/e)<sup>100</sup>. A existência da idéia em si, como propõe Sócrates, tornaria o conhecimento sobre a mesma impossível, na opinião de Parmênides, pois, o saber humano estaria situado no mundo sensível, o que expressaria um sentido anti-histórico, pois o homem estaria impedido de saber sobre suas ações no mundo e sobre o próprio movimento desse mundo sensível, já que o conhecimento seria atributo do mundo das idéias, possível somente aos deuses. No entanto, Parmênides, ao negar a existência das idéias em si, abre a possibilidade para que o conhecimento sobre a existência das coisas seja possível à natureza humana. Se assim não for, pergunta a Sócrates, *“o que farás com a filosofia? Para onde irás te dirigir, se para estas questões não tens respostas?”* (135 c).

<sup>99</sup> Vidal-Naquet observa que apenas no *Mênon*, um escravo aparece praticamente como um personagem dos *Diálogos* e, noutros casos, fazem aparições rápidas, como no *Protágoras* ou no *Fédon*. No entanto, a relação da escravatura é um dos dados de historicidade constante na obra platônica. (Cf. VIDAL-NAQUET, P. idem, *ibidem*. P. 87.).

<sup>100</sup> - Por exemplo, dirá Parmênides: *“Portanto nós, não conhecemos ao menos, nenhuma idéia,*

Em meio aos complexos argumentos que tratam da existência ou não do Uno, é posta também em destaque, a relação entre o Ser e o Tempo, que denota uma noção de temporalidade bastante considerável, ainda que, evidentemente não exista, no *Diálogo*, nenhuma concepção teórica sobre a questão. Dentro da primeira hipótese, ou seja, “se o Uno é Único e não muitos”(137c), “não há participação no tempo e nada está no tempo”(Οὐδέν ἄρα χρόνου αὐτῶμέτεστιν, οὐδ’ ἔστιν τιμι χρόνω. 141d), já que, se participasse do tempo, teria que admitir a contradição de ser mais velho, mais novo e da mesma idade que si e que os outros, a partir da minuciosa relação construída, onde existir no tempo significa estar em permanente devir.

Se o Uno tiver a mesma idade que si ou que outro, participaria da igualdade e semelhança no tempo, o que é impossível ao Uno; se for mais velho ou mais jovem em idade que si ou que outro, participaria na desigualdade e dessemelhança, o que também é impossível.(140e ss).

O Uno não pode existir no tempo, pois isto implicaria sempre no vir a ser mais velho; ser mais velho implica na relação de outro que se torna mais jovem; vir a ser mais velho é se tornar mais velho que si próprio e que outro que permanece mais jovem. Existir no tempo é passar do “agora” para o “futuro”, é admitir o movimento das coisas no tempo. O presente é sempre mais novo que o futuro e sempre mais velho que o passado. Isto significa que, nalgum momento, no presente, se é da mesma idade que si. Ora, não é conceitual esta

simultaneidade ao Uno, ser mais velho, mais jovem, e da mesma idade que si e que outros. Logo, o Uno sendo Uno, não participa do tempo (141b/d).

No entanto, se o Uno é, significa que existe enquanto Ser (151ss), e é atributo próprio do Ser, participar do tempo; seja do tempo presente, passado ou futuro (152a)<sup>101</sup>. Portanto, se o Uno participa do Ser, participa do tempo que é presente e do tempo que é devir, tendo já participado do tempo que foi no passado. O Uno, sendo Ser, avança no devir.

Avançar com o devir é tornar-se mais velho que si mesmo e este si mesmo torna-se mais jovem (152b); este avançar com o tempo é movimento constante para o futuro; então, como fica o presente (152a)? Mas se o Uno existe, existe no presente não podendo tornar-se mais velho ou mais novo, mas ser da mesma idade que si (152e).

Ser "agora" é estar entre o que "foi" e o que "será", mas sempre numa mesma equivalência de idade enquanto medida. O futuro será presente, instante; o devir deixará de ser devir para "ser presente". O Uno enquanto "unidade" é a menor quantidade em relação aos outros e, portanto, situa-se antes dos outros, o que significa ter surgido primeiro, ter nascido antes que os outros, sendo assim, mais velho (153a ss). Os outros, tendo nascido posteriormente, são mais jovens. No entanto, o Uno existindo, tem que ser composto de partes e assim, suas partes nascem em momentos diferentes com começo-meio-fim e, o Uno, só completa sua existência, quando surge o Fim; isto implica que outras coisas surgiram antes de

---

<sup>101</sup> - "Que é o Ser senão participação do ser com o tempo presente, como 'foi' é com o tempo passado; assim como 'será' é a comunhão do ser com o tempo que há de vir" (152 a).

seu Fim, o que permite deduzir que outras coisas nasceram antes que o Fim do Uno. Assim, o Fim do Uno é mais jovem que outras coisas (152c).

O Uno também, existindo, terá a mesma idade que as outras coisas, pois ambos - Uno e Outros - nascem em partes, sucessivamente. A medida-diferença nesta sucessão será sempre a mesma, caracterizando uma mesma idade. Na relação constante, o Uno torna-se, como já dito, mais velho, mais jovem e da mesma idade que si e que outros, se existe. O uno, se existir de fato, *"foi, é, será; deveio, devém e devirá"*(155d *Ἦν ἄρα τό ἐν καὶ ἔσται καὶ ἐγίγνετο καὶ γίγνεται καὶ γενήσεται*). Se o Uno não existe, nada existe e nada participa nem da unidade nem da pluralidade (166b), conseqüentemente não existe como Ser, nem existe no tempo.

Pode ser que a noção de tempo exposta por Parmênides, não diga respeito, diretamente, às ações e mudanças do Ser numa temporalidade histórica. Entretanto, importa verificar que a discussão temporal está aí e isto já presume um pensamento de historicidade; assim mesmo, isto abre caminho para as reflexões que irão conduzir às noções posteriores sobre a temporalidade enquanto elemento histórico do ser e do devir.

## **2.2- Do Protágoras ao Fedro: A consciência política e moral do cidadão enquanto formação e consciência do sujeito histórico.**

Temos, portanto, levantadas, na sucessão dos *Diálogos*, importantes questões voltadas para a preocupação em definir-se um modelo ético, moral e político que permita a vida justa e aprazível aos habitantes da *pólis*. É nesse contexto que surgem os temas debatidos, tais como a virtude e seu aprendizado (*Protágoras*), a finalidade educativa da filosofia (*Eutidemo*), a amizade e as relações fraternas entre os cidadãos (*Lísis*), a busca do conhecimento de si e a formação da auto-consciência (*Alcibíades I*), como alcançar os atributos virtuosos (*Cármides*), a crítica à oratória e preocupação com a consciência coletiva (*Górgias*), as reflexões sobre o belo, o bem e as práticas moralmente corretas do cidadão (*Hípias Maior e Menor*), a coragem (*Laques*), o ensino da virtude e as reminiscências (*Mênon*), o amor (*Banquete*), as ações do cidadão a partir da concepção de alma (*Fedro*); ou mesmo as temáticas dos *Diálogos* considerados anacrônicos (*Menexeno* e *Íon*) que questionam o valor dos discursos, os atos heróicos, o papel da poesia na cidade.

Nesses vários *Diálogos*, permanece a preocupação com a identificação dos personagens a partir da idade, bem como com os eventos festivos do calendário grego, fatos históricos da vida política e militar, localizações geográficas e temporais dos acontecimentos, além de serem revelados dados importantes do cotidiano, da cultura, das relações sociais e econômicas, da vida religiosa grega, dentre outros aspectos que, em geral, condizem com a realidade histórica da Grécia e, em particular, de Atenas.

Hegel chama a atenção para o fato de que Sócrates despertou nos homens de seu tempo e em nós próprios, o "*princípio de interioridade*" que, por meio da livre manifestação da consciência, permite-nos descobrir os valores universais da justiça e da bondade.<sup>102</sup> Porém, apesar da universalidade desses valores, que fundam a consciência de moralidade no ocidente, os mesmos possuem uma objetividade histórica, de modo que "*(...) o homem moral não é aquele que apenas almeja e faz o que é justo, não é o homem inocente, mas sim aquele que tem consciência de seus atos*".<sup>103</sup> Ou seja, ao adquirir sua consciência moral, o homem grego, passa a perceber-se como um sujeito frente à cidade e aos costumes. Por um lado, essa consciência moral conduz para a subjetividade, pois, embora mantendo os vínculos com a realidade, permite a retirada para um outro mundo, aquele do pensamento. No entanto, Sócrates, que teria ele mesmo, mantido seus compromissos de cidadão, percebe, com a consciência moral e seu "*demônio*" interior, seu oráculo particular, que a justiça está longe de ser conhecida na cidade grega que caminha para o declínio. Ao propor um novo caminho para chegar-se à justiça, o da subjetividade interior, Sócrates estabelece uma postura ativa diante da realidade histórica e funda uma prática de oposição às concepções políticas, culturais e religiosas vigentes.

Se para Hegel, o princípio da interioridade moral fundado por Sócrates, significou o prenúncio de uma nova percepção histórica da realidade, que afetou favoravelmente o delineamento da sociedade e do espírito ocidental, para

---

<sup>102</sup> - Cf. HEGEL, F. *Filosofia da História.. Op. cit.*. P. 228/229.

<sup>103</sup> - Idem, *ibidem*. P. 228.

Nietzsche<sup>104</sup>, como sabemos, a moralidade socrática seria uma das causas principais da tragédia no ocidente. Porém, por concepções antagônicas, parece que temos o reconhecimento de que o projeto socrático estabeleceu um percurso histórico da consciência, que primeiro concebe o sujeito enquanto ser moral, para daí percebê-lo enquanto sujeito político e capaz de agir historicamente.

A busca em torno da verdade dos conceitos, que funda esta consciência de moralidade, iniciada com os questionamentos em torno da virtude, expostos no *Protágoras*, tem continuidade nos *Diálogos* seguintes. Dentre inúmeras abordagens possíveis nessa direção, estaremos destacando algumas passagens e reflexões que denotam esta formação da consciência histórica a partir da consciência moral e política. Poderíamos mesmo buscar uma análise particular em torno de cada um dos *Diálogos*. Entretanto, no intuito desse trabalho, apresentaremos aquelas reflexões que consideramos mais pertinentes. Estaremos procurando agrupar os *Diálogos* de acordo com seu movimento dramático e temático. Deixaremos de lado abordagens em torno do *Menexeno* e do *Íon*, pelos motivos já expostos, embora ambos também forneçam elementos significativos para nossas reflexões.

### **I - Protágoras**

No *Protágoras*, a temporalidade dos personagens aparece num tom quase que de juízo de valor, em torno de uma certa apologia da juventude e uma melancolia diante do tempo que passa e traz a velhice.

---

<sup>104</sup> - NIETZSCHE, F. Le Problème de Socrate. In: *Le Crépuscule des idoles*. Paris: Denoël-Gonthier. 1970. P. 19/26. O texto "O problema de Sócrates" é uma das principais passagens em que Nietzsche elabora sua crítica ao pensamento socrático-platônico como fundador da moralidade

Assim, o jovem Alcibiades é visto como um símbolo da bela idade por Sócrates, que, citando Homero expressa seu encanto com a juventude, pois "a idade mais amável é aquela da primeira barba" (309b)<sup>105</sup>. Esta juventude que possui, além da beleza, a euforia pelo saber, pelo questionamento, é que desperta Hipócrates que se reconhece "ainda muito jovem" (310e) e, por esta razão, se sente carregado da ansiedade e timidez perante o mestre Protágoras. A jovem idade é o estímulo para Hipócrates acreditar que pode ter bom êxito na vida, após as lições de Protágoras (316b/c); mas falta a ele a ousadia, também comum aos jovens mais afoitos, como Sócrates, que apresenta-se com grande desconfiança diante daquilo que o sofista promete ensinar, desafiando-o com seu jovem saber.

Esta temporalidade pessoal carrega consigo a beleza da juventude, mas alerta para o fato de que o que traz o discernimento e a experiência do saber, é a maturidade temporal da idade. É essa maturidade que garante, por exemplo, a Protágoras, a autoridade dos muitos anos no exercício da profissão de sofista na função de educar, como ele próprio assim entende (317c)<sup>106</sup>; é o acúmulo da idade que traz a confortável posição de "ser pai" dos jovens sedentos de aprendizado. É também a autoridade dos mais idosos, que pode esclarecer sobre

---

ocidental; no entanto podemos encontrar essa crítica ao longo de sua obra.

<sup>105</sup> - Cf. PLATON. *Oeuvres Complètes*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset. *Op.cit.*

<sup>106</sup> - "Nunca vi nenhum inconveniente em minha profissão de sofista. No entanto, faz vários anos que a exerço; segundo a soma dos meus anos que é considerável, não há um de vós a que minha idade não permita ser pai". (Protágoras, 317 c). Segundo nota da edição francesa, Protágoras poderia estar perto dos cinquenta e três anos (idem, ibidem. P.33). Sócrates, provavelmente possa ser identificado em torno dos 36 anos; Alcibiades teria em torno de 16 ou 17 anos (idade da primeira barba); Cármides seria ainda um pré-adolescente; outros jovens aparecem, como Hipócrates e os filhos de Péricles. (Cf. Benoit, A.H.R. *O saber esotérico da dialética*. *Op.cit.* P.319 e ss. Texto inédito.

a validade ou não dos conhecimentos que são transmitidos (ou vendidos), como pensa o próprio Sócrates, ao concordar que devem “aconselhar-se com os de mais idade” (314b) como Hípias de Élide, Pródico de Céos e outros, que teriam melhor condição para examinar questões tão sérias.

O *Diálogo Protágoras*, portanto, ganha uma conotação bem nítida em torno da temporalidade da vida e do conhecimento decorrente da idade. O texto expõe um debate de gerações, um duelo entre o velho e o novo. Isto significa também o confronto entre a velha filosofia da “*physis*” e os “velhos” métodos sofísticos, com a jovem sabedoria filosófica socrática. Protágoras afirma ser representante da “arte antiga da sofística” (*σοφιστικὴν τέχνην φημί μὲ εἶναι παλαιάν* - 316d), tendo esta arte passado por uma evolução histórica desde os poetas, profetas oraculares, ginastas e músicos (Homero, Hesíodo, Simônides, o atleta Ico de Tarento, o músico Agátocles) que, por temor em assumir de frente a função educativa de seus ofícios, que já poderiam ser caracterizados como sofística, mascaravam-se em atividades menos comprometedoras. Ele, Protágoras, tinha a coragem de manifestar-se publicamente, inclusive não recusando os pagamentos por seu trabalho educativo. (317b).

Esta jovem geração como Sócrates, Alcibíades e seu mais jovem irmão Clíniás, Hipócrates, Agaton, Cármides, entre vários outros personagens identificados (315a/e), representa a evolução do pensamento filosófico, sendo que estes personagens ganham posição de destaque noutros *Diálogos*, tornando-se, alguns deles, os interlocutores principais de Sócrates. Há também os outros jovens, como os filhos de Péricles - Páralo e Xantipo - representando aqueles

que nada teriam aprendido, embora no *Diálogo* o próprio Protágoras não acha justo acusá-los, pois, por serem ainda jovens havia esperança de se tornarem sábios (328c).

O retrato das gerações contextualiza-se nas referências ao conjunto da produção cultural e histórica dos gregos, quando se fala por exemplo do homônimo do personagem Hipócrates, o médico de Cós (311b), e do conhecimento médico; das esculturas de Policleto de Argos ou Fídias de Atenas (311b); da pintura de Zeuxipo (318c) e outras manifestações culturais dos gregos. O jovem Hipócrates concorda com o jovem Sócrates, inclusive, que quer, com Protágoras não o aprendizado para tornar-se um sofista, mas o aprendizado da cultura (*παιδεία*) em seu conjunto (312b).

Em grande medida, a colocação do tema central do *Diálogo* que é a possibilidade (ou não) da transmissão do conhecimento, especificamente a transmissão da virtude, a educação para a sabedoria (o sofista é, para Hipócrates “o homem sábio em coisas sábias”-312c), remete-nos à reflexão sobre a sucessão histórica, o movimento percebido em torno de um processo de acúmulo cultural, de acúmulo de saber. Esse processo marcado pelo choque dos saberes entre as gerações, é o desenvolvimento histórico do *logos* filosófico.

Entretanto, os elementos que denotam a historicidade do *Protágoras* aparecem também em sua elaboração temática.

Pensemos na diferença das posições entre Sócrates e Protágoras. O primeiro, nega a possibilidade de que a virtude (*ἀρετή*) seja ensinada (320b); o segundo, afirma que seu objetivo é exatamente oferecer, por seu ensino, “a

*prudência para cada um na administração de sua casa, e, quanto às coisas da cidade, o talento de se conduzir com perfeição em atos e palavras” (πραττείν και λέγειν- 318e/319a).*

Sócrates conduz sua entrevista levantando dúvidas quanto a possibilidade de que a “arte da política” ( *πολιτικὴν τέχνην* ) seja ensinada (319 a). Esta arte política é entendida, por Sócrates, como fruto da “virtude” a partir da noção de sabedoria; virtude esta que faz-se presente em sua “unidade ideal” na cidade. Porém, essa unidade fica ameaçada quando se pensa que a arte da política pode ser transmitida ao conjunto dos cidadãos. Sutilmente, Sócrates faz, no *Protágoras*, as primeiras críticas à democracia, que aparecem noutros *Diálogos*.

Se, para a construção da cidade, temos os arquitetos, para os assuntos navais, temos os náuticos e se, para cada técnica temos os profissionais específicos, por que em política todos vêm-se no direito de participar? (319b e ss). Sócrates condena o fato de que a atividade política venha a ser exercida pela *doxa* popular. Por isto também duvida, em princípio, que esta possa vir a ser ensinada. Provavelmente, na visão socrática da democracia, esse modelo de governo revela-se ineficaz, entre outras razões, por essa “vulgarização” da discussão política. O próprio vulgo entenderia que em assunto político, não é preciso especialista, o que já comprova a não possibilidade ou não necessidade de que tal ofício seja ensinado.

Ora, mais do que uma postura crítica e incrédula perante os sofistas e a atividade sofística, Sócrates parece conduzir-nos a uma noção idealista da vida e do mundo, onde o conhecimento encontra-se no mundo das idéias, sendo

adquirido abstratamente pelo esforço racional, apreendido de forma quase "revelada", numa "transcendência moral". A multiplicidade das virtudes, viria congregada na essência em si da Sabedoria, que é virtuosa. Esta abstração idealista, embora parta de uma crítica concreta da realidade histórica da democracia, parece negar a possibilidade, também histórica, da construção ética e da prática da cidadania pelo processo educativo da política. Sabemos, porém, que a educação dos cidadãos é ponto central em outras obras de Platão, sobretudo nos projetos das cidades da *República* e das *Leis*. Isto revelaria então, um momento deste desenrolar histórico do pensamento sobre o homem político e sobre a *pólis*, mais do que simplesmente uma posição cética de Sócrates diante da educação dos cidadãos.

Por outro lado, o projeto sofístico de Protágoras não se revela como o mais adequado para a organização da cidade, sobretudo, porque, conforme suas próprias palavras no *Diálogo*, pretende que seus educandos tornem-se pessoalmente mais capazes que outros, num sentido competitivo e individual, talvez próximo do jargão de que "saber é poder" (318a)<sup>107</sup>. Mas, o que aparece na exposição de seu pensamento, permite uma compreensão menos idealista e mais prática (ou pragmática) do homem enquanto sujeito responsável pela sua construção histórica, já que sua preocupação é instruir os jovens para que tomem-se "bons cidadãos" (*ἀγαθοὺς πολίτας* - 319a), ativos na tomada de decisões e na administração dos rumos da cidade.

<sup>107</sup> - Diz Protágoras a Hipócrates: "Jovem homem, frequentares minhas palestras, eis o que te será dado: após passares um dia comigo, tu voltarás melhor do que estás, e do mesmo modo amanhã; assim, a cada dia serás marcado por um progresso maior". (318 a).

Sócrates, no decorrer do *Diálogo* declara, ainda que ironicamente, uma simpatia pelos sofistas - Protágoras, Pródico, Hípias - e chega mesmo a dizer-se convencido por Protágoras de que a virtude pode ser adquirida pelo “cuidado humano” (*ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν*-328e). Esse dado nos leva a pensar que o sujeito histórico começa a ser percebido como capaz de agir cotidiana e conscientemente, na vida pública e privada, a partir da intervenção política na cidade.

O *Protágoras* traz à tona uma retomada em torno da questão do “devir humano”. As questões levantadas pelos personagens levam-nos a perceber a construção de um pensamento histórico, a partir da concepção de um cidadão que age enquanto sujeito da *pólis*.

Assim é que, tanto pela boca de um ou de outro personagem, podemos recortar idéias desta construção do pensar histórico. Protágoras, por exemplo, parece ser mais explícito quanto à percepção da ação histórica do homem, ao afirmar desde o início da conversa que a prática política pode ser aprendida e que é assim que se participa da vida na *pólis*. O sofista expõe, dentro do método próprio que utiliza<sup>108</sup>, com base na narrativa mitológica de Prometeu e Epimeteu. O narrador parece entender que, tanto a habilidade técnica dos homens, quanto a aptidão para a vida em sociedade, pelas virtudes políticas e morais, são dádivas divinas (320 e ss; 321c; 322a). Nesse aspecto, transparece um sentido anti-histórico, ao afastar o homem de suas ações. No entanto, o castigo divino

<sup>108</sup> - Sobre o método sofisticado de exposição em três formas: Mito, Discurso em prosa e comentários a poetas, conforme CROISSET, Alfred. *Notice*. In: PLATON. *Op.cit.* P.7/11/

atribuído aos homens em razão da revelação destes conhecimentos por Prometeu, abre caminho para a construção histórica, pois passa a ser da competência humana, a transmissão cultural do aprendizado e domínio das técnicas e artes pragmáticas, desenvolvendo, assim, as aptidões individuais, bem como o aprendizado das ações políticas e da conduta ética, responsáveis pela organização da convivência coletiva na cidade (322b)<sup>109</sup>. Por isso, conforme a fala de Protágoras, na política, todos devem opinar, pois se trata de assunto de interesse comum e não apenas de uma manifestação individual como as profissões técnicas. Todos são responsáveis por descobrir o que é melhor para a cidade (322c/d). Deve-se buscar o aprimoramento das leis, ou ainda o aprendizado individual, para regular a boa conduta social, inclusive no preparo para a defesa dos interesses coletivos, em caso de guerra.

Esta posição de Protágoras oferece-nos uma reflexão de historicidade, ainda que, no entender de Hípias seja pela natureza (*φύσις*) e não pela lei (*νόμος*) que os seres humanos tornam-se pessoas (337d). Sócrates também procura refutar Protágoras, ao conduzir a discussão para o campo conceitual em busca da definição pura que comprove a existência em si dos conceitos, tais como do conceito de virtude. No discurso de Protágoras encontramos referências históricas ao processo da educação ateniense, cretense e lacedemônia (342b)<sup>110</sup>. Isto aparecerá também na *República* e nas *Leis*, o que expressa uma preocupação concreta dos textos platônicos com as experiências existentes na

<sup>109</sup> Diz Protágoras: "Porém, os seres humanos(...) procuraram se reunir para fundar as cidades e se defenderem." (322 b).

realidade conhecida e com a verificação de seus acertos e erros. O ato de punir, por exemplo, é visto por Protágoras como prova de que deve haver o aprendizado da virtude, pois a punição ocorre como objetivo de que o castigado corrija sua conduta e tenha uma ação mais de acordo com o projeto da coletividade (323d/324a). O aprendizado ocorre por meio da família, do pedagogo, da convivência pública e do aprendizado prático da virtude capaz de moldar o cidadão para a vida na *pólis* (329b e ss).

Protágoras teria participado do projeto de fundação de Thourioi e auxiliado na elaboração das leis dessa cidade, tendo, provavelmente, convivido com Heródoto. Portanto, teria assim, nosso interlocutor, motivos e conhecimentos históricos suficientes para apresentar-nos um pensamento que traz como preocupação central as ações dos homens na cidade. O bom exercício político, na concepção de Protágoras, passa pela compreensão histórica da fundação das cidades, da origem da convivência social e da organização dos governos (322b e ss), entendendo que esta convivência do gênero humano, afastado dos deuses, é o caminho possível para o aprimoramento da vida política, por meio da educação para a virtude.

A tradição costuma interpretar o célebre aforismo de Protágoras de que “o homem é a medida de todas as coisas”, (*Teeteto*152a), como um subjetivismo do conhecimento, ou seja, seria a maneira pela qual cada ser, em particular, percebe e compreende as coisas pela sua aparência sensível. Seria o privilégio da sensação (*αἰσθησις*) enquanto *doxa*, acima da razão universal da filosofia. Mas

---

<sup>110</sup> “O amor à sabedoria é mais antigo em Creta e na Lacedemônia do que em toda a Hélade;

é possível deduzirmos, pela expressão de Protágoras, uma outra interpretação, de caráter histórico, como sendo o desligamento do homem do mundo da *physis* e dos deuses, que assume a consciência de seu destino.

Dupréel<sup>111</sup> analisa a possível significação filosófica do célebre aforismo de que “o homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são, pelo que elas são, daquelas que não são, pelo que elas não são”<sup>112</sup> e atribui a Platão, a autoria da primeira e tradicional interpretação dessa afirmativa, exatamente a partir do *Teeteto*-152a, que significaria a concepção da “ciência como sensação” e da subjetividade do conhecimento através da percepção individual. Essa subjetividade estaria direcionada para a busca da identificação dos seres e, neste caso, o “homem-medida” nada mais teria a oferecer do que uma idéia aparente das coisas, que não corresponde à verdade do ser. Para Dupréel,

*“A seguir Platão, Protágoras teria considerado o conhecimento como um fazer puramente individual...”<sup>113</sup>.*

Diante desta subjetividade individual, ou até mesmo “individualista,”<sup>114</sup> haveria uma tendência a afastar o filósofo de Abdera de uma reflexão mais próxima da realidade e colocá-lo também num terreno puramente abstrato,

---

*sendo lá onde existem mais sofistas.”* (342 b).

<sup>111</sup> - Cf. DUPRÉEL, Eugène. *Les Sophistes-Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchatel, Éditions Du Griffon, 1980.

<sup>112</sup> - A tradução é nossa, a partir do francês, sendo que o autor traz também a citação em grego: *Ἐναρχομενος γουν των καταβαλλοιτων ἀνεφωνησε παντων χρηματων μετρον ἔστιν ἄνθρωπος, των μὲν ὄντων ὡς ἔστιη, τωη δέ οὐχ ὄντων ὡς οὐχ ἔστιν.*

Cf. DUPRÉEL, Op. cit. P. 15

<sup>113</sup> - Cf. DUPRÉEL, Op. cit. P. 19.

<sup>114</sup> - “Individualista” seria, por exemplo, a conotação dada por PRAECHTER, Cf. DUPRÉEL, *Idem*, *Ibidem*. P. 19.

metafísico, talvez; uma *"filosofia negativa"*, já que a subjetividade individual não poderia conduzir à verdade ou unidade do ser:

*"O autor do "Teeteto" faz de Protágoras um filósofo que tende a negar de fato toda verdade: se toda afirmação é verdadeira no momento em que parece ser e deixa de ser apenas pelo fato de que não mais parece ser, a distinção do verdadeiro e do falso perde com efeito todo valor."<sup>115</sup>*

As conotações decorrentes historicamente em torno das conversas de Sócrates e Teeteto, de fato parecem ter direcionado a fala de Protágoras como defensora desta subjetividade do conhecimento, somente possível enquanto sensação, mas que não revelaria a identidade dos seres, a que o próprio Dupréel chama de *"empirismo psicológico"*.<sup>116</sup>

Por outro lado, Gomperz, comentado pelo próprio Dupréel, oferece uma outra possibilidade de significação para o "homem-medida".<sup>117</sup> Por esta afirmativa, Protágoras pretenderia dizer que o homem está em oposição aos demais seres da natureza e que este homem, enquanto "gênero humano" e não enquanto indivíduo subjetivo, é que possui a "medida" do conhecimento das coisas e seu existir, a partir da consciência de ser um sujeito pensante. Assim, não é a percepção do

<sup>115</sup> - Idem, *ibidem*. P.54.

<sup>116</sup> - Idem, *ibidem*.

<sup>117</sup> - DUPRÉEL comenta (embora rejeite) a tese de Theodore GOMPERZ que na obra *Les Penseurs de la Grèce.-1948*, conduz a afirmação de Protágoras para o campo de um "empirismo moderno", com ênfase num "naturalismo humano" acima da natureza física ou ainda para uma teoria Kantiana do conhecimento ao buscar conceitos genéricos para as coisas que ultrapassam o individual, o particular, para propor um "gênero" humano cognoscente. Aí, ao contrário dos filósofos gregos da *"physis"* que buscavam uma identificação inata ao objeto cognoscível, o conhecimento destes objetos decorre da capacidade humana de conhecer, e que com uma certa transcendência, toma as coisas conhecidas. *Op.Cit.* P.15/18.

indivíduo que revelaria o conhecimento, mas o gênero humano que se vê dotado de atributos que lhe permitem compreender os seres que existem. O conhecimento é deslocado do objeto a se conhecer, para que o ser que tem a possibilidade de conhecer; no caso, o próprio homem. Ocorre aí uma ruptura com o subjetivismo particular, embora permaneça uma certa subjetividade decorrente da "natureza humana" que decide sobre como definir e apreender as demais naturezas físicas.

Dupréel avança mais na tentativa de dar um caráter coletivo à proposição de Protágoras e desenvolve seu raciocínio afirmando que o sofista de Abdera, no contexto em que produziu seu pensamento, teve por objetivo rejeitar duas tendências correntes: uma, seria aquela dos "físicos" preocupados em identificar os seres a partir de uma realidade material que se revelasse por si mesma, independente da compreensão humana; a outra, aquela dos eleáticos, amparados em Parmênides, e onde o próprio Sócrates estaria fundamentado, preocupados em negar a multiplicidade dos seres, na busca da unicidade do Ser.

Por esse caminho, Protágoras estaria propondo uma possibilidade aberta do conhecimento e alterando o rumo da busca deste saber, conforme seus objetivos "educativos", preocupado em *"formar cidadãos para a vida na cidade"*. Dentro da preocupação moral, jurídica, política, social, Protágoras indica outras prioridades para as especulações filosóficas a partir da possibilidade humana e coletiva que se manifesta por meio da comunicação, da reflexão, do aprendizado da justiça e do bem e, especialmente, pela decisão sobre os assuntos da cidade.

O “homem-medida” percebe que a “lei humana” está acima das “leis da física” e que cabe a este homem a definição destas leis, coletivamente, a partir do que Dupréel chama “valores sociais”. Esses valores sociais estariam ainda acima das preocupações eleáticas voltadas para a identificação do que é, por exemplo, o branco, o uno, o que é em si mesmo, recusando aquilo que atingimos como simples aparências e falsidades. Os valores sociais são múltiplos, plurais, abertos às opiniões e voltados para preocupações mais urgentes, pois determinarão a organização coletiva dos homens na cidade. Por isso, é urgente que os homens sejam educados para tomarem consciência dessa possibilidade, em certo sentido bem próximo da noção de um sujeito histórico, pois seria resultado da elaboração coletiva :

*“O sofista de Abdera foi, ao certo, o menos ‘individualista’ e o mais social de todos os pensadores da antigüidade, e a frase sobre o ‘homem-medida’, longe de exprimir uma teoria da percepção e da aparência bruta, envolve também - e isto é essencial- uma concepção sociológica do conhecimento e seu valor.”<sup>118</sup>*

Protágoras, no decorrer do *Diálogo*, utiliza versos de Simônides e de Pítaco, para dizer que é difícil, mas não impossível, a educação humana para as ações virtuosas. O poema de Simônides diria que

*“Sem dúvida, é verdadeiramente difícil, tornar-se homem virtuoso  
( ἄνδρ’ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν - 339 b).*

<sup>118</sup>- Cf. DUPRÉEL. Op. Cit. P. 19.

Pítaco teria dito que “*é difícil ser inteiramente bom*” ( *χαλεπὸν φάτ’ ἐσθλὸν ἔμμεναι* – 339 c). Protágoras entende que se o “Ser inteiramente bom” ou virtuoso, como diz Pítaco, de fato é difícil, senão impossível, pois implicaria numa condição da natureza humana, enquanto acabada. Portanto, o “tornar-se virtuoso”, no dizer de Simônides, seria viável, pois implica na ação humana que busca o aprendizado da virtude.

Sócrates pretende provar, ao contrário de Protágoras, que o fundamental no processo humano, não é o aprendizado da virtude política, mas a busca interna da sabedoria perfeita, definindo os conceitos pelo que eles são, como idéias em si. Ainda que seja possível, como quer Protágoras, o processo de uma educação da virtude para o cidadão, para Sócrates, o que interessa, prioritariamente, é saber “o que é a virtude” (329c) mais do que o como “tornar-se virtuoso”. Mais importante seria saber “quem é o homem” do que “como tornar-se” cidadão.

Por isso, talvez, Sócrates faça outra leitura dos poemas de Simônides e Pítaco (343e ss), invertendo seus significados. Enquanto o poema de Simônides diz algo próximo a “*é verdadeiramente difícil, tornar-se homem virtuoso*”, Sócrates interpreta como “*tornar-se, e não, ser virtuoso, é verdadeiramente difícil*” (344 a). Para Sócrates, ao contrário do que entendeu Protágoras, “ser virtuoso” é menos difícil, pois existiria a Virtude em si, presente no ser. O difícil, é o “tornar-se” virtuoso, já que ele, Sócrates, negaria a possibilidade desse aprendizado (embora ao final do *Diálogo* parece que a posição de ambos também é invertida).

Neste caso, para Sócrates, os esforços e ações humanos não teriam validade se não se chegar à pura sabedoria. Daí, o projeto democrático de Péricles, por exemplo, não passar de uma falsa sabedoria, pois este não consegue ensinar as virtudes nem aos próprios filhos (319e). Como, então, o faria, enquanto governante, aos cidadãos? Também no *Mênon* (90/95), Sócrates dirá que tanto os sofistas (professores de virtude) quanto os políticos no governo, são incapazes de ensinar a virtude política. Nas *Leis*, não Sócrates, mas o *Ateniense*, justifica o fracasso dos governantes persas Dario e Ciro, pelo fato de não terem conseguido promover uma boa educação política para seus sucessores, Cambises e Xerxes (*Leis*- 695 a, ss).

Sócrates, no entanto, afirma que mesmo admitindo-se o "homem como medida", pois, "se é uma medida, é, evidentemente, arte e ciência" (*τέχνη καὶ ἐπιστήμη*-357b), esta "medida humana" somente pode ser adquirida pelo domínio sobre a verdade que permite a boa escolha entre a virtude e o vício, por meio do conhecimento (*ἐπιστήμη*). Porém, mesmo na concepção socrática encontramos uma indicação de historicidade, pois, as ações do homem são decorrentes da "ciência", da "sabedoria" ou da ausência destas (358a/b). Isto não contradiz diretamente Protágoras. Sócrates parece admitir que os acontecimentos e a organização privada e pública da vida são resultado das ações humanas. O que não concorda é que tais ações possam ser influenciadas pelo tipo de educação proposta pelo sofista.

A seu modo Sócrates deixa transparecer uma preocupação semelhante, quando quer encontrar a verdadeira educação, aquela que, de fato, pudesse

dirigir as condutas humanas na realização de um projeto social menos "sensível" e mais "inteligível". Ainda que por métodos e soluções diferentes, há uma preocupação que podemos afirmar como histórica, em ambos, pois possuem, como objeto comum da reflexão, o projeto humano na sociedade em que se vive.

## II - Eutidemo, Lisis, Alcibíades Primeiro, Cármides

É ao final do *Diálogo Eutidemo* que podemos encontrar uma passagem que nos coloca mais próximos de uma reflexão sobre a objetividade histórica da filosofia. Afinal, para que serve a filosofia? Trata-se apenas da astúcia na arte de pensar? Trata-se de palavreados vazios sem outro destino senão o de confundir e ridicularizar os que se dispõem a ouvir os discursos contraditórios de alguns poucos e espertalhões manipuladores da palavra e da mente dos ouvintes? Trata-se de um hábil artifício lógico para seduzir e induzir, sobretudo os mais jovens? É simplesmente um exercício lúdico, um jogo divertido, sem nenhuma intenção séria? Ou teria ela, a filosofia, alguma finalidade mais prática que a torne necessária ao processo educativo e a faça capaz de contribuir para a conduta ativa das pessoas, inclusive na ação política?

Esses questionamentos parecem estar contidos no comentário que Críton dirige a Sócrates na última parte do *Diálogo*, ao expressar sua preocupação com a educação que deve oferecer aos seus filhos, especialmente ao menos jovem, Critóbulo:

*"(...)Considero como uma loucura ter me ocupado tanto de outros cuidados por causa de meus filhos (...) e de negligenciar na sua educação."*(306e)<sup>119</sup>

Após demonstrar que desconfia da maior parte daqueles que se dizem educadores, achando-os "completamente extravagantes"( *πάνυ ἀλλόκοτος*, 307 a), Críton confessa que: "Enfim, não vejo como estimular o rapaz ao estudo da filosofia." (307a).

Ora, parece que Críton, em princípio, vê como essencial que seus filhos sejam educados através do estudo teórico e integral no sentido da *παιδεία* grega e que a *φιλοσοφία*, enquanto busca do saber, amor ao conhecimento, seria imprescindível nesse processo educativo. Porém, verificando a prática daqueles que se auto afirmavam filósofos e educadores, como os sofistas, bem como os métodos aplicados por estes para seduzir e confundir os jovens, Críton mostra-se bastante decepcionado e chega mesmo a duvidar de que o estudo filosófico possa trazer algum benefício.

Sócrates, então, aconselha Críton a praticar, ele mesmo, a filosofia com seus filhos. É importante observar também que Sócrates não diz para Críton estudar teoricamente a filosofia, mas para praticá-la, exercitá-la, conforme o termo utilizado no texto "*ἀσκει*", de "*ἀσκέω*", (307c), dando um sentido mais prático à filosofia do que o hábito daqueles que a vêem apenas como um jogo de raciocínio ou discursos. É nesse sentido que Sócrates tece sua crítica a erística

<sup>119</sup>- Cf.PLATON.Euthydème,Opus Cit.Texte Etabli et traduit par Louis Méridier.

(*ἐριστικός*), condenando o método da polêmica oratória(303c até 304b). Os sofistas erísticos não estariam preocupados com a educação e deveriam restringir este tipo de conversa ou método de pensar e argumentar, entre eles, no caso, os irmãos sofistas Eutidemo e Dionisidoro; ou, quando muito, transmiti-lo apenas ao pequeno número de ouvintes que dispuinha-se a pagar por tais disputas. O grande público deveria estar isento desses debates infrutíferos. Sócrates demonstra preocupar-se com o que deve ser ensinado aos jovens e cidadãos e como deve ser este ensino, ou seja, qual o melhor método. Sabemos que a conclusão socrática, juntamente com Clíncias, será a de que a sofística serve-se de métodos enganadores, semelhantes às práticas ilusionistas dos mágicos, enquanto que *“a filosofia é a prática da virtude”* (*χρή φιλοσοφείν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελείσθαι* - 275a).

Ainda quanto a esta polêmica, em torno de qual seria o método eficaz para educar os jovens, ao final do *Diálogo* entra em cena um personagem anônimo, que representaria um terceiro método. Esse anônimo teria se dirigido a Críton para censurar a filosofia, confundindo-a com a prática dos sofistas (305b). Sócrates mostra-se indignado, sentindo-se também criticado e, citando Pródico, diz que aqueles que fazem esse tipo de crítica à filosofia, encontram-se *“no limite entre o filósofo e o homem político”*( *μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ* - 305c). Entendendo-se este “homem político”, no caso, como aquele que ganha prestígio e sustenta um certo poder de influência, compondo discursos convincentes que são utilizados por oradores destacados.

Este personagem anônimo é hipoteticamente identificado, por Méridier<sup>120</sup>, como sendo Isócrates, que, neste *Diálogo*, seria alvo da crítica socrático-platônica. Este tipo de orador teria grande habilidade em elaborar discursos, com grande eloquência, servindo-se de questões filosóficas, porém com fins puramente vinculados a interesses pessoais de fama ou para transmissão de idéias morais e políticas dos governantes no poder.

Sócrates estabelece uma clara distinção entre a verdadeira filosofia da falsa, além de criticar diretamente estes eloqüentes elaboradores de discursos que também estariam desviando a filosofia de sua verdadeira função. Temos, portanto, no *Eutidemo*, um esboço daquilo que será desenvolvido mais tardiamente, na temporalidade dramática, através do *Diálogo Sofista*, que traz como preocupação central a caça a esta espécie de homem e educador. E ali percebemos a dificuldade para se diferenciar Sócrates desses sofistas, sendo que a única distinção parece ser o desinteresse socrático em receber dinheiro por sua prática educativa aos jovens. No mais, há uma semelhança grande de método.

Vemos no *Eutidemo* uma atitude irritada de Sócrates quando parece confundido com os sofistas, chamando a atenção de Criton para que distinga ele mesmo a verdadeira filosofia da falsa. Quem sabe temos aí já um anúncio do autor dos *Diálogos*, do parricídio a Parmênides descrito no *Sofista*, que pode significar um parricídio também a Sócrates, que, apesar de todo o esforço, não consegue se distinguir profundamente dos sofistas e não consegue atingir uma resposta objetiva para suas indagações. No *Eutidemo*, foi Sócrates quem utilizou

---

<sup>120</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 133.

a imagem do caçador, para afirmar que existem muitas artes para se caçar os homens, porém, em quase todas elas, não se sabe fazer bom uso do que foi caçado (290c/d). Assim, "geômetras, astrônomos, aritméticos" são caçadores de seus conteúdos específicos, mas não sabem ao certo a finalidade de seus produtos e entregam os resultados da "caça" aos "dialéticos" para que dêem uma finalidade aos seus estudos (290c). De modo semelhante, os generais nas guerras, caçam cidades e exércitos, mas nenhum uso faz dos produtos caçados, e os entregam aos políticos, estes sim, vão dar uma finalidade ao resultado da caça (290d).

Portanto, poderíamos indagar, que tipo de caçador é o filósofo e que tipo de caça deve perseguir? Em outras palavras, voltemos à questão: qual a finalidade da filosofia? Fica subentendido que deve ser um tipo de busca que, ao encontrar o objeto perseguido, saiba deste fazer bom uso.

Mas que "caça" seria essa? Exatamente uma função prática, voltada para a conduta e ação dos homens, que deve ser iniciada desde a adolescência (μειράκιον), considerando-se a figura de Clínicas, ou de seu amigo Ctésipo<sup>121</sup>, provavelmente mais jovem ainda; daí a preocupação de Críton com a educação de seu jovem filho Critóbulo. O objetivo humano por excelência deve ser o de "caçar" felicidade: *"É verdadeiro que todos os homens desejamos ser felizes"* ? - pergunta Sócrates a Clínicas (278e). Mas que tipo de felicidade é essa?

Na seqüência da conversa entre Sócrates e Clínicas, fica evidente que, a verdadeira felicidade, não é a posse de bens materiais, nem mesmo a boa saúde,

nem as qualidades físicas ou morais, nem a honra e poder (279a/b). A felicidade verdadeira se alcança pelo conhecimento, pela sabedoria, pela filosofia (288d/e), embora nenhum conhecimento tenha valor em si mesmo. O conhecer por conhecer para nada serve. Todo conhecimento deve ter uma finalidade prática, deve permitir um bom e útil uso (289a). Até mesmo o conhecimento de como ser imortal só teria valor se soubéssemos o para que serviria a imortalidade(289b). Esta praticidade do conhecimento possui caráter histórico.

Vejamos, por exemplo, quando Dionisidoro pergunta se transformar Clínias num sábio, não seria fazer com que o jovem *"deixe de ser o que é para ser o que não é"* (283d). Deixar de ser o sujeito ignorante para tornar-se sábio, é, em certo sentido, transformar-se num sujeito histórico que pode, pela sabedoria, descobrir a capacidade de ação, enquanto cidadão.

É este o sentido que parece também estar presente na pergunta de Eutidemo: *"falar, é, por sua vez, agir e fazer?"* (*τὸ λέγειν ἄρα πράττειν τε καὶ ποιεῖν ἐστίν;*- 284c). Pensaríamos então, neste ser histórico que é também ser político, que fala e age, pelo conhecimento que adquiriu. Nesta direção continua o *Diálogo*, ao levantar a preocupação em torno da verdade e da falsidade presente no ato de fazer que, conseqüentemente estará presente na ação realizada por meio da fala (285d/287e). Por isso, dado o grande poder da palavra, é que deve cuidar-se, conforme pensa Sócrates, para que os jovens e o público em geral, saibam separar os verdadeiros discursos e a verdadeira política, das falas e práticas enganosas.

---

<sup>121</sup> - Sobre a idade dos personagens, ver MÉRIDIÉ, Louis. Notice. op.cit.

Sócrates, em princípio, põe em dúvida a possibilidade de que o exercício político possa deixar os homens bons. Daí, sob a concordância de Críton, parecer *“desprezado os efeitos que se atribui à política”* (292e). Este desprezo à política é mais um desprezo a certos políticos, como alguns que são exemplificados pelo sofista Dionisodoro, que querem tomar como absolutamente verdadeiros, todos os discursos dos *“oradores que falam ao povo”*(284c), cujas falas significam também uma ação verdadeira, e para quem não existe o agir falso. Além disso, Sócrates revela sua aversão explícita às espécies de assessores políticos destes oradores, personalizados no anônimo elaborador de discursos que aparece ao final do *Diálogo* (305b). Pois é também no final do *Diálogo* que Sócrates resgata o valor da ação política, compreendida como ação do sujeito que conduz à felicidade, por meio da sabedoria e admite que *“ambas, filosofia e prática política, são bens”* (*Εἰ μὲν οὖν ἡ φιλοσοφία ἀγαθόν καὶ ἡ πολιτικὴ πράξις* - 306b) . Assim, parece que a educação filosófica que o *Eutidemo* propõe, teria, como finalidade maior, a formação dos jovens, ou anciãos, para o agir político, histórico, visando a construção mais objetiva da felicidade: *“uma ciência que permita viver bem o resto da vida”* (293a).

Esta idéia parece ainda mais reforçada quando Sócrates, questionado sobre sua crença ou não nos deuses pátrios e atenienses, responde que, para ele, os deuses são *“Ancestrais e Senhores”* (*Πρόγονοι καὶ δεσπότες* - 302d).

A obscura definição de Sócrates sobre os deuses parece atribuir-lhes um papel de *“velhos educadores”* que podem transmitir ensinamentos, por suas histórias ou mitos. É a idéia de um conhecimento que é transmitido

historicamente, apreendido pela prática exercitada na cidade. A soberania absoluta dos deuses como condutores do destino humano pode ser compreendida como uma possibilidade dos homens traçarem sua própria trajetória, através do aprendizado que ocorre num percurso histórico.

Mesmo uma pequena obra como o *Lísis*<sup>122</sup>, aparentemente voltada para uma questão pessoal, quando o jovem Hipótales busca os conselhos de Sócrates para conquistar o amor do adolescente que dá nome ao *Diálogo*, pode oferecer indícios significativos de historicidade. Encontramos, no *Lísis*, dados bastante detalhados sobre a geografia ateniense, tais como a localização da Academia e do Liceu, os caminhos em volta de Atenas, a fonte de Pânope, a palestra do sofista Mico, os locais de jogos, as festas, que, entre outros aspectos, possuem valor enquanto fontes históricas.

Atenas é descrita de um modo que poderia agradar, em nossos dias, aqueles que concebem a história enquanto investigação da mentalidade e do cotidiano. O texto fornece-nos riquíssimas informações sobre a educação das crianças e adolescentes, sobre os locais e hábitos de estudo, a distribuição dos estudantes por faixas etárias, as atividades educativas previstas (música, ginástica, letras); indica o que se lia nas escolas (os poetas clássicos 205c) e traz um esboço da crítica que outros *Diálogos* (por exemplo, *República*) farão à poesia grega tradicional, recusando sua função educativa (205d). Revela aspectos da estruturação urbana da *pólis*, bem como da organização e divisão sócio-econômica, a partir da composição dos *demos* e sobre as relações

---

<sup>122</sup> - PLATON, *Lysis. Op.cit.* Texte établi et traduit par A. Croiset.

escravistas(203a;204e;207c;208b). Informa sobre as competições esportivas, sobre as festas, como as Herméias (206d), que servem de pano de fundo à composição da obra. Fala sobre o papel dos *pedagogos* escravos, na educação das crianças e no vínculo familiar em que acabam envolvidos, por essa função (208c;223a). Descreve aspectos relacionados à história das crianças e das mulheres, ressaltando um pouco dos papéis sociais destes, tais como os jogos infantis, as participações de crianças nas festividades e rituais sagrados (206e); atividades femininas no lar e o papel educativo da mãe (208e). Encontramos ainda referências à comida, práticas medicinais e saúde (209e/210a), obrigações domésticas, administração familiar dos negócios, e vários outros aspectos interessantes.

Além do mais, é também a partir de dados cotidianos em torno das relações de afetividade, paixão e amizade entre adolescentes, jovens e familiares, que se desenvolve a discussão mais conceitual do *Diálogo*. Sabemos pela leitura do *Lisis*, que a temática central da obra versa sobre o conceito de “*φιλία*”, direcionado para o sentido pessoal da amizade, enquanto vínculo de ligação entre amigos ou amantes, estendendo-se também para a relação pessoas/coisas. É Hipótales, apaixonado por Lísis, numa paixão não correspondida, que leva Sócrates a abordar a questão:

*“É para isso mesmo que me dirijo a ti, Sócrates, e peço teu conselho: mostra-me, se puderes, o que dizer e fazer para conquistar aquele a quem se ama...”(206c)*

A cena dramática revela uma amizade e um amor desinteressado, ingênuo e profundamente honesto entre Lísias e Menexeno. É a partir desta situação concreta e até certo ponto extremamente pessoal, que os diálogos se travam, oferecendo uma analogia bastante significativa para se pensar a condição do filósofo, enquanto o “amigo da sabedoria”. A fome, o apetite (*Ἐπιθυμία*), o desejo que guia o apaixonado, também estão presentes naquele que vive o amor pelo saber.

Ao questionar, no âmbito pessoal, se a amizade e o amor são possíveis apenas entre os iguais ou se também entre os diferentes (214b e ss.), o *Diálogo* coloca-nos diante da dimensão da vida coletiva na cidade. Dessa indagação o texto faz-nos refletir sobre a possibilidade da amizade, do amor, da convivência fraterna e igualitária entre os cidadãos. Sócrates, após ressaltar os aspectos que unem Lísias e Menexeno, utiliza-se de uma máxima atribuída aos pitagóricos que diria que “*tudo é comum entre os amigos*” ( *κοινὰ τὰ γε φίλων λέγεται* - 207c).<sup>123</sup>

Temos aí a noção de *κοινωνία*, que nos remete à noção de comunidade na *pólis*. A verdadeira amizade, o verdadeiro amor são expressos pelo interesse comum, pela comunhão, pela realização da comunidade que une as pessoas, em torno da busca do bem comum. Esta noção voltará a aparecer no *Sofista*, quando fala-se da “comunhão dos gêneros” e da “participação dos diferentes” ( *Sofista* - 251a e ss), e permite-nos pensar a relação de alteridade enquanto um projeto a ser construído na cidade.

Por outro lado, o *Diálogo Alcibíades*<sup>124</sup> está centrado num dos mais famosos aforismos adotados por Sócrates e que remete-nos mais para o plano interior, do que para a alteridade. Trata-se do lema "Conhece-te a ti mesmo" ( *Γνώθι σαυτόν* –124b), que já aparecera no *Protágoras* (343b) e aparecerá também no *Cármides* (164 d), extraída da inscrição délfica e tomada como ponto de partida para a auto-educação e a busca da sabedoria.

A interpretação mais imediata da expressão leva-nos a um modelo ideal de moralidade, tanto no exercício intelectual quanto na conduta enquanto pessoa. O conhecimento deveria estar fundamentado na humildade e no reconhecimento dos limites da razão frente aos mistérios desconhecidos pelo homem. Nesse sentido, a máxima moral recebe uma conotação de carácter psicológico e epistemológico, que nos remeteria, inicialmente, à constatação de nossa ignorância absoluta e, posteriormente, ao esforço para nos desvendarmos interiormente, pois somente assim estaríamos aptos a prosseguir no caminho da filosofia, da busca do saber.

Sócrates transmite seus conselhos ao jovem Alcibíades, que ainda não completou vinte anos (123d), para ensinar-lhe que o conhecimento de qualquer assunto externo somente é possível depois que nos voltarmos ao interior de nossa alma (*Ψυχή* - 133c). Mais que isto, devemos penetrar na parte mais íntima desta alma, onde reside a "virtude" da "sabedoria" (133c). A alma é o "espelho" ( *κάτοπτρον*) que, em sua parte mais sutil, revela o conhecimento de

<sup>123</sup>-Cf. .Nota de rodapé. Idem, ibidem. P.135.

<sup>124</sup>- Cf. PLATON. *Op. cit.* Texte Établi et traduit par Maurice Croiset.

si próprio, com “clareza e luminosidade”, daquilo que não podemos saber por outros meios(133c). Após esta etapa de introspecção psicológica, estaria aberta a porta para o conhecimento “dos outros e da cidade” (133e).

Assim, o conteúdo expresso no “*Alcibíades*”, versa sobre a educação moral, que condena a vaidade e a arrogância daqueles que se consideram sabedores das verdades, apelando para a humildade como característica básica em quem deseja exercer, de forma justa, algum ofício, ou manter uma conduta digna de louvor. Aliás, a primeira abordagem de Sócrates a Alcibíades neste *Diálogo*, é movida pelo desejo do “experiente” filósofo de aplacar o orgulho presente no jovem que pretende iniciar a carreira como homem público, julgando-se auto-suficiente e, por este motivo, afastando-se até dos amigos mais próximos (103/104). Sócrates, didaticamente, se propõe a ensinar o jovem amado, que pensa já ser conhecedor o bastante, daquilo que diz respeito aos assuntos da Justiça, da guerra, da paz, da política (106 c/107c/d); e que se considera apto para conquistar seus objetivos de homem público, pronto para receber as honrarias na vida política e militar da cidade.

A lição de humildade de Sócrates, no entanto, parece não condizer com sua própria atitude quando diz a Alcibíades “*que é impossível que realizes teus projetos sem minha ajuda, tão grande é o poder que presumo ter sobre eles e sobre a tua pessoa*” (105d). Porém, Sócrates prossegue seu intuito de despertar Alcibíades para a necessidade de abandonar seu pretensão saber e dispor-se ao aprendizado que o conduzirá ao conhecimento de si mesmo. É isso que

---

encontramos nas acusações explícitas de que *“os erros de nossa conduta resultam da ignorância em se acreditar saber aquilo que não se sabe”* (117d), o que traz como consequência, o predomínio de homens ignorantes no comando político da cidade (119b). Esta ignorância é agravada pelo fato de que, em geral, os homens públicos, além de não conhecerem devidamente aquilo que deveriam, nada sabem ensinar a ninguém, nem mesmo aos filhos, de onde não escapa a crítica a Péricles, tutor de Alcibíades (118d):

Sócrates, ao recomendar a Alcibíades, a lição de Delfos, parece estar sugerindo que o conhecimento de si mesmo significa a tomada de consciência de um ser que deve assumir integralmente e de forma prática, suas ações, na concretização de um projeto de cidade voltado para o bem da coletividade.

Vejamos que Sócrates enfatiza que *“todos os homens têm necessidade de disciplina”* (124d) para conseguir realizar algo e, no caso de *Alcibíades*, mais empenho ainda deve ter, para que consiga realizar um bom projeto para a cidade (133e). É fundamental, para isso, o pleno domínio das próprias ações (132b), e uma justa conduta enquanto cidadão (126b/c). A partir desta percepção de si enquanto sujeito da ação histórica, são formados os bons cidadãos para o governo das coisas públicas (125d). O “conhecer-se a si mesmo” não se limita assim a um conhecimento subjetivo e psicológico do eu. Trata-se de uma possibilidade de conhecimento de ação, de prática, diante da vida coletiva da cidade (133e), portanto também voltado para a alteridade. O bom cidadão é aquele que procura um projeto histórico “justo” (134c), e não as honrarias pessoais.

Dessa concepção nasce ainda a crítica à democracia ateniense, que, na opinião expressa por Sócrates, seria conduzida por governantes incompetentes (118b/c -119a), que nada sabem ensinar da justa conduta social e política (118d/125e). É nesse sentido que aparece a crítica ao individualismo personalista e à tirania(134d/135b), modelos de governo que Atenas conheceu bem. É também nesse espírito que é defendida a condição de liberdade intrínseca ao cidadão histórico, responsável pela edificação de seu projeto de cidade ( *“é necessário fugir de toda condição servil”*135c) . A liberdade do cidadão, do sujeito, é virtude incondicional para a realização de um projeto justo. A liberdade só pode ser adquirida quando se toma consciência desta possibilidade (135c/d); possuir liberdade é agir no sentido da concretização de um projeto político e social e, portanto, histórico.

Nesse caso, a “parte divina da alma” (132c), para a qual devemos nos voltar e onde devemos nos espelhar, para que possamos conhecer verdadeiramente a nós mesmos, ganha uma conotação diferente, conduzindo-nos para a descoberta da nossa liberdade de ação , que pode ser entendida como ação histórica, que tem o poder de se posicionar contrariamente às condições injustas, como na democracia ateniense ou na tirania, permitindo-nos propor um novo projeto.

Quando Sócrates afirma que *“a alma é o próprio homem”* (130c), e que esta alma tem sua *“parte divina onde reside o conhecimento e o pensamento”*

(133c) , sendo o corpo, um instrumento para comandar o homem (132 e e ss), aproxima-nos da sua crença no "demônio" interior (105e)<sup>125</sup>.

Sócrates utiliza-se da imagem material dos olhos e da visão (132 d/ss) que, voltados para o espelho, encontrariam o reflexo de si mesmos, permitindo assim o conhecimento exato do que seja o olho e a pessoa que olha. O conselho socrático é para que busquemos olhar para nós mesmos, na porção mais íntima, trazendo de lá, a possibilidade de efetivação do conhecimento que permite as realizações humanas. Ou seja, Sócrates coloca no próprio homem a responsabilidade de encontrar as alternativas de ação; afasta, em grande medida, a intervenção dos deuses exteriores, enviando-nos para um deus particular, interior, pertencente diretamente ao homem.

Isso poderia ser uma crítica aos homens públicos de Atenas que, ignorantes, consultam os oráculos divinos para que decidam sobre suas ações? (107b) Seria um alerta para que o sujeito histórico e os homens públicos busquem o oráculo que existe dentro de si?

Se o corpo, isoladamente, não é o homem, a simples fusão corpo/alma (130e) também não é o que faz o homem. Porém, se tomarmos o homem como sendo a própria alma, é porque através dela, enquanto racionalidade humana, adquirimos domínio sobre nós mesmos e sobre nossas ações (132b e ss). Conhecer a alma é tomar consciência da condição de sujeito que pode e deve agir por sua própria iniciativa. O imperativo "conhece-te a ti mesmo", mais do que a determinação para um auto-exame introspectivo, passa a significar "toma

---

<sup>125</sup> - Sobre a consciência interior socrática e seu *δαιμόνιον* , são importantes as reflexões de

consciência de ti” , “toma conhecimento dos teus atos”, “saiba exatamente como e porque agir” ou, mais ainda, “decida sozinho pelos teus atos”, “sabendo-se livre para decidir”.

Nesse sentido, o aforismo ganha maior força de historicidade, já que coloca no próprio homem a capacidade de ação e o faz responsável pelas conseqüências dessas ações individuais ou coletivas. É mais uma vez a dimensão de cidadania e sujeito ativo na história que o homem grego ou ateniense adquire frente a *pólis*. É a restrição ao papel do “destino” dos “deuses” como condutores determinantes da história humana; o oráculo desloca-se dos céus, para a consciência histórica de cada indivíduo. A responsabilidade humana pelos atos e decisões, como o discernimento entre o justo e o injusto, é mais complexa e exige muito mais domínio da consciência do que o lançamento dos dados, jogo que Alcibiades faz bem desde a infância (110b) e que decide a sorte sem a interferência direta da atitude humana. ...

Talvez por isso, Sócrates questione sobre a possibilidade do vulgo ter conhecimento, consciência, entendimento, daquilo que faz. Pergunta Sócrates, “o vulgo pode ensinar?” (110e).

A transmissão dos costumes empíricos, como a língua falada, no caso, o grego, pode-se aprender com o povo que, de fato, domina o que transmite. Para saber identificar superficialmente as coisas que se vive e se aprende, a “escola do povo” é suficiente (111d). Mas o vulgo não pode ensinar o discernimento, que somente pode ser adquirido pela consciência racional das ações.

Provavelmente, por esse motivo, o povo seja inconsciente e ignorante das decisões coletivas que, de fato, interferem no rumo dos cidadãos da *pólis*, tornando-se, por isso, instrumento de corrupção (132a) ou passam a perseguir projetos justos (135e). Aí estaria uma possível referência ao “rei filósofo” da *República*, como uma alternativa socrática para, por um lado, subtrair o comando histórico da cidade do destino transcendente; e, por outro lado, afastar a dos políticos incompetentes e injustos, ou mesmo do vulgo, que também seria incapaz para decidir e agir, dada a ignorância frente aos próprios atos.

Para justificar suas hipóteses, Sócrates apoia-se em indagações históricas. Preocupa-se em investigar as origens genealógicas e étnicas dos atenienses (120d/121a), num paralelo explícito com as origens persas e espartanas. Atribui a inferioridade ateniense, aos critérios de educação que determinariam uma inferioridade na forma de administração política. Os persas e espartanos são abertamente elogiados (120a até 123e) e a preocupação em preparar bons cidadãos e bons governantes, entre os atenienses, como o próprio Alcibíades, tem uma causa histórica concreta: adquirir condições de enfrentar e vencer as guerras contra os persas e contra os espartanos (120a), numa comparação com a epopéia dos acádios, troianos e outras disputas entre cidades e povos (112c) helênicos. Quem mais clareza tem sobre seu próprio projeto histórico, e para isso se prepara, mais garantia tem de vitória. Atenas estaria então, nesta condição de inferioridade, comprovada historicamente, condenada ao fracasso de seu modelo. A única alternativa seria a reeducação da consciência de cidadania que tornasse favorável a efetivação de um outro projeto de cidade.

A crítica aos atenienses, especialmente aos governantes e à estrutura política e econômica de Atenas, vai mais longe, quando a superioridade persa e lacedemônia é justificada pela linhagem pura de seus reis que conduziria diretamente a Zeus, por intermédio do centralismo estatal, aos moldes dos Estados teocráticos do Oriente. Naqueles Estados onde existe uma organização da produção e da circulação de mercadorias, a administração ocorre com eficiência, garantida pela arrecadação de tributos. Aliado a isso, nesses Estados existe uma educação rígida e disciplinada; educação física, atlética, guerreira, religiosa. Portanto, esses povos estariam mais próximos da sabedoria, educando os futuros governantes nessa concepção.(121a/123d). Já os governantes atenienses, estariam corrompidos, enquanto frutos de uma linhagem insignificante; pervertidos por uma educação frágil, entregues aos escravos, numa sociedade “privatista”, de “*simples particulares*” (*τε ιδιωτάι* -121b). Governantes movidos pela ingenuidade e ignorância devidos a uma má educação, à ineficiência administrativa da democracia ou das tiranias, ao predomínio dos interesses particulares. É o fracasso de uma economia privada, onde tanto os homens públicos quanto o vulgo, não titubeiam em perseguir aqueles que anseiam por um projeto coletivo e social mais amplo, como defendido por Sócrates, fazendo alusão à perseguição e morte que sofrerá (135e).

Sócrates começa a esboçar, no *Alcibíades*, um projeto mais justo do que aquele que presencia em seu tempo histórico, tomando como “espelho interior”, modelos já existentes, demonstrando mesmo uma certa simpatia pelos Estados centralizados e militarizados, como aqueles dos persas e espartanos. Muito mais

do que um espelho subjetivo da alma, o espelho socrático é histórico, descoberto numa percepção clara da realidade, revelado pelo oráculo humano, na consciência da cidadania e da ação política em seu sentido amplo.

O *Diálogo Cármides*<sup>126</sup> apresenta, em sua primeira parte, uma narrativa de caráter histórico, fazendo referência à Batalha de Potidéia (ano 432aC) na qual Sócrates teria participado. É o próprio Sócrates que, a pedido de Querofonte, relata esse acontecimento para um grande número de pessoas reunidas, que debatiam na palestra de Táureas.

Entre o fato descrito (Batalha de Potidéia) e a cena do *Diálogo*, deve ter ocorrido um longo tempo. Sócrates comenta sobre sua “*longa ausência*” desses lugares que costumava freqüentar (153 a ), para travar seus debates filosóficos. Embora a única informação concreta que o texto apresenta, seja a de que teriam ocorrido muitas mortes na batalha (153c), permite-nos deduzir que a narrativa socrática sobre a batalha da qual participara, foi bastante demorada. Os presentes naquela reunião teriam dirigido muitas perguntas a Sócrates que, pacientemente, teria respondido a todos, muitos amigos seus e diversos desconhecidos (153c). Sócrates, no entanto, demonstra um aparente desinteresse pelos relatos que faz (153d) e parece fazê-lo apenas para atender à curiosidade dos presentes.

Em seguida, Sócrates conduz o *Diálogo* para a questão da totalidade do conhecimento, a totalidade do *logos* (157c), pois o cuidado com a alma permitiria a saúde do corpo. Para isto, refere-se a ensinamentos míticos no campo da

<sup>126</sup> - PLATON. *Charmide*. Op. cit. Texte établi et traduit par Alfred Croiset.

medicina, citando o semi-deus Zalmoxe (156b/e), que teria teorias sobre a totalidade do corpo e da mente, devendo-se, para curar as partes, tratar do todo. Este paralelo permite observar a preocupação presente em Sócrates em buscar um conhecimento total. Nesse caso, eventos particulares, como a Batalha de Potidéia, parecem não empolgar Sócrates, que prefere discutir questões que possam conduzir à totalidade do conhecimento.

A postura de Sócrates, no desenvolvimento do debate, revela que talvez ele não concordasse com a forma da abordagem inicial daquelas pessoas, que estavam na palestra de Táureas e que, tão logo o viram, passaram a buscar um tipo de narrativa dos fatos relacionados à Batalha de um modo que não provocasse nenhuma reflexão mais aprofundada sobre causas e efeitos, mas que se limitasse a descrições que atendessem a suas curiosidades mais banais. Sócrates atende a expectativa, talvez para não decepcionar, mas demonstra uma discordância do método narrativo. Parte logo para as questões filosóficas.

Entretanto, ao propor a Cármides que façam juntos uma “*investigação*” (*Ἐδελω σκοπεῖν* - 158e ) sobre os caminhos que permitem a totalidade do conhecimento, Sócrates introduz uma série de atributos que devem estar presentes para se alcançar a sabedoria. E, porém, a sabedoria total agrega também aqueles atributos mais louváveis que se apresentam nos acontecimentos provocados pelos homens historicamente. É assim que ocorrem as reflexões sobre os atributos dignos das ações dos homens (160 b/c). Nesse caso, o pensamento filosófico não está tão distante de uma preocupação histórica como Sócrates pode ter demonstrado a princípio.

Atributos como a sensatez, a prudência, a temperança (*σωφροσύνη* -159 a), a fineza de espírito, a perspicácia (*ἀγχι-νοια* 160 a), o pudor (*αἰδώς* - 160e), a qualidade do trabalho ( no conceito de produção de algo bom e útil- 163b e ss), a ação de produzir o bem (163 e), são todos aspectos que estão presentes, a seu modo, no caminho que conduz à sabedoria. Porém, nenhum deles pode, isoladamente,, suprir a totalidade e, muitas vezes, um atributo contrário é necessário à sabedoria do momento.

Introduzindo mais uma vez a inscrição délfica "Conhece-te a ti mesmo" (164d), o texto, por meio de Crítias, interpreta este preceito como uma recomendação à temperança; como caminho da sabedoria. Nesse conceito, a sensatez ou temperança seria o único conhecimento que permite o conhecimento de si mesmo e o conhecimento dos outros conhecimentos(166e). Embora Sócrates remeta a reflexão para o critério da utilidade do conhecimento (167 c), e para a possibilidade de que ocorra (169 a), Crítias defende que este saber tanto é útil quanto possível (169 c); a concepção em torno da "sofrosine" parte de uma subjetividade conceitual para uma objetividade prática, dada sua condição de permitir o bom governo da casa e da cidade :

*"Assim, sob o domínio da temperança, toda casa será bem administrada, toda cidade bem governada, e assim será em toda parte onde reine a temperança."* (171e).

Nesse ponto, a reflexão que parecia estar limitada ao plano da racionalidade e sabedoria pessoal, recebe conotação coletiva e, por que não

dizer, histórica, já que começa a se pensar na sabedoria temperante como habilidade necessária para reger as ações dos homens na cidade.

Sócrates questiona se, de fato, a sofrosine seria o caminho para o conhecimento; pois, se assim for, todas as atitudes conduziriam para a perfeição e a felicidade. Também critica o reducionismo de Crítias em torno da concepção moral de que a sofrosine é o conhecimento do bem e do mal (174b), já que teriam concluído, anteriormente, que o verdadeiro conhecimento é aquele que conduz à totalidade. Exatamente por isso, se o conhecimento total fosse possível, permitiria até mesmo desvelar o futuro (173c/e), além de revelar o passado, como faz, ao transmitir a narrativa da Batalha da qual participara. Assim, afirma Sócrates, que quem vive mais de acordo com o conhecimento é

*“Aquele que reúne ao futuro, as coisas do passado e do presente e nada lhe escapa.” ( 174 a ).*

Ora, desprezado um sentido profético neste enunciado, não seria o conhecimento histórico aquele que permite tal correlação e totalidade? Aquilo que, até então, somente poderia ser pensado como atributo de um profeta, não pode tornar-se possível ao sábio, que, pela filosofia, também consegue compreender a dimensão histórica do homem?

### **III – Górgias, Hípias Maior, Hípias Menor, Láques**

Tomando outro encadeamento dos *Diálogos*, podemos ainda destacar alguns exemplos de questões pertinentes à reflexão histórica. Como sabemos, no

*Górgias*<sup>127</sup>, a temática central da obra versa sobre a oratória. O ponto de partida para o debate, é a presença de Sócrates e seu amigo Querofonte, numa Palestra pública, onde Górgias, em visita a Atenas, tendo Cálicles como anfitrião, profere discursos inflamados, assessorado por seu discípulo Polo.

Górgias identifica-se como profissional da retórica, como um bom orador (449 a), como um professor de oratória, (449b) entendido como aquele que influencia as assembléias, com sua fala.

Sócrates questiona o poder exercido pelos oradores, que pretendem influenciar seus ouvintes pelo ato de "falar bem" sobre os assuntos humanos, particularmente, no que se refere à política (452e). Para Sócrates, a oratória é a arte da persuasão pela palavra (453a), e uma persuasão que leva o ouvinte a crer, sem necessariamente saber (455 a). O importante para o orador, é convencer por meio das palavras. Portanto, a oratória não se prende aos aspectos morais do justo e do injusto, nem aos aspectos práticos que exigem decisões para se realizar ou fazer algo.

Sócrates ressalta que Atenas é o lugar da Grécia onde existe a mais ampla liberdade de falar (461e) e com isso parece referir-se a esta possibilidade como um dos resultados da democracia. Os questionamentos propostos pelo *Diálogo*, em torno dos oradores, talvez indiquem uma certa reflexão, senão um crítica explícita, ao excesso dessa liberdade de falar que acaba se sobrepondo à responsabilidade do agir. Falar e convencer por palavras belas, torna-se um hábito comum entre os governantes e bajuladores; seria mais importante que

---

<sup>127</sup> - PLATON. *Gorgias*. *Op.cit.* Texte établi et traduit par Alfred Croiset.

buscar belas ações; e isso reflete na prática política. Portanto, a oratória acabaria por distanciar os cidadãos livres da responsabilidade da ação, deixando-os se conduzirem por vagas palavras. É o que parece indicar as observações de Sócrates de que a oratória é uma prática que produz agrado e prazer (462 c), desperta a lisonja e nada mais; é um simulacro da verdadeira política (463 a). O poder exercido pelos oradores acaba por prejudicar a liberdade e a responsabilidade de ação dos cidadãos (466/467). Os oradores podem conduzir à tirania e à demagogia democrática. As pessoas, quando agem, querem atingir um fim que lhes beneficie, seja em relação à saúde pessoal, seja nos negócios econômicos (467c/d), e a oratória pode induzir a práticas contrárias aos fins desejáveis, pois convence com belas palavras, justificando ações que podem ser injustas (468b/c).

Fazendo algumas referências históricas, como à tirania de Arquélau (filho de Perdicas) na Macedônia, ou à soberania persa (470e), o texto discute sobre o exercício do poder. Pode o poder trazer felicidade a quem o exerce e àqueles que estão subjugados? O exercício do poder conduz a práticas injustas e criminosas, mas quem o exercita alcança seus fins e se torna feliz? Polo, o discípulo de Górgia, acredita que sim; posição refutada por Sócrates. Para Sócrates, não é possível se pensar numa felicidade em que os benefícios pessoais sobreponham-se aos interesses da coletividade, seja nas questões políticas ou econômicas.

A rejeição de Sócrates à oratória poderia ser aplicada à própria filosofia, caso os discursos filosóficos caíam na mesma prática de encantamento pela fala,

sem que haja refutação, em nome da verdade. (482 a/c) Por sua vez, os oradores condenam a prática da filosofia, pois em nada contribuiria para os assuntos da cidade e da idade adulta, quando muito seria tolerada na juventude (484 c e ss). Os políticos que se aproximam da filosofia, segundo os oradores, caem no ridículo e perdem a credibilidade (485b). A verdade proposta pela filosofia não anularia o contraste entre a lei a natureza. Os preceitos dos mais fortes, dos superiores, por natureza, que justificam, por exemplo, a condição dos escravos (489c/d). Teriam, os mais fortes, direitos, sobre os mais fracos, questiona Sócrates? (488d) Teriam as cidades mais poderosas direito de atacar as inferiores? Cálicles tenta justificar que a força não se refere apenas à força física, mas ao maior entendimento político, ao poder político (491 a/c). Retornando às discussões sobre o que é bom ou não, Sócrates tenta, mais adiante, restaurar um pouco de conciliação, levando àquela questão que, no seu entender, é o ponto mais importante, tanto em referência à oratória quanto à filosofia: *"que modo de vida devemos adotar"* (500c), ou seja, como devemos viver! Não seria, portanto, uma preocupação típica da noção histórica do homem em definir sua maneira de viver frente à organização política, econômica, social?

Sócrates, mais uma vez, condena a desigualdade política e social que se instalou na cidade (510 a/ss), acusando os governantes. A oratória e a filosofia, somente podem vir a ter algum valor se estiverem voltadas para a instrução dos cidadãos, no modo como podem intervir nos assuntos da cidade. Outra vez é feita a crítica à democracia de Péricles (515 c/ss) , particularmente à instituição do pagamento pelo exercício de funções públicas, entendido como fator de

corrupção. Afinal, o que preocupa Sócrates é encontrar a melhor maneira para se servir a cidade. Compreender a forma correta do exercício da cidadania e que métodos devem ser aplicados para se conseguir resultados adequados. Por isso, recusa a oratória, considerando-a um método enganador e propõe a filosofia. Mas uma filosofia voltada para a ação, que fuja dos falatórios e da bajulação do poder, para procurar caminhos que permitam uma prática correta na cidade. Sócrates chega a afirmar que é um dos raros, senão o único, ateniense que pratica a verdadeira política, exatamente por causa desse objetivo prático que persegue (521d). E conclui com uma norma de vida, conclamando os cidadãos para um compromisso de ação histórica, propondo que *“a melhor maneira de se viver consiste em praticar a justiça e demais virtudes, tanto na vida quanto na morte”* (427e).

Os dois Diálogos que trazem à cena o sofista Hípias de Élis, teriam ocorrido bem próximos um do outro<sup>126</sup>, provavelmente, pouco tempo após a visita de Górgias a Atenas. Talvez a principal referência que encontramos no *Hípias Maior*<sup>129</sup> em relação ao tema da História, seja a fala de Hípias, respondendo a Sócrates sobre que assuntos os espartanos gostavam de ouvir dos sofistas:

*“As genealogias, Sócrates; aquelas sobre os heróis e sobre os homens; as narrativas que se referem às antigas fundações das cidades; e, de uma maneira geral, tudo o que diz respeito à*

<sup>126</sup> - Vide nota 88. O *Hípias Menor* teria ocorrido cerca de três dias após a cena dramática do *Hípias Maior*, no ano de 427.

<sup>129</sup> -Cf. Platon. *Opus cit.* Texte Établi Et Tradui par Alfred CROISSET.

*antigüidade; por causa disto eu me vi obrigado a estudar e trabalhar todas essas questões". (285 d/e).*

Durante uma conversa introdutória entre Sócrates e Hípias, antes de se deterem na questão central deste *Diálogo*, que versa sobre a existência ou não do belo em si (286e), ambos falam sobre o papel desempenhado pelos sofistas, mais particularmente por Hípias, frente aos assuntos públicos da cidade. Hípias justifica sua ausência de Atenas por longo tempo, por causa do excesso de atividades políticas, especialmente de política externa, para as quais é solicitado em Élis, sua cidade; afirmando, sem modéstia, que é o melhor embaixador e juiz para os assuntos dessa natureza(281 a).

Sócrates, mais uma vez com sua atitude irônica, reconhece que Hípias, ao participar da vida pública da cidade, está agindo como *"homem verdadeiramente superior e perfeito"* (281b) e acrescenta dizendo que, desse modo, deve agir qualquer cidadão ao *"prestar serviços à Pátria, como convém, para evitar o desprezo e merecer a estima pública"* (281b/c). Mas em seguida, Sócrates indaga por que será que homens sábios como Tales de Mileto, Pítaco, Biante e assim, a maioria dos homens sábios, esquivou-se do envolvimento político. E indo além, Sócrates questiona o método de participação política e pública dos sofistas, centrada no convencimento dos cidadãos, através dos discursos envolventes, em troca de dinheiro (281d). Sócrates quer saber se além de ganhar dinheiro, os sofistas fazem, com seus ensinamentos, *"progredir em virtude aqueles com quem praticam e estudam"* (283c).

Decorrendo desta conversa introdutória, Sócrates e Hípias passam a refletir sobre a validade das leis, tomando, como exemplo, o caso de Esparta (283e), cidade que teria "boas leis", porque "valoriza a virtude". Fica expressa aí, como notamos noutros textos, uma expressão de simpatia pelo modelo histórico da cidade de Esparta, o que não deixa de evidenciar uma certa desconfiança com a democracia ateniense, quando, sutilmente, pergunta-se sobre a existência ou não, em Atenas, de justiça para os cidadãos (292a).

Os espartanos seriam educados no sentido de respeitar suas leis (284b/c). Porém, perguntam os interlocutores, as leis seriam importantes para a cidade? Para se concluir sobre isso, deve-se levar em conta a intenção dos legisladores(284d). Para Hípias, os espartanos deveriam desprezar suas leis e seguir os ensinamentos sofisticos que considera mais úteis que a legislação lacedemônia! (285 a ss.) Hípias se julga capaz de ensinar aquilo que os espartanos querem aprender, que são sobretudo, os conhecimentos sobre as suas origens históricas e de suas cidades (285 d/e).

Mas o método proposto por Hípias é recusado por Sócrates que compara as narrativas sofisticas com as estórias infantis contadas pelas mulheres a suas crianças (286 a). O próprio Hípias confirma que suas narrativas são de fundo mítico e conduzem às origens míticas, a partir das genealogias (286 a/b/c). Sócrates, portanto, discorda desse ensinamento, acreditando que somente o belo conhecimento e as belas ações podem conduzir à verdade.

O tema central proposto pelo *Hípias Maior* é a investigação do Belo. Após as inúmeras formulações em torno desse conceito, Sócrates diz que "o belo será

a causa do bem”(297 a), sendo este belo, compreendido como a prática política na cidade, possível a cada cidadão, como concorda o próprio Hípias:

*“Uma prova entre outras é fornecida pela política: exercer o poder político em sua cidade é o que há de mais belo, assim como é exageradamente vergonhoso não possuir poder algum”.*(296 a).

Como informa Croiset, no *Hípias Menor*, existe uma “discussão de filosofia moral”, sendo que

*“A discussão principal gira em torno do paralelo entre Aquiles e Ulisses. O primeiro representado por Hípias como um homem naturalmente sincero, que não engana, senão involuntariamente; e o segundo é homem de intriga, sabendo mentir, propositadamente, para atender seus interesses”.*<sup>130</sup>

De fato, as conversas entre Sócrates, Hípias e Êudicos nos orientam para uma reflexão moral, na tentativa de se responder à pergunta: “*Quem é superior? Aquele que faz o mal voluntariamente ou aquele que involuntariamente?*” ( 373c).

Sabemos pela leitura da obra, que esta preocupação moral surge a partir de um discurso pronunciado por Hípias, acompanhado de Êudicos e Sócrates, sobre a obra de Homero. No decorrer de seu pronunciamento (364c), Hípias teria encantado os ouvintes, afirmando que “*Homero teria feito de Aquiles o mais valente entre aqueles que chegaram em Tróia, (ἀριστον μὲν ἄνδρα Ἀχιλλέα)*”; de Nestor, o mais sensato; e de Ulisses, acima de tudo, um homem de “*muitas faces*” ( *πολυτροπώτατον* ).

A partir dessa compreensão, Hípias traça o perfil de Aquiles e Ulisses, sobretudo, estabelecendo uma relação moral entre um caráter superior e outro inferior, com base na prática da verdade ou da mentira.

Aquiles, na concepção de Hípias seria superior, por fundamentar todas suas ações e falas, em palavras verdadeiras, sendo direto em suas intenções. O próprio Aquiles teria revelado seu caráter quando, no Canto IX da *Ilíada*, aparece sua afirmação de que “*detesta aquele que esconde certa coisa em seu espírito e diz outra*”, pois ele, Aquiles, “*diz o que será cumprido*” (364e).

Ulisses, ao contrário, seria um enganador, possuindo uma personalidade duvidosa, que usava de palavras falsas e mentirosas para confundir os outros e guiar suas intenções. Neste sentido, “*o homem verdadeiro é diferente do falso*” (*ἀνὴρ ἀληθῆς ἕτερος ψευδῆς*- 365b), conclui Hípias.

Fica estabelecida, portanto, uma relação moral entre os personagens de Homero, fundamentada no ato de mentir ou dizer a verdade, de forma clara, como classificação de valores entre os homens. É assim, com base na argumentação moral, que Sócrates provoca a continuação do *Diálogo*, embora buscando convencer Hípias de que a relação se dá ao inverso do que propõe o sofista de Élis. Sócrates pretende convencer Hípias desenvolve de que o homem superior é aquele que tem pleno conhecimento de alguma coisa, portanto, possuindo a capacidade de manipular este saber, fazendo uso da verdade ou da mentira, de acordo com sua conveniência, como seria o caso de Ulisses.

---

<sup>130</sup> - Cf. CROISSET, Maurice. Notice. In: PLATON. *Op. cit.* P.25.

Para Hípias, Ulisses é superior porque age consciente e voluntariamente, em busca das boas ações, apenas praticando más ações por ignorância, (371 e/372a); para Sócrates, o homem superior é aquele que age voluntariamente, porque conhece as causas e conseqüências, podendo assim optar livremente pela justiça ou injustiça, pelo bem ou pelo mal. Quem age voluntariamente, ainda que de forma injusta, é superior àquele que, mesmo agindo justamente, o faz na ingenuidade, na ignorância. A justiça e o conhecimento do bem, são, portanto, uma ciência e possuir essa ciência é ser sábio. Ser sábio significa também ser o mais forte e valente, ser o melhor, ser superior; é ter a capacidade de dominar certas habilidades, ao ponto fazer o melhor ou o pior com elas. E daí, Sócrates conclui que o autêntico sábio saberá escolher a justiça e o bem, muito superior, no entanto, àqueles que não podem ter essa escolha, pelo simples fato de desconhecerem certas matérias (375 d/e).

Sócrates leva Hípias a definir os homens enganadores como sendo *“dotados de uma pérfida inteligência”*; e que *“não ignoram o que são ou que fazem”*, sabendo, inclusive, que são enganadores; homens que sabem a sua habilidade em enganar( 365e). O homem verdadeiro, ao contrário, é ignorante na habilidade de falsear (366b).

O texto indica uma reflexão relacionada, mais uma vez, à preocupação sobre como e para que educar os homens, instruindo-os quanto ao comportamento moral e social. Esta ação moral deve ser compreendida enquanto prática de vida na *pólis*, e não subjetivamente, enquanto valores idealizados. A virtude moral revela-se através das ações humanas, que são responsabilidade

dos sujeitos ativos que interferem no processo coletivo da cidade; é o fazer humano, no sentido da realização e do saber aquilo que se faz.

Finalmente, em relação ao *Diálogo Hípias menor*, podemos ressaltar ainda, que o termo utilizado para definir o homem “superior”, reforça a idéia de uma superioridade atingida como resultado de uma realização bem desempenhada, conquistada pelo esforço, habilidade e excelência de alguém, no domínio de algum ofício ou assunto. É nesse sentido que são utilizados os conceitos de *ἀμείνων* ( o melhor, o mais valente, o mais virtuoso - 363b, 375a, 375c), *ἄριστος* (o mais valente, o melhor, referindo-se a Aquiles - 364d, na visão de Hípias; ou a Ulisses, na visão de Sócrates); também os conceitos de *ἀνδρεία* (valentia , virilidade, 364c) e *βελτίων* ( o melhor - 371e, 374a, 374e ), são aplicados para ressaltar a capacidade técnica ou o melhor desempenhar de uma ação.

Especialmente dentro do contexto da obra de Homero e das ações dos personagens Aquiles e Ulisses, o sentido de “superioridade”, torna-se mais próximo de um agir prático, com algum fim a ser alcançado no plano mais humano e por que não, histórico, do que um sentido abstrato de uma superioridade moral, de um espírito superior ideal.

Continuando o desenvolvimento dramático dos Diálogos, percebemos que o tema da coragem, tratado no *Laques*<sup>131</sup>, portanto, está bastante correlacionado aos textos anteriores. O que é a coragem , de que maneira a coragem pode ser

<sup>131</sup> - Cf. Platon. Lachès. *Opus cit.* Texte Établi et Traduit par Alfred CROISSET.

transmitida aos jovens e por meio de que estudos e exercícios os jovens irão adquirir a coragem, são questões que movimentam esta obra, como diz Sócrates:

*“Busquemos então, antes de tudo, Laques, por definir a coragem. Veremos em seguida qual é o melhor meio de assegurar a coragem aos jovens, e em que medida serão bem sucedidos nos exercícios e estudo”. (190e)*

Lisímaco e Melésias, estão preocupados em educar seus filhos na coragem e pensam, num primeiro momento, que a educação na arte das armas seja a melhor maneira de tornar os jovens corajosos. Com o auxílio dos generais Nícias e Laques, além de Sócrates, a questão passa a ser investigada. A coragem virá a ser concebida, ao menos por Sócrates e Laques, como participando da unidade da virtude (199 e). Para chegar às conclusões expostas, Sócrates declara ter seguido um método de investigação bastante próximo da história:

*“(…)a ciência, na diversidade de suas aplicações, não é diferente se se refere ao passado para saber o que ele foi, ao presente para saber o que ele é, ao futuro para saber como será provável que se realize” (199 a).*

*No mesmo sentido refere-se à arte dos generais que, na estratégia da guerra, para que seja vitoriosa, deve:*

*“(…) prover tudo e, notadamente, prover o futuro, sem crer que seja necessário recorrer à adivinhação; ocorre o contrário, pois, sabem melhor que os adivinhos, as ações presentes e futuras da guerra; a*

*leí coloca os adivinhos sob o comando do general, não o general sob o comando dos adivinhos.” (198 e/ 199 a) .*

A coragem, portanto, como mais um dos fundamentos morais a ser transmitido aos jovens, é adquirida por um exercício prático da sabedoria, com base na experiência histórica, que leva em conta “os *temores futuros*” e os bens ou males que já ocorreram no passado.(199b) Diz Sócrates, a esse respeito:

*“(…)a ciência é, portanto, idêntica a ela mesma relativamente às coisas idênticas, quer sejam passadas, presentes ou futuras.” (199 a)*

E ainda:

*“A mesma ciência se aplica às mesmas coisas, no futuro, como em qualquer tempo” (199b).*

O *Diálogo* indica que a aquisição do conhecimento, de uma virtude (como a coragem) ou o domínio de qualquer ofício, é decorrente desse processo que transcorre do passado ao futuro, sendo assim, uma percepção histórica.

Talvez por isso, logo no princípio deste *Diálogo*, Lisímaco comente com aqueles que pretende ter como orientadores (Nícias e Laques), que ele, assim como Melésias, dentro de seus limites, procuram educar seus filhos transmitindo-lhes relatos históricos, sobre as ações das gerações passadas, seja em tempos de guerra ou de paz, bem como sobre as ações dos antepassados nos assuntos da própria cidade ou frente às cidades aliadas. Além disso, Lisímaco e Melésias demonstram-se frustrados por não terem, eles próprios, para relatar aos filhos, fatos notáveis dos quais teriam participado. Por isso, preocupam-se tanto com o

futuro dos mesmos, pretendendo educá-los para que possam realizar ações dignas de louvor e memória(179 c/d).

Talvez, pela mesma razão, conforme aparece noutros *Diálogos*, a construção do texto utilize relatos históricos, descritos ou citados pelos personagens, reforçando a idéia de um contexto da elaboração filosófica frente à realidade histórica. Assim, encontramos Laques testemunhando sobre a participação de Sócrates na Batalha de Délião<sup>132</sup> (181 b); ou ainda se referindo aos espartanos e seus hábitos militares(183b). Nícias, citando Sólon, refere-se ao ato educativo, como parte de um processo contínuo que se adquire no decorrer da vida toda (188b). E Sócrates busca exemplos históricos nas práticas militares dos citas, que somente guerreavam em função da defesa, evitando as guerras de ataque (191b); ou também se referindo à realidade concreta dos espartanos que, na Batalha de Platéia, contra os persas, ganharam a luta após terem inicialmente fugido ao combate (191c); ou ainda quando compara a aplicação das ações humanas à harmonia musical dos dórios, onde as ações devem estar de acordo com as palavras (193 e). São inúmeras referências históricas que servem como pano de fundo para as reflexões conceituais.

#### **IV – Mênon, Banquete, Fedro**

No *Mênon*<sup>133</sup>, conforme observa Croiset, o tema principal que é tratado,

*“É ainda a virtude(...) como no Protágoras e no Górgias. A virtude pode ser ensinada ou não?(...) Será um erro, no entanto, pensar que*

*o Mênon apenas refoma a mesma questão de uma outra forma; na realidade, o Diálogo introduz novas e importantes idéias...*<sup>134</sup>

A primeira pergunta no *Diálogo*, feita por Mênon é exatamente:

*“Podes-me dizer, Sócrates, se a virtude (ἀρετή) pode ser adquirida pelo ensino (διδασκτόν) ou pelo exercício (ἀσκητόν) ou, ainda, se ela, não resultando nem do ensino nem do exercício, é dada ao homem pela natureza (φύσει) , ou ainda, se provém de uma outra causa?” (70 a)*

Percebemos, pois, que existe um desenvolvimento temático, com base na estrutura dramática, cuja reflexão filosófica ainda está centrada nas preocupações, aplicando-se, nesse caso, as relações que já estabelecemos entre a formação da consciência moral, com a consciência histórica, a partir das ações do sujeito na vida pública.

Outra vez mais, é pensada a aplicabilidade dos atributos da virtude, entre a ética e a política, remetendo-nos à idéia de intervenção histórica. Os muitos gêneros de virtude, como entende Mênon, expressos, de modo particular, em cada ação humana, em cada atividade profissional, em cada perfil de pessoa (72 a), revelam a forma com que cada atributo virtuoso é encontrado no homem, na mulher, na criança, no velho, no livre, no escravo (71 e). Além disso, ao reconhecermos os atributos como a coragem, a inteligência, a sabedoria, a

<sup>132</sup> - Batalha derrotada dos atenienses frente aos tebanos, em 424aC, Cf. CROISSET, op.cit.P.93.

<sup>133</sup> - Cf. PLATON. *Opus cit.* Texte établi et traduit par Alfred CROISSET.

<sup>134</sup> - Idem, ibidem. P.227.

generosidade, entre outras qualidades (74 a) saberemos identificar quem possui “a capacidade de comandar os homens” (73 d).

Percebemos assim, que pensar a ação moral dos cidadãos na *pólis* grega, era, necessariamente, pensar a ação política que provoca efeitos negativos ou positivos ao bem público. A moral, nesse contexto, não está limitada a um plano individual ou espiritual, mas observada a partir de seus efeitos junto à cidade. Assim é que, para Mênon, o caráter geral da virtude como “capacidade de comandar” ou “ter poder sobre as belas coisas”, implica um exercício prático, a partir de alguns atributos, pela ação pública de um indivíduo na cidade ou mesmo na casa, que provoca efeitos na sociedade em que se vive e no relacionamento entre os cidadãos.

Sócrates, fundamentado numa ética universal, querendo encontrar uma única concepção para a virtude (72 c), recusa a definição de Mênon que fragmenta o conceito em virtudes particulares; porém, acrescenta e insiste que somente podem ser virtuosos aqueles que guiam-se pela “Justiça e Sabedoria” (*δικαιοσύνης και σωφροσύνης* 73b – 78d), ou “Justiça e Pureza” (*δικαίως και δσίως* 78d).<sup>135</sup>

Mênon entende que o ensino da virtude, possibilita a formação de bons administradores da casa e da cidade (71 e / 73b). Sócrates, de forma provisória, (pois propõe a Mênon a retomada da questão num próximo encontro – 100b), demonstra sua preocupação com os efeitos práticos no processo histórico da

<sup>135</sup> - Sobre uma possível divergência entre Sócrates e Mênon em torno da Justiça como atributo da Virtude, Cf. CROISSET. Op.cit.P.246.

cidade. Por isso, recomenda a Mênon que busque convencer o político autoritário, que Anito representa, de que a virtude não se aprende pelo exemplo de governantes considerados sábios e virtuosos (92 e). Sócrates está preocupado com o destino histórico da cidade. Se Anito mudasse sua forma de pensar, seria um *“bom serviço prestado aos atenienses”* (100c). Sócrates não admite que alguns homens considerados bons e virtuosos, possam sê-lo, e muito menos que possam transmitir essa virtude aos seus sucessores. Contesta, perante Anito, a presença da virtude em Temístocles, Aristides, Péricles e no próprio Anito (94 a /b). Estes governantes não foram capazes de transmitir aos filhos preceitos de virtude, e nem agiram por meio da virtude ou da sabedoria e justiça. É, mais uma vez, a crítica política e histórica de Sócrates à democracia ateniense, onde os governantes manipulam os cidadãos por meio de belos discursos, mas pouco comprometidos com a verdade:

*“(...)esses políticos que governam as cidades com sucesso (...)em nada diferem dos profetas e dos adivinhos; proclamam-se sabedores da verdade, mas nada sabem daquilo que falam.”* (99c).

Desde o princípio do *Diálogo*, Sócrates expressa sua preocupação com o estágio histórico de Atenas, ao elogiar a Tessália, região de onde provêm Mênon, por ter revelado sábios (70 b), ao mesmo tempo em que lamenta pela decadência da sabedoria que estaria ocorrendo em Atenas. (71 a)

A “teoria das reminiscências” exposta nesse *Diálogo* (81b e ss), sugere que o conhecimento das idéias passadas ajudaria na compreensão das situações vividas no presente. As reminiscências (*ἀνάμνησις*), aproximam-se do que

chamaríamos de memória histórica, sendo também fundamental para a compreensão das ações e processos humanos.

Também revelador, no *Mênon*, é a inserção, de um personagem escravo, que ganha o privilégio de atuar, com certa importância, num cenário bastante elevado, seja no plano intelectual ou social. A participação do escravo, no texto, é longa (vai das passagens 82b até 85c), contribuindo de forma decisiva para o desenvolvimento das idéias discutidas. Sócrates pergunta a Mênon, sobre o escravo: “é grego, sabe grego?” (*Ἕλληνα μὲν ἐστὶ καὶ ἐλληνίζει*; 82 b).

Ainda que de modo sutil, vem à tona nessa passagem, a situação do escravismo e das desigualdades internas no mundo grego. Ao dar ao escravo a condição de alguém que “*terá prazer em buscar e descobrir o conhecimento e a verdade*” (84b), o texto garante a autonomia da racionalidade do escravo, reconhece a sua liberdade de pensar. Sócrates, aceita que o escravo “*poderá ter uma ciência tão exata quanto a de qualquer outra pessoa*” (85 c).

Platão, ao inserir este personagem escravo em seu texto, amplia a concepção de sujeito histórico. Ao dar voz a este anônimo personagem, em certa medida, dá voz ativa ao conjunto dos escravos helênicos, expondo a contradição produtiva e social naquele contexto histórico, abrindo caminho para o questionamento dessas relações, por meio da filosofia. Mais forte fica esta contradição quando participam, como interlocutores de Sócrates, um personagem escravo e outro representado por Anito, que simboliza todo o autoritarismo político e o exercício do poder dos grupos econômicos dirigentes.

A cena de *O Banquete*<sup>136</sup>, por ocasião do simpósio na casa do poeta Agatão, teria ocorrido, provavelmente, com uma larga distância temporal entre o evento, em 416, e o texto escrito, por volta de 385/384 aC<sup>137</sup>.

No decorrer de *O Banquete*, várias narrativas históricas aparecem nas falas dos personagens. Pausânias fala sobre os costumes das cidades helenas em relação ao amor (182 a); Aristófanes refere-se ao episódio envolvendo conflito entre os lacedemônios e os árcades (193 a), numa citação anacrônica, talvez;<sup>138</sup> Alcibiades relembra as batalhas de Potidéia (219e) e de Délião (221 a), nas quais, ele próprio e Sócrates, teriam participado (219 e).<sup>139</sup>

Estas citações no interior dos *Diálogos* demonstram que o conteúdo filosófico que perpassa a obra é contextualizado, por vontade de seu autor, frente à percepção história de seu mundo. Cavalcante destaca a importância da oralidade como fator de cultura e transmissão, tanto nas narrativas literárias quanto legislativas ou históricas, o que justificaria até mesmo alguns anacronismos.<sup>140</sup>

<sup>136</sup> - Cf. ROBIN, Léon. *Notice*. In: Platon. *Opus.cit.* P.VII.

<sup>137</sup> - A fala de Apolodoro, na primeira parte do *Diálogo*, indica que o texto é bem posterior ao evento. Apolodoro diz que não esteve presente no banquete que irá narrar; Agatão já está morto, e ele, Apolodoro, como outros, "*Ainda eram crianças(...) quando Agatão, com sua primeira tragédia, venceu o concurso, um dia após Ter sacrificado pela vitória, ele e os coristas*" (173 a).

<sup>138</sup> Cf. Cavalcante, a destruição da cidade de Mantinéia, na Arcádia, pelos espartanos, teria ocorrido em 385, segundo narrativa de Xenofonte, V, 2, 1), evidenciando um anacronismo entre este fato e o banquete ocorrido em 416. In: Platão. *O Banquete. Os Pensadores*. Nota. São Paulo: Abril Cultural, 1972, P. 31.

<sup>139</sup> Cf. Cavalcante, em nota a essas passagens, em 432, Atenas sitiou Potidéia, na Calcídia, que recusava-se a pagar tributos; essa batalha teria sido uma das causas imediatas da Guerra do Peloponeso; a Batalha de Délião, na Beócia, teria ocorrido em 424, tendo sido os atenienses batidos pelos tebanos. Idem, *ibidem*. P. 56/57.

<sup>140</sup> - Idem, *ibidem*. P. 13

Os discursos sobre *Eros*, no texto, revelam uma certa transição conceitual, permitindo um movimento entre as concepções mais idealizadas sobre o deus, e aquelas com conteúdo mais humanizado ou politizado.

Fedro, o primeiro a discursar, apresenta *Eros* como “*um grande deus*” (178 a). Na verdade o mais antigo e mais honrado dos deuses, e de onde, portanto, provêm todos os bens humanos (178 b/c).

Pausânias, embora mantendo a definição de *Eros* como divindade, já não o considera mais tão superior aos demais deuses, tratando-o como uma dupla divindade, *Urânia* e *Afrodite Pandêmia* (180d/e – 181 a/b). A Primeira, representando o amor supremo e a Segunda, o amor vulgar.

Erixímaco, o médico, transporta *Eros*, ainda mais, de seu plano divino para o plano natural.

*“Com efeito, quanto a ser duplo o Amor, parece-me que foi uma bela distinção; que porém, não está ele apenas nas almas dos homens e para com os belos jovens, mas também nas outras partes, e para com muitos outros objetos, nos corpos de todos os outros animais, nas plantas da terra e, por assim dizer, em todos os seres; é o que tenho constatado pelo exercício da nossa arte, a medicina”.*(186 a)<sup>141</sup>

*Eros* passa a ser discorrido por Erixímaco como um fenômeno natural que interfere nas relações entre os seres todos, incluso o homem, e chega a falar de sua conservação ou cura, como se fosse mesmo uma patologia (188 c).

---

<sup>141</sup> - Cf. Trad. Cavalcante, *Opus.cit.* P.25.

Aristófanes propõe a possibilidade de que os seres humanos, por meio dos presentes no simpósio, sejam iniciados nos mistérios de Eros (189 d/e). Ou seja, manifesta sua idéia de que a aura divina do deus possa ser violada pelos homens, se estes tomarem conhecimento das origens do próprio gênero humano (189 e). Embora permaneça a narrativa mítica que remete-nos à explicação para a origem histórica do homem e seu processo de desenvolvimento como gênese divina, o texto traz, na fala de Aristófanes, um questionamento de caráter histórico, ao conduzir-nos à busca da causalidade.

Agatão (194 e) propõe-se a falar não dos efeitos provocados pela ação de Eros, mas sim investigar a própria natureza do deus. Defende, Agatão, a necessidade de que as causas dos efeitos sejam esclarecidas(195 a):

*"Ora, a única maneira correta de qualquer elogio a qualquer um é, no discurso, explicar em virtude de que natureza vem a ser causa de tais efeitos aquele de quem se estiver falando."*<sup>142</sup>

Há, em Agatão, uma mudança explícita de método de investigação. Propõe-se, antes de qualquer definição ou análise dos efeitos, uma verificação da causalidade. E, indo mais além, Agatão insere esta busca da causalidade, numa noção temporal:

*"Primeiramente, é o mais jovem dos deuses, ó Fedro. E uma grande prova do que digo ele próprio fornece, quando em fuga foge da*

---

<sup>142</sup> - Idem, *ibidem*.P.33.

*velhice, que é rápida evidentemente, e que em todo caso, mais rápida do que devia, para nós se encaminha*". (195 b)<sup>143</sup>

É a percepção das mudanças que ocorrem no tempo e nas quais nós, humanos, estamos submetidos, pois o tempo que avança "*para nós se encaminha*".

Sócrates introduz um novo elemento importante. Transferindo seu discurso para a boca da sacerdotisa Diotima, estabelece um elo de ligação mais direto ainda entre o plano do Eros divino com o plano do homem. Diotima, embora mantenha um discurso mítico, fala mais como "*uma mulher de Mantinéia*" (201 d) do que propriamente como uma profetiza que se baseia na adivinhação. Robin procura responder à questão de porquê Sócrates usou Diotima para discursar em seu lugar e afirma que ela representa uma ligação entre o mortal e o imortal, entre o sensível e o inteligível; embora uma figura provavelmente mítica, aparece como uma representação histórica.<sup>144</sup>

Sócrates e Diotima fazem o paralelismo entre Eros e a Filosofia, ambos representando o "amor à sabedoria", (204 b). Esta busca desvela o processo de desenvolvimento da filosofia, que evolui do pensamento mítico ao racional, dos métodos poéticos e sofísticos à percepção dialética. E, a partir daí, podemos encontrar em *O Banquete* aquela tônica que em geral lhe é atribuída, que vai de encontro ao papel prático da filosofia tratado noutros *Diálogos*, como no *Eutidemo*: quem é afinal o filósofo e como este deve agir?

<sup>143</sup> - Idem, *Ibidem*. P.33.

<sup>144</sup> - Cf. ROBIN, Léon, *Notice*. In: *op.cit.* P.XXIV. Também nota de Cavalcante, *op.cit.* P.39.

A fala de Alcibíades completa o deslocamento de Eros do plano divino para o humano e o histórico: não mais de Eros-deus se fala, mas de um homem, Sócrates, que, enquanto manifestação de eros, busca a melhor forma de agir frente às contradições da cidade. Hadot, referindo-se ao *Banquete*, diz que:

*“De uma extremidade a outra do diálogo, mas, sobretudo no discurso de Diotima e no de Alcibíades, percebe-se que os traços da figura de Eros e os da figura de Sócrates tendem a confundir-se. E, finalmente, se eles se entremeiam tão estreitamente, a razão é que Eros e Sócrates personificam, um de maneira mítica, outro de maneira histórica, a figura do filósofo. Tal é o sentido profundo do diálogo”.*<sup>145</sup>

Esta correlação entre *Eros-Sócrates*, saber revelado e saber racional, amor divino e amor prático, por meio da filosofia, coloca-nos diante do processo de construção do sujeito grego como ser histórico.

Passando à leitura do *Fedro*,<sup>146</sup> também perceberemos o quanto este *Diálogo* é revelador da transição do mítico ao racional e, também, da relação entre filosofia e história. Em sua forma poética, descreve, já na introdução, um cenário entre o mítico e o histórico, em torno do qual ocorrerão as reflexões propostas. Sócrates e Fedro estão às margens do rio Ílisso, nos arredores de Atenas, local onde, segundo a narrativa mítica, teria ocorrido o rapto de Orítia por Bóreas (229b), motivo pelo qual atribui-se poderes curativos a uma fonte existente na região. Fedro, de modo cético, pergunta a Sócrates:

<sup>145</sup> -Cf. HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo, Loyola, 1999. P.72.

*“Por Zeus! Explica-me, Sócrates, sobre esta fábula (μυθολογία)!  
Acreditas que ela seja verdadeira?” ( 229 c).*

Sócrates esquiva-se e diz que quanto a isso segue a tradição e não pode revelar-se incrédulo (230 a). Porém, ao justificar sua opinião, diz que, na verdade, não está preocupado em verificar sobre a veracidade ou não desses mitos, pois sua ocupação é outra, qual seja, a busca da sabedoria. Porém, ao longo do *Diálogo*, outros questionamentos fazem uma reflexão em torno dos conteúdos míticos correntes entre os gregos, indicando que compete ao pensamento racional reformular as concepções da tradição cultural.

Por exemplo, Fedro, ao fazer o juramento onde promete romper seu vínculo com Sócrates, caso este se recuse a proferir um discurso sobre o amor, (continuidade dramática ao tema do *Banquete*, ocorrido anteriormente), se vê em dúvida sobre em nome de qual divindade deve jurar; acaba optando pelo juramento a uma árvore:

*“Eu te juro...Ah! mas por quem? Qual divindade escolher? Que queres? Pelo plátano que aqui está? (236 e)*

Sócrates, continua levantando dúvidas quanto às divindades quando pergunta a Fedro:

*“O amor (Eros) não é, segundo teu julgamento, filho de Afrodíte e, portanto, um deus?” (242d)*

Ao que Fedro, nada convicto responde: *“É o que dizem até agora” (242 d).*

---

<sup>146</sup> -Cf. PLATON. *Phédre*. *Opus cit.* Texte établi et traduit par Léon Robin.

A linguagem mítica é um recurso bastante utilizado por Platão em sua obra. No entanto, quanto aos conteúdos, os mitos são permanentemente postos em dúvida, conduzindo a possibilidades mais históricas de interpretação, tendo a filosofia, nesse processo, um papel decisivo.

Vários mitos são citados no *Fedro*, como Tífon (230 a), Héstia (247 a), Adrasteia (248 c), Ares (252 c), Thoth (259 b); o texto também utiliza-se de expressões como “inspiração das musas”, “inspiração dos deuses”, para formulação do pensamento. As alegorias, de forma semelhante, são recursos narrativos para propor questões teóricas, como a alegoria dos cavalos atrelados, para explicar o movimento e os vários tipos das almas (246 a); a alegoria das cigarras (259 b), para explicar o aparecimento das artes e das musas.

A partir desses recursos de linguagem, existem no *Fedro*, as mesmas condenações aos discursos falsos e à oratória, prejudiciais à prática de vida saudável na *pólis*. Para os interlocutores, “a função própria do discurso é ser uma maneira de conduzir as almas” (271 c), referindo-se à indução das massas populares, iludida pelos oradores. Somente a investigação consciente sobre a realidade da *physis* e da *pólis*, pode permitir o conhecimento verdadeiro.

Segundo Sócrates, a mente humana chega ao conhecimento por meio de quatro delírios (*μανίας*), classificados em estágios diferentes da racionalidade e concebidos como um processo evolutivo, passando pelo mítico, pelo histórico, pela racionalidade, pelo filosófico.

O delírio profético é a loucura (*μανία*), associada à arte de prever o futuro, como uma dádiva dos deuses (244 c). O delírio dos adivinhos, afastado da

revelação profética, mas ainda influenciado pelos fenômenos sobrenaturais, como a força dos astros ou recursos simbólicos, já oferece um certo tipo de pensamento (*διανόησις*), com relativo grau de racionalidade (*νοῦς*) e percepção da história (*ἱστορία*) – (244 c/d).<sup>147</sup> Seguindo a esses delírios, viria o delírio poético, ainda não totalmente racional, pois seria inspirado pelas musas, mas que contém narrativas mais verdadeiras para os homens:

*“As odes e poesias diversas, falam das glórias e realizações dos antigos, assim como fazem a educação da posteridade”.* (245 a).

Finalmente, teríamos como último dos delírios, o filosófico (249 d), que transporta o sábio, por meio da razão, para um mundo além, mas que, imediatamente o traz de volta ao mundo visível, permitindo-lhe a compreensão, por esforço próprio e não mais sobrenatural, daquilo que deve ser conhecido, seja em torno da natureza, da cidade ou do próprio homem.

Embora, ao que parece, a aproximação entre os termos utilizados no texto não passe de jogo etimológico, o significado interpretativo estabelece uma aproximação entre o conhecimento racional e o conhecimento histórico, como caminhos para o desenvolvimento filosófico.

Desse modo, concluímos as abordagens em torno do segundo movimento dramático dos *Diálogos*, que podem nos remeter ao movimento da formação da consciência e do sujeito entre os gregos, numa dimensão histórica.

<sup>147</sup> - Sobre a palavra “história” vide tópico 1; 2ª parte, deste trabalho, e nota 87.

### 2.3 - Da República às Leis: Um percurso histórico como princípio para a fundação das cidades.

Tomando como referência o terceiro e o quarto movimento dramático nos *Diálogos*, estaremos refletindo, em seguida, em torno da elaboração teórica em torno da fundação da cidade da *República*, procurando demonstrar como esse projeto está amparado numa leitura histórica da Grécia, do oriente, de Atenas, assim como dos regimes políticos existentes, das práticas culturais e outras particularidades.

Da *República*, buscaremos analisar o encadeamento dramático que se segue para justificar o processo que transcorre desde a fundação da “Bela Cidade” nesse *Diálogo*, até àquele último projeto descrito nas *Leis*.

Estaremos, ainda, inserindo reflexões que permitem correlacionar a trajetória histórica de Sócrates e Platão, bem como do pensamento filosófico elaborado por ambos, com o contexto histórico em que se dá a elaboração desse conjunto de obras.

#### I – República, Timeu, Critias

Diversos aspectos sobre a historicidade na *República*<sup>148</sup> já foram apontados no decorrer deste trabalho, sobretudo na primeira parte, quando procuramos estabelecer uma possível comparação entre *A República* e as *Leis*, particularmente quanto ao projeto histórico das cidades que ali são fundadas .

<sup>148</sup> -Cf. PLATON. *Oeuvres Complètes. La République. Opus cit.* Texte établi et traduit par Émile CHAMBRY. Também utilizamos a edição portuguesa: PLATÃO. *A República*. 8ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

*A República* é uma das obras platônicas que mais deixa evidente, por si mesma, o caráter histórico dos *Diálogos*. Como sabemos, a tônica central de *A República* é a fundação da "cidade ideal", cuidando para isso da elaboração do mais perfeito dos governos e da ordenação política e social dessa cidade, tomada, na tradição filosófica, como o "Estado" utópico projetado por Sócrates, e quase sempre identificado como o projeto de Platão, para aplicação de sua filosofia política, ética, moral; ou mesmo como a síntese de todo o conjunto do pensamento desses pensadores. Portanto, entendemos como cabíveis as reflexões que pretendem distinguir entre os elementos de historicidade presentes nesse projeto de cidade, daquilo que seria uma simples imaginação e idealização "utópica".

Sabemos que o título original deste *Diálogo* (*Πολιτεία*) revela, de imediato, o conteúdo principal e marcadamente histórico da obra.<sup>149</sup> O que encontramos, em linhas gerais, na obra, é a análise e reflexão em torno dos regimes políticos adotados na Grécia antiga ou mesmo em outras civilizações, para daí se pensar um modelo de organização da *pólis*, que passou a ser tomado por ideal. Nesse contexto, encontramos diversos aspectos que se referem diretamente à história econômica, política, social e cultural dos gregos e outros povos, bem como referências objetivas a acontecimentos históricos; além do que,

---

<sup>149</sup> - Cf. PLACES, Édouard Des. *Lexique*. Op. Cit. P.428, *πολιτεία* é traduzido por "Constituição", "Governo", significando a constituição de um Estado, de uma Cidade (*pólis*, no caso grego), quanto ao seu regime político, sua forma de governo e legislação. Sabemos que o termo "República", na concepção moderna se refere especificamente a um regime político dentre outros, se opondo, por exemplo, à Monarquia. Portanto, no caso da obra platônica, o título, mesmo que traduzido por *República*, indica, de modo geral, qualquer ou toda forma de constituição e governo de uma cidade, de um Estado.

o projeto "ideal", proposto na obra confronta-se, a todo instante, com modelos históricos reais. Também sabemos que o modelo político da "cidade ideal" é pensado levando-se em conta os problemas, fracassos e decepções apresentados pelo curso histórico das cidades gregas, particularmente por Atenas e sua polêmica democracia. Assim sendo, *A República*, em seu conjunto, é, de fato, uma obra de caráter histórico, vinculada intimamente com as questões filosóficas expostas no *corpus platônico*. Procuraremos apontar mais objetivamente, a partir do texto, referências que confirmam esta historicidade.

Como noutros *Diálogos*, o que marca o cenário da *República*, é o evento histórico do calendário grego, as festas conhecidas como "*Bendidéias*".<sup>150</sup> É nessa ocasião que se encontram os vários personagens, preocupados em pensar se seria possível aplicar a Justiça na *pólis*. Conforme Chambry<sup>151</sup>, praticamente todos os personagens tiveram participação política ativa na Grécia. Alguns deles, como Polemarco e Nicérato, foram, como Sócrates, condenados à morte pela cicuta; outros sofreram exílios e perseguições. Esse dado reforça a idéia de que a preocupação explicitada na obra, a de fundar uma cidade justa, está vinculada aos acontecimentos e rumos históricos da realidade política que conheciam.

É da busca do conceito de Justiça, que abre a longa trajetória do diálogo entre os personagens. Do ponto de vista socrático, a busca dos conceitos sempre conduz à absolutização e idealização desses conceitos, numa existência em si

---

<sup>150</sup> - Cf. CHAMBRY, Émile. *Note. Op. cit. P. 2.*, essas festividades religiosas eram celebradas em princípio de Junho, no Pireu, em homenagem à deusa Trácia, Bendís, correspondente à Ártemis.

<sup>151</sup> - *Idem, Ibidem. Nota. P. 1/2.*

mesmo, como aparece nos vários *Diálogos*; no entanto, desde o princípio de *A República*, o termo “justiça” é conduzido a um plano bastante objetivo e concreto.

Céfalo, o ancião por quem Sócrates e todos os personagens devotam grande respeito, o rico comerciante do Pireu, embora desapegado das riquezas (330 c), entende, baseado em versos do poeta Simônides (331 a), que a justiça (*δικαιοσύνη*) é “dizer a verdade e restituir a cada um o que lhe é devido” (331 e) e, mais adiante, complementa dizendo que ser justo é “aos amigos fazer sempre o bem e nunca o mal” (332 a).

O conceito de justiça começa a ser pensado em termos objetivos, na relação entre os homens, e não abstratamente; e Céfalo é indicado por Sócrates como um exemplo vivo de “homem justo”, apesar de sua riqueza e bem sucedida vida comercial. Parece, já de início, que Sócrates chama a atenção sobre como conciliar os interesses privados com os interesses coletivos na *pólis*.

O tema da “justiça” na *República*, está vinculado às investigações socráticas noutros *Diálogos*, tomando como objeto de reflexão aquelas virtudes consideradas supremas no mundo grego: amizade (*Lísís*), temperança (*Cármides*), coragem (*Laques*), piedade (*Éutifron*)<sup>152</sup>. Assim, na “cidade ideal”, a justiça irá figurar como uma das virtudes indispensáveis, ao lado da sabedoria, da coragem, da temperança (429 / 430).

Trasímaco, o sofista e orador, contrapõe-se à concepção de justiça exposta por Céfalo, para defender idéia bastante antagônica, de que a justiça é “o interesse do mais forte” (338 c), a vontade do mais poderoso. Conforme nota

Chambry<sup>153</sup>, Trasímaco refere-se não aos interesses particulares de alguém, mas a um regime político poderoso, que possui a autoridade enquanto Estado, para se impor como um Império, como era o caso das cidades gregas, particularmente de Atenas.

O ponto de partida, então, das discussões sobre justiça, nos leva à realidade histórica dos gregos. A preocupação que se desenvolve no texto é pensar, portanto, a cidade justa, composta de homens justos; supor uma “*pólis com homens de bem*” (347d), conforme propõe Sócrates.

Nesse caso, a questão da justiça na cidade, traz consigo a questão da divisão social na Grécia<sup>154</sup>, as relações econômicas e políticas, a questão do imperialismo e disputas internas entre as cidades. Não se trata de pensar a justiça apenas como um conceito moral, apresentado como regra de conduta idealizada, distante da realidade vivida historicamente.

A ausência da justiça nas cidades é a responsável maior pela escravidão, pela dominação entre cidades, pela desigualdade econômica e social e, portanto, a causa maior da infelicidade (351 a, ss.).

Historicamente, seria a busca da justiça, a causa da origem das leis e das convenções sociais e políticas entre os homens e cidades. A justiça não é fruto da natureza ou da divindade; é uma convenção social, estabelecida a partir das relações humanas. Conforme fala Gláucon, diante dos sofrimentos provocados pelas injustiças, e na ausência de acordos entre os homens.

---

<sup>152</sup> - Cf. PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Introdução. Op. cit. P. XVIII/XIX.

<sup>153</sup> - Cf. HAMBRY, E. Op. cit. Notel. P. 21

<sup>154</sup> - Sobre a divisão social grega, vide nota 41 acima.

*"Nasceram leis e convenções (...) ao que se chamou legalidade e justiça." (359 a).*

O exemplo que o texto apresenta para justificar o momento do nascimento das leis, mistura o mítico e o histórico, como é comum na obra platônica. Giges, fundador da dinastia monárquica na Lídia<sup>155</sup>, graças ao anel mágico, que lhe dava o poder de se tornar visível ou invisível quando quisesse, foi capaz de observar quem agia justa ou injustamente. Na ausência desse poder mágico, nas cidades reais, compete às leis e a um justo governo, a aplicação da justiça.

É assim que o *Diálogo* nos conduz para uma preocupação explicitamente histórica em se investigar a origem das cidades e o papel da justiça nas mesmas, já que a cidade é o resultado da associação entre os homens, fruto da vida social, e não produto do individualismo. Como afirma Sócrates:

*"A pólis deve seu nascimento à incapacidade do indivíduo em se tornar auto-suficiente, e que sofre necessidade de muitas coisas"*  
(369b).

O projeto social de cidade que se estabelece passa a ser fundamentado, portanto, no "reino das necessidades", hierarquizadas a partir das carências materiais para a sobrevivência (369 d). A alimentação, a habitação, o vestuário, são as primeiras necessidades a serem levadas em conta na cidade, que será fundada imaginariamente. Porém, este imaginário está fundamentado nas relações econômicas e sociais conhecidas na Grécia; é fruto de um modo de

---

<sup>155</sup> - Sobre a historicidade e mitologia em torno da narrativa do "Anel de Giges", ver nota CHAMBRY, E. Op.cit. P.52/53.

produção e distribuição de bens característicos, a partir dos critérios de posse de terras, agricultura, comércio e escravidão (36 d/e, 370 e, ss).

Observamos em outras passagens deste trabalho, que o modelo da estrutura social imaginada na *República*, centrada nos "guardiões" (374 e, 376 c/d – entre outras), e no rígido modelo de educação previsto para os mesmos, bem como a figura do "filósofo-rei", mais do que uma idealização imaginária, aproxima-se dos modelos teocráticos e militares da antiguidade oriental ou mesmo de algumas cidades gregas, como Esparta. O texto também faz referências ao remoto passado primitivo coletivista dos gregos (391 b).

Ao se estabelecer os critérios para a educação dos guardiões, fica expressa a preocupação com o conhecimento da verdade, não oferecida pelas fábulas dos poetas. Esses escritos, considerados falsos e impróprios pelos interlocutores do *Diálogo*, não devem ser tolerados porque mantêm "a ignorância que temos dos fatos autênticos do passado" (382 d), deixando entrever que o "desconhecimento do passado" é prejudicial à aplicação da justiça na cidade.

As narrativas poéticas não são condenadas exatamente pelo seu conteúdo, pois, nesse sentido, tratam de conhecimentos que interessam aos homens, já que

*"Tudo o que dizem os contadores de fábulas e os poetas nada mais são do que narrativas dos acontecimentos passados, presentes ou futuros"* (392 d).

O que se condena é o método imitativo dessas narrativas que se afastariam da verdade. Porém, encontramos nessa passagem e noutras, indícios de que existe uma preocupação clara sobre a importância do conhecimento em

torno dos acontecimentos humanos e gregos, que nada mais é que uma preocupação com o conhecimento histórico.

Assim, o texto é rico em referências, ainda que muitas delas também míticas, sobre costumes, tradições, e eventos diversos, do mundo grego mais remoto, como a própria origem "autóctone" dos helenos (414e), ou do presente de conflitos, decadências e injustiças, que está sendo vivenciado.

O texto traz, com base nas referências míticas de Hesíodo, até mesmo uma divisão da história humana em "idades", a idade do ouro, da prata, do bronze, do ferro, no tempo dos heróis, que são utilizadas por analogia na composição das "partes sociais" da sociedade da cidade fundada.<sup>156</sup>

Contastando a fragilidade da democracia ateniense, é apresentado um modelo, como já dito, bastante semelhante ao espartano<sup>157</sup>. O uso comum dos bens não se trata, no caso, de uma utopia comunista nos termos em que se passou a conceber na modernidade. O modelo comunitário diria respeito às práticas já existentes em alguns regimes, principalmente militarizados, como em Esparta, e restrito a grupos dirigentes e soldados. A intenção seria de coibir os abusos privatistas e pessoais dos governantes atenienses, que se beneficiavam frente às instituições ditas democráticas. O projeto visaria combater a corrupção democrática, pois somente assim se conseguiria "*assegurar a saúde da cidade*" (417 a). Este bem estar da *pólis* está sujeito ao impedimento das discórdias sociais internas (417b), como ocorria na democracia ateniense.

---

<sup>156</sup> - Cf. nota PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Op. cit. P. 157.

Parece haver aí e em outras passagens, uma nítida percepção (histórica), da divisão da sociedade em classes e dos males daí decorrentes. As divisões internas são piores que os conflitos externos, dirá o texto na *República* e também nas *Leis*. Como o Imperialismo também é criticado em diversas passagens, essa divisão interna pode significar tanto a realidade grega de disputas entre suas cidades, causa maior, como sabemos da decadência; ou, o que também se evidencia em vários momentos, das disputas entre os grupos sociais, fruto da economia privada e do escravagismo.

Sabemos que o modelo traçado na *República* está longe de propor o fim da divisão social ou mesmo da acumulação de riquezas por aqueles considerados “superiores”. Ao contrário, a sociedade da cidade ideal é rigidamente hierarquizada e os guardiões, são detentores de privilégios inalcançáveis para as partes inferiores. Também o papel autocrático do filósofo-rei longe está de ser um modelo de justiça política e social, por mais que os argumentos utilizados no próprio texto, busquem justificar a necessidade da distinção especial de que se valem os guardiões e o governante, ao afirmarem que, somente assim, será mantida a ordem interna; o modelo desta “cidade ideal”, não convence como um alternativa histórica capaz de satisfazer os ideais de felicidade humana, por mais que o projeto tenha em mente o alcance da virtude plena, firmado na sabedoria e justiça, onde cada cidadão seria feliz por cumprir com suas funções políticas, sabendo-se beneficiário das realizações coletivas.

---

<sup>157</sup> - Cf. CHAMBRY, E. *Op. cit.* P. 139, que nos diz: o regime da comunidade de bens era estabelecido entre os militares espartanos, além de ser uma idéia pitagórica. Tal modelo se oporia à democracia tida como um regime que divide o povo em partidos hostis entre si.

No entanto, ainda que esta cidade não seja de toda válida como um projeto futuro, é, sem dúvida, uma alternativa para se pensar aquele presente histórico da Grécia. Inúmeras questões que são pertinentes em qualquer análise da sociedade grega de então, são colocadas abertamente no texto da *República*. Observemos como o texto trata da questão do papel do conhecimento e da ciência na função política (428 a); das formas de governo existentes, rejeitando-as (especialmente a partir do Livro V), como vários outros *Diálogos* também rejeitam (monarquia, oligarquia, democracia, tirania); o papel das mulheres na sociedade (451 c, ss), sabidamente um tema polêmico na Grécia antiga; a questão da aversão aos estrangeiros, outro problema grave entre os gregos, chegando-se a falar no reconhecimento da cidadania desses estrangeiros (471 a); a questão da propriedade, o papel das multidões "ignorantes", e várias outras questões.

É a partir de reflexões em torno de questões tão pertinentes da realidade histórica grega, que o texto é escrito e que os diálogos entre os personagens se estabelecem. É esta preocupação que leva Sócrates e seus companheiros a se expressarem, esperançosos de aplicar a justiça em torno de todas essas questões, isto se forem capazes.

*"De descobrir como se poderá estabelecer uma Cidade que se aproxime de nosso ideal demonstrado, e procure a possibilidade de realizar nossa constituição."* (473 a).

A possível realização desse ideal é buscada, historicamente, constatando os defeitos existentes nas cidades conhecidas e verificando que mudanças seriam possíveis, como atesta também o próprio texto:

*“Após isto, parece, devemos tentar demonstrar os defeitos que existem nas cidades de hoje, que não são governadas como a nossa e quais as pequenas mudanças por que devem passar, para entrar no espírito de nossa constituição.” (473 b).*

É assim que se pensa o projeto da cidade ideal, numa dimensão dialética entre a realidade existente e um possível vir-a-ser da *pólis* e do cidadão. É assim que o texto se detém na verificação dos modelos históricos existentes seja em Creta, em Esparta, no Egito, na Fenícia, na Pérsia, em Atenas e em outras cidades, certificando-se de suas fragilidades e imperfeições. É também a constatação de que a realização de um outro projeto, mais justo, somente poderá ocorrer (se for possível), pela ação política, numa relação temporal.

A “alegoria da caverna” (Livro VII) conduz a este movimento dialético, que podemos, talvez, chamar de movimento histórico, pois abre uma possibilidade “histórica” de ruptura com as cadeias que prendem os homens na escuridão e na ignorância, frente a uma realidade externa desconhecida. Ao sair da caverna, e tomar consciência de si mesmo, abre-se a possibilidade para se tomar conhecimento da realidade histórica de mudanças. A saída da caverna provoca um movimento, uma mudança frente a realidade é *“a transformação da alma, de um dia tenebroso para o verdadeiro dia, isto é, elevar a alma até a realidade”*. (521 c)

Toda a exposição cosmológica do *Timeu*<sup>158</sup>, no *Diálogo* em que participam Crítias, Hermócrates e Sólon, além do próprio Timeu e Sócrates, após, ao que

<sup>158</sup> - Cf. Platon. *Timée-Crítias. Opus cœ.* Trad. Albert RIVAUD.

tudo indica, a elaboração teórica da cidade da *República*, é também precedida de uma preocupação de fundo histórico, que põe em destaque o papel do homem frente ao mundo, a partir de suas ações.

Rivaud <sup>159</sup>, em sua análise do *Timeu*, defende que o objeto principal desta obra não é a cosmologia ou a investigação sobre a alma do mundo, que nos remeteria para uma interpretação etérea e transcendente do texto. Ao pensar a física e a química do mundo, o que interessa é chegar até o homem. Dando continuidade à *República*, os personagens continuam interessados com a reforma social e política da cidade. O texto do *Timeu* traz à tona a questão histórica da origem da humanidade, ainda que em teorias que ficam entre a fantasia e a realidade, para aproximar o homem do universo. Em suma, o *Timeu* não deixa de ser uma versão de humanismo.

De fato, o que percebemos na leitura do *Timeu*, é que a cosmologia que explica a confecção do mundo pelo demiurgo, deseja, em última instância.

*"(...) saber qual é o melhor governo e por que tipo de homens deve ser exercido." (17 c).*

É neste espírito que, antes do personagem Timeu iniciar sua exposição, tendo por tarefa *"falar do princípio do mundo e do homem e suas naturezas"* (27 a), os personagens presentes pedem uma recapitulação da cidade apresentada na *República* ((17b) e em seguida Critias já antecipa o *Diálogo* que levará seu nome, para expor sobre o passado histórico ou mesmo pré-histórico de Atenas e

<sup>159</sup> - Cf. RIVAUD, Albert. *Notice. Idem, ibidem*. P. 7/8.

refletir sobre este passado, ainda que se apoiando nas narrativas míticas, com destaque para o mito da cidade de Atlântida.

Vejamos que as partes da *República* que são resumidas por Sócrates, são aquelas que dizem respeito mais diretamente à organização prática da cidade em seu cotidiano e ao papel que deve ser exercido pelos cidadãos. O resumo fala da separação social dos cidadãos em agricultores, artesãos e militares (17c), ressalta o papel e a educação dos guardiões, como responsáveis pela administração da cidade (17d/18 a); recorda-se daquilo que se refere à comunidade dos bens na cidade (18 b), da educação de mulheres e crianças e sua participação na vida pública (18 b e ss).

Além disso, o resumo de Sócrates também abrange aquele questionamento já constante noutros *Diálogos*, sobre o papel e influência na conduta dos cidadãos, por parte dos retóricos, poetas, sofistas (19d/e), para ressaltar que a verdadeira ação, o justo agir, é aquele que está presente nos filósofos políticos, que não ficam apenas nos discursos, mas participam na cidade:

*"(...) que agem na guerra e nos combates, que se embrenham em seus afazeres, seja por seus atos, seja por seus discursos, e podem realizar o que dizem". ( 19 e).*

Para comprovar essa afirmação, Sócrates se refere diretamente à militância política dos personagens, pois Timeu, cidadão de Lócres na Itália, teria participado *"(...) dos grandes fardos e das grandes honras de sua pátria"*, não decepcionando seus concidadãos (20 a). Também Crítias e Hermócrates já teriam

educação e experiência suficientes para tratarem de tudo que envolve a política, além de estarem aptos para comandar este Estado na cidade da *República* (20 b/c). Este dado nos permite pensar que a *República* longe de ser apenas um projeto idealista, utópico, estaria sendo pensada concretamente, encarnando até mesmo a possibilidade real de alguns personagens vivos exercerem a função do filósofo-rei.

A narrativa de Crítias no *Timeu* (a partir de 20 e), como já lembrado, antecipa a temática que continuará no *Diálogo* com seu nome. Vejamos que Crítias faz questão, por diversas vezes, de ressaltar a veracidade de sua narrativa, afirmando que a mesma fundamenta-se em testemunhas dignas, de plena confiança, como Sólon e seu avô; faz referências a documentos escritos e outras fontes, como elementos que comprovariam sua narrativa.

Ainda que hoje não seja mais posto em dúvida o caráter mítico da narrativa, particularmente, no que se refere à Atlântida, o método de explanação apresentado por Platão, por intermédio de Crítias, possui grande riqueza enquanto método histórico. Existe uma preocupação permanente com a veracidade e autenticidade das fontes, um interesse em se chegar o mais próximo possível das fontes primárias, uma narrativa inserida numa cronologia e numa reflexão temporal e, sobretudo, numa inter-relação passado/presente/futuro, já que o retorno à pré-história de Atenas e Atlântida, é feito para se refletir sobre a história presente das cidades gregas; e, a partir daí, se pensar o projeto futuro ideal para a nova cidade, apresentada num primeiro modelo na *República* e, posteriormente, num outro modelo, nas *Leis*.

Crítias assegura que faz sua narrativa baseado em “antigas tradições”(20d), e que se trata de

*“(...) uma fala muito rara, mas absolutamente verdadeira, descrita por Sólon”. (20 e).*

Crítias, o narrador, reforça ainda sua fala apoiando-se no avô, também chamado Crítias, destacando que não se trata apenas de uma história qualquer que lhe tenha chamado a atenção, mas, que o avô, lhe teria criado o hábito de conversarem juntos, desde a infância, sobre “os grandes e maravilhosos feitos realizados pela cidade”; feitos estes, em geral, esquecidos “através dos tempos e pela morte dos homens” (29e). Ora, Crítias não deixa de chamar a atenção para o descaso dos cidadãos gregos em relação à história da cidade e adverte para a importância de se cultivar este saber.

O texto mesmo traz outra advertência, sobre o desconhecimento grego da própria história, bem inferior àquele que os egípcios possuíam sobre si mesmos e sobre os outros povos:

*“Sólon relata que chegando entre os egípcios, recebeu grande consideração por parte deles e que, ao interrogar os mais sábios sacerdotes, sobre as antiguidades, descobriu que nem ele mesmo nem nenhum outro grego, por assim dizer, nada sabem” (22 a).*

É nessa intenção, que Crítias compromete-se, dentre inúmeros relatos de cunho histórico, descrever sobre aquele que considera “o maior de todos eles” (21a), e repete que não se trata de ficção, mas sim de acontecimentos verdadeiros, iniciando assim sua narrativa sobre as origens de Atenas.

*“Eu vou lhes falar de uma velha história, que eu ouvi da boca de um velho homem”.* (21 b).

Contada pelo avô de oitenta anos, ao neto de dez anos, que teria aprendido com Sólon, durante a festa jônica das “Curéotis”, onde havia um dia reservado aos festivais de declamações juvenis (21b), a narrativa que se pretende histórica, seria superior às maiores poesias, como as de Homero ou Hesíodo (21 c). Pela narrativa em si, percebemos claramente uma aproximação entre a antiguidade ateniense (ou grega) com a antiguidade egípcia. Fala-se mesmo que os egípcios se referem aos atenienses como povos *“muito amigos e afirmam ser de algum modo seus parentes”*. (21 e).

A fala de Crítias revela dados que, em grande medida, condizem com a história egípcia, especialmente no que diz respeito ao seu modo de produção econômico e ao sistema político-religioso. O Egito é destacado como uma região privilegiada devido ao potencial do rio Nilo (22 d/e) que determina sua dependência de uma economia hidráulica e agrícola, comum naquelas civilizações orientais, que se organizavam conforme o Modo de Produção Asiático<sup>160</sup>. É feita referência ao significado cultural dos templos e dos escritos (23 a), na preservação da memória egípcia, que, conforme sabemos, eram fundamentais no mecanismo ideológico da teocracia.

---

<sup>160</sup> - Sobre o Modo de Produção Asiático, entre outras obras; Cf. WITTFOGELL, Karl. *Les despotisme oriental*. Paris, Ed. Minuit, s/d; ou Cf. GODELIER, Maurice. *Natureza e Leis do Modo de Produção Asiático*. In: GEBRAN, Philomena (Coord). *Conceito de Modo de Produção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

O principal na narrativa de *Crítias* parece ser a aproximação feita entre a antiguidade ateniense com a antiguidade egípcia. Parece mesmo ser uma nostalgia perante os remotos tempos gregos, cuja vida econômica, política e social seria bem próxima daquela experimentada no oriente asiático.

Segundo a divisão social da antiga Atenas, a elite sacerdotal seria considerada a mais poderosa, por isso mantendo sob seu comando, os artesãos, agricultores e pastores; os militares ocupavam posição de destaque; havia grande semelhança com os regimes orientais, quanto às leis, bem como quanto a educação e ciência, que permitiam o fortalecimento político, apoiado pela ideologia religiosa; todos esses aspectos são tratados no texto (24 a e ss) e permitem as reflexões que conduzem às semelhanças entre as regiões e seus modelos de organização.

A primeira delas, é que, de fato, *Crítias* ou Platão, estão se referindo a um passado histórico onde Atenas ou os gregos em si, estariam organizados conforme o regime despótico teocrático e economia do tipo asiática, com todas as características decorrentes da divisão social das castas e da cultura.

Por outro lado, pode ser, talvez, uma referência quase que elogiosa da maneira política, social e econômica do oriente egípcio, como posteriormente também se verificará quanto aos persas, nas *Leis*, para que sirva como um modelo com base no qual a cidade da *República* pudesse ser pensada. Aliás, o *Timeu*, posterior à *República* em um dia apenas, parece estar enfatizando aquele modelo teórico da cidade que havia sido idealizada por Sócrates, está muito próximo de um modelo historicamente existente, no passado.

Isto parece ficar mais claro ainda quando, nas *Leis*, é como se Platão nos dissesse que o projeto ideal de cidade, teria sim, que superar a democracia vigente e fracassada dos gregos, mas a partir de um projeto que se direcionasse ao futuro, que não poderia, portanto, se fundamentar no passado teocrático oriental.

Nesse contexto, aparece a descrição de Atlântida, melhor desenvolvida no *Crítias*. É o próprio Crítias que observa a semelhança entre a cidade da *República*, com a Atlântida, que, podemos acrescentar, também são semelhantes com a suposta antiguidade ateniense, assim como com o modelo de organização oriental, exemplificado pelo caso egípcio, e que provavelmente se aproxime da civilização de Creta, como desenvolveremos mais adiante. Crítias nos diz :

*“Ontem, quando falavas da cidade e descrevias seus cidadãos, eu estava maravilhado e recordava-me do que eu havia dito. Eu meditava que, por acaso divino, e a propósito, te aproximaste, na maior parte das coisas, da narrativa de Sólon”. (25 e).*

O texto indica-nos ainda que a trajetória imperialista de Atenas, estaria sendo descrita, demonstrando como esta cidade teria superado todas as potências, inclusive a suposta Atlântida (24e/ 25 a), numa guerra que se promete contar ( o que não é feito, nem no *Crítias*).

Ora, quando Timeu parte para sua exposição cosmológica, já existe um cenário constituído que volta a ser frisado, a partir de uma noção de causalidade. Assim ao se propor investigar a origem do mundo, proveniente de um ser eterno anterior , há que se pensar numa causa, pois, nos diz Timeu:

*"(...) tudo o que nasce, nasce necessariamente pela ação de uma causa, sendo impossível que o que quer que seja possa nascer sem causa". (28 a).*

Esta causalidade está presente tanto ao se tentar explicar a origem do mundo, como a origem do homem e da cidade e seus acontecimentos. Ademais, Timeu revela ter consciência de que as explicações humanas serão sempre parciais, dadas as limitações do conhecimento (29d). Assim, sua cosmologia expressa um processo construtivo de mundo, a partir de causalidades, inseridas no tempo, carregadas de naturalismo e não de elementos puramente divinos, nem sendo descrita como uma revelação divina, mas a partir de uma especulação racional e limitada (29 d).

Dissemos que este processo está inserido temporalmente porque Timeu nos diz que o Autor eterno do mundo fez,

*"(...) esta imagem eterna que progride segundo a lei dos números, esta coisa que nós chamamos tempo. (...) o passado e o futuro são espécies engendradas do tempo." (37 e).*

E se, para a substância eterna, somente podemos nos referir ao tempo presente, ou seja "o que é", para todas as demais coisas, devemos nos referir ao tempo passado e futuro, ao como "era e será", já que se trata de um processo constante de transformação(38 a). Na verdade, todas as coisas que existem são "acidentes variáveis do Tempo " (38 b). Decorre daí um tempo histórico, que provém de um tempo físico, indicando os movimentos cósmicos dos seres celestes e da própria terra; do mesmo modo, ocorre o movimento das cidades

pelos cataclismos e, em última instância, o movimento dos homens que provocam os acontecimentos das cidades.

O *Diálogo Crítias*<sup>161</sup>, na sequência do *Timeu*, desenvolve-se em torno da exposição de Crítias sobre o passado pré-histórico de Atenas e de Atlântida, conforme o combinado com *Timeu* durante o encontro no dia seguinte à *República*. Ou seja, *Timeu* deveria expor sobre a natureza do Universo e sobre o nascimento do mundo e do homem (*Timeu-27b*), e a Crítias, caberia discorrer sobre o que poderíamos dizer da história mesma dos homens, mais precisamente de Atenas e dos cidadãos atenienses. Veja que o próprio Crítias nos diz:

*“E a mim, após ele (Timeu), como se tivesse dele recebido os homens nascidos de sua palavra, e, de vós, ou qualquer um deles instruídos sob vosso cuidado, deverei trazer esses homens, conforme o pensamento e a lei de Sólon, fazer com que compareçam diante de nós, como se diante de Juízes, fazer com que tornem-se cidadãos desta cidade, supor que são aqueles Atenienses de outrora, esses antepassados invisíveis conforme nos revela a tradição dos textos sagrados.” (Timeu-27b)*

Crítias nos propõe, portanto, fazer nada mais que uma reconstituição histórica, fundamentada em fontes escritas, que ele considera verídicas e confiáveis, sob o aval de Sólon; e, mais que isso, pretende conseguir que os espectadores da sua exposição, sejam capazes de receber sua narrativa como

<sup>161</sup> - Cf. PLATON. *Timée-Crítias. Opus cit.* Texte Établi et Traduit par Albert RIVAUD .

viva, como se a presença dos antepassados fosse real e todos os fatos pudessem ser quase que experimentados novamente.

O narrador não considera tarefa fácil. Aliás, entende ser isto muito mais difícil do que a narrativa cosmológica de *Timeu*. Pensa Crítias que *“falar dos deuses aos homens e do que é pertinente a eles é mais fácil do que falar de mortais para mortais”* (107 a). Isso porque, quando se trata de um assunto divino, já é sabida a ignorância humana, portanto toda hipótese já é colocada como passível de erro. No entanto, ao se falar de homens, exige-se uma coerência e fidelidade maiores entre os fatos e o que se fala deles. Além disso, falar sobre os homens, especialmente dentro de seu propósito, que é resgatar o passado, é exigir muito da memória, o que justifica seus apelos à deusa da memória (*μνημοσύνη*- 108d), pois somente assim será possível:

*“(...)recordar suficientemente e reproduzir os propósitos que tiveram outrora os sacerdotes egípcios e que Sólon recolheu naqueles lugares, e que nós apresentaremos ao público. (108d).*

A narrativa em si, praticamente é a mesma que o mesmo Crítias já fizera no *Timeu*, embora aqui, mais detalhada, sobre o passado histórico e pré-histórico de Atenas e de Atlântida, contendo também dados sobre o Egito. O objetivo central dentro deste propósito é descrever a suposta guerra entre Atenas e Atlântica, vencida pelos atenienses (109 a); parte esta, exatamente, que acaba não constando no texto do *Diálogo*, sem que se saiba ao certo se a obra ficou

realmente inacabada ou se os originais teriam se perdido, sendo a primeira hipótese a mais provável.<sup>162</sup>

O texto nos é apresentado, portanto, por seu autor, como sendo de fato uma narrativa histórica, guardadas as limitações metodológicas de então. Mas, no conjunto, existe uma elaboração cuidadosa na explicitação de fontes, na clareza e objetividade dos fatos, na subjetividade dos questionamentos e comentários, na sequência temporal, na correlação dos acontecimentos e informações, de modo a dar coerência ao conteúdo, na flexibilidade textual que permite uma comparação entre costumes e sociedades, inclusive entre o passado e o presente ateniense, entre outros aspectos.

Evidente que existe, como também em Heródoto havia, uma fundamentação ainda mítica, especialmente quanto às genealogias ou mesmo quanto aos fatos. Também é relevante ao se considerar o texto como uma narrativa histórica, observar que o principal pilar de sustentação das informações contidas sejam os relatos orais dos antigos ou supostos documentos escritos que não são apresentados e que possuem caráter religioso, e não propriamente históricos. Quanto à veracidade do conteúdo, em relação às origens e primeiros tempos de Atenas, e principalmente de Atlântida, há que se levar em conta o caráter metafórico do texto, o real desconhecimento e ausência de fontes sobre este passado remoto, que ainda hoje perturbam os pesquisadores.

Neste caso, Atenas e Atlântida, além de cenário, passam a figurar também como personagens, que encarnam outras realidades históricas. De qualquer

---

<sup>162</sup> Sobre este aspecto, ver RIVAUD, Albert. *Notice*. Op.cit. P.232/233.

modo, temos, então, no texto, uma narrativa detalhada de um conteúdo que, de fato, é objeto das obras históricas. O texto nos remete a um longínquo tempo histórico identificado há nove mil anos atrás(108b); se refere às “forças e organização política” de ambas as cidades (109 a); se preocupa em dar uma explicação para as origens e povoamento das cidades de Atenas e Atlântida, mesmo que, como já se disse, numa mistura de mito e história(109 c / 113b).

Pelo mito que explica as origens das cidades gregas, coube a Diké , a deusa da Justiça (109 b), distribuir as terras gregas entre os deuses. Atenas (109b) ficou com Hefáisto e Atena; Atlântida, ficou com Poséidon ( 113c). Mais do que uma divisão geográfica, esta repartição possibilitou a formação histórica destas cidades, através do povoamento. Vejamos que o mito nos coloca frente a uma reflexão sobre este povoamento, explicando que a população de Atenas é “autóctone e gente de bem, que organizou a cidade conforme sua vontade” (109 c). Percebe-se aí relativa autonomia na formação da cidade, cujos primeiros habitantes teriam realizado muitas obras (109 d). Muitas dessas obras realizadas pelos primeiros atenienses revelariam seu passado mas, infelizmente, desapareceram com o tempo. No entanto, restavam as origens genealógicas (109 d), de comprovação possível e que serviriam para informar sobre o passado remoto da cidade. Este método genealógico, comum entre os logógrafos que precederam os relatos propriamente históricos dos gregos, indicam um caminho evolutivo no sentido do desenvolvimento da investigação histórica, sendo já um importante método de registro. O texto critica os atenienses por não terem se

preocupado com a preservação das narrativas de seu passado, uma vez que não consideravam isso como essencial à vida (110 a).

Portanto, tanto o Timeu quanto o Crítias e, por sua vez a cidade da República, assemelham-se ao modelo de organização e produção das civilizações despóticas do oriente,<sup>163</sup> especialmente Egito e Pérsia, além de Creta, que faz a ligação mais direta entre oriente e ocidente.

No caso de Atenas (110 b e ss.), é ressaltado seu caráter militar, guerreiro e expansionista, a participação feminina nas instituições militares, a estratificação social a partir da divisão profissional, o papel privilegiado dos guardiões e sua educação (110 d). Destaca-se ainda a importância da terra, da agricultura e do pastoreio (111 d), o potencial e aproveitamento hidráulico (111 d/e), as cheias provocadas em épocas de grandes chuvas (111 a), a administração política centralizada (112 d/e).

Também no caso de Atlântida, a descrição também trata de um modelo asiático; Crítias volta a enfatizar que seus relatos se fundamentam em documentos escritos, aos quais ele próprio teve acesso na juventude (113 b). Atlântida é centralizada numa Monarquia teocrática e absolutista, cujo *"poder foi conservado durante numerosas gerações"* (114 d), o que indica o caráter hereditário. A riqueza acumulada pelo Palácio real é descrita como monumental :

*"Eles adquiriram riquezas em tal abundância, e jamais, sem dúvida nenhuma, outra casa real possuiu riqueza semelhante, nem possuirá tão facilmente."* (114 d).

<sup>163</sup> Cf. também as análises de Vidal-Naquet, já comentadas na primeira parte desse trabalho, e

Destaca-se ainda o caráter imperialista, já que Atlântida arrecadava recursos através das diversas regiões que estavam sob seu domínio (114 e). O papel da metalurgia é destacado como essencial naquela economia (114 e), ao lado da agricultura de frutos e cereais (115 a/b).

A construção das obras monumentais, como templos, palácios, portões de segurança, como forma de ostentação e poder (115 c), são outros dados que refletem a semelhança com as poderosas civilizações orientais. Assim, com a posição estratégica do Palácio real, que ocupa o centro da cidade (116 a), cujo poder é reforçado pela rica estatuária dos deuses e da realeza (116 d/e) e pela arquitetura dos templos e santuários, é realçada a influência da ideologia religiosa como instrumento de poder político, comum nas teocracias despóticas e que, no caso de Atlântida é representada pela tauromaquia, cujos intrincados rituais e cultos são descritos em pormenores (118 d/e).

Do ponto de vista técnico, também em Atlântida, dá-se ênfase às obras hidráulicas, como canalizações, barreiras e pontes (118 d/e), que seriam fundamentais na estrutura econômica e política.

Ora, muitas hipóteses, algumas totalmente satíricas, quiseram localizar Atlântida historicamente. No entanto, as descobertas arqueológicas em Creta, talvez sejam a explicação mais plausível para a descrição de Platão, através de Crítias.

Rivaud<sup>164</sup> ressalta esta semelhança entre a descrição de Atlântida e mesmo da remota Atenas, com a civilização cretense. Entende este comentador, que Platão, nestes relatos, utilizou elementos do próprio mundo grego, presentes de fato em Atenas, tempos antes e, sobretudo, no modelo cretense. Além disto, o modelo egípcio também teria servido como parâmetro. Diz Rivaud:

*"Frente a vários detalhes da descrição de Atlântida no Timeu e no Crítias, poderia se dizer que a obra platônica evoca a imagem de uma remota civilização helênica, egéia e cretense".*<sup>165</sup>

Esta narrativa também iria de encontro, segundo Rivaud, ao livro III das *Leis*, que nos remete também às origens da Grécia, sua organização primitiva e suas monarquias e, até mesmo, ao tempo cataclísmico em que estaria inserida a história grega. A descrição geográfica de Atenas não se assemelharia muito à geografia dos tempos de Platão, mas algumas indicações se aproximavam do real e, provavelmente, em tempos remotos, se aproximaria da descrita no texto. O mesmo ocorre com a tentativa de traçar as origens étnicas dos atenienses e dos habitantes de Atlântida, que poderiam possuir traços próximos daqueles descritos pela tradição grega, desde Homero e Hesíodo.<sup>166</sup> Os rituais do Touro descritos em Atlântida também poderiam ser comprovados em Creta e em outras regiões gregas, e também no Egito, conforme descrito por Heródoto,<sup>167</sup> estando associado

<sup>164</sup> - Op.cit. *Notícia*. P.232/.250.

<sup>165</sup> - Idem, *Ibidem*. P.250.

<sup>166</sup> - Idem, *Ibidem*. P.235/236.

<sup>167</sup> - Heródoto. *História*. Livro III, 15. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília. EDUNB. 1988. P.154:

*"Mas no caso presente, tendo premeditado males Psamênitos recebeu a retribuição devida; com efeito, ele foi surpreendido quando insuflava uma revolta entre os egípcios, e quando esse fato chegou ao conhecimento de Cambises, Psamênitos bebeu sangue de touro e morreu imediatamente. E assim ele chegou ao fim."*

às disputas da realeza e sua decadência; conforme o caso de Atlântida, que decaiu a partir de sua degeneração moral e perda do caráter divino da realeza (121 a).

Finley<sup>168</sup>, dentre outros historiadores analisa a civilização cretense e, guardadas suas particularidades, de fato constata, que em linhas gerais, o modelo político e social, bem como o modo de produção econômico desses primeiros helenos, estariam bastante próximos das civilizações do antigo oriente.

Marx, ao analisar a questão da divisão social em classes a partir da divisão do trabalho e da produção manufatureira, se refere ao modelo de classes traçado na *República*, de Platão, como uma idealização do regime de castas egípcias. É esta mesma divisão que temos na Atenas primitiva e na Atlântida descrita por Crítias. Assim nos diz Marx:

*"Na mais rigorosa oposição a essa acentuação da quantidade e do valor de troca, se atêm os escritores da antiguidade clássica exclusivamente à qualidade e ao valor de uso. Em consequência da separação dos ramos sociais da produção as mercadorias são mais bem feitas, os diversos instintos e talentos dos seres humanos escolhem as correspondentes esferas de ação e sem limitação nada significativo pode ser realizado. Assim, pois, com a divisão do trabalho melhoram o produto e o produtor.(...) Esse ponto de vista do valor de uso domina tanto em Platão, que faz da divisão do trabalho o fundamento da divisão social dos estamentos, como em Xenofonte*

---

<sup>168</sup> - FINLEY, Moses I. *Les premiers temps de la grèce: l'âge du bronze et l'époque archaïque*."

(...) *A República de Platão, na medida em que a divisão do trabalho é desenvolvida nela como princípio formador do Estado, não passa de idealização ateniense do sistema egípcio de castas, sendo o Egito o país industrial modelar também para outros contemporâneos, por exemplo Isócrates, e até mesmo para os gregos do tempo do Império romano.*<sup>169</sup>

Também Hegel<sup>170</sup> teria observado a grande influência oriental e egípcia, em particular, entre os gregos, sobretudo na transmissão de técnicas, práticas culturais, mitos e deuses. Hegel diz que os gregos sofreram “*uma colonização feita por povos cultos, superiores (...) em cultura*”.<sup>171</sup>

Podemos perceber então, que esta aproximação entre o Modo de Produção Asiático e todas as características daí decorrentes na organização social, política e cultural com a cidade da *República*, idealizada a partir, quem sabe, deste modelo egípcio, transposto para Atenas e Atlântida ou mesmo Creta, vêm sendo percebido pelos comentadores e historiadores e, de notável importância, tratado por Marx nos seus estudos de economia política. Assim, podemos verificar que tanto a cidade da *República*, quanto aquela das *Leis*, não foram criadas a partir

---

Paris, François Maspéro, 1973.

<sup>169</sup> - Cf. MARX, Karl. *Divisão do Trabalho e Manufatura*. In: *O Capital*. Livro I, Cap. 12. In: *Os Economistas*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. P. 273/274.

<sup>170</sup> - Cf. HEGEL, F. *Filosofia da História*. Op. cit. P. 191/216. Hegel destaca que as particularidades da cultura grega, que tornam o espírito helênico superior, na verdade teriam inúmeras influências dos povos orientais, decorrentes do processo comercial e expansionista das cidades helênicas para o oriente e vice-versa. A descoberta da liberdade e o modo de percepção da natureza, seriam responsáveis pela originalidade e superioridade do espírito grego, mas não se pode negar a presença oriental.

<sup>171</sup> - Idem, *ibidem*. P. 193.

do nada. Elas possuem um fundamento histórico em torno do qual foram edificadas teoricamente .

Algumas hipóteses, portanto, podem ser levantadas. A narrativa de Platão, por meio de seus protagonistas, estaria questionando o modelo socrático da *República*, para, sutilmente, estabelecer a crítica a uma cidade que estaria sendo idealizada a partir de um modelo despótico e com rígida divisão social?

Estariam, os interlocutores desses *Diálogos*, tomando como referência elogiosa, a organização egípcia e cretense, como alternativas melhores do que o presente democrático de Atenas e, de fato, propondo um retorno àquele modelo oriental de Estado e sociedade?

Estaria Platão, na sequência dramática de seus textos introduzindo uma reflexão sobre as possibilidades históricas de organização política, econômica e social, que até então teriam se manifestado na Grécia, permitindo assim uma análise crítica do antigo despotismo, de tipo oriental, em comparação com a democracia e as tiranias, como fará nas *Leis*, para, finalmente, propor um modelo de cidade não ideal, mas possível, que superasse as antigas formas históricas fracassadas e se firmasse num novo projeto capaz de enfrentar a realidade de uma Grécia decadente no seu tempo?

## II – Filebo, Teeteto, Eutífron, Crátilo

O *Filebo*<sup>172</sup>, podemos dizer, reabre, conforme a temporalidade dramática muitas das formulações conceituais que já haviam sido apresentadas anteriormente à *República*, para conduzir a um processo de ruptura com antigas posições socráticas e estabelecer novos parâmetros teóricos. A questão central proposta no *Filebo* é a investigação de qual é o bem supremo, capaz de proporcionar felicidade ao homem individual e coletivo (*Filebo*–11a/b). São retomados os questionamentos em torno da ética, da conduta política na cidade, bem como da busca de compreensão sobre a finalidade da vida. Assim, nesse sentido, o tema do *Filebo* também propõe uma investigação sobre a trajetória humana na terra, suas origens, ações e destino histórico.

Sócrates, ainda como personagem central neste texto, recorre ao seu método costumeiro e questiona com Plutarco e Filebo, sobre qual valor ou virtude deve ser adotada como fundamento da vida:

*“Filebo afirma portanto que o que é bom, para todos os seres vivos, é o gozo, o prazer, a satisfação e todas as manifestações deste gênero. Nós pretendemos, ao contrário, que não é isto mas a sabedoria, o intelecto e a memória e tudo que lhe for semelhante, como a opinião correta e o raciocínio verdadeiro, são mais valiosos que o prazer, para todos os seres que dele forem capazes de*

<sup>172</sup> - Cf. PLATON. *Opus cit.* Philèbe. Texte établi et traduit par Auguste DIÈS.

*participar , no presente ou no futuro, é o que entre tudo existe de mais vantajoso.”* (11 b).

Diès, em sus notas a esta passagem do *Filebo*<sup>173</sup>, esclarece que há uma ampla distância nas concepções de Filebo e Sócrates. O primeiro, entende o prazer, como bem superior, extensivo a qualquer ser vivo; enquanto Sócrates restringe o acesso ao bem do pensamento, aos seres capazes de raciocinar, portanto, exclusivamente ao homem. Esta distinção traz o objeto da reflexão para o universo humano e suas buscas. A citação acima diz que, no “*presente ou no futuro*”, a sabedoria oferece a maior vantagem ao homem. Há uma preocupação com o percurso humano, sendo que, de um lado, ocorre a defesa do prazer ( *ἡδονή, τέρψις* ) como o bem supremo, extensivo a qualquer ser vivente; e, por outro, a concepção de que o pensamento ( *φρόνησις* ), a inteligência ( *νόησις* ), e a memória ( *μνήμη* ) como privilégios dos seres racionais, são as virtudes capazes de conduzir ao bem.

Nesse percurso, Sócrates destaca o papel da memória, atributo que pode revelar “*o passado e o presente*” assim como as “*esperanças do futuro*” para nossas vidas (39 e).

A preocupação em compreender a finalidade última da vida, traz a investigação sobre a essência ( *οὐσία* ) do ser verdadeiro; e, ao lado dessa questão, se pensa também sobre a *gênese* ( *γένεσις* ) (54 a) humana e das coisas em geral, para se encontrar uma explicação para o fato de existir.

---

<sup>173</sup> - Op.Cit. *Notel.* P.1.

O texto afirma que, “*não somente no teatro, mas em toda a tragédia e comédia da vida e em muitas outras ocasiões, as dores se misturam aos prazeres*” (50 b). Esta passagem, além de justificar a proposta de Sócrates de que os prazeres são muitos, assim como as dores, e que existem prazeres melhores que outros, nos é dada a idéia da vida humana concebida como um drama, uma trajetória que se desenvolve. Resta saber se se trata de uma trajetória ou drama provenientes de um destino dos deuses que dirigem o teatro da existência, de um drama cósmico, regido pelas leis da natureza para qualquer ser vivo (como quer Plutarco e Filebo, em relação aos prazeres), ou uma trajetória histórica, construída a partir da capacidade de discernimento e autonomia racional de quem pode escolher entre o melhor e o pior, entre o prazer mais ou menos doloroso, entre o conhecimento sábio e a ignorância.

Também não parece casual que estas reflexões sobre o sentido da existência sejam colocadas, dramaticamente, próximas às cenas que marcarão o fim histórico de Sócrates, com sua morte. Esta realidade parece influenciar a reformulação de vários problemas e conceitos pelo próprio Sócrates, ciente de que caminha para a finitude; assim, como marca um novo processo teórico de Platão, diante das novas situações vividas.

O *Teeteto*<sup>174</sup> prossegue esse movimento de reformulação teórica, especialmente pelo fato de que, ao se buscar a definição de ciência, o texto apresenta-nos uma boa síntese das diversas correntes do pensamento grego, antes de se chegar às concepções que poderiam ser atribuídas a Sócrates ou a

---

<sup>174</sup> - Cf. PLATON. *Théétete*. *Opus cit.* Trad. Édouard des PLACES.

Platão. A partir da primeira pergunta que Sócrates elabora ao jovem Teeteto, “*em sua opinião, o que parece ser a ciência?*” (*τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη;* -146 c), o *Diálogo* se desenvolve, frente a esta busca do verdadeiro conhecimento e do método adequado para adquiri-lo, havendo assim, uma apresentação do método socrático, particularmente da maiêutica (150b) e de sua práxis filosófica (173 c).

Sócrates nos diz que a principal tarefa das parteiras, que seria também aquela dos parturientes de idéias como ele, “*consiste em separar o que é real daquilo que não é*” (150 b). Isto deve ser a regra geral de qualquer conhecimento, de qualquer ciência. Diz Sócrates:

*“Portanto, verdadeira é a minha sensação, que está sempre no meu ser e em mim, e está em mim para julgar, conforme Protágoras, aquilo que é para mim e aquilo que não é para mim”* (160 c).

Pergunta Sócrates, mais adiante, referindo-se à suposta obra de Protágoras “*Verdade*” (*Ἀλήθεια* – 161 c/d), porque este pensador não teria atribuído aos animais, assim como ao homem, a capacidade de serem a própria medida do conhecimento, já que também possuem sentidos e sensações particulares, por mais brutos que possam parecer.

Ora, esta colocação socrática reforça uma possível intenção de Protágoras, transcrita por Platão, de que sua afirmação não é para ressaltar o papel do conhecimento sensitivo, mas exatamente para elevar a capacidade humana como “juíz” de seus atos, assim como de suas opiniões e conhecimentos.

---

Esta capacidade de ser juiz da própria existência, medida das próprias ações e medida do conhecimento sobre a realidade, seja ela física ou social, distinguiria o homem dos demais seres da natureza e, além disso, dotaria o homem de um tipo de aptidão que em geral era atribuída exclusivamente aos deuses, como juizes dos homens. Sócrates também se refere a isso, dizendo à Teeteto:

*“Ou imaginas que a medida de Protágoras pretende se aplicar menos aos deuses que aos homens”. (162 c).*

O Teeteto também desloca o debate em torno dos atos do sentido frente ao conhecimento físico dos seres, para o campo da realidade social e política dos homens na cidade, que podemos chamar de realidade histórica. Para que se possa concluir favoravelmente à idéia de que *“o homem é a medida de todas as coisas”*, segundo Sócrates, tem que se admitir que as opiniões dos homens nem sempre seriam verdadeiras, pois poderíamos ter opiniões diferentes sobre um mesmo objeto (170 c/d). Assim, Sócrates remete-nos para o campo da política e da vida pública na cidade, questionando sobre as consequências que a concepção do *“homem-medida”* trariam, quando os destinos da cidade estiverem submetidos às diferentes opiniões sobre o que é justo ou injusto, o que é pio ou ímpio, verdadeiro ou falso. As leis da cidade, bem como o exercício das formas de governo, como ficariam frente ao relativismo das opiniões e juízos particulares? (172 a/c)

Vemos que Sócrates encontra na refutação ao relativismo do conhecimento sensitivo, elementos para contestar também o relativismo político exercido pelos governantes e oradores de seu tempo.

A discussão epistemológica é também uma reflexão sobre a realidade histórica da cidade. Boa parte do *Diálogo* dedica-se a questionar qual deve ser a prática adequada do filósofo na *polis* (173 c/ 177 c). Num primeiro momento, podemos imaginar que o papel do filósofo é a fuga da realidade do mundo e dos assuntos públicos da cidade, para refugiar-se num universo superior, idealizado, voltado para um puro pensar. É assim que parece ser, quando Sócrates refere-se ao exemplo de Tales, que vivia dedicado à observação dos astros no céu, e por isto caiu dentro de um poço; todos os filósofos deveriam assim proceder, ou seja, ausentarem-se da realidade terrestre e voltarem-se para as coisas que transcendam esta realidade (174 a/b). O filósofo deve retirar-se das discussões nos tribunais, da ágora, e das assembleias da multidão e *“fugir rapidamente do mundo aqui embaixo para um outro acima”* (176 b). E, complementa Sócrates seu pensamento, explicando que essa fuga consiste em afastar-se de tudo que é aplicado injustamente na terra, buscando na semelhança com os deuses, o caminho da justiça e da piedade.

Portanto, a fuga do mundo não é um ausentar-se da realidade da *pólis*, mas ausentar-se das práticas injustas presentes nas disputas políticas. O filósofo deve fugir, num primeiro momento, para encontrar as vias verdadeiras da justiça e assim tornar-se apto ao exercício da vida pública e, por esta práxis, ensinar esse exercício aos cidadãos. Encontrar a justiça é alcançar o verdadeiro conhecimento,

a verdadeira ciência (176 c) ,e essa justiça se alcança por meio da inteligência, do pensamento, mas revela-se na prática da cidade. E o primeiro passo é não aceitar que os negócios da cidade fiquem na mão de homens injustos que se julgam donos da verdade e conduzem como querem o Estado e as leis, manipulando as multidões (176 d/ 177c).

O afastamento do mundo proposto por Sócrates, num primeiro momento, seria mais um afastar-se das bajulações, intrigas, ambições de poder e formas injustas de governar e legislar, presentes na democracia grega de então, para se pensar num modelo de justiça que se aplica ao gênero humano como um todo, pois o filósofo pensa ( e este pensar é histórico), que entre os antepassados de todos os homens estão *"ricos e pobres, reis e escravos, bárbaros e gregos que aos milhares lhes tornam em todas as linhagens"*. (175 a)

Quando Sócrates defende esta postura crítica no filósofo, que deve diferir daqueles que não conseguem *"ter um olhar voltado para o conjunto do gênero humano"* (175 a), aproxima-se, ainda que pareça não querer, de Protágoras, ao pensar o homem-medida, como a possibilidade do gênero humano se desvencilhar de um destino comandado pelos deuses ou pelo Estado, leis ou governantes injustos, através de uma autonomia de juízo e ação. Sócrates pensa ainda sobre o processo de mudanças no qual a cidade está envolvida, novamente refletindo, de forma crítica, sobre o governo e as leis:

*"Mas seja qual for o nome desta cidade, o que ela visa é a posse de suas leis ; e dessas leis, tanto quanto se possa acreditar e fazer, é torná-las muito úteis para si mesma."* (177e).

Ou seja, a cidade, seja governada como for, por qual forma de governo tiver, cria suas leis para dar proveito àqueles que se servem deste tipo de governo na cidade. Em outras palavras, defende-se a mudança permanente das coisas, para justificar a mudança de atitudes e leis administrativas, de modo a atender aos interesses particulares de quem administra ou do próprio Estado. Ao legislar na cidade, os governos injustos pensam naquilo que poderá ser mais vantajoso, não do ponto de vista público (como deveria ser), mas conforme os interesses particulares (179 a).

Daí Sócrates refutar as teorias da mutabilidade absoluta, como em Heráclito, para pensar uma cidade que deve manter como duradouro ou mesmo permanente, aquilo que for benéfico ao bem público. Para isso, a mudança deve ser analisada numa visão histórica, já que somente pode ser apreendida, quando a alma avalia as mudanças do ser, em seu conjunto, enquanto *"passado, presente e futuro"* ( *γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα* - 186 b). Essa mudança, compreendida em suas formas anteriores, atuais e futuras, aplica-se tanto à realidade física, quanto à realidade da *pólis*.

O *Diálogo*, decorrente da conversa entre Euclides e Terpsíon, em torno de Teeteto que volta de uma guerra, a "Batalha de Corinto", (142 a), bastante ferido, busca elogiar o comportamento deste cidadão que, desde a adolescência se mostrara apto para o exercício da cidadania, na avaliação do próprio Sócrates (142c). O personagem Euclides faz questão de ressaltar que as narrativas são um "registro escrito" (143 a ), como que querendo garantir a historicidade da cena e das reflexões, dignas de serem registradas para a posteridade, como exemplos

de conduta adequada a se ter na cidade. A semelhança física e intelectual entre Sócrates e Teeteto (144 a/ ss), ressalta, ainda mais, o sentido das reflexões filosóficas, como que voltadas para uma conduta efetiva junto à *pólis*. Ambos, Teeteto e Sócrates, não fugiram de seus deveres cívicos, o que aumenta a semelhança entre eles.

O *Eutífron*<sup>175</sup> apresenta-se como uma continuidade direta da cena dramática do *Teeteto*, que é concluído, quando Sócrates despede-se, anunciando que estará dirigindo-se ao pórtico do Rei, para responder a acusação impetrada por Meleto, que o levará à morte ( *Teeteto*- 210 d).O *Eutífron*, portanto, inicia-se com Sócrates chegando ao pórtico do rei, vindo do liceu onde costumava promover seus debates( 2a).É esta seqüência que dá vida, sentido e historicidade aos temas discutidos.

O *Eutífron* é, portanto, o *Diálogo* que, na seqüência dramática, inicia a trajetória de Sócrates rumo à morte, sejam as cenas narradas, reais ou fictícias. O filósofo apresenta-se perante o arcontado para responder às acusações que sofre. Uma das questões destacadas no decorrer do texto é, novamente, a reflexão em torno das divindades e seu papel perante os homens, que envolve o julgamento que decorrerá.

Ainda no *Teeteto* Sócrates afirma que não lhe interessa saber se os deuses existem ou não (162 e):

*"(...) eu descarto de meus discursos e de meus escritos, toda afirmação sobre a existência ou não existência dos deuses". (162 e).*

---

<sup>175</sup> - PLATON. *Op.cit.*

Já observamos em comentário anterior, ao tratar do *Fedro*, que a credulidade ou incredulidade nos deuses e narrativas míticas é sempre posta em questão. Ou seja, ao mesmo tempo em que o personagem Sócrates afirma, com frequência, que não tem por objetivo investigar sobre os deuses, quase sempre se furtando de assumir diretamente sua incredulidade, os textos *dos Diálogos* direta ou indiretamente introduzem este questionamento e, ao menos, deixam margem para uma possível reinterpretção das concepções existentes, sobretudo no que diz respeito à interferência das divindades nas ações humanas, assim como em suas tomadas de decisões.

Sócrates parece condenar a atitude de Eutífron, que acusa seu próprio pai de assassinato, com base no que interpreta como sendo a vontade justa dos deuses (4 a). Eutífron, em sua atividade de adivinho considera a si mesmo, como alguém que possui íntima relação com as divindades e conhece bem os intuitos dos deuses (5 a). Afirma Eutífron, inclusive, que quem ataca Sócrates, ataca os deuses e conseqüentemente ataca a cidade, já que Sócrates seria um homem justo (3 a). No entanto, a base da acusação de Sócrates, confirmada por ele mesmo é *“criar deuses e desacreditar nos antigos deuses da cidade”* (3 b).

Sócrates, ao mesmo tempo em que procura se defender, questiona Eutífron, para saber se este acredita mesmo nas narrativas que são contadas sobre os deuses (6 b/c). No entanto, Sócrates desenvolve o *Diálogo* conduzindo para uma reflexão que põe em dúvida a intervenção divina nas ações humanas e, de certo modo, encontra aí uma justificativa para sua acusação, como que

querendo demonstrar que é acusado por interesses humanos e políticos, de seus inimigos.

Ironicamente, como o será até na hora da morte, Sócrates diz inicialmente que seu acusador – Meleto – ao acusá-lo, revela-se como um cidadão preocupado com o destino de sua cidade e com a formação da juventude, que estaria sendo corrompida pela incredulidade socrática (2 c/d). Porém, Sócrates propõe a Eutífron o problema para se definir o que é a piedade e a impiedade, o que é ser ímpio ou pio (5 d/ 6d ss). Em torno desta questão, está a avaliação dos critérios para se saber a quem compete o julgamento das ações humanas, se aos deuses ou aos homens, bem como os critérios para se avaliar quais as ações são ou não convenientes para a cidade e o cidadão.

Eutífron sustenta que a piedade é aquilo que agrada aos deuses, ou aquilo que os deuses amam (7 a; 9 e); e que somente alguns homens, detentores da sabedoria dos deuses, estão aptos para julgar sobre os crimes e ações que possam ser considerados pios ou ímpios (4 a). Mesmo transportando a questão para o plano divino, Eutífron considera que agir conforme a piedade dos deuses é o que pode permitir o bem da cidade (4b), e que compete aos homens justos, como ele próprio se considera, vigiarem pelo cumprimento da vontade divina, como que prestando favores aos deuses (13 d).

Sócrates parece duvidar de que os deuses possam se interessar pelas ações humanas ou mesmo que teriam competência para julgar estas ações como piedosas ou não, já que os próprios deuses, se as narrativas sobre eles forem reais, vivem em contendas entre si, disputando interesses diversos (7b, 8b, 9c, 15 d).

Além disto, Sócrates chega a considerar a prática religiosa dos homens que oferecem estes favores aos deuses, ou seja, vigiar pela aplicação da justiça, como uma troca comercial, que visaria atender aos interesses pessoais de alguns (14 e). O texto indica que os critérios judiciais adotados na cidade democrática de Atenas, que se pretende justa, segundo seus juízes e políticos, na verdade, são critérios duvidosos e que as instituições ou aqueles que querem se passar por juízes, não teriam credibilidade para tal. Provavelmente, quando se portam como defensores da cidade, estão unicamente preocupados com seus interesses e intrigas pessoais. A questão da justiça na cidade é vista como um problema político, humano, histórico, e não como uma responsabilidade divina.

Continuando a seqüência dramática dos textos, temos o *Crátilo*<sup>176</sup>, onde se faz referência ao encontro entre Sócrates e Eutífron, no pórtico. Goldschmidt fala-nos em seu *“Essai sur le ‘Cratyle’*<sup>177</sup>, que a temática desenvolvida nesta obra de Platão, a partir do diálogo entre Sócrates, Hermógenes e Crátilo, sobre a origem e o significado da linguagem, está situada no centro das preocupações intelectuais da cultura grega. Os nomes das coisas entre os gregos, de fato possuíam um caráter muito forte, ligando-se misteriosamente o significado nominal à existência real da pessoa ou dos deuses<sup>178</sup>. Além do mais, o momento histórico vivido por Sócrates e Platão, assinala um intenso debate sobre o papel da palavra na educação dos jovens e do cidadão grego, assim como a importância da boa palavra para a conduta política. Daí o destaque e o

---

<sup>176</sup> - PLATON. *Cratyle. Opus Cit. Texte établi et traduit par Louis Mèridier.*

<sup>177</sup> - Cf. GOLDSCHMIDT, Victor. *Essai sur le ‘Cratyle’ - Contribution a l’histoire de la pensée de Platon.* Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1986.

posicionamento crítico das obras platônicas frente aos sofistas, oradores, retóricos. Sabe-se, então, que a palavra como instrumento de manuseio político, educativo e jurídico, possui grande força para influenciar e conduzir a massa da população. Um dos objetivos do método filosófico, amparado na dialética ou mesmo na maiêutica socrática, seria propor a reflexão, o pensamento racional, como árbitros da palavra bem elaborada mas de conteúdo ameaçador quando emitida pelos instrutores e administradores da *pólis*.

O sentido do debate que se trava no *Crátilo* é visto por Goldschmidt como “um problema político”, por exemplo, pensando no “voto nas assembleias do povo, instituição que Platão não cessa de combater depois de suas primeiras decepções políticas”.<sup>179</sup> Neste caso, mais uma vez temos um tema amplo e de complexo significado, que, contextualizado historicamente, revela as preocupações e investigações filosóficas da obra de Platão, profundamente vinculadas ao processo de compreensão da realidade histórica da *pólis*.

Porém, o debate travado no *Diálogo* parece, de fato, se tratar de uma investigação que, dentre outros possíveis objetivos e significados, estabelece uma reflexão sobre o poder da palavra que pode ganhar natureza própria equivalente à realidade que está expondo e conceituando, proporcionando assim, um forte instrumento de convencimento que acaba sendo utilizado para fins políticos, educativos ou mesmo interesses particulares. No momento em que as palavras tendem a significar a verdade da coisa em si, parece não restar mais opção para se recusar aquilo que é dito, por exemplo pela boca do sofista, do

---

<sup>178</sup> - Idem, *Ibidem*. P.10.

retórico ou do governante nas assembléias. Portanto, é de grande importância esta investigação filosófica que visa avaliar qual o real lugar que deve ocupar a palavra e a linguagem, frente aos atos, as práticas virtuosas, o exercício racional.

Outro aspecto histórico presente no *Crátilo* é o conteúdo básico que dirige a obra e que envolve uma investigação sobre a origem da linguagem e dos conceitos; ou seja, a investigação da etimologia. Nessa busca, o texto acaba conduzindo também para uma investigação sobre a gênese dos seres, dos deuses, da raça humana, das virtudes humanas.

O *Crátilo*, ainda segundo Goldschmidt, oferece importantes elementos históricos para a elaboração da história da filosofia e da religião, entre os gregos, além, evidentemente, de contribuir para a elaboração de uma história da linguagem, da retórica e da gramática.<sup>180</sup> É este mesmo autor, entretanto, quem adverte que as especulações etimológicas levadas a cabo por Sócrates, no decorrer da obra, não podem ser consideradas como possuidoras de fundamentações verdadeiras que expressem corretamente a origem dos conceitos e nomes utilizados nos exemplos apresentados. Muitos dos termos indicam uma fantasia, uma construção imaginária de Sócrates ou de Platão.<sup>181</sup>

Também Méridier, ao comentar o *Crátilo*, analisa o método etimológico de Sócrates apontando na direção de que a preocupação central do filósofo no *Diálogo* é não apresentar uma versão correta para a origem das palavras, já que muitas dessas palavras são conduzidas quase que forçadamente a um jogo de

---

<sup>179</sup> - Idem, *ibidem*.P.172.

<sup>180</sup> - Idem, *ibidem*.P.208.

<sup>181</sup> - Idem, *ibidem*.P.92.

aproximação entre termos com sons próximos. O significado maior da etimologia socrática seria demonstrar como é que se pode fazer uso indevido da linguagem para induzir as pessoas e convencer a partir de falsos raciocínios.<sup>182</sup>

A etimologia dos conceitos apresentada no *Diálogo*, classificada em três momentos, quais sejam, a investigação dos nomes dos deuses, os nomes dos astros e fenômenos da natureza e os nomes dos valores morais,<sup>183</sup> busca construir uma história da linguagem, ainda que não seja totalmente confiável.

Méridier destaca que “*não é a lingüística, mas a dialética que pode conduzir à verdade*”<sup>184</sup> E é a dialética, desde a concepção socrático-platônica, que abre caminho para a percepção do movimento histórico, cabendo ao *dialético* a capacidade de legislar sobre os nomes das coisas (390 c).

O texto do *Crátilo* também expressa uma sutil distinção entre o “tempo dos deuses” e o “tempo dos homens”(397c/d), para explicar a gênese dos nomes e dos seres. Por exemplo, o nome dado ao homem ( *ἄνθρωπος*), seria decorrente de uma alteração do termo *ὄρωπῆ*, que significa vista, visão. Daí *ântropos* vir a significar , diferentemente de outros animais, aquele que “*examina aquilo que vê*”, ou seja, é a temporalidade humana que permite ao homem adquirir a capacidade de raciocinar sobre as coisas observadas (399 c).

Curioso observar ainda, que o termo história (*ἱστορία*) é utilizado por Sócrates, ao lado de outros, como *epistéme* (ciência), *bébaion* (estável, seguro), *mnêmé* (memória), para contestar a tese de Heráclito sobre o fluxo permanente

<sup>182</sup> -Df. MÉRIDIER, Louis. Notice. In: *Opus Cit.* P.23/27.

<sup>183</sup> - Idem, *Ibidem*. P.10.

dos seres, dando um sentido que poderíamos dizer dialético. Isto é, estes termos teriam duplo sentido, indicando tanto o fluxo e o movimento, quanto o estático. História seria tanto aquilo que retém (*ἵσθησι*), quanto aquilo que libera (*ρούνη*) o movimento, o fluxo (437 a/b).

Finalmente, o *Crátilo* ainda nos fornece mais um dado importante. Sócrates justifica a dificuldade em explicar certas etimologias, afirmando que muitos conceitos gregos na verdade possuem procedência estrangeira, bárbara (409 e). Este dado vem reforçar a idéia desenvolvida anteriormente, sobre a influência estrangeira e oriental na cultura grega. Tanto Méridier<sup>185</sup> como Goldschmidt<sup>186</sup>, admitem que estudos atuais comprovam a influência cultural e lingüística na Grécia, como as provenientes de raízes indo-européias, inclusive o sânscrito (Méridier), ou a língua persa (Goldschmidt).

### III – Sofista e Político

O *Sofista*<sup>187</sup> representa algumas rupturas em relação ao ordenamento dramático dos *Diálogos*. É aqui que Sócrates começa a se afastar da cena enquanto protagonista principal das obras platônicas, apenas introduzindo o *Diálogo*, juntamente com Teodoro, como uma certa continuidade do *Teeteto* (216a). No entanto, o desenvolvimento dialógico se dá entre o Estrangeiro de

---

<sup>184</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 30.

<sup>185</sup> - Idem, *Ibidem*. P. 19.

<sup>186</sup> - Op. cit. P. 24/25.

<sup>187</sup> - Cf. PLATÃO.. *Sofista. Os Pensadores*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa.. São Paulo, Abril Cultural, 1972. Além da edição francesa já indicada.

Eléia e o próprio Teeteto. Aparece também em cena o jovem Sócrates, homônimo do filósofo ateniense, que se destacará, sobretudo no *Político* (218 b).

A trajetória dramática de Sócrates como personagem, acompanha, em larga medida sua trajetória histórica, já que este deixa de ser protagonista no momento em que se aproxima seu julgamento, condenação e morte. Entretanto, é significativo que a construção dos personagens, ao retirar Sócrates gradativamente de cena, introduz Teeteto, que, conforme apontado no *Diálogo* com seu nome ( *Teeteto* – 144 a , ou ainda no *Político* – 258 a) possui intensa semelhança física com aquele, além de introduzir também seu homônimo, o outro jovem Sócrates. Parece que frente à necessidade histórica de retirar o filósofo de cena, por conta de sua morte, o autor dos *Diálogos* tenha necessidade de o fazer representar de outro modo. No entanto, sabemos que, tanto pela leitura do *Sofista*, quanto do *Político* , não são os supostos herdeiros de Sócrates, um pelos aspectos físicos e outro pelo nome, que conduzem as argumentações e conclusões. É o “estrangeiro de eléia” ; proveniente do círculo parmenidiano (216a), quem ocupa o centro das discussões, sendo que Teeteto e o jovem Sócrates acabam sendo por ele convencidos. Percebemos também que este estrangeiro, conduz suas argumentações para uma ruptura e dissidência com as teses parmenidianas, escola em que é formado e da qual se afasta, para propor um novo método e novos princípios, especialmente no momento em que promove o “parricídio” ao pai Parmênides. Sócrates, no *Teeteto*, se recusara até mesmo a discutir as teses parmenidianas, considerando-as intocáveis e irrefutáveis (*Teeteto*-184 a) e com isso, revelando-se um autêntico seguidor da escola

eleática, sobretudo no que se refere ao Uno e ao Ser, o que justificaria, em parte, sua busca incansável de conceitos absolutos e existentes por si mesmos, como a Virtude, a Justiça, o Bem, o Belo. Agora, o dissidente estrangeiro de Eléia se propõe não apenas a *“discutir a tese do pai Parmênides”*, em defesa de seus próprios e novos argumentos ( 241 d), como ousa romper com essa corrente de pensamento, ao *“atacar a tese do pai”*, sem escrúpulo (242 a) e introduzir ,a partir daí, um novo caminho para a construção da dialética entre o ser e o não-ser.

É a partir da investigação e compreensão do método de conhecimento e ensino da sofística, que muito se assemelha ao método socrático, exceto, ao que parece, apenas no que diz respeito ao recebimento de pecúlio, que se chega às investigações metafísicas em torno das teorias correntes entre os gregos, sobretudo, quando se trata de investigar, com base no exercício dos sofistas, a questão do verdadeiro e do falso, do aparente e do real, do original e do simulacro.

A sofística é colocada como uma arte ilusionista, mimética (233b), sendo que os sofistas, ao educarem a juventude, promovem uma educação enganosa, pois, julgando-se sabedores de todos os assuntos (233 b), criam uma *“falsa aparência da ciência universal, mas não transmitem realidade”* (233 c). Portanto, uma falsa e ilusória ciência conduz a uma concepção errônea sobre o ser e a cidade.

Desta investigação que poderia parecer limitar-se ao campo da epistemologia e ontologia, na verdade caminha para uma investigação política do ser. Toma-se a concepção de Ser, desde Parmênides (237 a), como “aquilo que

é”, evidente que dentro da concepção de Unidade deste Ser, no qual estão presentes todas as coisas. Portanto, aí está também o homem e a cidade, como fragmento da unidade cósmica do ser. O papel do estrangeiro de Eléia é justamente introduzir a existência do não-ser, ao contrário da corrente parmenidiana. Dirá o estrangeiro:

*“A audácia de uma tal afirmação é supor o não-ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição” (237 a).*

Ora, a partir daí, está rompida a unidade do Ser , já que essa unidade exclui, por antecipação, o não-ser, conforme pensava o próprio Parmênides (237a). O não-ser não deveria, portanto, nas concepções eleáticas, e talvez socráticas, participar nem da unidade nem da pluralidade. O que deveria prevalecer seria a busca da unidade do ser, expressa também na unidade absoluta da justiça, da virtude, da política, da cidade, como por exemplo, no modelo unitário da *República*.

Ao discutir e recusar as doutrinas unitárias , recusa-se que “o Ser é um Todo” (245 b), para se conceber a possibilidade da diversidade das existências e gerações de seres ( 245 d). Além de reconhecer a existência do não-ser, o estrangeiro também nos propõe aceitar a mobilidade do ser, o devir do ser (248a), enquanto a concepção de Parmênides também primasse pela imobilidade. Diz o estrangeiro:

*“Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto; que ele nem vive nem pensa e que, solene e*

*sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?" (249 a).*

A questão da pluralidade do ser e da possibilidade do devir, manifesta-se tanto no homem quanto em qualquer objeto (251 b), o que nos obriga a considerar tanto a multiplicidade de seres quanto de nomes. E é pela pluralidade que se permite a participação dos seres entre si, através da dialética, que estabelece a comunidade dos gêneros distintos e que deve ser a preocupação central do filósofo e da investigação filosófica (253 d).

O estrangeiro de Eléia parece estar querendo nos dizer que, pela ciência dialética, devemos conceber o contraste e a dicotomia real entre o ser e não-ser, caracterizados através da própria contradição histórica da Grécia, expressa, por um lado, na afirmação da cidadania para os livres, e da não cidadania para muitos outros; ou ainda, evidenciando a contradição econômica dos possuidores de propriedades e os não proprietários; livres e escravos, nativos e estrangeiros; homens e mulheres. O não-ser nos é colocado como a alteridade. É o "outro" não reconhecido pela unidade do ser; aquele que está fora desta unidade mas que, ao contrário do que pensava Parmênides, se afirma numa existência real. Um não-ser que é, ainda que excluído das relações unitárias do ser. A unidade, como era anunciada na cidade grega, de fato não existia. Portanto, é da não-unidade, que se identifica o não-ser, concebido não como o contrário do ser, mas como o outro, o diferente (258 b). Além do mais, na relação dialética, tanto o ser quanto o não-ser, estão submetidos ao devir, o que abre a possibilidade da mudança, da transformação e criação de uma outra realidade. O ser e o não-ser que, pelo

de vir, se tornam “*produtores da realidade*”(266 a). E assim, temos uma “*ação produtora do homem*”(266 d). Ora, este devir, esta possibilidade metafísica do não-ser, vir a ser, bem como do ser, deixar de ser, ou se transformar, não é também um devir histórico? Não é também a dialética histórica que aceita a contradição , a pluralidade e a mutabilidade, recusando a unicidade absoluta e universal?

Após o esforço empreendido juntamente com Teeteto, o Estrangeiro de Eléia, tendo agora o jovem Sócrates como interlocutor, propõe:

“*Depois do sofista, penso que devemos agora estudar o político (...) devemos ou não colocar o político entre os sábios?*” (258 b)<sup>188</sup>

E, concebendo o político como sábio e a política como uma ciência teórica (258 c/d), o *Diálogo* apresentado com esse nome – *O Político* - percorre caminhos semelhantes àqueles do *Sofista*. A meta principal é encontrar uma definição segura e verdadeira para o político e seu ofício, ao mesmo tempo em que se constrói um método de conhecimento, que se pretende também verdadeiro. Além disso, procede-se a uma investigação ética, em que as funções do político passam por uma rígida filtragem, no sentido de se estabelecer a conduta adequada para a justa política.

A teoria política existe em função da prática política. E este sentido parece estar bastante evidente no *Diálogo*. Isso percebemos a partir da concepção ampla que o texto nos dá do político e, conseqüentemente, da política, para nos conduzir a uma reflexão detalhada em busca da melhor forma de governo. Ao investigar as

<sup>188</sup> - Cf. PLATÃO, *Político*. In: *Opus cit.*. P.208.

diferentes formas de governo, como também ocorre nas *Leis* e na *República*, além de outros *Diálogos*, o ponto de partida são os dados concretos, históricos, com base em regimes políticos existentes nas cidades gregas ou em meio a outros povos. Ao se propor qual seria o melhor governo, também há um embasamento histórico, a partir de experiências reais com base em algum modelo existente no presente ou passado, que justifique a opção que se está fazendo. Existe ainda no *Político*, outra vez, a crítica à democracia ateniense, que encontra sua decadência na fragilidade de suas instituições.

A concepção do político e da política, no texto, é bastante ampla, envolvendo as instâncias da *pólis* e da *oikós*, do público e do privado. É o campo, do governo e das leis, da sociedade e das relações sociais, da propriedade e da produção econômica, da administração da cidade e da casa. Vejamos que o Estrangeiro nos apresenta o político como sendo uma só e mesma coisa “o rei, o senhor de escravos, e o cabeça do casal” (258 e).

A atividade política não está restrita ao governante, pois “um cidadão qualquer capaz de dar conselhos ao soberano de um país”, possui a ciência política (259 a).

O exercício político, portanto, possui aquela conotação bem prática da intervenção do sujeito, do indivíduo, a começar pelas relações domésticas e administração pessoal dos bens privados, evoluindo para a intervenção direta ou indireta na cidade, tanto em seu governo quanto em seu destino. Governar a casa é um exercício semelhante ao de governar uma cidade (259 b). Assim, a ciência política é uma só para tratar a questão do governante, do rei, do cidadão,

como expressão da vida pública e da economia, assim como também é a expressão da administração privada da casa e dos bens particulares, incluindo-se terras e escravos.

Também não se faz uma distinção, pelo texto, entre “a ciência política” e o “político”, ou entre a “ciência da realeza” e o rei (259 d). Se esta investigação é uma ciência teórica, possui caráter prático, pois é “*diretiva*” (259 d); isto é, volta-se de imediato para a direção de “*seres vivos*” (260 c) que possuem vida individual e coletiva (262 d). Exatamente por isso, o político, seja no exercício do governo da cidade ou da casa, tem que possuir sabedoria para ser capaz de agir justamente em relação à pluralidade de homens. A política significa “criar rebanhos coletivos de homens” (262 a), mas seria um erro supor que os homens governados constituam uma unidade:

*“Porque é o mesmo que tentar alguém dividir a humanidade em duas partes, como costuma a maioria, isto é, separando-a como se o gênero helênico constituísse uma unidade distinta das demais e dando-se a estas o nome comum de ‘bárbaros’; supondo que por causa dessa denominação coletiva formem também uma unidade, quando de fato são numerosíssimas, distintas entre si e de linguagens bem diferentes...” (262 d).*

Esta passagem, entre outras, nos fornece elementos bastante valiosos para observar que o texto, seu autor e seus personagens, parecem constatar claramente, e colocar em discussão, a pluralidade social que se constitui na multiplicidade de cidadãos de origens étnicas e culturais diferentes, além da

divisão que poderia ser estabelecida por critérios econômicos, entre os proprietários e os não proprietários. Governar a cidade ou praticar a política, em qualquer instância, é levar em conta esta composição múltipla da sociedade. Além do mais, a referência citada levanta uma questão mais relevante ainda, sobretudo para os gregos de então, que é reconhecer as identidades bárbaras como distintas entre si, que possuíam afirmativamente, uma existência própria, deixando de ser tratados, como uma não-existência, como não-helênicos, para utilizarmos a reflexão do *Sofista* sobre o não-ser. Os bárbaros apresentados aqui, como sendo, a partir da pluralidade étnica e cultural, nos remetem a uma reflexão também sobre a não-unidade dos helenos. Ora, quando o texto afirma que é um erro “*dividir a humanidade em duas partes*”, parece estar querendo dizer que assim como os bárbaros são vários povos que não podem ser generalizados, os helenos também não deveriam ser identificados como unos, apontando para uma diversidade também étnica e cultural entre as cidades e povos gregos e, talvez, para a divisão sócio-econômica.

Assim, a política é, “*a arte de dirigir os homens*” (267 c), homens que vivem coletivamente, mas a partir de múltiplas formas. O político é, portanto, “*o condutor do governo*” que possui ciência para tal (266 e), conduzindo os homens como um rebanho de animais terrestres, pedestres e bípedes que, embora integrados na unidade do gênero humano, se manifestam como partes individuais (263b; 267 b).

O texto do *Político* também nos coloca frente a uma reflexão em torno da temporalidade, embora, como noutras obras, seja a concepção de um tempo mítico, circular, marcado pelos cataclismos naturais (269 b/c). É a temporalidade

de Crono (269 b), que submete o destino humano aos cataclismos naturais, que possibilitam o futuro, ou envia a humanidade, sucessivamente, ao eterno recomeço (270 c/d). Mas, de qualquer maneira, a humanidade submetida ao império de Crono, é uma humanidade caracterizada pela mudança (269 e). Há um certo rompimento com a visão estática da história, como se tudo estivesse plenamente ordenado e que justificasse até mesmo as estruturas despóticas e estamental dos povos. Percebe-se aí, o movimento histórico. E nesse movimento, o texto que parte do Mito e do tempo mítico, nos remete para um tempo histórico.

O início do Império de Crono, onde a humanidade está submetida aos governos divinos ( 271 d) descreve um quadro bastante semelhante à vida primitiva, comum entre as várias sociedades pré-históricas e que também é a fase inicial dos gregos. É o tempo remoto de uma sociedade sem governo (271 e), em harmonia com a natureza (272 a), onde se vive em felicidade, não havendo a propriedade privada, nem de bens, nem da terra, nem da família. Não nos parece uma visão histórica do coletivismo primitivo grego? Sob o Império de Crono, os *"Pastores Divinos"* governavam os homens, num mundo onde

*"(...) não havia governo (πολιτεία), constituição, nem a posse de mulheres e crianças, pois era do seio da terra que todos nasciam, sem nenhuma lembrança de suas existências anteriores. Em compensação tinham em quantidade os frutos das árvores e de toda uma vegetação generosa, recebendo-os, sem cultivá-los, de uma terra que, por si mesma os oferecia." (272 a).*

Este estágio cultural e civilizatório, narrado miticamente, anterior à agricultura e, como prossegue o texto dizendo, numa vida livre ao relento, sem habitação edificada, e onde a vestimenta era a nudez, nos remete, se formos comparar com a história, a um paleolítico bem remoto.

Engels, ao investigar a origem do Estado, da propriedade privada, das classes sociais e da família<sup>189</sup>, na Grécia, encontra as origens do coletivismo primitivo e da vida naturista, nos estados de selvageria e barbárie, pelos quais também os gregos haviam passado antes da organização das *genos*. A obra de Engels talvez se encontre superada em vários aspectos, devido às descobertas arqueológicas que demonstram, sobretudo, que antes do florescimento das *pólis* como cidades-estados fortes, e mesmo anterior as *genos*, a civilização helênica atravessou o apogeu dos impérios creto-micênicos. No entanto, ainda que a evolução grega da selvageria e barbárie as *genos*, *fratrias* e *pólis* não tenha ocorrido na sequência sistemática apresentada por Engels, não fica invalidada a possibilidade de comunidades paleolíticas nos territórios gregos.

A ocupação pré-histórica da Grécia ocorre há cerca de quarenta mil anos, ainda no paleolítico, anteriormente ao domínio da agricultura e da metalurgia, cerca de seis e três mil anos a.C, respectivamente, conforme Finley.<sup>190</sup>

Não pretendemos aqui imaginar que o texto de Platão esteja apresentando uma hipótese histórica, arqueológica ou antropológica das origens paleolíticas gregas. O texto é claramente mítico, assim como são comuns os mitos das

---

173 – cf. ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

origens nas diversas civilizações. O autor e os personagens do *Diálogo Político* lançam mão de versões correntes de mitos helênicos, ainda que o texto, como em toda a obra platônica, acrescente ou crie versão própria para as narrativas.<sup>191</sup> De qualquer modo, tanto nessa obra quanto nas *Leis* (713b/714 b entre outros), a narrativa mítica colocada permite, além de uma reflexão sobre as origens da humanidade e dos gregos, uma análise sobre a fundação das formas de governo e suas consequências para a civilização helênica, especialmente no que diz respeito à degeneração política, econômica e social. O texto, em linhas gerais, parte da suposição, ainda que imaginária, de um tempo primitivo feliz, para a corrupção da cidade e do governo, no tempo presente. O Estrangeiro pergunta ao substituto homônimo de Sócrates:

*“Era esta Sócrates, a vida que se levava sob o império de Crono; e, quanto a outra, a de agora, e que, ao que se diz, está sob o império de Zeus, tu a conheces por ti mesmo. Podes dizer, qual delas é a mais feliz?” (272 b).*

Parte-se, numa elaboração teórica, de um passado remoto, para pensar o agora, o presente; analisar as razões do fracasso e, quem sabe, encontrar uma alternativa, histórica, para uma sociedade mais justa e melhor governada, na procura de um regime político adequado. À política, enquanto *“a arte que se ocupa da pólis”* ( 280 a), compete esta tarefa de encontrar a melhor maneira para

---

<sup>190</sup> - Cf. FINLEY, M. *Les premiers temps de la Grèce: l'âge du bronze et l'époque archaïque*. Paris: François Masper. 1973. P. 16/18.

<sup>191</sup> - Sobre os mitos narrados no *“Político”*, ver DIÈS, Auguste. *Notice*. Op. cit. P. XXX/XLI.

se governar, frente às questões sociais, econômicas e étnicas, familiares e públicas, já apontadas anteriormente.

A *pólis*, fundamentada nos diferentes ofícios e profissões, espelha a composição social das várias camadas produtivas,(287 d) hierarquizadas conforme seus trabalhos: os vários artesãos (228 a/bc), como carpinteiros, ferreiros, oleiros, tecelões, construtores entre outros; os comerciantes que “*servem à cidade*” (290 a); “*o grupo dos escravos e servidores de todas as espécies...aqueles que compramos ou adquirimos de modo semelhante*”(289 c/e).

A nenhuma dessas camadas produtivas compete o exercício direto do governo político da cidade, muito menos aos escravos, “*que não têm a mínima participação na arte real*” (289 d). Nem mesmo aos comerciantes, cuja vocação seria menos para a administração da cidade e mais para o cuidado com seus negócios (290 a). A classe sacerdotal, esta sim, seria forte pretendente ao governo real (290 b até 291 c).

Mais uma vez o texto platônico faz uma análise da Grécia aos olhos do Oriente despótico. Literalmente o *Diálogo* faz esta comparação, quando diz que:

*“Assim é que, no Egito, um rei não pode reinar se não possuir a dignidade sacerdotal e se, por acaso, apoderar-se do governo, pertencendo a uma classe inferior, deverá finalmente, fazer-se admitir nesta última casta”.* (290 e).

Assim, são apresentadas aquelas formas de governo historicamente conhecidas até então, como a monarquia, a tirania, a oligarquia, a democracia (291d). Confirmando a intenção exposta na *República*, a monarquia seria a

melhor forma de governo dentre as existentes (293 a/ 302 e), ainda que na forma diárquica, numa clara alusão ao modelo espartano; enquanto a democracia seria a pior (292 a/303 a), já que a massa da população não consegue adquirir a ciência política.

Porém, a monarquia só é legitimada se for competente (293 a). Essa competência, isentaria o monarca do compromisso de ter que governar conforme a vontade popular. Também o isenta da necessidade de leis escritas (294 a). O que deve predominar é a competência, comprovada pela capacidade de aplicar a justiça. As leis por mais importantes que sejam, também não são perfeitas e podem impedir as justas ações do governante (294 d/ 295 a). Em nome da justiça, o monarca está livre até para aplicar a violência justa (296 a e ss). Assim como o médico que muitas vezes impõe medidas rigorosas e de sofrimento aos pacientes, para garantir-lhes a saúde e a cura; o justo governante pode lançar mão de atitudes duras para manter a justiça (298 a).

A democracia é inválida, pois se mantém não pelo justo exercício político, mas através dos pagamentos em dinheiro feitos àqueles que exercem cargos nas assembleias e conselhos (298 a), liderados por grupos aristocráticos, com interesses particulares. Os processos eleitorais favorecem os ricos, assim como os sorteios para os cargos. E, numa alusão à trajetória filosófica e política de Sócrates, o regime democrático acusa e condena como "sofista e corruptor da juventude" aqueles que de fato se propõem a estudar a ciência da justiça (298 b/c). Os governos aristocráticos, tirânicos e oligárquicos, favorecem grupos particulares e prejudicam a cidade (301 a/b/c/d).

Portanto, reafirma o texto, dentre as formas de governo, dentre as políticas existentes, a monarquia seria aquela com melhores condições para se aplicar a justiça, manter a paz e a tranquilidade dos negócios. Mas para ser aplicado, o regime monárquico teria que se fundamentar basicamente na educação do monarca, de modo a instituir-lhe um caráter moderado, por um lado, e enérgico por outro (310 d até 311 c). Um monarca sábio pela educação, perfil que se assemelha muito ao “rei-filósofo” da *República*.

Esta conclusão, na sequência dramática dos *Diálogos* pode nos indicar que, o texto do *Político*, partindo de um pressuposto histórico, recusa as formas de governo existentes na Grécia, considerando todas como ineficazes e injustas. Parece restar uma certa preferência pela monarquia, porém, frente às advertências para que tal regime somente possa ser legitimado se de fato cumprir a justiça, deixa margem para se pensar que também este modelo, onde vinha sendo aplicado, não estaria cumprindo seu papel, crítica confirmada, posteriormente, nas *Leis*. Talvez, possamos pensar com o autor e os personagens, que o modelo da *República*, centrado no filósofo-rei, pudesse vir a ser uma possibilidade interessante; mas onde encontrá-lo? Como promover a educação para o perfil e caráter adequados deste governante? Portanto, o texto termina com um certo vazio, que parece não concluir em definitivo a favor do regime monárquico como o ideal. Na sequência da temporalidade dramática dos *Diálogos*, ocorre a morte do idealizador da *República*, o que significou também a morte daquele projeto, enquanto possibilidade de se pensar e reordenar a *pólis*. Restará, portanto, a busca de uma alternativa, se possível for, para suprir a

degeneração histórica grega, na elaboração de um outro projeto que virá com as *Leis*.

#### IV - Apologia, Críton e Fédon

O texto da *Apologia*,<sup>192</sup> escrito por Platão, possui um valor histórico explícito por se tratar de uma fonte fidedigna que narra o processo e julgamento de Sócrates, coincidindo com narrativas de outros autores antigos como Xenofonte e Diógenes Laércio, dentre outros.

A *Apologia*, ao lado dos *Diálogos* que a sucedem, ao menos na temporalidade dramática, como o *Críton* e o *Fédon*, oferece riquíssimos dados em torno da abordagem do personagem histórico Sócrates, e seus principais discípulos. Demonstra, além do transparente amor de Platão por seu mestre, a visão objetiva deste discípulo e autor em torno de um Sócrates histórico. E, assim, Platão fecha o conjunto de sua obra, que tem, no mestre, o centro da construção de seu próprio pensamento, ainda que estabelecido por muitas rupturas, sobretudo porque, com o desaparecimento de Sócrates, fundará, ele próprio, Platão, os fundamentos de suas idéias políticas, sociais, filosóficas.

A *Apologia*, *Críton* e *Fédon*, do ponto de vista da história, possuem, independente de seu conteúdo filosófico, um valor como fonte histórica e biográfica de Sócrates, sua influência nos círculos do pensamento grego e os efeitos desse pensamento frente às autoridades e instituições políticas.

---

<sup>192</sup> - Cf. PLATON. *Opus cit.* Texte établi et traduit par Maurice CROISSET.  
E também PLATÃO. Defesa de Sócrates. In: *Os Pensadores*. Trad. Jaime Bruna.  
São Paulo, Abril Cultural, 1972.

Entretanto, é nesta fonte que encontramos outros indicativos substanciais para se pensar o papel da filosofia socrática, a partir da forma como Platão a concebeu em sua obra e que, de certo modo, pode indicar também como o próprio Platão concebeu o papel do filósofo frente à história.

A defesa que Sócrates apresentou perante os atenienses, acusadores e discípulos (17 a/ss) soa como um registro histórico para seu próprio tempo e para a posteridade, onde procura confirmar a convicção e coerência entre aquilo que procurou expor e viver por meio da filosofia; seu objetivo ao defender-se, não era uma tentativa de convencer o tribunal, a fim de livrar-se da condenação. Sócrates sabia que apenas ser levado a julgamento já significava sua condenação e, neste sentido, qualquer defesa seria inútil. O sentido maior da sua defesa reside no fato de que ele deixa claro que conhece o significado de sua condenação, sabe que a mesma é de fundo político, que se trata de uma perseguição e que os termos da acusação não justificariam seu processo. Pela narrativa da defesa, conforme escrita por Platão, percebemos a fragilidade do regime democrático ateniense, criticado tantas vezes por Sócrates e também por Platão, revelando que aí reside a causa maior do ódio que o filósofo despertou nos meios políticos, já que a prática filosófica que propunha, significaria uma alteração da realidade política, ética, social de Atenas; por isso, significando um projeto de transformação histórica, a partir de uma vivência da cidadania.

É isto que o texto parece transmitir através das últimas falas socráticas. Uma síntese de seu papel como cidadão histórico e não um pedido de clemência. Por isso, Sócrates recusa o adjetivo de bom orador (17 b) que lhe atribuíram os

acusadores no tribunal para mais uma vez repetir aquilo que dissera a vida toda, de que o papel do filósofo se difere da função do retórico, do político institucional, do demagógico, exatamente porque propõe uma prática de vida e não um convencimento por meio de belos discursos e palavras. É assim que recorda aos discípulos e acusadores, que sempre falou de forma simples, nas praças públicas, pois sua preocupação era influenciar, por meio dos hábitos da virtude, da justiça, da busca da verdade (17 c).

Sócrates, portanto, não foge das acusações, mas as contesta veementemente, não por temor da condenação, mas porque exige ser julgado, se é que o querem julgar, pelo verdadeiro motivo que o traz ao tribunal; ou seja, quer ser condenado pelo projeto de cidadão que ele propôs para a *pólis*, e que fere os interesses do regime que se diz democrático.

Nesse sentido, Sócrates nega a primeira acusação, que, segundo ele próprio, circula há bastante tempo na cidade, de que sua filosofia tenha como objetivo principal o estudo dos "*fenômenos celestes*" e a negação da existência dos deuses aceitos pela tradição, para a criação de outras divindades (18 c e ss).

A defesa desta acusação não quer significar uma afirmação da credulidade ou da religiosidade presente na filosofia socrática. Não parece ser esta a preocupação do filósofo, nem do autor do texto. Vários *Diálogos* demonstram que a visão religiosa de Sócrates, de Platão e de muitos outros filósofos naquele contexto de nascimento da razão, de fato feriam a tradição mítica grega. No entanto, a indignação socrática e, possivelmente platônica, esteja exatamente no desvio que se estava fazendo em torno do centro principal do pensamento

filosófico que Sócrates perseguiu toda a sua vida. Talvez, se ali no tribunal, os termos da acusação versassem sobre suas posições políticas, sua ética, seus conceitos em torno de questões relacionadas à cidadania, ao governo, às preocupações com a cidade, é provável que Sócrates não encontrasse motivo para se defender. Ele parece aceitar tranquilamente o destino de sua morte anunciada, mas quer morrer sabendo que os verdadeiros motivos desta morte estão revelados.

Sócrates procura esclarecer ao público que a acusação representada no tribunal por Meleto, não se sustenta por várias razões. Primeiro, porque se é para se condenar todos aqueles que investigam as *"coisas sob a terra e os céus"*, muitos deveriam ser os julgados, (19 d) já que tal discussão era corrente e pública em Atenas, assim como em toda a Grécia, referindo-se, inclusive aos livros de Anaxágoras que são vendidos livremente (26 d). Ao levantar esta questão, Sócrates põe em dúvida o direito à liberdade de expressão e pensamento de que se gaba a democracia ateniense. Se todos podem falar o que querem e pensam, por que apenas ele, Sócrates, deve ser julgado pelo que fala?

Além do mais, se defende da comparação com os sofistas e, gentilmente reconhece o direito desses "educadores" exercerem seu ofício; porém, reafirma que não faz filosofia por profissão, que nada cobra em dinheiro e que, portanto, muito menos que aqueles, teria dado motivos para ser acusado de "corruptor da juventude" ( 19 e/20 a). Nega ainda Sócrates, a acusação de ateísmo (26 d), afirmando que além de respeitar os deuses gregos, se deixa guiar em todas as atitudes conforme lhe instruem as divindades.

Apesar disto, o que Sócrates quer, é que todos tenham claro que sua preocupação filosófica não é com as coisas cósmicas, com os deuses ou ainda com as ambições políticas e cargos, mas sim que sua ciência, a razão de sua vida e de seu pensamento é a "ciência humana":

*"Ouví, pois. Alguns de vós achareis, talvez, que estou gracejando, mas não tendes dúvida: eu vos contarei toda a verdade. Pois eu, Atenienses, devo essa reputação exclusivamente a uma ciência. Qual vem a ser a ciência? É, talvez, a ciência humana." (20 d/e) <sup>193</sup>.*

E que ciência humana é essa, senão aquela que investiga os caminhos da justiça para ser aplicada na cidade e na vida do cidadão, como a única maneira de propiciar o bem pessoal e coletivo? É daí que nascem as reais acusações que sofre. Sócrates, a partir do preceito délfico, assume para si, certeza de que nada sabe; em razão disso, torna-se superior aos políticos, oradores e sofistas, que pensam saber muito. Por esse motivo, despertou o ódio pelo qual foi perseguido.

O projeto filosófico de Sócrates, assim como a vivência desse projeto, passa a ser uma ameaça ao poder estabelecido. É no próprio tribunal que Sócrates questiona a educação dos cidadãos atenienses. Quem tem condições para educar os cidadãos desde a juventude? Os juízes que lhe julgam, os conselheiros, os membros da eclésia (24 e/25 a)? As leis e os legisladores da cidade, porventura são justos? Somente sua filosofia é injusta?

Quais os critérios que as autoridades atenienses utilizam para apreciar o cumprimento ou não dos deveres de seus cidadãos? Não teria ele, Sócrates,

<sup>193</sup> - Cf. Trad. Brasileira de Jaime Bruna. "Os Pensadores". *Op.cit.*

atendido a esses critérios? Nada valeu ter se exposto à morte em defesa de sua cidade, nas batalhas de Potidéia, Anfípolis e Délião (28 e)? Nada valeu ter aberto mão do exercício de cargos públicos que lhe dariam posição de destaque, tendo participado da pritania e no governo dos trinta tiranos, por uma exigência, mas ali mesmo se omitindo do exercício do poder? Nada valeu ter se exposto nas praças públicas para chamar à consciência os cidadãos de sua cidade demonstrando-lhes que se deve buscar uma vida justa; e, conforme Diógenes Laércio, Sócrates,

*“sustentou que a teoria a respeito da natureza não é o mais importante para nós, e começou a filosofar a respeito das coisas éticas, ainda nas oficinas e depois na praça pública.”<sup>194</sup>*

Ora, o que vem a ser esta filosofia ética senão um projeto de intervenção humana na *pólis*, definindo uma postura de sujeito histórico para os cidadãos atenienses? E é nessa perspectiva que se elaborou a filosofia socrática, compreendida, narrada e depois reformulada por Platão. Ou seja, a verdadeira filosofia é aquela que não se perde na dimensão cosmológica, mas que é capaz de pensar o homem e suas ações, chamando-o à responsabilidade histórica sobre seu tempo, sobre os regimes políticos e suas injustiças, sobre a “prática da virtude” enquanto ação coletiva, enquanto vida em sociedade (30 b/ e ss).

Por isso, a ironia socrática não se intimida, nem mesmo perante a morte e Sócrates desafia seus acusadores e juizes, para lembrar que *“ninguém se pode salvar quando se opõe bravamente a vós ou a outra multidão qualquer para evitar que aconteçam na cidade tantas injustiças e ilegalidades...”* ( 31 e/ 32 a).

E prossegue Sócrates em sua dura crítica à democracia injusta de Atenas, não pelo que lhe fazem pessoalmente, mas pelas injustiças à coletividade, que ameaçam o destino histórico da cidade que ama. Assim, o filósofo vaticina contra seus acusadores anunciando que estes sofrerão males maiores, a curto prazo, do que esses que pensam estar lhe fazendo. Na verdade, este vaticínio parece ser mais uma previsibilidade da decadência da democracia ateniense e da própria história grega, fruto dos caminhos políticos traçados, do que uma expressão de ira ou desejo de vingança (39 d).

Tendo como cenário a prisão de Sócrates e sua condenação à morte já definida, o *Diálogo Críton*<sup>195</sup>, prossegue no mesmo espírito da *Apologia*, aprofundando o sentido da filosofia socrática, ou melhor, a prática filosófica proposta a partir de Sócrates e que vai de encontro a uma percepção histórica do homem e de sua intervenção na *pólis*.

Como se sabe, o discípulo Críton visita Sócrates na prisão ainda muito cedo para propor uma fuga ao filósofo, pelo suborno dos guardas que vigiam a prisão (43 a / 45 a), numa negociação que, pelos termos da fala de Críton já estaria até combinada, com outros amigos e com os próprios vigias. Os argumentos de Sócrates para recusar a fuga (50 a/b) são aqueles de que fugir significaria tornar evidente a fragilidade das leis e das instituições atenienses, o que somente contribuiria mais ainda para a má fama de Atenas de que possui um Estado fraco, incapaz de fazer valer suas determinações.

---

<sup>194</sup> - Cf. Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos*, Livro II, 18-47. *Apud* BENOIT, Hector. *Sócrates. O nascimento da razão negativa*. Coleção Logos. São Paulo, Moderna, 1996. P. 98.

<sup>195</sup> - Cf. PLATON. *Opus cit.* Texte établi e traduit par Maurice CROISSET.

Continua Sócrates (50 d/e), afirmando seu compromisso com a cidade pela qual não poderia trair sua coerência. Ele, que lutara a vida toda por um projeto de cidade que velasse pela justiça e criticara a fragilidade do regime político ateniense, não poderia ceder, na hora da morte, aos vícios que arruinavam sua cidade. Além disso, Sócrates afirma-se como um cidadão ateniense, que viveu e está morrendo por sua cidade e, portanto, não teria sentido viver em outra localidade. Expressa, como noutras ocasiões, sua simpatia pelo regime lacedemônio e cretense (53 b), mas diz que não poderia viver nessas regiões. Nem em Tebas, nem em Mégara.

Croiset analisa o contexto político da Grécia neste momento<sup>196</sup>, destacando que existe uma disputa muito clara entre os regimes oligárquicos e os regimes democráticos. Exilar-se numa cidade oligárquica, seria suspeito para um condenado na democrática Atenas; mas o banimento numa outra cidade democrática também não seria melhor, pois permaneceria a imagem de alguém que ameaçou a democracia de seu local de origem. Sócrates ao que parece, tem plena noção histórica dessa situação.

Talvez, a única saída fosse, como chega a imaginar Críton, o exílio silencioso, em meio a alguns amigos, distante das discussões políticas e da vida filosófica. Porém, na concepção socrática, isto seria pior que morrer. Seria anular suas idéias e os projetos pelos quais vivera. Como se afastar da "práxis" filosófica e histórica? Como viver na Tessália, por exemplo, apenas de festas e comida? Como abandonar as falas sobre a virtude e a justiça? (54 a) O Hades é muito

---

preferível, pois ali, de fato, poderá ser julgado pelas suas ações. Como atesta Xenofonte, para Sócrates, lembrando Hesíodo:

*"Não a ação, mas a inação é que é vergonhosa. Reconhecendo ser a ação útil e honrosa ao homem e a inação prejudicial e vergonhosa, uma um bem e a outra um mal..."*<sup>197</sup>

O único sentido que justifica a vida de qualquer cidadão e do filósofo, especialmente, é a ação em busca da justiça. Quando isso não é mais possível, resta morrer feliz, certo de que esta missão foi cumprida. Esta idéia presente no *Críton*, também aparece no *Fédon*, que continua com a seqüência dramática dos últimos momentos da vida de Sócrates, expondo-se os objetivos que justificam a vida ou a morte do homem e do filósofo diante da cidade e da história.

Já observamos anteriormente que, o termo *ιστορία*<sup>198</sup>, no sentido de investigação, pesquisa de informações, aparece praticamente apenas no *Fédon* (96a)<sup>199</sup>, já que outras duas vezes a expressão foi aplicada como jogo etimológico (Crátilo, 437 b e Fedro 244 c). No *Fédon*, portanto, o termo traz um dos sentidos iniciais da filosofia, enquanto investigação da natureza, como percebemos pela fala socrática:

*"Quando eu era jovem, (...)despertava-me grande paixão este tipo de saber a que se dá o nome de 'investigação sobre a natureza' - φύσεως ιστορίαν."* ( 96 a).

<sup>196</sup> - Idem, Ibidem. Notice. P. 214/215.

<sup>197</sup> - Cf. XENOFONTE. Memoráveis I. 57. 58. in: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1972.

<sup>198</sup> - Vide nota 87.

<sup>199</sup> Cf. PLATON. Phédon. Opus cit. Texte établi et traduit par Léon ROBIN.

A justificativa de Sócrates para este seu interesse é que este tipo de estudo permitia se chegar à causa sobre todas as coisas. Assim, Sócrates revela que, como muitos outros, iniciou a prática filosófica a partir das investigações cosmológicas e naturais, referindo-se indiretamente aos filósofos da *physis* entre os gregos, passando pelos pitagóricos, por Anaxágoras e a teoria do *nous* como causa primeira (97 a/ e, 98 a/c), para daí descrever sua desilusão com este tipo de investigação, já que o máximo que conseguiam explicar era a causa aparente e material dos seres. Assim, Sócrates descreve sua passagem do que hoje chamaríamos de uma "história natural" para uma "história social", uma "história humana", no sentido mais apropriado a Heródoto do que aos filósofos da *physis*.

Esta ruptura estabelecida por Sócrates é o fundamento de seu pensamento, sendo esta preocupação que dirige sua última investigação filosófica sobre a natureza da alma e o destino após a morte, tratada no *Fédon*. Xenofonte nos diz que, ao contrário daqueles pensadores que se preocupavam com os fenômenos naturais, Sócrates,

*"(...)discutia constantemente tudo o que ao homem diz respeito, examinando o que é o piedoso e o ímpio, o belo e o vergonhoso, o justo e o injusto, a sabedoria e a loucura, o valor e a pusilanimidade, o Estado e o homem de Estado, o governo e o governante e mais coisas deste jaez, cujo conhecimento lhe parecia essencial para ser virtuoso e sem qual se merece o nome de escravo".* <sup>200</sup>

---

<sup>200</sup> - Cf. XENOFONTE. Memoráveis I.16. Op. cit. P.35

Sócrates era acusado de que, ao contrário da maioria, achava que “os deuses têm olhos fitos nas ações humanas”.<sup>201</sup> Que é isto, senão uma prática filosófica vinculada à causalidade histórica que explica os fenômenos sociais, a vida coletiva, o destino da *pólis*? Portanto, podemos afirmar que a filosofia socrática, presente na obra platônica, é uma filosofia da história.

Sócrates, pouco tempo antes de beber a cicuta, afirma que a morte deve ser aceita com tranquilidade pelo filósofo, pois esta permitirá o encontro com aquilo que não se consegue em vida, ou seja “o encontro com homens justos” (63 c). Portanto a vida seria esta preparação para a morte e, numa concepção dialética, de que algo surge de seu contrário, (71 d, entre outros), a vida surge da morte, assim como a morte surge da vida. Este eterno retorno visa a purificação pela prática da virtude social e pública, através da temperança e da justiça (82 b).

A investigação sobre a natureza cósmica, assim como a natureza da alma e seu destino, só merecem atenção, se puderem contribuir para a descoberta ética do destino humano. Este é o papel da filosofia, “*purgar os homens*” com base em suas ações, que poderíamos dizer, ações históricas, já que o próprio texto afirma que “*aqueles que pela filosofia são ou foram purificados, vivem absolutamente sem corpo (...) e a viver em lugares ainda mais belos...*” (114 b).

É esta a utopia socrática, sustentada ainda na hora da morte e na forma com que está morrendo, condenado pelos seus próprios concidadãos. Porém, uma utopia que, pelo exercício filosófico, se pretendeu por em prática, ainda que por projetos que não seriam os mais apropriados, como aquele da *República*; e

---

<sup>201</sup> - Idem, *Ibidem*. 19.P.35.

uma utopia que continuou sendo pensada por seus discípulos, dentre eles Platão, que voltou a formular novos projetos, que se pretenderam mais históricos e reais do que uma utopia somente realizável com a morte e graças à imortalidade suposta da alma. É isto que comprova a atitude dos filósofos que continuaram interferindo na história grega, que seguiu sem Sócrates, decaindo cada vez mais. No entanto, é dessa prática filosófica que Platão ainda retirou forças para continuar interferindo concretamente nas questões políticas das cidades gregas, como indicam sua biografia e suas *Cartas*. É também dessa práxis que nasceu o último projeto teórico, descrito nas *Leis*, não como um sonho distante, mas como um desejo de que se realizasse. Por esse desejo, pensava recuperar a trajetória histórica grega e ateniense, em franca decadência, para, quem sabe ainda manter viva a esperança de dignidade e justiça, na *pólis*.

## V - *Leis e Epínomis*

As *Leis*<sup>202</sup> e as *Epínomis*, podem ser consideradas as últimas obras de Platão, tanto em relação à temporalidade dramática, quanto à data da elaboração cronológica.<sup>203</sup> Sabemos que, quanto à temática, esses *Diálogos*, de modo semelhante à *República*, têm por propósito imaginar a fundação de uma cidade e sua legislação, procurando tornar esta cidade a mais perfeita possível. Entretanto, apesar de algumas proximidades, existe bastante diferença entre as duas cidades.

De um modo geral, então, podemos afirmar que, quanto ao desenvolvimento de seu conteúdo, as *Leis* são um *Diálogo* diretamente vinculado a um projeto político, social, econômico, jurídico, cultural, da vida humana, partindo, para isto, mais uma vez, das experiências históricas de sociedades conhecidas, na Grécia ou fora dela. Através de um método comparativo, crítico e minucioso, a realidade histórica é verificada na obra para, com base nisso, se projetar a nova cidade que, na verdade, contém muitos elementos das cidades conhecidas na época.

As *Leis* parecem propor, mais do que a *República*, um projeto histórico objetivo, adaptável à realidade da época, talvez expressando mesmo uma alternativa viável e desejada por seu autor, para que viesse a ser aplicada na Grécia de então.

---

<sup>202</sup> - Cf. PLATON. *Les Lois. Opus cit.* Texte établi et traduit par Édouarde Des PLACES. Introduction de Auguste DIÈS et Louis GERNET.

<sup>203</sup> - A temporalidade dramática pode ser situada em torno de 356 a 347, após vários anos da morte de Sócrates e após as experiências legislativas de Platão, na Sicília. Os textos devem ter ficado inacabados, o que permite deduzir que ainda estavam sendo escritos quando morreu

Já observamos, na primeira parte deste trabalho, baseado em Châtelet<sup>204</sup>, que as *Leis* expressam uma percepção histórica que pensa a participação objetiva do filósofo e da filosofia, na realização política da cidade. Frente à condenação da realidade histórica conhecida das cidades gregas, principalmente no caso da democracia ateniense, as *Leis* propõem uma concepção de Estado e cidade, fundamentada no devir histórico, na evolução das próprias cidades.

A cidade das *Leis*, assim como na *República* teria como princípio maior, a justiça. No entanto, existe, no caso das *Leis*, um sentido mais forte para se procurar adaptar o ideal ao possível, por meio de uma detalhada organização racional, legislativa e jurídica da cidade, garantindo assim sua existência.

O ponto de partida histórico para o desenvolvimento das *Leis*, é, sobretudo, a realidade de Creta, Míno e Atenas, recorrendo-se, evidentemente a outros modelos de cidades e civilizações em diversos momentos. A caracterização dos personagens (o ateniense; Clíniás, o cretense e Megilo, o espartano), revela a fundamentação da obra na organização dessas cidades, em todos os aspectos. Parece ficar evidente uma escolha lúcida do autor em relação a essas cidades, devido à tradição legislativa que as mesmas possuíam na antiguidade grega, por conta de Míno, Licurgo e Sólon.<sup>205</sup>

No início do texto, aparece a pergunta que indaga de quem é a responsabilidade pela instituição das leis entre os homens e, particularmente, nessas cidades representadas pelos personagens que se encontram:

---

Platão, portanto, a elaboração dos mesmos provavelmente esteja entre 360/347 a.C.

<sup>204</sup> - Cf. CHÂTELET, F. *El nacimiento de la historia...* Op.cit. P.263.

<sup>205</sup> - Cf. DIÈS, A. Introduction. Op.cit. P. VII.

*"É um deus, estrangeiros ou um de vossos homens, aquele a quem vós reconheceis como organizador de vossas leis?" (624 a)*

Segue-se a isto, uma primeira verificação da realidade política cretense (625 c, ss) e da geografia daquela região (625 d); assim como se expõe qual é a finalidade maior da legislação cretense, através da fala de Clínias, quando este afirma que tudo o que foi estabelecido pelas leis é no sentido de *"nos preparar para a guerra"* (625 e).

Este dado nos coloca diante de outro aspecto do mundo grego antigo que é o estado quase permanente de guerras entre as cidades, por motivos comerciais, ou em busca de supremacia política. Assim, o governo e as leis passam a ter a função primeira de cuidar da proteção e vitórias militares, e para isso é que os cidadãos devem ser preparados.

Porém, os personagens das *Leis* verificam que não apenas as cidades vivem em guerras entre si, mas que toda a sociedade, toda a vida pública faz com que os homens sejam inimigos entre si e vivam em disputas permanentes (626 d). Isto é também a constatação da divisão social seja *"na casa, nas vilas, na cidade"* (627 a). Daí se acaba por concluir que as *"guerras internas"* são mais perigosas para a cidade do que as *"guerras externas"* e, por isso, devem ser evitadas como necessidade urgente (628 d). Ora, parece termos aí um reconhecimento da luta entre os grupos sociais e um apelo a meios que promovam a unidade interna na cidade e, posteriormente, a busca da unidade, ou ao menos da boa convivência entre as diferentes cidades. Vejamos que, na conclusão das reflexões propostas nas *Leis*, já nas *Epinomis*, o texto, por meio do ateniense, nos fala da necessidade

de se “*fixar os olhos sobre a unidade*” (991 a). Unidade sobre a qual todo o universo estaria sustentado, assim como deverão estar a cidade e as relações humanas. No caso da cidade, o que pode garantir a unidade é a virtude, a justiça.

A partir do princípio da justiça, é feita a crítica, ainda que de forma elogiosa, à legislação cretense, que “*goza de grande reputação entre todos os gregos*” (631 b). Mesmo leis valiosas como em Creta, encontram, na guerra, como afirmara Clínicas, sua razão principal. Porém, o objetivo de uma legislação ideal deve ser a promoção dos “*bens divinos e bens humanos*” (631 c/d), quais sejam, a saúde, a beleza, o vigor, o bem estar, a sabedoria, a temperança, a inteligência, a justiça, a coragem.

É nesse propósito que os personagens prosseguem na verificação, ora elogiosa, ora crítica, ora comparativa, entre as leis cretenses, espartanas e atenienses, inserindo outros modelos como os milésios, boécios, túrios, citas, persas, cartagineses, celtas, íberos, trácios, etc ( 634 a até 640 e). São verificados hábitos e costumes, estilos de governo ou leis escritas, bem como as relações imperialistas entre as cidades (638 b).

A democracia ateniense é duramente criticada por sua libertinagem (639 c/ss), ficando atestada sua ambição, historicamente confirmada, de “superioridade” no mundo grego. Também se faz referências aos episódios históricos da guerra grega contra os persas e das alianças estabelecidas internamente, como por exemplo entre Creta e Atenas (642 e).

Assim, pois, a unidade na cidade é mantida através de uma “*lei comum*” (645a), que organiza as relações entre indivíduos e interesses diferentes; e a

“atividade política” passa a ser vista como a prática “mais útil” para se conhecer as almas dos homens (650 b).

Com base nesse propósito de legislação, os personagens das *Leis* continuam, no Livro II, a pensar sobre a natureza do homem, as expressões de dor e prazer, os ideais de harmonia e temperança, que nortearão as legislações, que devem estar fundamentadas na educação dos cidadãos, desde a infância.

Os homens, que em princípio viviam apenas em função do trabalho, foram agraciados pelos deuses com intervalos de tempo para o descanso, lazer e prazer, através dos festivais sagrados (653 d). A vida social, nesse caso, é apresentada dentro de uma noção temporal do cotidiano, no contexto de um calendário que orienta o trabalho e o lazer, tendo como marco, as festividades.

Sabemos que, de fato, entre os gregos, o calendário era estipulado com base nos festivais sagrados, o que, mais uma vez, indica a historicidade da obra platônica, que tinha esta visão do devir humano no contexto dos acontecimentos e temporalidade da *pólis*.

Nas *Epínomis*, o ateniense fala da importância de se “agarrar com exatidão o tempo, ver como ele realiza exatamente todos os fenômenos celestes” (991 c). Também no livro oitavo das *Leis*, quando se trata da legislação religiosa, que regulamenta os cultos, sacrifícios, crenças e demais aspectos da vida religiosa na cidade, é dada ênfase ao calendário fixado a partir dos festivais aos deuses (828 a, ss). São fixados doze festivais, sendo um para cada mês (828 c), ocasião em que ocorreriam os concursos literários, competições esportivas e culturais. A percepção temporal, a partir de um calendário regulado pelos festivais, revela não

uma originalidade quanto à divisão temporal, mas uma observação histórica, de acordo com um costume já vigente na Grécia.

Destacando a educação pela música e pela dança como fator essencial para se conduzir as crianças à harmonia e ao equilíbrio (654 a), é o modelo egípcio que é analisado. Do mesmo modo, busca-se a verificação dos costumes gregos e de outros povos, como as leis cartaginesas (674 a/b), sobre o uso do vinho e da embriaguez, para se discutir a legislação a respeito.

Fala-se da importância de que *“antigas leis dos gregos”* (659 b) sejam conhecidas, para daí se extrair o papel educativo do legislador e das legislações, única maneira de conduzir a cidade para o bem, *“numa vida mais agradável e também uma vida melhor”* (664 b/c).

O terceiro livro das *Leis* é um dos textos de Platão que mais nos remete à questão da historicidade em sua obra. Ali encontramos, explícitas, preocupações de caráter histórico. O texto nos propõe, como objetivo principal, uma investigação em torno da pergunta:

*“Mas as constituições (dos governos), o que diremos nós sobre suas origens? Não deve ser deste ponto de vista que devemos considerar mais facilmente e melhor?”* (676 a)<sup>206</sup>

Dessa preocupação com as origens das cidades, dos governos, das legislações, o texto se desenvolve, propondo explicações que caracterizam grande espírito de historicidade.

---

<sup>206</sup> - Ταύτα μὲν οὖν δὴ ταύτῃ Πολιτείας δε ἀρχὴν τίνα ποτὲ φάμεν γεγονέναι; μᾶν οὐκ ἐνθὲνδε τις ἂν αὐτὴν ῥαστά τε καὶ κάλλιστα κατίδοι;

A investigação sobre as origens conduz , também, à investigação sobre as sucessivas mudanças que ocorreram nas cidades(676 a); desde seu começo, até ao estágio em que encontravam, se busca explicar as causas da decadência dessas cidades; verificar como algumas cresceram e outras diminuíram, como os governos fracassaram, tudo com base na sua trajetória histórica ( 676 c). As mudanças ocorridas nas cidades são consideradas em relação à *“seqüência infinita dos tempos e às transformações que são ocorridas”* (676 b).<sup>207</sup>

O tempo estabelecido para determinar as origens e mudanças ocorridas nas cidades é o *tempo pré e pós- cataclismos*, tomando-se como referência, supostos dilúvios que teriam destruído as primeiras cidades do mundo grego, e que exigiram um novo recomeço. Portanto, uma concepção de tempo ainda mítica, mas que não exclui algumas análises que podem ser comparadas ao processo histórico, de fato, vivido entre os gregos.

O tempo anterior aos cataclismos, quando surgiram as primeiras cidades, pode ser comparado à antigüidade mais remota grega, especialmente ao seu passado cretense, quando a região começa a se destacar pelo comércio marítimo e pela prosperidade econômica (677c). Observam-se aí, tentativas de explicar os avanços técnicos alcançados (678 d/e) e as dificuldades provocadas pelo isolamento das cidades gregas entre si (679 a). Sobre as condições de vida no tempo pré-cataclismos (679 a, ss/ 680 a, ss), percebe-se uma certa nostalgia dos tempos pré-históricos coletivistas, onde, o regime patriarcal (680 b), garantia uma sociedade mais justa, dispensando a necessidade de leis escritas (a própria

---

<sup>207</sup> - οἶμαι μὲν ἀπὸ χρόνου μήκους τε καὶ ἀπειρίας καὶ τῶν μεταβολῶν ἐν τῷ πόθει.

escrita era desconhecida), mas onde os costumes e tradições preservavam o bem estar.

Após os cataclismos, perde-se o elo com esse remoto passado e uma nova etapa se inaugura (681 a, ss), com novas aldeias, a redescoberta da agricultura, as primeiras cidades e novas formas de governo, passando-se do patriarcado à aristocracia e daí às primeiras monarquias (681 c/d).

A divisão interna entre ricos e pobres, ocorre à medida em que a população aumenta (682 b) e que o comércio prospera (682 d), e dessas desigualdades surge a necessidade da elaboração das leis para regular a vida entre os cidadãos.

O texto segue em seus relatos de caráter histórico, descrevendo as supostas origens lacedemônias (683 a), em comparação às origens cretenses e atenienses, e outras cidades. Ainda que contestáveis, do ponto de vista da história, comprovada posteriormente, o texto tem claro propósito com a verdade histórica, quando o ateniense nos diz que *"nossas inquirições não são abstratas, mas fundadas na verdade, na realidade"* (684 a).

Estas averiguações buscam, nos vários aspectos da fundação das cidades e suas transformações, as explicações para a decadência. Dentre essas causas, a questão da propriedade que se torna privada, provocando desigualdade de posses, aparece como, talvez, a principal razão dos regimes fracassados. Portanto, conclui-se que uma cidade com *"má fundação"* (684 e) não tem condições de se desenvolver justamente.

A partir da análise comparativa entre os três modelos escolhidos (Esparta, Creta e Atenas), observa-se que Atenas é a que sofreu a degeneração mais rapidamente (685 a). Isso revela a crítica que o texto (como tantos outros na obra platônica) faz da democracia ateniense como um falso e, provavelmente, o pior dos regimes, incapaz de proporcionar a justiça entre seus cidadãos. Esparta é avaliada em seu modelo oligárquico, bem próximo do que se sabe historicamente daquele regime, como no caso do papel dos éforos (Conselho dos anciãos 692 a).

Sabemos que o texto avança mais ainda na sua investigação histórica, indo até à análise da civilização persa e suas monarquias, refletindo sobre os momentos de sucesso sob os governos de Ciro e Dario e os fracassos de Cambises e Xerxes, decorrentes da má educação destes governantes, promovida por seus pais (694 a). As guerras entre gregos e persas também são citadas no contexto (692 e), demonstrando a adequação da análise teórica com os acontecimentos, como havia sido proposto. Esses eventos serão citados no decorrer do texto, como a indicação direta da Batalha de Salamina, Maratona, Platéia, entre outras (707 b/c), inclusive, para se analisar como seriam garantidas as melhores condições de sobrevivência, se por meio das atividades por terra (agricultura), ou por mar (comércio), optando-se pela primeira forma.

Há uma preocupação em se examinar esses regimes, e seus legisladores, para que, ao *“se buscar as causas (αἰτίαι) do mal, consigamos descobrir o que poderia ser feito no lugar.”* (693 b)

Além das causas, quer se verificar as hipóteses que seriam possíveis para, a partir daí, se pensar nas hipóteses presentes e futuras no projeto de cidade que será traçado.

A degeneração educativa (no caso persa e também ateniense, por exemplo), o excesso de liberdade, chegando à libertinagem (no caso ateniense), o excesso de despotismo (no caso espartano e também persa), seriam possíveis causas apresentadas para o fracasso dessas cidades e seus regimes. (693 e, ss; 697 c/d; 699 e, ss).

O modelo cretense teria um equilíbrio maior (694 a), assim como a educação espartana é elogiada (696 b). A liberdade ateniense, corrigidos seus excessos, também é necessária (701 d). A cidade deve ser livre, amiga de si e ponderada. É este o espírito que guiará o projeto a ser fundado pelos personagens do *Diálogo*, "em teoria, inicialmente, para fundar nossa cidade"(702e).

O desenvolvimento das *Leis* , a partir do IV livro, prossegue mesclando aspectos da realidade histórica conhecida com elementos que se supõe mais adequados à promoção da justiça na cidade, efetuando assim, correções nos costumes e governos vigentes. Além disso, busca-se uma associação daquilo que é considerado bom nos diferentes regimes e cidades, para se fundir num planejamento ideal. Isso ocorre desde a escolha geográfica do melhor lugar para o desenvolvimento e equilíbrio de uma cidade até suas normas cotidianas para regulamentar costumes, vida econômica, religiosa, cultural , familiar, política. As regiões montanhosas são preferidas (704b), numa clara referência aos problemas enfrentados pelos gregos enquanto cidades marítimas, voltadas para o comércio

e freqüentemente ameaçadas, em guerras internas, de caráter imperialista ( 705 d/e).

A economia agrícola também é preferida (743 d) , condenando-se a economia comercial, especialmente como causa maior das desigualdades entre os habitantes; condena-se ainda, a privatização das riquezas e terras. As *Leis propõem* aspectos revolucionários e ousados para a época, como a justa repartição das terras (736 e); a abolição da propriedade privada (739 c); a diminuição da hierarquia dos grupos sociais, reconhecidos conforme as riquezas (744b); a regulamentação da economia monetária (742 a), o limite para riquezas e o impedimento da pobreza extrema (745 a); a organização da produção agrícola e artesanal, bem como a distribuição dos bens produzidos (84b/848); restrições ao colonialismo (740 d/e); a crítica ao servilismo (746 c); o reconhecimento dos direitos da mulher para a educação, a prática militar e mesmo o exercício de cargos públicos (805 d/829 e); a escravidão, apesar de mantida, passaria a ser regulamentada como uma condição civil e social, e não com fruto da natureza do indivíduo. É imposta uma rígida educação, e ocorre a intervenção das leis e do governo, no mais íntimo da vida cotidiana dos cidadãos, regulamentando-se, juridicamente, desde o nascimento até o sepultamento.

No entanto, as *Leis* apresentam um modelo bastante completo de legislação civil e penal, significando uma demonstração de que, a sociedade humana, deve guiar-se por um contrato social e não pelos interesses diversos dos governos e governantes, nem pelos oráculos divinos. A vida humana é tratada a partir das relações materiais, sociais e políticas que são estabelecidas na cidade.

O que deve ser levado em conta, primeiramente, nas relações sociais na cidade, é a legislação, antes do governo e sua forma. Uma cidade fundada sobre leis justas (daí a importância de se conhecer historicamente as legislações antigas das cidades – 858 c, ss), possui condições de oferecer justiça aos cidadãos. A legislação deve preceder o governante e o tipo de governo (926 b/c).

Assim, um governo ideal, se a legislação for justa, pode reunir elementos das diferentes formas conhecidas. Por isso, se para a cidade das *Leis*, são condenados, como noutras obras, os regimes conhecidos da tirania, oligarquia, monarquia e democracia, o governo proposto acaba por reunir elementos de todos eles. No modelo proposto, são mantidas as instituições democráticas como em Atenas e levada a sério a eleição por meio do voto, para praticamente todos os cargos públicos, bem como a garantia dos direitos políticos de todos os cidadãos, extensivos aos estrangeiros e mulheres; porém, tal regime se aproxima das oligarquias, quando propõe um rígido treinamento militar e destaque privilegiado para esta camada social; assim como se aproxima do modelo da *República*, ao pensar, senão um filósofo-rei, um “Conselho Noturno” (*ἀρχόντων νυκτερινόν*-968 a) composto por sábios filósofos.

O contexto histórico das *Leis* leva os personagens Megilo e Clínicas a explicitar a intenção de ver realizado, na Grécia decadente, um projeto político capaz de reerguê-la, pressionando para que o anônimo ateniense, idealizador teórico daquele modelo de justa legislação, venha concretamente “participar da fundação desta cidade” (969 d).

## CONCLUSÃO

Nossa leitura da obra platônica teve, como objetivo principal, estabelecer uma relação mais direta entre o pensamento filosófico e o pensamento histórico presentes nesse autor da antigüidade clássica. Buscamos compreender os *Diálogos* e *Cartas*, inseridos no processo de mudanças políticas, sociais, culturais, históricas, enfim, em que a realidade grega e ateniense esteve envolvida.

A reflexão proposta sobre a historicidade no corpus platônico, a partir do entrelaçamento dialético dos textos, parece de grande relevância, para a compreensão da sociedade vivida pelos filósofos gregos e, em particular pelo fundador da Academia, assim como para revelar-nos possibilidades de leitura da modernidade em crise, seus paradoxos e contradições.

Sabemos da atualidade de muitas das questões abordadas por Platão, em sua obra, e debatidas entre os principais pensadores gregos; sabemos também da ausência de alternativas viáveis ao dilema humano nas sociedades atuais, seja por conta da fragmentação e irracionalidade que ganham força, seja pela reafirmação de sistemas totalitários, tanto no plano epistemológico, quanto político. Portanto, quem sabe, a permanente leitura do pensamento antigo, especialmente dos gregos, sob diferentes abordagens, como já ocorre há tantos séculos, possa continuar fornecendo referências valiosas ao projeto humano na *pólis*, e reflexões pertinentes sobre o nosso próprio processo histórico, frente ao presente e ao devir.

A filosofia platônica, assim como a socrática, são filhas da contradição grega e ateniense; quase que simultaneamente ao florescimento do *logos* e, junto dele, o esplendor de toda a cultura humanista dos helenos, o “*espírito grego*”, numa expressão hegeliana, começa a viver a angústia da decadência. O apogeu comercial, a grandeza política, especialmente a democracia, a incansável produção técnica e artística, são, também, o prenúncio de um futuro que não foi capaz de preservar a supremacia alcançada. O preço pago pela hegemonia estabelecida durante algumas décadas, ou mesmo séculos, foi alto. O modelo da superioridade grega, provavelmente invejado por inúmeras civilizações, vê-se abalado por uma corrosão interna que torna-se incurável. O humanismo e o racionalismo não foram capazes de anular o movimento antropofágico das cidades, entre si. Peloponeso que o diga!

O ideal da beleza, da virtude, da perfeição, presente no grego do período clássico, não suporta o peso da angústia, da conturbação, da impotência, diante do ocaso da *pólis*. A filosofia e os filósofos não apenas assistem a tudo, como envolvem-se, ativamente, nesse contexto, seja questionando seu papel e prática, seja apresentando alternativas que pudessem possibilitar a transformação salvadora. A constatação do fracasso de um projeto político, humano, cultural, exigia um posicionamento seguro, uma postura original. Parece que Sócrates, Platão, e tantos outros, que se fizeram personagens vivas nos *Diálogos*, souberam assimilar essa exigência, manifestar suas desilusões e pensar saídas objetivas.

A obra platônica evidencia esse universo dramático da história do homem e da cidade na Grécia. Hegel percebeu a relação direta entre a especulação filosófica e a da realidade vivida historicamente pelo filósofo:

*“A história deve apenas considerar o que é e o que foi, acontecimentos e ações. A história é tanto mais verídica quanto mais se ativer ao dado. Dessa forma, a história parece estar em contradição com a atividade da filosofia, devendo ser (...) esclarecida e refutada essa contradição(...)o único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história”.*<sup>208</sup>

Platão, ao escrever seus *Diálogos*, soube muito bem conciliar as especulações conceituais com a finalidade prática da filosofia, transformando-a em filosofia da história. A percepção do homem no tempo; a compreensão da mutabilidade ontológica como fruto da mutabilidade histórica; a preocupação em traçar um projeto para o devir; a consciência de si e do outro enquanto sujeitos que intervêm no mundo concreto em que se vive, por meio da política e da ética; a busca das virtudes que permitiriam a efetivação do bem estar coletivo na *pólis*; a compreensão do sujeito psicológico enquanto existência que somente se complementa na realização da cidade; a preocupação com a *paidéia* e com a verdadeira filosofia, negando toda via falsificadora do conhecimento e da verdade; todos esses elementos, são aspectos que comprovam a coerência e fidelidade existente entre a racionalidade filosófica e os compromissos de cidadania, presentes na obra platônica.

---

<sup>208</sup> - HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Op.cit.P.17.

Por essas razões, podemos, com certeza, encontrar fundamentos nessa filosofia elaborada e vivida na Antigüidade, para a compreensão e busca de alternativas diante de nosso próprio tempo. É real que a Modernidade, extensiva até às últimas décadas, também conheceu o apogeu e o declínio num espaço relativamente curto de tempo. É real que a racionalidade moderna acompanhou o progresso material e técnico, mascarando as contradições evidenciadas nas relações sociais, políticas e econômicas. Temos acompanhado o dilema da filosofia moderna e contemporânea, na busca de compreender o fenômeno humano, suas glórias e mazelas; inúmeras filosofias políticas têm se apresentado como possibilidades de preservação da cidade ou Estados atuais, também marcados pelo caos. Por outro lado, a história já tem tido seu fim decretado, como se fosse impossível a promoção das mudanças que a realidade em crise nos exige.

Quem sabe, portanto, ainda tenhamos muito a aprender com o pensamento antigo, particularmente aquele que foi fruto da dialética da obra platônica, decorrente da própria dialética histórica, para, assim, resgatarmos caminhos que consigam estabelecer um vínculo mais forte, na contemporaneidade, entre o *logos* e a *práxis*, redescobrimo a tarefa para a qual foi concebida a filosofia. E que possam ser válidas as reflexões socráticas, narradas ou pensadas por Platão, ao aconselhar Críton:

*“Afastese daqueles que praticam a filosofia, quer sejam bons ou maus; contraponha você mesmo essa atividade, colocando-a cuidadosamente à prova. Se lhe parecer sem valor, a desvie de todo*

*mundo e não apenas de seus filhos; se, ao contrário, ela lhe parecer tal como eu a julgo, passe a persegui-la, convencidamente, exercitando-a em seus estudos, enquanto pai e junto a seus filhos.*<sup>209</sup>

---

<sup>209</sup> - Eutidemo (307 c). Cf. PLATON. *Oeuvres Complètes*. Op. cit. Tome V. 1<sup>re</sup> partie. P. 197.

**BIBLIOGRAFIA****I- OBRAS DE PLATÃO**

PLATÃO. O Banquete, Fedon, Sofista, Político. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difel, 1973.

\_\_\_\_\_. *A República*. 8ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto NUNES. Belém, Universidade Federal do Pará, 1980. 12v.

\_\_\_\_\_. *Crátilo*. Trad. Pe Dias Palmeira. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1963.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Difel, 1986.

\_\_\_\_\_. *Laques*. Trad. Francisco de Oliveira. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Lísis*. Trad. Francisco de Oliveira. Brasília: Editora UNB, 1995.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1920 e ss.

PLATON. *Lettres*. Paris: Flammarion, 1987.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1950.

PLATONIS. *Opera*. J. Burnet. Londres: Oxford University Press, 1900 e ss.

## **2- Sobre Platão e a Grécia de seu Tempo**

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Trad. Gilda Maria Reale Starzynski.  
In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1950.

BENOIT, Alcides Hector R. *A Dialética Hegeliana como Superação da Dialética Platônica*. *Idéias. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*.  
Campinas: Unicamp: Ano I. No. 1. Jan/Jun 1994. PP. 81/110.

\_\_\_\_\_. *Platão, o Saber Esotérico da Dialética. Tese de Doutorado*.  
São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_. *Sócrates o nascimento da razão negativa*. São Paulo:  
Moderna, 1996.

BERNAL, Martin. *Black Athena*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.

BRAGUE, Remi. *Du temps chez Platon et Aristote: quatre etuds*. Paris: Universidad  
de France, 1995.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1991.

BRUN, Jean. *Platão*. Lisboa: Fundação Dom Quixote, 1985.

CHÂTELET, François. *El nacimiento de la Historia*. Vol 1. Trad. César Suárez Bacelar.  
Madrid: Siglo XXI de España editores, 1985.

\_\_\_\_\_. *El Pensamiento de Platon*. Trad. J.M. Garcia de La Mora.  
Barcelona: Labor, 1967.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia - Idéias, Doutrinas. A Filosofia das  
Ciências Sociais de 1860 aos nossos dias*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

COLLI, Giorgi. *O Nascimento da Filosofia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

CONFORD, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge*. Trad. Castellana N. L. Corder y  
M. D. C. Ligatto. Buenos Aires, Paidós, 1968.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platon*. Madrid: Alianza, 1990.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

- DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Ed. cast. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- DESCHEUX, Marcel. *Platon, ou le jeu philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- DES PLACES, Edouard. *Études Platoniciennes*. Leiden: E. J. Brill, 1981.
- \_\_\_\_\_ *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*.  
In: PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tome XIV-2vs. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- DIÈS, A. *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*. 12a. ed.  
Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- DUPRÉEL, Eugène. *Les Sophistes. Protagoras. Gorgias. Prodicos. Hippias*. 2<sup>a</sup> ed.  
Neuchatel: Edition Du Griffon, 1980.
- DUQUESNE, Bernard. *Platonisme e Sens de l'histoire. Revue Philosophique de Louvain*, Tome 85. 4a. serie. N. 67. Aout/1987.
- EDMOND, Michel Pierr. *Le Philosophe-roi. Platon et la politique*.  
Paris: Éditions Payot, 1991.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Études de philosophie grecque*. Paris: J. Vrin, 1971.
- FINLEY, M. I. *Democracia Antiga e Moderna*. Trad. Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_ *Les Premiers temps de la grèce: l'Âge du bronze et l'époque archaïque*  
Paris, François Maspero, 1973.
- \_\_\_\_\_ *Os Gregos Antigos*. Lisboa, Edições 70, 1984.
- FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. *Nascer, viver e morrer na Grécia Antiga*.  
São Paulo: Atual, 1996.
- FRIEDLANDER, Paul. *Plato. An Introduction*. Princeton, Bollingen Series Lix, 1973.
- GEORGIN, Ch. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hatier, 1961.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*.  
Paris: PUF, 1947.
- \_\_\_\_\_ *A Religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1963.
- \_\_\_\_\_ *Essai sur le Cratyle*. Paris: Libraire Philosophique  
J. Vrin, 1986.

- \_\_\_\_\_. *Platonismo et pensée contemporaine*. Paris: Vrin, 1990.
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- HÉRODOTE. *Histoires*. Trad. E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- HERÓDOTOS. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1988.
- HORTA, Guida N.B.P. *Os Gregos e seu Idioma*. Rio de Janeiro: J. Di. Giorgio, 1979.
- JAEGER, Werner. *A Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martin Fontes, 1989.
- JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- LEBRUN, Gérard. Sombra e Luz em Platão. In: *O Olhar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990. PP. 21/30.
- LETRAS CLÁSSICAS. No. 2. São Paulo: Humanitas. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP, 1998.
- LLOYD, G. E. R. O Tempo no Pensamento Grego. In: *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1975. PP. 136/175.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *La Historiografía Griega*. Trad. José Martínez Gazquez. Barcelona: Grijalbo, 1984.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: A História de uma Democracia*. Brasília: UNB, 1982.
- \_\_\_\_\_. *As instituições gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris: J. Vrin, 1990.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português. Português-Grego*. 6ª ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.
- REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE. *Platon*. Paris: Puf. No. 156/157, 1986.
- REVUE PHILOSOPHIQUE. De la France et de L'étranger. *Platon*. Paris: Puf. No. 4. Out/Nov, 1991.
- ROCHA PEREIRA, M. H. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: Fundação Callouste Gulbenkian, 1979.

- SCHUHL, Pierre-Maxime. *La Fabulation Platonicienne*. Paris: J. Vrin, 1968.
- SOUZA, José Cavalcante de (org). Os pré-socráticos. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- VERNANT, Jean Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel, 1973.
- \_\_\_\_\_. *As Origens do Pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1977.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *A Democracia Grega*. Trad. Luís de Barros. Lisboa: Fundação Dom Quixote, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Clísthène L'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon*. Paris: Macula, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Formas de Pensamiento y formas de sociedade en el mundo griego. El Cazador Negro*. Barcelona: Península, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Temps des dieux et temps des hommes. Revue de l'histoire des religions*. No. 157, 1960. P. 55/80.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, Hucitec, 1986.
- XENOFONTE. Apologia de Sócrates. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. In: *os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1985.
- WATANABE, Lygia Araujo. *Platão por mitos e hipóteses*. São Paulo, Moderna, 1995.
- WITTFOGELL, Karl A. *Le despotisme oriental*. Paris, Ed. Minuit, s/d.

**3- Obras Gerais:**

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ANDERSON, Perry. *O Fim da História. De Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- CARDOSO, Ciro Flamarion e BRIGNOLI, Héctor Pérez. *Os Métodos da História*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Lisboa: Presença, 1972.
- DRAY, Willian H. *Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- ENGELS, F. *A Origem da Família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- GODELIER, Maurice. *Natureza e Leis do Modo de Produção Asiático*. In: GEBRAN, P. (Coord). *Conceito de Modo de Produção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. In: *Os Pensadores*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da UNB, 1995.
- LE GOFF, Jaques. *História. Enciclopédia Einaudi*. V. 1. Lisboa: Gabinete editorial IN-CN. 1984. PP. 158/259.
- MARX, Karl. *Divisão do Trabalho e manufatura*. In: *O capital. Livro I-Cap. 12*. Coleção os Economistas. São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975.
- NIETZSCHE, F. *Le crépuscule des idoles*. Paris: Denoél-Gonthier. 1970.
- VÉDRINE, Helene. *As Filosofias da História. Declínio ou Crise?* Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- WALSH, W. *Introdução à Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.