

GÉRSON PEREIRA FILHO

A CIDADE PLATÔNICA DAS LEIS E SEU PERCURSO HISTÓRICO

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

200602438
Este exemplar corresponde à redação final da
Tese, defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 26/10/2005.

BANCA

Prof.Dr.Alcides Hector Rodriguez Benoit - UNICAMP (Orientador)

Profa.Dra.Miriam Campolina Diniz Peixoto – UFMG (Membro)

Profa.Dra.Maria Carolina Alves dos Santos – UNESP (Membro)

Prof.Dr.Gabriele Cornelli – UMESP (Membro)

Prof.Dr.Francisco Benjamin Souza Netto – UNICAMP (Membro)

Prof.Dr.Flávio Ribeiro de Oliveira – UNICAMP (Suplente)

Prof.Dr.Francisco Rogério Bonatto – PUCMINAS (Suplente)

BIBLIOTECA CENTRAL
DESENVOLVIMENTO
COLEÇÃO

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	T/UNICAMP
V	EX
TOMBO BC/	66735
PROC.	16-123-06
C	☐
D	☒
PREÇO	11,00
DATA	25/1/06
Nº CPD	

6 ID 375058

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

P414c Pereira Filho, Gérson
A cidade platônica das leis e seu percurso histórico / Gérson
Pereira Filho. - - Campinas, SP : [s. n.], 2005.

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

1. Platão. 2. Platonismo. 3. Diálogos. 4. Filosofia antiga.
5. História antiga. 6. Filosofia – História. I. Benoit, Alcides Hector
Rodriguez. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Palavras – chave em inglês (Keywords): Platonism.
Dialogues.
Philosophy, Ancient.
Ancient History.
Philosophy – History.

Área de concentração : Filosofia.

Titulação : Doutor em Filosofia.

Banca examinadora : Alcides Hector Rodriguez Benoit, Miriam Campolina
Diniz Peixoto, Maria Carolina Alves dos Santos, Gabriele Cornelli, Francisco
Benjamin Souza Netto.

Data da defesa : 26/10/2005.

GÉRSON PEREIRA FILHO

A CIDADE PLATÔNICA DAS *LEIS* E SEU PERCURSO HISTÓRICO

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

UNICAMP

Campinas, Outubro de 2005

A meus filhos, Cefas e Esdras, no desejo de que descubram o universo infindável, belo e indispensável da filosofia e do filosofar, *“pois o mesmo é pensar e ser”*, como nos ensinou Parmênides.

A meus pais, Gérson e Noélia, que cultivam junto aos filhos, netos e demais convivas, a *“virtude da reta educação”* (*Leis*, 653 a), em meio a muito diálogo, inclusive nas refeições domingueiras que, inevitavelmente, se transformam em calorosos simpósios.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Campus Poços de Caldas, pelo apoio recebido do Programa Permanente de Capacitação Docente, que possibilitou o meu licenciamento parcial das atividades docentes para realização do doutorado; pela mesma razão, agradeço à Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais-31^a Superintendência Regional de Ensino e Escola Estadual David Campista. Meu especial agradecimento aos membros associados do CPA - Centro do Pensamento Antigo da Unicamp e da SBP - Sociedade Brasileira de Platonistas, com quem tive a oportunidade de compartilhar e aprender pela participação em pesquisas e eventos na área da Filosofia e História da Antigüidade, sobretudo por meio dos colóquios, reuniões, Boletins do CPA e encontros da ANPOF, no GT - Platão e Platonismo. Particularmente, meu reconhecimento aos colegas e docentes que em diferentes momentos contribuíram para o meu processo de estudos: Prof.Ms. Aparecido Gomes Leal, Profa.Dra. Valcicléia Pereira da Costa, Profa.Dra.Maria Carolina Alves dos Santos, Prof.Dr. Pedro Paulo A. Funari, Prof.Dr.João Quartim de Moraes, Prof.Dr. Gabriele Cornelli. Ao Prof.Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit, meu orientador e incentivador, registro sincera gratidão pela confiança depositada em meu projeto, por ter acreditado em meu empenho, pela competência nas análises e esclarecimentos, pelas contribuições metodológicas que me ensinaram a ler melhor Platão e outros pensadores gregos. À minha irmã Hadassa e ao colega Prof. Abrão Rezeck, pela leitura, revisão e sugestões. À minha esposa Andréia, seus pais e irmãos, por compartilharem desta conquista. Aos irmãos Sibélius e Azenate e aos demais familiares pelo apoio sempre. Aos alunos, colegas docentes e aos tantos amigos e companheiros de caminhada, que têm acompanhado minha trajetória, ora eufórica, ora angustiada, para concluir mais esta etapa em minha formação acadêmica e profissional, meu muito obrigado, com muito carinho.

“Pois, certamente, o bem maior não é a guerra nem a sedição, mas a paz e a benevolência entre uns e outros”. (Leis I, 628c).

Τό γε μὴν ἄριστον οὔτε τε πόλεμος οὔτε ἡ στάσις, εἰρήνη δὲ πρό ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη. (Νόμου Α, 628c).

RESUMO

A proposta desta tese de doutoramento é promover uma investigação sobre o processo de fundação da cidade platônica no *Diálogo Leis*, procurando verificar como esse texto e esse processo estão vinculados ao conjunto dos *Diálogos*, permitindo-nos compreender que o autor filósofo estabelece um percurso teórico, conceitual e metodológico relacionado diretamente ao contexto de transformações históricas das cidades e regimes políticos gregos. Assim, nesse percurso histórico dos textos dialógicos, verificamos a elaboração, ainda que incipiente, de uma teoria da história em Platão.

PALAVRAS-CHAVE:

Platão – Platonismo – Diálogos platônicos – Filosofia Grega

ABSTRACT

The proposal of this thesis of doctorate is to promote an investigation on the foundation process of the platonic city in the *Dialogue of Laws*, seeking to verify how this text and this process are linked to the set of dialogues, allowing us to comprehend that the philosopher author establishes a theoretical, methodological and conceptual path directly related to the context of the historical transformations of the Greek cities and their political regimes. Therefore, in this historical route of the dialogical texts, we verify an elaboration, even though incipient, of a theory of history in Plato.

KEY WORDS

Plato – Platonism – Platonic Dialogues – Greek Philosophy

RÉSUMÉ

L'objet de cette thèse de doctorat c'est promouvoir une enquête sur le processus de fondation de la cité platonique dans le *Dialogue Lois*, en cherchant à vérifier comment ce texte et ce processus appartiennent à l'ensemble des dialogues, ce qui nous permet de comprendre que l'auteur philosophe établit un parcours théorique, conceptuel et méthodologique relatif directement au contexte de transformations historiques des cités et régimes politiques grecs. Ainsi, durant ce parcours historique des textes dialogiques, on vérifie l'élaboration, bien que initial, d'une théorie d l'histoire dans Platon.

MOTS CLEFS

Platon – Platonisme – Dialogues Platoniciens – Philosophie Grecque

SUMÁRIO

Introdução	P. 17
1. Dualismo, dialética, história e devir nos <i>Diálogos</i> platônicos	P. 17
2. Opção metodológica para leitura dos <i>Diálogos</i>	P. 34
 I – Aspectos de uma teoria da História nos <i>Diálogos</i> platônicos	P. 41
1.1 – O sentido da História nos <i>Diálogos</i> platônicos	P. 44
1.1.1 – Temporalidade e História nos <i>Diálogos</i>	P. 52
1.1.2 - A formação do pensamento histórico grego e a obra platônica	P. 63
1.2 – Os <i>Diálogos</i> platônicos no contexto da crise da πόλις	P. 70
1.2.1 – Práxis histórica e práxis política em Platão	P. 78
 II – O percurso histórico para a fundação da cidade das <i>Leis</i>	P. 93
2.1 – O percurso antropológico, político e histórico nos <i>Diálogos</i>	P. 94
2.1.1 – Os <i>Diálogos Parmênides</i> e <i>Protágoras</i> : a questão do tempo e do homem medida	P. 100

INTRODUÇÃO

1. Dualismo, dialética, história e devir nos *Diálogos* platônicos.

Nosso interesse de pesquisa tem sido, desde o mestrado, uma leitura da obra platônica que permita investigar uma possível teorização da história a partir de uma concepção filosófica fundamentada no contexto histórico da *πόλις* e do desenvolvimento do *λόγος*. A leitura dos *Diálogos* platônicos à luz da práxis filosófica, de caráter político, ético e antropológico, parece permitir, na obra platônica, essa relação entre a filosofia e a teoria da história como uma das vias possíveis de interpretação. É possível buscarmos nos *Diálogos* uma filosofia da história.

Em geral se tem atribuído pouca ou nenhuma atenção a essa possibilidade interpretativa. Parece predominar a idéia de que a elaboração racional da filosofia grega permaneceu alheia às concepções de tempo e de processo histórico. Dessa idéia, que perpassa a história da filosofia, decorre a conclusão de que a mentalidade grega estaria afastada de uma compreensão da universalidade, da transitoriedade e da temporalidade da história humana. Nem mesmo haveria uma compreensão do agir humano como histórico.

O caso particular de Platão é notório. Raramente é identificado como um filósofo que demonstre se preocupar com a realidade histórica do homem e da cidade. Interpretado quase sempre como o filósofo idealista por excelência, teria se afastado de qualquer interesse em dar significado ao mundo a partir dos

acontecimentos da realidade imediata, uma vez que essa realidade não passaria de aparência, falsidade, simulacro. O verdadeiro sentido da filosofia platônica, nas concepções difundidas na tradição ocidental, seria a busca da realidade presente apenas no “mundo das idéias” ou “das formas” – εἶδος- , afastado do processo transitório das contingências da cidade e do homem. Nesse caso, de fato, parece que seria em vão investigar a possibilidade de uma formulação teórica e conceitual que tenha versado sobre a história na filosofia grega e, de modo especial, seria em vão essa linha de interpretação para os *Diálogos* platônicos.

A suposta divisão entre o *mundo sensível* e o *mundo inteligível* faria com que o “mundo das idéias” se tornasse o objetivo supremo da filosofia platônica. Não haveria lugar para se encontrar, nessa filosofia, qualquer preocupação em compreender a história e seu ciclo de transformações. A verdade do “mundo das idéias” estaria radicalmente separada da realidade encontrada neste mundo sensível em que vivemos. De fato, se conduzirmos a leitura da obra platônica para um extremo idealismo, muitas dificuldades teremos para enxergar ali uma possível formulação de caráter histórico.

No entanto, procuramos fugir dessa leitura para buscar, nos *Diálogos*, a elaboração de uma filosofia voltada para os aspectos diretamente relacionados ao contexto histórico em que viviam os gregos e assim, entender as mudanças por eles provocadas, como decorrentes de sua condição de sujeitos da ação histórica. Platão, como grande parte dos filósofos gregos, esteve preocupado em testemunhar e interferir ativamente nesse processo. Isso o faz dotado de historicidade e torna seus textos reveladores também em relação a certas

concepções históricas que contribuíram para o desenvolvimento dessa área do conhecimento que, somente em tempos modernos, veio a ser reconhecida como ciência em suas particularidades metodológicas e conceituais.

Partilhamos da idéia de que interpretar a filosofia platônica com base num dualismo idealista, que recusa qualquer valor ao “mundo das aparências” ou “sensível”, a que podemos chamar histórico, seria diminuir a riqueza de conteúdo presente nos textos de Platão e subestimar a grandeza do pensamento filosófico grego e platônico que deu conta da elaboração teórica e da tentativa de compreender o homem em suas formas de manifestação no mundo por suas múltiplas ações e relações.

Aceitar que a filosofia platônica tenha como um dos pontos marcantes a invenção ou revelação da dialética do pensamento e dos conceitos já é, em grande medida, a possibilidade para se compreender que a filosofia dos *Diálogos* nos apresenta uma realidade dual, exatamente porque dialética. Essa dualidade reconhece a existência de mundos e coisas distintas ou mesmo antagônicas, mas isso não significa, necessariamente, que devemos enxergar aí um “dualismo” no sentido de contrários que se excluem ou radicalmente afastados entre si.

A realidade dual na filosofia platônica é interposta pela dialética, o que possibilita reconhecer e interpretar as relações dinâmicas dos mundos em suas diferentes formas; de certo modo, a dialética dos conceitos e a dialética do método racional de conhecimento possibilitam a dialética da realidade e da história, o que somente muito mais tarde, a filosofia veio compreender de modo mais evidente. Platão, no entanto, antecipa a possibilidade de interpretação dialética da história, o

que não é para gerar nenhum espanto, uma vez que vai de encontro ao próprio método dialógico de exposição da filosofia platônica, contrapondo questões antagônicas e conflitantes por meio da ação e do dizer dos personagens, em busca da síntese somente viável pela dialética.

O método dialógico ressalta a diversidade dos conceitos e caminhos percorridos pelo *lógos*; a dialética estabelece a possibilidade de comunicação entre os contrários e opostos, entre as dualidades e multiplicidades, rejeitando as doutrinas unitaristas e pluralistas puras, estabelecendo a *κοινωνία*, enquanto participação das idéias e seres entre si, vislumbrando, inclusive, a possibilidade do não-ser. Como observamos na leitura do Diálogo *Sofista*, há uma ligação dos seres e idéias entre si, *“ou tudo se une ou nada se une, ou então há algo que se presta e algo que não se presta à mútua associação”*. (*Sofista*, 252e)¹.

É a dialética, como tarefa da filosofia, que possibilita essa associação, pois, *“ora, esse dom, o dom dialético, não atribuirás a nenhum outro, acredito, senão àquele que filosofa em toda pureza e justiça”*. (*Sofista*, 253e)².

¹ - *Sofista*, 252e. In: **Os Pensadores**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril cultural, 1972.p.183. Καὶ μὴν ἔν γέ τι τούτων ἀναγκαῖον, ἢ πάντα ἢ μηδὲν ἢ τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμείγνυσθαι.

Outra versão possível, com base na tradução de Auguste DIÈS, PLATON. **Le sophiste**. In: **Oeuvres Complètes**. Paris: Les Belles Lettres:1925: *“Ora, ao menos uma dessas hipóteses é inevitável: ou tudo se presta, ou tudo se recusa, ou isto se presta e aquilo se recusa à mútua associação.”*

A maior parte das citações em grego, ao longo desse trabalho, são versões adaptadas da edição francesa: PLATON. **“Oeuvres Complètes”**, Collection Des Universités de France publiée sous le patronage de l' Association Guilhaume Budé, Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, nos vários volumes publicados. Consultamos também, com frequência, a edição grega: BURNET, Ioannes. **Platonis Opera**. Oxford University Press: 1907/1991. Em alguns casos, utilizamos citações de traduções já existentes para o português ou espanhol, o que será indicado em nota.

² - Idem, ibidem.p.184. *Sofista*, **253 e**: ' Ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλω δώσεις, ὥς ἐγῶμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.

A filosofia política nos Diálogos, que pensa a *pólis* real e ideal, apóia-se na dialética que permite a busca dialógica da melhor cidade, do melhor governo, da melhor ação política.

A dialética propõe a associação entre o pensamento e a ação, o aparente e o real, o real e o ideal, entre a ciência política e a filosofia. Como nos aponta o diálogo entre o “estrangeiro” e “Sócrates, o jovem”, no *Político* (258b/260b), a “caça” ao político³ exige uma compreensão do que seja a ciência política pelo mesmo método aplicado a outras ciências, ou seja, dividindo-a em ciência prática e ciência teórica. Porém, dessa divisão que conduz a outras subdivisões (método presente no *Sofista* e noutros *Diálogos*) caminha-se para uma síntese dialética que aproxima novamente os elementos da definição.

A política “prática” é aquela que se manifesta nas ações de convivência e autoridade seja na casa, na família, nas relações entre senhor e escravo, na produção do trabalho, no comércio, na cidade (*Político*, 258e/259c). A política, enquanto ciência teórica, é aquela dualidade resultante da divisão em conhecimento diretivo e conhecimento dotado de juízo crítico de quem exerce o comando e o poder, seja o rei, o senhor ou o chefe da casa (*Político*, 260b). Porém, essa “dualidade de conhecimento” político permitiria observar uma “dualidade original” (*Político*, 259d: διαφυὴν κατανόησωμεν), derivada de uma

³ - Para DIÉS, “a busca dialética é uma caça”, onde o objeto a ser definido é perseguido e dividido, para ser identificado. PLATON. Le Politique. In: **Oeuvres Complètes**. Paris: Les Belles Lettres: 1935. Nota de comentário à referência 258e.

“total unidade” (πάντα συνθήσομεν) desse conhecimento, pois “só há uma ciência única, quer se diga real, política ou econômica” (*Político*, 259d)⁴.

O exercício dialético permite essa transposição do uno, que se divide em múltiplas partes, para novamente se recompor numa unidade, seja como conceito teórico, seja como ação. Esse exercício possibilita o aprimoramento das investigações, como no caso da busca pela definição de quem é o político:

*Que diremos, então, de nossa pesquisa sobre o político? É ela ditada diretamente pelo interesse que nos inspira, ou existe para nos tornar melhores dialéticos a propósito de todos os assuntos possíveis? (Político, 285d)*⁵.

Joly⁶ atribui à tradição de comentaristas o fato de que os textos platônicos possam ter se afastado da autenticidade e intenções filosóficas do autor, fazendo com que comentários, nem sempre devidos, tenham se sobrepostos aos próprios textos, sendo que “(...) o resultado, para a filosofia platônica, foi a aparição do platonismo como metafísica anti-histórica e eternizada (...)”⁷

⁴ - *Político*, 259c. Trad.Jorge Paleikat e João Cruz Costa.In: **Os Pensadores**.São Paulo: Abril Cultural, 1972.p.209. Οὐκοῦν, ὃ νυνδὴ διεσκοπούμεθα, φανερόν ὡς ἐπιστήμη μία περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα. Ταύτην δὲ εἴτε βασιλικὴν εἴτε πολιτικὴν εἴτε οἰκονομικὴν τις ὀνομάζει, μηδὲν αὐτῷ διαφερώμεθα.

⁵ - *Político*, 285d. In:**Os Pensadores**.Trad.Jorge Paleikat e João Cruz Costa.São Paulo: Abril Cultural, 1972.p.241. Com base na trad. DIÈS,op.cit.:“Que diremos nós de nossa busca pelo sujeito político? É imposta pelo interesse nela própria, ou para nos tornarmos melhores dialéticos sobre todos os assuntos possíveis? Τί δ' αὖ νῦν ἡμῖν ἡ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ζήτησις; ἔνεκα αὐτοῦ τούτου προβέξληται μᾶλλον ἢ τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίνεσθαι;

⁶ - JOLY, Henri. **Le renversement platonicien – logos, épistémè, polis**. Paris: Librairie philosophique J.Vrin.1994.

⁷ - Idem, ibidem.p.7.

Essa observação de Joly podemos verificar, de certo modo, também em Schaerer,⁸ em suas *“considerações sobre a relatividade do tempo”*, observando que as concepções gregas sobre tempo circular resultam em concepções anti-históricas, como em Platão, para quem *“a história não existe”* enquanto eventos humanos, pois esses estariam submetidos ao tempo cíclico dos movimentos cósmicos.

Para Joly, o platonismo *“é produto e artefato de um certo comentarismo”*⁹ que tende a reduzir a filosofia platônica, decorrente de sua “teoria das Idéias”, ao simples idealismo que tem se eternizado em uma certa história da filosofia. Esse autor chama a atenção para a importância de que os métodos de estudo do platonismo não deixem de considerar o que foi chamado de o “idealismo platônico”, no contexto em que foi escrita essa filosofia, em relação aos aspectos morais, técnicos, científicos, históricos e políticos.

Joly sugere que, nesse contexto, a filosofia platônica tende a *“unir”* aspectos do dualismo decorrente da teoria das idéias que a tradição de intérpretes do platonismo passou a considerar separadamente.¹⁰ Essa linha de interpretação “anti-histórica”, segundo Joly, provoca um isolamento entre

*as estruturas e seus temas, as idéias e seu tempo, as práticas e sua sociedade, as teorias e suas ciências, os conceitos e sua história, os sentidos e as peripécias do sentido e sobretudo as categorias da língua e do pensamento.*¹¹

⁸ - SCHAERER, René. Dieu l'homme et la vie d'après Platon. In: **Être et Penser-cahiers de Philosophie**: Éditions de La Baconnière, Neuchâtel: n.7, p.38, aout, 1944.

⁹ - JOLY, H. **Opus cit.** p.8.

¹⁰ - Idem, *ibidem*. p.10.

¹¹ - Idem, *ibidem*. p.11.

Como consequência, nessa leitura, temos o autor separado de sua época, o texto separado de seu contexto, desviando-se essa obra de seu sentido histórico. Joly recomenda que sejam aplicados os conceitos históricos aos estudos da filosofia platônica para recolocá-la no contexto da crise em que surgiu. Platão teria vivenciado uma crise conceitual e epistemológica da filosofia grega durante a transposição da época do “milagre grego”, do apogeu ateniense, para uma época de crise da linguagem filosófica, crise do conhecimento e crise da cidade, o que o levou a formular uma filosofia inovadora capaz de romper com o mero “continuismo” metafísico e filosófico. Platão elaborou sua filosofia diante da crise histórica de Atenas, crise dos valores, crise das instituições e, no ambiente filosófico, enfrentou a sofística, a política discursiva e a retórica.

Platão abordou, em sua filosofia, o “antigo”, derivado da tradição filosófica grega, e o “novo”, derivado das condições históricas. Isso lhe permitiu a originalidade das reflexões, dotando conceitos e idéias de novos sentidos e estabelecendo rupturas. Mas Platão também seria um conservador por valorizar a memória da tradição filosófica e conceitual.

Nesse caso é que Platão recoloca como temas filosóficos conceitos aparentemente antagônicos, relacionados ao conhecimento, ao mundo da *physis*, à cidade, às ações humanas, como os conceitos de “ciência e técnica”, “sensação e racionalidade”, “sensível e inteligível”, “mito e razão”, “moral e política” e outros aspectos que resultaram na interpretação da filosofia platônica como dualista e idealista. Segundo Joly, na filosofia platônica, o *lógos* (discurso racional) não está

distante da ação (*érgon*), nem a teoria distante da prática. Como nos falam o ateniense e Clínias nas *Leis*:

Ateniense: E não me limitarei a dizê-lo, mas dentro de minhas forças, é efetivamente o que farei.

Clínias: Perfeitamente, façamos como dizemos. (Leis, 752a).¹²

O sistema de oposições dualistas que se costuma aplicar à filosofia platônica estaria no interior de sua atividade filosófica, política e histórica. Esses opostos estariam sendo dotados de um novo sentido, na busca de uma aproximação e de uma ligação entre eles. Como observa Joly, Platão “propõe uma teoria de ‘passagem’ do conhecimento e uma interpretação dialética e dinâmica do dualismo”.¹³ O método dialético de Platão possibilitou essa transposição entre conceitos e atos antagônicos permitindo o movimento entre si, de idéias aparentemente contrárias. No plano da cidade, esse mesmo movimento dialético é possível, sobretudo no encontro da “cidade real” com a “cidade ideal”, não como modelos distantes e afastados entre si, mas como possibilidades que se cruzam. Se há um corte entre o real e o ideal, há também uma relação e transposição entre um e outro, como entre mitos e *lógos*, entre pensamento e ação propondo a síntese desses conceitos opostos. Como indica a passagem da *República*: “Quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialético; quem o não for, não é”. (*República*, 537c)¹⁴.

¹² - *Leis*, 752a. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999. p.230. AQ. Οὐ μόνον γε, ἀλλὰ καὶ δράσω κατὰ δύναμιν οὕτω. ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν ποιῶμεν ἥπερ καὶ λέγομεν.

¹³ - Idem, *ibidem*, p..200.

¹⁴ - *República*, 537c. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8aed. Lisboa: Fundação

Nas *Leis*, o ateniense e Clíncias concordam que o guardião deve ser capaz não apenas de “*examinar o múltiplo, mas também de possuir o conhecimento do uno e ordenar conjuntamente todo o restante*”. (*Leis*, 965b).¹⁵

Autores como Souilhé¹⁶, Schaerer¹⁷, Brochard¹⁸, dentre outros, sugerem que a noção de “meio termo” ou “intermediário” (μεσότης) que interliga dois extremos seja uma forma de estabelecer um equilíbrio, uma harmonia entre os contrários. Seria esse “intermediário” o modo para se estabelecer a comunicação entre dois mundos diferentes.

Essa noção estaria presente no pensamento grego desde suas origens. Em Homero, Hesíodo, Píndaro, Heródoto, dentre tantos outros poetas, dramaturgos e primeiros filósofos, de um modo ou de outro, foi trabalhada a idéia de um “caminho do meio” que possibilitasse essa comunicação entre dois mundos distintos entre si. É a mesma noção de “meio termo” ou “justa medida” (μέτρον, μέτριος). O caminho humano deveria estar apoiado nessa possibilidade de intermediação, como forma de moderação, conceitos esses que seriam sinônimos.

Calouste Gulbenkian, 1996.p.356. Καὶ μεγίστη γη, ἣν δ' ἐγώ, πείρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή. ὁ μὲν γάρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ.

¹⁵ - *Leis*, 965b. Βλέπειν δυνατόν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἐν ἐπείγεσθαι γυνῶναί τε, καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάσσασθαι πάντα συνορῶντα;

¹⁶ - SOUILHÉ, Joseph. **Notion Platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues**. Paris: Librairie Félix Alcan:1919.

¹⁷ SCHAERER, René. **L'Homme Antique et la structure du monde inteérieur**. Paris: Payot, 1958.

¹⁸ - BROCHARD, Victor. **Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne**. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1974.

Nesse sentido, esses conceitos também estão diretamente relacionados às buscas do pensamento grego para estabelecer a comunicação possível entre o mundo humano e o mundo divino, elaborando assim os modelos de virtude (ἀρετή) para a moldagem do caráter humano na idéia do herói corajoso, guerreiro e virtuoso, espelho do belo e do bom (καλός ἀγαθός), a medida humana ideal do homem nobre e bom (ἄριστος) que o aproximaria do divino. É também a idéia do “*nada em demasia*” (μηδὲν ἄγαν), recurso humano necessário para poder escapar dos males (κακοῦ) e da fatalidade do destino (Μοῖρα), e condição para o alcance de uma vida razoavelmente aprazível e próspera, com bem estar e felicidade (ὄλβος/εὐδαιμονία).

Nos primeiros autores gregos, portanto, a noção de intermediário estaria dotada de um sentido religioso e moral e, posteriormente, com os “físicos”, adquire o sentido de “mistura” (σύγκραμα) ou “reunião” (σύναψις, συναφή), isto é, a mistura de diferentes elementos da matéria que resultariam em algo diverso, graças à ação intermediária (μεταξύ) presente nessa mistura. Essa mistura possibilitaria a união daquilo que inicialmente está separado, resultando numa transformação, pois entre um e outro há um intermediário que reúne. Com Pitágoras e os pitagóricos, a noção de meio termo adquire o sentido de proporcionalidade e harmonia em sua dimensão matemática, geométrica, para equilibrar dois contrários.

No contexto filosófico grego e platônico, essas noções são importantes tanto na filosofia da *physis* quanto na ontologia, na epistemologia, na psicologia, na ética e na política.

Nos diálogos platônicos, as noções de dialética, de participação, de comunidade, de equilíbrio moral, de “justa medida” e “meio termo” se entrecruzam. O “intermediário” existe entre dois extremos contrários como um limite a ser transposto entre um e outro.¹⁹ Como afirma Souilhé, os vários *Diálogos* desenvolvem uma “teoria mais geral do *μεταζύ*” (intermediário, participante).²⁰ Os *Diálogos Górgias* e *Lisis*, por exemplo, apresentariam a noção de um “intermediário entre os objetos”; o *Eutidemo* e o *Fédon* apresentariam um “intermediário entre os contrários”; na *República*, os intermediários seriam os seres sensíveis que não se realizam na plenitude do inteligível, mas que participam da idéia de alguma maneira.²¹ *Timeu*, *Fedro*, *Teeteto*, *Sofista*, *Filebo*, *Político*, entre outros *Diálogos*, trariam a concepção de intermediário na filosofia platônica, apresentada de diferentes maneiras que se correlacionam. Segundo Souilhé,

*Tanto no domínio do devir quanto no das Idéias, Platão se esforça para preencher os intervalos, reduzir os choques e estabelecer a continuidade. E religando, talvez, dois mundos separados, aquele das aparências e o real, os intermediários oferecem ao menos uma resposta prática às dificuldades que uma dialética contesta e levanta contra a doutrina da participação.*²²

¹⁹ - SOUILHÉ, J. *Opus cit.* p.46.

²⁰ -Idem. *ibidem.* p.44.

²¹ - Idem, *ibidem.* p.55.

²² - Idem, *ibidem.* p.4.

O “intermediário” estaria presente na passagem da *doxa* à *epistème*, na aquisição das virtudes, estabelecendo o equilíbrio entre a razão e a paixão pelos prazeres, nos princípios que regem a alma e a vida, na busca da unidade da *pólis*, constituída de grupos e interesses diversos, na harmonia do *cosmo*. Daí a idéia de “Justiça” (δικαιοσύνη) e “Temperança” (σωφροσύνη) serem o caminho para a interligação e transposição dos conflitos e contrários. É também a noção de intermediário que possibilita uma solução para o conflito metafísico entre o Uno e o Múltiplo, entre os particulares e o universal, entre o Ser e o Não-Ser.

O método dialético seria, para Souilhé, o responsável por apresentar uma possibilidade efetiva de compreensão na relação entre os contrários, vemos pelo desenvolvimento dos *Diálogos*, como “*Banquete*”, “*República*”, “*Mênon*”, “*Filebo*”, e no gradativo rompimento com os princípios socráticos, especialmente em “*Sofista*”, “*Político*”, “*Leis*”.

A dialética harmonizaria os contrários, possibilitaria, como numa harmonia musical, a aproximação entre o uno e o múltiplo. Como encontramos nas *Leis*, “*haverá, para quem quer que seja, um método mais exato de busca e de observação que saiba olhar a diversidade do múltiplo sobre a unidade da Idéia?*” (*Leis*, 965c)²³

Como afirma Souilhé,

Dentre os domínios mais diversos do pensamento, depois das concepções mais abstratas da metafísica, até às realizações práticas de uma vida feliz, e a construção ousada de uma cidade sem defeito ou de um mundo sabiamente

²³ -*Leis*, 965c. **Opus cit.:** Ἀρ' οὖν ἀκριβεστέρα σκέψις θεά τε ἂν περὶ οὗτου οὖν ὁπωοῦν γίγνοιτο ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν;

organizado, Platão, como vemos, não cessa de utilizar, com agilidade de artista e com precisão de matemático, a noção de intermediário.²⁴

A partir dessa noção, conclui-se que na “filosofia dos *Diálogos*”, nada está separado entre si, pois há um ponto de interligação, uma possibilidade de comunicação, uma passagem entre os contrários, uma κοινωνία entre esses contrários.²⁵

Para Brochard, “*Platão não é um idealista no sentido moderno da palavra*”,²⁶ pois ele reconhece a realidade do mundo sensível e sua participação no mundo inteligível, cabendo ao filósofo se preocupar com o conhecimento e a compreensão de ambos, como nos demonstra o *Diálogo Teeteto*,²⁷ dentre outras obras.

Brochard considera que as realidades platônicas são resultado de uma “mistura” de idéias, uma “participação” recíproca das idéias entre si e também do sensível com as idéias. Assim, conceitos como deus e deuses, alma e mundo físico são resultado da composição mista entre a realidade sensível e inteligível por meio de um “intermediário”. Para Brochard, os termos κράσις (mistura), κοινωνία (união, comunicação), μετάληψις (participação), μίξις (mistura), teriam sentidos muito próximos na filosofia platônica, o que significa dizer que algo participa de outra realidade, misturando-se, em decorrência de alguma ação intermediária,

²⁴ - SOUILHÉ, J. *Op cit.* p.243.

²⁵ - Idem, *ibidem.* p.252.

²⁶ - BROCHARD. *Opus cit.* p.95.

²⁷ - Idem, *ibidem.* p.95.

entre duas realidades contrárias.²⁸ Assim ocorre o devir das realidades que se sucedem pelo constante movimento de participação de uma realidade noutra, o que possibilita o movimento do ser ao não-ser e do não-ser ao ser, permitindo a multiplicidade.

A dialética revela o movimento e a multiplicidade, ao mesmo tempo em que preserva a identidade dos seres. Nas expressões de Brochard o papel da dialética é:

*Demonstrar como uma mesma idéia, sem cessar de ser ela mesma, pode estar presente na multiplicidade de outros, é a participação ela mesma, e é objeto da dialética. (...) as relações entre as coisas e as Idéias são sem dúvida as mesmas que aquelas das Idéias entre elas.*²⁹

Nosso esforço pela abordagem que propomos neste trabalho, passa, em parte, pela suposição de que um dos elementos “intermediários” que possibilita a compreensão desse movimento seja a percepção histórica da realidade humana, pois, se ocorre a participação do mundo sensível no mundo inteligível, do mundo da realidade por nós conhecida na realidade do mundo das Idéias, é porque o devir histórico, de algum modo, se manifesta e pode ser apreendido pelo conhecimento filosófico.

É acertado admitirmos que o desenvolvimento de uma teoria da história seja fruto do pensamento moderno e contemporâneo, especificamente vinculado ao contexto do desenvolvimento das ciências humanas no século XIX e que, antes

²⁸ - Idem, ibidem.p.100.

²⁹ - Idem, ibidem.p.148.

disso, qualquer tentativa de se encontrar uma formulação conceitual e métodos adequados a um estudo da História seja algo, de fato, muito preliminar.

De outro lado, no entanto, podemos afirmar que, assim como a grande maioria das ciências modernas e contemporâneas, a História, enquanto formulação racional, nasceu na Grécia, e é naquela cultura que encontramos os primeiros esforços para a compreensão dos acontecimentos que envolvem o homem e a cidade, como provenientes de uma sucessão de causas e conseqüências, numa inter-relação de aspectos resultantes das próprias ações do homem.

Também devemos entender que o desenvolvimento da filosofia grega não ocorre de forma alheia às transformações históricas gregas, nem estavam aqueles clássicos pensadores isentos ou alienados desse processo. Como afirma Hegel, *“cada indivíduo é filho de seu tempo”* e *“a filosofia resume no pensamento o seu próprio tempo”*.³⁰

Em nossa dissertação de mestrado³¹, a proposta foi investigar esse possível pensamento histórico na obra platônica, verificando a relação entre os temas tratados nos *Diálogos* com as ações dramáticas das cenas e personagens. A partir de “recortes” nos vários *Diálogos*, recorrendo à metodologia de leitura que considerou a sucessão dramática dos debates filosóficos, procuramos identificar como Platão pôde compreender, refletir e propor elaborações conceituais e

³⁰ -HEGEL, G.W.F. Filosofia do Direito. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.p.XV.

³¹ - PEREIRA FILHO, Gérson. **Historicidade nos Diálogos de Platão**..Dissertação de Mestrado em Filosofia. Campinas: Unicamp, 1999.

alternativas concretas no sentido de uma “práxis histórica”, enquanto sujeito e agente da história grega e ateniense, na condição de pensador e escritor.

As concepções antropológicas presentes nos textos dos *Diálogos* nos revelam um ser humano intrínseco à *pólis* e ao *cosmos*, sendo que sua individualidade é indissociável da dimensão comunitária e política. Como considera Joly, “a antropologia platônica” é uma “antropologia pedagógica”,³² sendo esse sentido educativo do ser humano pensado como educação filosófica, política, ética, estética. Como diz o ateniense, nas *Leis*: “Eu desejo, de minha parte, vos recordar o que nós denominamos de reta educação”. (*Leis*, 653a).³³

O agir e o fazer do homem são percebidos como devir que, por meio da educação, harmonizam o movimento (κίνησις) nas manifestações sensíveis e, por meio da dialética, proporcionam um movimento de transformação (μεταβολή), dotando o movimento humano do sentido de historicidade. O conhecimento do sensível, representado na imagem do sol, transpõe-se ao conhecimento inteligível, representado na idéia do Bem. Essa dinâmica ocorre também nas ações humanas e da cidade como podemos apreender na composição dos *Diálogos*.

³² -JOLY, Henri. *Opus cit.*p.42.

³³ - *Leis*, 653 a. Αναμνησθῆναι τοίνυν ἔγογε πάλιν ἐπιθυμῶ τί ποτε λέγομεν ἡμῖν εἶναι τὴν ὀρθὴν παιδείαν.

2. Opção metodológica para leitura dos *Diálogos*.

Não julgamos ser possível uma análise doutrinária dos textos platônicos, de forma linear e sistemática, como nos legou parte da tradição. Optamos por uma leitura que, metodologicamente, quer ler os diálogos platônicos como movimento dialético, assim como é dialético o movimento do ser humano e da cidade. A estrutura dialógica do *corpus* platônico, enquanto método, permite que as ações dialéticas da cidade e do homem sejam transpostas para o plano da dialética do pensar e do conhecimento, transformando-se em discurso filosófico. A “ação histórica” (πραξις) que se transforma em λόγος.

Como nos diz Samuel Scolnicov:

*Os diálogos de Platão se desenrolam em situações dramáticas muito precisas, e o cenário é absolutamente indispensável para a compreensão do que acontece em cada diálogo. Um diálogo, como uma peça de teatro, avança, passo a passo, e deve ser lido seqüencialmente, na ordem em que ele se desenrola a nossa frente. (...) num diálogo, como na vida real, palavras não mantêm seu sentido de um sujeito a outro...*³⁴

Na mesma direção, nos observa Mario Vegetti:

*Os diálogos não são capítulos de um tratado, e o que neles é exposto não é um sistema fechado de doutrinas filosóficas. Os diálogos representam, ao contrário, a encenação da pesquisa filosófica, de seus problemas, de seus argumentos; o autor está presente em todos os seus personagens, nas teses filosóficas e nas formas de vida que eles representam(...)*³⁵

³⁴ - SCOLNICOV, Samuel. Como ler um diálogo platônico. **Suplemento ao Boletim do CPA. Campinas: Unicamp**, n.10, p.127, ago/set. 2000.

³⁵ - VEGETTI, Mario. Antropologias da pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão. **Boletim do CPA. Unicamp. Campinas**: n.16, p.9/10, jul/dez. 2003.

Extraímos daí que a estrutura dialógica não é um mero instrumento de linguagem e narrativa, mas uma forma clara de articular o discurso e a conceituação filosófica com as ações dinâmicas e dialéticas da realidade da *pólis* e do ser humano em suas contradições e movimentos. O percurso filosófico é expressão viva do percurso da cidade e das ações humanas na cidade. Isso revela os diálogos a partir de seu sentido histórico, como destacamos em nosso trabalho de pesquisa.

Goldschmidt nos chama a atenção para as etapas dialéticas no percurso dos *Diálogos* iniciando sua clássica obra que trata dessa questão³⁶, com a observação de que o movimento no interior dos diálogos torna o texto um “*todo orgânico*”, o λόγος como “*corpo vivo*”, a partir de citação do Diálogo *Fedro*:

Todo discurso deve ser constituído como um ser vivo: ter um corpo próprio, de modo a não ser nem sem cabeça nem sem pés, mas a ter um meio e extremidades que sejam escritos de maneira a serem convenientes entre si e o todo.
(*Fedro*, 264c)³⁷.

Outra citação de Platão na obra de Goldschmidt é a epígrafe transcrita das *Leis* (752 a)³⁸, que reforça a idéia da unidade do discurso nos Diálogos, a partir da multiplicidade das falas e pensamentos que se cruzam entre os personagens

³⁶ - GOLDSCHMIDT, Victor. **Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1947. Trad. Bras. Dion Davi Macedo, **Os diálogos de Platão- estrutura e método dialético**. São Paulo: Loyola, 2002.

³⁷ - Idem, ibidem.p.1. Citação de *Fedro*, 264c, na boca de Sócrates: Ἀλλὰ τόδε γε, οἶμαί, σε φάναι ἂν δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι, σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

³⁸ - Idem, ibidem.p.1. *Leis*, 752 a: Οὐκουν δῆπου λέγων γε ἂν μῦθον ἀκέφαλον ἐκὼν καταλίπομι πλανώμενος γάρ ἂν ἀπάντη τοιοῦτος ὢν ἄμορφος φαίνοιτο. “Neste caso, de minha parte não deixarei nossa fala sem cabeça, vagando errante, que venha a parecer informe.

(Clínias, Mégilo, Ateniense). A unidade do *lógos* seria necessária para evitar que este se tornasse um *lógos errante* (πλανώμενος), informe, sem pé nem cabeça. Todavia, a unidade é construída pela multiplicidade no contexto dessa passagem, pensando-se na multiplicidade de modelos de cidades e governos que seriam apresentados, de modo a conduzir para a fundação da nova cidade que as *Leis* desenvolvem.

Goldschmidt concorda com as aceitações correntes de que os diálogos platônicos podem ser compreendidos como “dramas filosóficos” e que, de modo algum, se constituem como “manuais” que ofereçam uma doutrina filosófica uniforme; o “movimento dialético” apresenta uma certa “desordem” que revela uma “ordem escondida”.³⁹ Para Goldschmidt, a forma do diálogo em Platão não se propõe a solucionar um problema particular, mas a “*torná-lo dialético em relação a todos os assuntos possíveis*”.⁴⁰ Prossegue esse autor a enfatizar que “*longe de ser uma descrição dogmática, o diálogo é a ilustração viva de um método que investiga e que, com frequência, se investiga*”.⁴¹

Portanto, conforme Goldschmidt, é pelo método dialético que podemos alcançar a compreensão dos diálogos platônicos, seja em suas estruturas de composição, seja em suas estruturas filosóficas. O método dialético é que permite a visão de conjunto das investigações propostas na ligação entre exposições aparentemente desordenadas e antagônicas. Para a conhecida classificação de

³⁹ - Idem, *ibidem*. p.2.

⁴⁰ - Idem, *ibidem*.p.2, em referência ao Diálogo *Político*-286d.

⁴¹ - Idem, *ibidem*.p.3.

Goldschmidt sobre “as etapas do movimento dialético”, cada diálogo platônico nos apresenta um movimento não hierárquico e sim, interdependente do conhecimento, que passa pelos níveis da “imagem”, “definição”, “essência”, “ciência”.⁴² Assim, cada diálogo em particular possui uma unicidade interna, decorrente da multiplicidade de tramas e discursos.

Podemos derivar da interpretação de Goldschmidt a concepção de que, além de uma dialética interna que dá estrutura ao conteúdo de cada diálogo, existe uma movimentação dialética também entre um diálogo e outro, entre as tramas, pensamentos e falas dialógicas. Desse movimento dialógico decorre um movimento do pensamento e das proposições filosóficas que se integram na totalidade do corpus platônico, não permitindo o isolamento de um texto frente a outro. Mais que isso, parece haver também um movimento dialógico entre os textos e o seu contexto real ou imaginado em que ocorrem as cenas, aproximando as narrativas cenográficas e os debates travados do movimento histórico vivido pelo desenvolvimento da filosofia grega e pelo pensamento platônico em especial.

Conforme nota Benoit,⁴³ os diálogos platônicos movimentam-se entre si, fazendo a “*negatividade se tornar afirmativa*”, fazendo o “*dever se expressar a partir do próprio movimento textual e dialógico*”, obrigando que a “*dialética especulativa*” seja procurada no intercâmbio entre as várias obras e não isoladamente. Segundo

⁴² - Idem, ibidem.p.10.

⁴³ - BENOIT,A. .R.Hector. A dialética hegeliana como superação da dialética platônica.IDÉIAS. Campinas: Unicamp. 1(1).já/jun.1994.pp.81/110.

Benoit, para “captar a dialética especulativa em Platão”, deve-se perceber o “movimento entre os próprios diálogos” e, sobretudo:

(...) seria necessário 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.⁴⁴

Assim, a dialética dos conceitos se manifesta também na dialética da *pólis*.

O que buscamos, portanto, é reconhecer o sentido de historicidade nos diálogos platônicos por meio desse movimento dialético dos textos com a realidade, com o devir histórico, seja do *lógos*, seja da *pólis*, seja das ações (*ἔργον*) humanas; um devir como passagem do ser ao não-ser e ao vir-a-ser; um movimento coletivo da comunidade dos homens na cidade, da comunidade do *lógos* filosófico, da comunidade das idéias e conceitos.

Para atender nossos objetivos, a leitura dos *Diálogos* que nos parece mais apropriada é aquela que prioriza um “ordenamento dramático” da obra platônica⁴⁵.

⁴⁴ - Idem, ibidem.p.100

⁴⁵ - Devemos o aprendizado dessa forma de leitura dos *Diálogos* ao nosso orientador A.Hector R.Benoit, cf. exposto em vários artigos e sobretudo nas teses: **Platão.O Saber esotérico da Dialética.Doutorado. São Paulo: USP, 1990;** e **Em busca da odisséia: a questão metodológica das temporalidades e a materialidade de lexis(primeiro livro da tetralogia dramática do pensar) e demais tomos.**Livre docência.Campinas: Unicamp, 2004. Um resumo dessa proposta metodológica pode ser encontrada no artigo: BENOIT,Hector.**Notas sobre as temporalidades nos Diálogos de Platão. Boletim do CPA-Centro do Pensamento antigo.** Campinas: Unicamp, N.8/9, Julho/1999 a Junho/2000.pp.93/113. Neste artigo, o autor desenvolve os conceitos de “temporalidade da *lexis*”, “temporalidade da *nôesis*”, “temporalidade da *gênesis*” e “temporalidade da *poiésis*”, de onde decorre a proposta para a leitura dos *Diálogos* platônicos, considerando-se um ordenamento dramático dos textos, pela “ação de dizer” dos personagens e as ações objetivas dos mesmos nas cenas dramáticas, ambientes em que são geradas as “ações de pensar”, a “*nôesis*”, responsáveis pelo movimento conceitual, particularmente passando-se do “*princípio de identidade e da não contradição*” (*Parmênides*), ao princípio do “*Não-Ser*” (*Sofista*); nesse movimento dialógico-dramático, teríamos ainda a “temporalidade da *gênesis*”, enquanto a historicidade das idéias expressa nos *Diálogos* no contexto da história da filosofia grega, da gênese histórica grega e na *práxis* filosófica platônica, fechando com a “temporalidade da *poiésis*”, isto é, a produção escrita ordenada cronologicamente na composição do *corpus platônico*.

Por essa metodologia, os Diálogos estariam agrupados em “movimentos dramáticos” a partir de seus próprios indícios teóricos e textuais. Assim, temos quatro movimentos dramáticos principais no corpus platônico: *Parmênides*, o primeiro movimento; *Protágoras*, *Eutidemo*, *Lisis*, *Alcibíades I*, *Cármides*, *Górgias*, *Hípias Maior e Menor*, *Laquês*, *Mênon*, *Banquete*, *Fedro*, constituindo o segundo movimento; *República*, *Timeu*, *Crítias*, *Filebo*, *Teeteto*, *Eutífron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Críton*, *Fédon*, compondo o terceiro movimento; finalmente, *Leis*, *Epínomis* e *Cartas*, como o quarto movimento.⁴⁶

Ainda que com variações nesse ordenamento, podemos recorrer a outros autores que observaram essa possibilidade metodológica em Platão, como Vidal-Naquet, fundamentado em Eduard Munk⁴⁷ propondo que, para se compreender o desenvolvimento dos Diálogos, seria indispensável um ordenamento conforme o desenvolvimento dramático.

Para Benoit⁴⁸, a leitura de Platão por comentadores e editores da Antigüidade acontecera levando-se em conta o ordenamento dramático, seja como trilogias ou tetralogias. Seria o caso de Atticus, Dercílides e Trasilos (séc. I d.C), Aristófanos de Bizâncio (séc.III a.C), Albinus. A tradição neoplatônica e as edições modernas, embora algumas vezes mantenham um certo ordenamento, perderam seu verdadeiro sentido com a preocupação em sistematizar doutrinariamente e

⁴⁶ - BENOIT, A.R.H. Platão. **O saber esotérico da dialética**. *Opus cit.* pp.341/342.

⁴⁷ - VIDAL-NAQUET, na obra **“La démocratie grecque vue d’ailleurs”** (1990), retoma o autor alemão Eduard Munk e sua obra *“Die Natürliche Ordnung der Platonische Schriften”*, 1857 (*A ordem natural dos escritos de Platão*).

⁴⁸ - BENOIT, A.R.H. *opus cit.* p.341.

tematicamente as “idéias platônicas”. Por outro lado, os estudos estilométricos do século XIX preocuparam-se com o ordenamento cronológico dos textos, dispersando ainda mais a possibilidade de uma leitura integrada e correlacionada entre os *Diálogos*.

Entendemos que o ordenamento dramático do corpus platônico, proposto por Benoit, e aqui adotado como opção metodológica de leitura, reforça a dimensão de historicidade que ali buscamos. Como escreve Benoit:

*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.*⁴⁹

Ou ainda, ao afirmar que o devir interno dos diálogos é “o próprio devir necessário da filosofia grega, da história de Atenas e, portanto da história universal”.⁵⁰ Esse autor nos dá pistas que facilitam a leitura de Platão, na relação entre o movimento e entrelaçamento interno em sua obra, com o contexto dramático dos personagens dentro do drama da *pólis* e da história.

Enfim, a pesquisa ora apresentada situa-se numa linha de investigação entre a Filosofia e a Teoria da História, estruturada nos seguintes pontos:

- 1) Identificação de indícios de entrelaçamento entre os vários diálogos em seu movimento interno que permitam o recorte de concepções que revelem uma incipiente teorização e filosofia da história nos textos platônicos;
- 2) investigação e análise sobre o pensamento histórico nos *Diálogos* a partir de

⁴⁹ - Idem, ibidem.

⁵⁰ - Idem, ibidem.p.480.

seu percurso dialógico e dialético na edificação das cidades (*República e Leis*), compreendidas como um percurso histórico no contexto da *pólis*; para isso, concebemos o movimento dramático dos textos entre *República e Leis*, particularmente *Timeu e Crítias*, *Sofista e Político*;

- 3) uma leitura do Diálogo *Leis* em correlação com os projetos de cidades apresentados noutros *Diálogos* como *possibilidade* histórica frente à decadência helênica, embasada especialmente em três aspectos: a questão dos conflitos como causa do declínio das cidades e de suas instituições políticas (Livro I), a investigação em torno das origens “históricas” da *πόλις* (Livro III) e a proposta de uma alternativa ao regime democrático decadente, consolidada com o Conselho Noturno, proposto, sobretudo, no Livro XII.

I – ASPECTOS DE UMA TEORIA DA HISTÓRIA NOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS.

Como sinalizamos na introdução, um dos objetivos de nossa pesquisa é investigar a questão da história e do pensamento histórico na obra platônica e verificar em que medida os temas filosóficos ali tratados estão vinculados às manifestações dos personagens e cenas dramáticas que possibilitem uma leitura nessa direção.

Mais especificamente pretendemos verificar como se manifesta, nos *Diálogos*, a percepção da realidade da *πόλις* enquanto realidade histórica, no contexto em que ocorre a formação da cidadania, da ética, da democracia, da *práxis* política. Buscamos os vínculos entre a filosofia e a história em Platão;

procuramos compreender os *Diálogos* e as *Cartas*, inseridos no processo de mudanças políticas, sociais, culturais a partir da realidade histórica grega e ateniense.

Já afirmamos que não temos a pretensão de apresentar uma “doutrina” sobre a história, em Platão. Primeiramente, porque, como temos analisado, nosso método de investigação da obra platônica recusa a leitura dogmática, entendendo que é muito duvidosa a intenção, que tem perdurado na História da Filosofia, de se compreender o pensamento platônico como doutrinário e sistemático. Em segundo lugar, como tentaremos justificar nas páginas seguintes, porque a concepção e o conceito de História foram apenas esboçados na construção epistemológica grega e mesmo os típicos “historiadores” gregos, como Heródoto, Tucídides, logógrafos como Hecateo, dentre outros, não chegaram a nos legar uma “ciência histórica” consolidada, pois somente a modernidade nos oferece esse estatuto.

Encontramos poucas abordagens na bibliografia de estudos de Platão e do platonismo que consideram a relação entre História e Filosofia nos *Diálogos* como sendo uma temática que mereça atenção. Em muitos casos, inclusive, é negada a possibilidade de que haja um pensamento histórico em Platão e até mesmo entre os pensadores gregos.

Entretanto, temos tomado alguns autores, tanto filósofos quanto historiadores, como referência direta ou indireta, que nos oferecem elementos que possibilitam essa reflexão, ainda que em diferentes abordagens e contextos: Hegel, Vico, François Châtelet, Joly, Strauss, Lloyd, Snell, Duquesne Pierre Vidal-Naquet, Vernant, Mossé, Finley, Momigliano, dentre outros.

Ressaltamos aqui alguns indícios que, acreditamos, permitem identificar elementos desse “sentido da história” na obra platônica:

- a) Existe uma reflexão sobre o tempo nos *Diálogos*. Embora esses textos deixem transparecer uma concepção mítica, centrada na idéia do retorno cíclico e nos cataclismos como divisão temporal, podemos perceber uma temporalidade construída nas relações dramáticas dos personagens e na temporalidade da *pólis* a partir dos acontecimentos humanos, em especial naqueles decorrentes das ações políticas;
- b) a concepção de uma filosofia antropológica, compreendendo o homem enquanto ser político, ético, que desenvolve a noção de coletividade e cidadania e que avança na direção de perceber o ser humano como dotado de liberdade, o que nos permite aproximar essa idéia da noção de “sujeito histórico”, desenvolvida posteriormente pela historiografia ocidental;
- c) a investigação das origens, que parte inicialmente de um sentido ontológico e cosmológico da realidade, e caminha, ainda que timidamente, para a investigação daquilo que denominamos “origens históricas”, das cidades, dos conflitos, das decadências, dos acontecimentos humanos, abrindo a possibilidade para a explicação da mudança e do devir humanos;
- d) a percepção das mudanças e acontecimentos, no contexto político, social, econômico e cultural da Grécia, oferecendo elementos para uma interpretação da história universal;

- e) a invenção da dialética como método epistemológico que foi fundamental para uma posterior compreensão da história humana, em especial com Hegel e Marx.

1.1 – O sentido da História nos *Diálogos* platônicos

Nas traduções dos *Diálogos* encontramos o conceito de “história” aplicado, indiscriminadamente, a vários significados: narrativa, relato, origem (γένος), mito (υῆθος). De fato, o conceito é amplo e abarca esses diferentes sentidos. Também, podemos entender a História como ciência teórica, conhecimento acerca dos fatos, dos acontecimentos, das ações; ou compreendê-la em seu caráter prático, isto é, as próprias ações, os próprios acontecimentos.

Em Heródoto, conhecido em nossa tradição ocidental como o “pai da História”, na abertura de sua obra, esse conceito parece comportar os dois sentidos, ou seja, uma “investigação”, uma “busca” das “ações humanas”, fundamentadas empiricamente na observação do “historiador” ou de testemunhas confiáveis; mas também, um trabalho teórico de “registro”, de “relato” para não deixar que se perca o conhecimento sobre as ações humanas⁵¹.

⁵¹ -Hérodote. *Histoires. Livre I. Clio*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1970. p.13.

Ηροδότον Θουρίον Ιστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὥς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά, ἃ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

De acordo com o léxico da obra platônica, elaborado por Des Places⁵², o termo ιστορία aparece poucas vezes nos *Diálogos*. No *Fedro* (244c)⁵³, o termo denota o sentido de um certo tipo de “informação” derivada da arte da adivinhação, como um conhecimento auxiliar da racionalidade, numa escala inferior. No *Crátilo* (437b)⁵⁴, o termo aparece na crítica socrática ao movimento contínuo de Heráclito, sendo, nesse caso, a “história”, algo que detém o fluxo contínuo.

No *Sofista* (267e)⁵⁵, encontramos a expressão ιστορικήν como uma “mimese sábia”, apoiada na ciência, que se distingue da mimese do sofista, que se baseia apenas na δόξα.

Com o sentido de “investigação”, o termo história aparece no *Fédon* (244 c)⁵⁶, nesse caso, referindo-se à filosofia da φύσις e não aos acontecimentos humanos. Nesse *Diálogo*, Sócrates revela a Cebes que, quando jovem, admirava

(Heródoto demonstra aqui suas investigações, para impedir que com o tempo, se apaguem da memória dos homens os grandes e maravilhosos feitos dos gregos e bárbaros...).

⁵² - DES PLACES, Édouard. **Lexique.Platon:Oeuvres Complètes**.Tome XIV. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres,1970.p.268.

⁵³ - *Fedro*.244c. **Opus Cit.**: ἄτ' ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀνθρωπίνῃ οἴσει νοῦν τε καὶ ιστορίαν, οἰονοιστικὴν ἐπωνόμασαν, ἣν νῦν οἰωνιστικὴν τῷ ᾧ σεμνύνοντες οἱ νέοι καλοῦσιν. (...) *uma arte que em efeito, com a ajuda da reflexão, procura a opinião (oiêsis) dos homens, racionalidade e informação (noûs e história).*

⁵⁴ - *Crátilo*, 437b. **Opus Cit.**: Ἐπειτα δὲ ἡ ἱστορία αὐτὸ που σημαίνει ὅτι ἴστεσι τοι ῥοῦν. *A palavra história significa por ela mesma, a interrupção do corrimento.*

⁵⁵ - *Sofista*. 267e **Opus Cit.**: ὁμος δέ, κἂν εἰ τολμηρότερον εἰρήσθαι, διαγνώσεως ἕνεκα τὴν μὲν μετὰ δόξης μίμησιν δοξομιμητικὴν προσείπωμεν, τὴν δὲ μετ' ἐπιστήμης ἱστορικὴν τινα μίμησιν.

⁵⁶ - *Fédon*..96 a. **Opus Cit.**: Ἐκκουε τοίνυν ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως Ἱστορίαν.

as “investigações da natureza” (φύσεως ἱστορίαν) referindo-se ao seu interesse inicial pelos temas dos primeiros filósofos, antes de dedicar-se à filosofia antropológica e política.

Esse sentido mais genérico do termo história, enquanto “história natural”, parece freqüente na Antigüidade. Nos *Diálogos*, portanto, essa distinção também não é feita de modo claro; porém, a concepção e a preocupação com as “ações humanas” como tema filosófico, se manifestam, independentes do conceito etimológico.

O historiador italiano Momigliano⁵⁷, observa que Platão utiliza a palavra “arqueologia” (ἀρχαιολογία), especialmente no *Diálogo Hípias Maior* (285d), num sentido mais próximo daquilo que entendemos por História, do que propriamente pelo que se passou a chamar de “arqueologia” após a época helenística e, evidentemente, na modernidade. Portanto, nos *Diálogos*, genealogias, cosmologia, mitos, investigações sobre diferentes aspectos localizados numa época remota, antigos conhecimentos e hábitos transmitidos podem aparecer num sentido histórico, mesmo que sem um preciso discernimento. Para Momigliano, Platão talvez não tenha realmente uma perspicácia histórica como Heródoto ou Tucídides, mas “a julgar por sua obra sobre as Leis e pela grandeza de suas atividades enciclopédicas (...) ele encorajou as buscas sobre os costumes e as leis (...)as origens das civilizações(...)”⁵⁸

⁵⁷ - MOMIGLIANO, Arnaldo. **Les Fondations du savoir historique**. Paris: Les Belles Lettres, 1992. p.68.

⁵⁸ - Idem, *ibidem*. p.72.

Hegel ressalta que

*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.*⁵⁹

Portanto, ao escrever seus *Diálogos*, Platão parece conciliar a especulação conceitual com essa “*contemplação da história*”, elaborando uma certa “filosofia da história”, que teria pensado sobre as ações e acontecimentos da cidade e do homem e, para além da contemplação e da teorização estaria objetivando construir sua filosofia como projetos efetivos como alternativa às crises. É o que encontramos na elaboração dos seus projetos de cidade, sobretudo na *República* e *Leis*. É o que parece reconhecer também Momigliano ao considerar que Platão talvez seja uma exceção dentre os filósofos gregos que, em geral, “*julgaram a história como enraizada no mundo efêmero das ambições e das paixões*”,⁶⁰ Platão, sobretudo nas *Leis*, aproxima muitas de suas buscas, das “*buscas históricas*”.⁶¹

Alguns dos fundamentos que conduzem à possibilidade de reconhecimento de uma filosofia da história nos *Diálogos* são: a percepção do homem no tempo, a compreensão da mutabilidade ontológica relacionada à mutabilidade histórica, a preocupação em traçar um projeto para o devir. Ressaltamos ainda que está presente, nos *Diálogos*, a percepção de si e do outro enquanto sujeitos que podem

⁵⁹ - HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.pp.16/17.

⁶⁰ - MOMIGLIANO, A. **Problèmes d'historiographie ancienne et moderne**. Paris: Éditions Gallimard: 1983.p.

⁶¹ - Idem, ibidem.p.23

intervir no mundo concreto em que vivem, na busca das virtudes que permitam a efetivação do bem estar coletivo na πόλις; a compreensão do sujeito enquanto existência que somente se complementa na realização da cidade; a preocupação com a educação (παιδεία) e com a verdadeira filosofia, negando-se toda via falsificadora do conhecimento e da verdade.

Nos *Diálogos*, o λόγος e a πράξις parecem estar aliados para atribuir à filosofia a tarefa de verificar e compreender a possibilidade de transformação histórica. Em *Eutidemo*, nas palavras de Sócrates a Críton, encontramos reflexões que nos levam a perguntar sobre o sentido do pensar filosófico:

*Afasto-se daqueles que professam 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.*⁶² (*Eutidemo*, 307c).

O exercício filosófico poderia, nesse caso, permitir, pela busca da verdade, uma ação transformadora em prol da vida e da cidade justa, passível de realização efetiva, por meio da educação, da ação política, da ética, da πράξις, da percepção dialética da πόλις.

⁶² - *Eutidemo* 307c. **Opus cit.** Μὴ τοίνυν ὁ γε οὐ χρή ποιεῖ, ὦ Κρίτων, ἀλλὰ ἑάσας χαίρειν τοὺς ἐπιτηδεύοντας φιλοσοφίαν, εἴτε χρηστοὶ εἰσιν εἴτε πονηροί, αὐτὸ πρᾶγμα βασανίσας καλῶς τε καὶ εὖ, ἂν μὲν σοι φαίνεται φαῦλον ὄν, πάντ' ἄνδρα ἀπώτρεπε, νῆ μόνον τοὺς υἱεῖς. ἂν δὲ φαίνεται οἷον οἶμαι αὐτό ἐγὼ εἶναι, βαρρῶν δίωκε καὶ ἄσκει, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο, αὐτός τε καὶ τὰ παιδία .

Châtelet⁶³ chama a atenção para o fato de que uma leitura inter-relacionada dos vários *Diálogos* permite que se verifique, em Platão, uma reflexão sobre a história.

Os textos platônicos abordam o problema do “devir” das cidades e, nessa perspectiva, apontam para questões que oferecem contribuições para uma interpretação da “história universal”, embora, ao mesmo tempo, os *Diálogos* explorem exaustivamente a linguagem mítica ou alegórica em seus cenários e conversações. Não obstante, esses dados se entrelaçam, como no caso dos relatos sobre a pré-história grega, anterior aos grandes cataclismos, por exemplo, no “Mito de Atlântida” (*Timeu* e *Crítias*), o que, portanto, não pode ser considerado como pensamento anti-histórico.

Para Châtelet⁶⁴, podemos falar em uma “*verdadeira ciência do devir*” nos *Diálogos*, pois, mais do que descrever a evolução histórica, alguns textos platônicos 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 concepção moderna.

Os limites dessa atitude histórica manifestam-se em vários aspectos. Um desses aspectos é a reconstrução dos acontecimentos, de modo predominante, a partir do testemunho direto daqueles que presenciaram os fatos.

⁶³- CHÂTELET, François. **El nacimiento de la historia**. Trad. César Suárez Bacelar. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1985.p.213.

⁶⁴- CHÂTELET, F. **El Pensamiento de Platón**. Trad. J.M. Garcia de La Mora. Barcelona, Editorial Labor, 1973.p.144.

Segundo Châtelet,⁶⁵ é por meio da δόξα, mais do que propriamente pela ἐπιστήμη que a história é, em princípio, reconstituída teoricamente. Essa 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, desde que justificado por um testemunho documental, o conhecimento histórico estaria mais próximo do saber epistêmico.

Essa percepção histórica, se não chega a ser uma “cientificidade do transitório”, provoca uma “sensibilidade” ou “sensação” no sentido da percepção (αἴσθησις) dos acontecimentos que fluem.

Em certo sentido, podemos aproximar a idéia de Châtelet de que há uma “opinião” sobre a história nos *Diálogos* a partir da “percepção” do devir humano e do devir da πόλις. Do conceito αἴσθησις como aparece, por exemplo, no “*Teeteto*” (151e) numa primeira definição da ciência como sensação, podemos também extrair uma certa “sensação do conhecimento histórico”, a partir das opiniões sobre os acontecimentos humanos: “*Portanto, em minha opinião, aquele que sabe sente o que sabe e, (...) parece-me que a ciência não é outra coisa que sensação*”.⁶⁶ (*Teeteto*, 151e).

⁶⁵ - *Idem*, *ibidem*.p.145.

⁶⁶ - *Teeteto*, 151e. *Opus cit.*: Δοκεῖοῦν μοι δ' ἐπστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο δ' ἐπίσταται, καὶ ὥς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴθησις.

Cornford,⁶⁷ diante da separação do mundo sensível e do mundo inteligível, pergunta: *“de que maneira estão relacionadas estas formas separadas com as coisas que vemos e tocamos neste mundo do devir?”*⁶⁸

O mundo do devir teria uma existência e seria captado inicialmente pela αἴσθησις, traduzida por Cornford como *“percepção”*, e o conhecimento do senso comum seria perceber o mundo exterior pelos sentidos, um tipo inferior de conhecimento, porém, conhecimento. Pela αἴσθησις não seria possível o conhecimento dos objetos inteligíveis, pois para tal seriam necessários outros níveis mais elevados que fossem capazes de transpor os limites entre o *“sensível e o inteligível”*. Cornford identifica o significado da αἴσθησις 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”*.⁶⁹

Ora, uma interpretação por este ponto de vista epistemológico pode ser aplicada num outro significado, ou seja, no sentido do “devir” como movimento histórico e não apenas sensitivo. Como encontramos na observação socrática no *“Teeteto”* (155b), *“aquilo que, anteriormente, não existia, não existe posteriormente,*

⁶⁷- CORNFORD, Francis M. **La teoria platónica del conocimiento: el teeteto y el Sofista**. Trad. Nestor Luis Cardero y Maria Dolores Ligatto. Buenos Aires: Paidós, 1968.

⁶⁸- Idem, ibidem.p.22.

⁶⁹- Idem, ibidem.p.41.

*se não tiver sido ou estiver a devir...*⁷⁰ Essa observação pode indicar o sentido de um “movimento” que poderia nos conduzir para o “devir histórico”, o devir dos seres que se movem, se transformam e assim constroem a realidade da *pólis* e dos homens. Pois, ainda que tratemos dessa separação entre o mundo do sensível e o mundo do inteligível, haveria uma participação de um em outro, oferecendo a possibilidade de um “mundo do devir”.

1.1.1 – Temporalidade e História nos *Diálogos* platônicos

Duquesne⁷¹, ao comentar a *República*, levanta a questão de como Platão teria abordado o “curso do mundo” em seu “sentido histórico”, pois a cidade idealizada naquele *Diálogo*, ao mesmo tempo em que abre a possibilidade para um progresso histórico que busca a justiça humana na cidade, fundamenta-se na decadência da cidade grega.

Segundo Duquesne, na *República*, Platão 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.

⁷⁰- *Teeteto*, 155b. **Opus cit.** “Αρ’ οὐ καὶ τρίτον, δὲ μὴ πρότερον ἦν, ὕστερον ἀλλὰ τοῦτο εἶναι ἄνευ τοῦ γενέσθαι καὶ γίγνεσθαι ἀδύνατον;

⁷¹- DUQUESNE, 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.

Diante de uma cidade injusta, uma “*má cópia*”, existe a possibilidade de opção entre a salvação e a destruição? Se existe essa possibilidade, ela é histórica. Mas como se realiza? Como se manifesta, na obra de Platão, esse sentido ou possibilidade? Qual o “*sentido da História para permitir uma ação sensata no presente?*”⁷²

Para o comentador citado, seria por meio da “*ação histórica*”, apreendida por Platão, que esse filósofo elabora “*reflexão sobre o tempo*” bastante diferente da noção socrática e parmenideana de “eterno”, “ideal”, “uno”. Uma concepção que Duquesne chama de “*repouso na duração*”, em que, com maior ou menor intensidade e qualidade, as mudanças ocorrem, provocadas pelo movimento do devir. Tudo, de fato, se modifica e se comunica reciprocamente e

*essa 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.*⁷³

Ao que damos “*o nome de tempo*” (χρόνον ὀνομάκαμεν), como verificamos no *Timeu* (37d/e, 38 a), trata-se de uma “*imagem da eternidade imóvel e una*” ou “*uma imitação móvel da eternidade*”⁷⁴. Se a substância da realidade eterna está

⁷² -Idem, ibidem.p.309.

⁷³ - Idem, ibidem.p.311.

⁷⁴ - *Timeu*, 37d/e, 38a **Opus cit.**: “Por isso seu autor preocupou-se em fabricar uma certa imitação móvel da eternidade(...) fez da eternidade una e imóvel, esta imagem eterna que progride segundo a lei dos números, isso a que chamamos tempo(...)Pois tudo aquilo são divisões do tempo: o passado e o futuro são espécies engendradas do tempo(...) era e será são termos que convém reservar ao que nasce e progride no tempo. Pois são apenas transformações”.

εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ χρόνον ὀνομάκαμεν. (...)

fora do tempo, este, engendrado em passado e futuro, abrange toda a realidade do devir sensível que se transforma. É pelo tempo que se estabelece a comunicação entre o inteligível eterno e o sensível mutável.

Ou seja, se abandonássemos o dualismo que separa os dois mundos e os dois tipos de conhecimento - o aparente e o ideal eterno – perceberíamos, na obra de Platão, a idéia do movimento que permite, simultaneamente, a diferenciação e a unificação das “realidades”, do “passado e futuro”. Uma realidade é diferente de outra, mas há uma participação entre ambas produzida pelo “lógos”, capaz de apreender os movimentos que se dão no tempo. Essa apreensão seria percebida, de acordo com Duquesne⁷⁵, pelo “*instante*” e é esse instante que ligaria as mudanças dentro de um “*repouso-duração*” mais amplo. O instante é inteligível e, também, sensível.

Nessa concepção, a dialética, que impulsiona a mudança, ocorreria exatamente nesse “instante da duração” que liga o passado ao presente e ao futuro. É novamente a noção de “intermediário” delimitando a relação entre idéias, seres e acontecimentos.

Ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λαιθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίων οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. Λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀλεθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι, κινήσεις γὰρ ἔστων, τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον ἀκινήτως (...)

⁷⁵ - Idem, ibidem.p.311.

O “*curso do mundo*”, para Duquesne,⁷⁶ conforme este movimento temporal, pode se apresentar de dois modos: como separação ou como unificação. Como separação, é o abandono do sensível, é a decadência, como no caso da cidade, quando o devir segue fortuitamente, desligando-se do todo. Como unificação, o devir é a participação do “*lógos*”, que permite um devir inteligível, que busca o progresso para a justiça, e que se torna possível através do papel desempenhado pelo “*sábio filósofo, o mais livre dos agentes históricos*”.⁷⁷ No contexto da *República*, o governo do Rei filósofo seria o elo dentre dois mundos, possibilitando, mesmo que dentro de limites, uma parcial liberdade histórica para orientar as ações humanas. Sendo assim, a *República* demonstraria uma possibilidade de compreensão desses mundos, o sensível e o inteligível, e “*certamente, nesta hipótese, o governo do sensível para o lógos é bem uma História, isto é, uma decadência que é também progresso, em que o homem escolhe parte de suas ações...*”⁷⁸

Châtelet observa que a noção de “tempo cíclico” entre os gregos, que ele prefere denominar “tempo circular”, conduz à concepção de que a trajetória humana no mundo está marcada pelos cataclismos decorrentes da revolução dos astros celestes. No entanto, essa 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

⁷⁶ - Idem, ibidem.p.326.

⁷⁷- Idem, ibidem.p.326.

⁷⁸- Idem, ibidem.p.325.

naturalmente do tempo, mas exigem um esforço humano.⁷⁹ A percepção de uma “*temporalidade circular*” se apresentaria em Platão, conforme Châtelet, na teoria da “*reminiscência*”, ou da “*imortalidade da alma*”, possibilitando uma interpretação cíclica das existências.

Nas palavras de Schaerer⁸⁰, o homem se vê interposto entre “a *descontinuidade do instante e a continuidade da eternidade*”, onde decorre a vida e a morte, estabelecendo um conflito entre essa “*dualidade temporal*”. Aí se coloca uma região mista entre os fatos humanos e a realidade universal cíclica.

Para Lloyd⁸¹, essa preocupação temporal em Platão é de fundo “*ético e político*”, mais do que histórico; porém, mesmo assim, estaria inserida num “*quadro quase histórico*”, como é o caso da “*República*”, especialmente os livros VIII e IX, nos quais se expõe temporalmente o declínio das constituições e governos. O mesmo aconteceria no *Político*, no *Banquete* ou no *Timeu*, em que 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

⁷⁹ - CHÂTELET, F. *El nacimiento de la historia*. Opus cit. p.215.

⁸⁰ - SCHAERER, René. *Opus cit.* p.381.

⁸¹ - LLOYD, G.E.R. O Tempo no Pensamento Grego. In: *As culturas e o tempo*. Petrópolis: Vozes, 1975. P.136/175.

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 movimento é o tempo”.⁸² Remetendo-nos também ao *Timeu* (37d), onde “o tempo é a imagem da eternidade, que sempre dura e progride segundo o número”.⁸³ 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*.

Ainda sobre o problema do tempo em Platão, Lévêque e Vidal-Naquet⁸⁴, apoiados em *Diálogos* como 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”.⁸⁵ No *Timeu* e no *Crítias*, ou mesmo na *República*, encontraríamos ainda o traçado da antigüidade ateniense numa perspectiva histórica, visando refletir principalmente as transformações políticas e as mudanças das formas de governo. Esses textos, além disso, trazem, para esses historiadores, dados históricos sobre as noções vigentes de Estado, sobre as

⁸² - Idem, ibidem.p.164.

⁸³ - Idem, ibidem.p.164. Ver também nota 66 desse capítulo.

⁸⁴ - 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.siecle à la mort de Platon*. Besançon: Editions Macula,1964.

⁸⁵ - Idem, ibidem.P.134.

características espaciais e geográficas do mundo grego e dados sobre suas transformações ao longo do tempo.⁸⁶

Como observa Vidal-Naquet⁸⁷, as exposições de acontecimentos históricos na obra platônica nem sempre coincidem com as investigações históricas, inclusive no que diz respeito à cronologia desses acontecimentos. Isso revela uma concepção pouco clara do tempo histórico. Os textos dos *Diálogos* incorrem em anacronismos e imprecisões, mas isso não anula nem diminui a historicidade ali presente, pois esses mesmos textos demonstram uma inserção e uma compreensão do processo histórico em que os homens e as cidades estavam inseridos.

Afirma Vidal-Naquet que *“o pensamento de Platão não pode tratar-se de uma doutrina intemporal”*, pois Platão *“é testemunha das transformações, da crise, (...) que a cidade grega do século IV a.C. conheceu”*.⁸⁸

A questão da temporalidade perpassa também não apenas as possíveis concepções teóricas dos textos platônicos, mas o método dessa obra, pela temporalidade dos personagens, das ações, das cenas, dos movimentos internos dos textos. Como afirma Goldschmidt, *“os movimentos filosóficos estão inscritos na estrutura da obra”*.⁸⁹ Toda obra filosófica possui um *“tempo lógico”* que justifica a

⁸⁶ - Idem, ibidem.P.134/136.

⁸⁷ - VIDAL-NAQUET, P. **Platão, a história e os historiadores**. In: **A Democracia grega. Ensaios de historiografia antiga e moderna**. Lisboa: Fundação Dom Quixote, 1993.

⁸⁸ - Idem, ibidem.P.97.

⁸⁹ - GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: **A religião de Platão**. São Paulo: Difel, 1963.p.139/47.

estrutura textual na forma em que o discurso é explicitado. O método vive uma progressão, um movimento que é o tempo lógico para se escrever a obra. É o tempo necessário para se produzir e se compreender a obra textual; é a relação entre o pensamento exposto e a forma em que foi exposto (o método). Para Goldschmidt, o “tempo lógico” transpõe o tempo histórico das “doutrinas”. Esse tempo lógico está relacionado à estrutura e progressão metódica que ocorre no texto, ou seja, possibilita interpretar seu movimento interno.

No entanto, entendemos que o método dos *Diálogos* apreende a todo instante a temporalidade histórica em que a obra está sendo pensada e escrita. Se há uma temporalidade própria do texto que, inclusive, pode tornar esse texto “atemporal” no que diz respeito ao seu discurso e à lógica interna aí presente, não é possível desvincular a obra de sua temporalidade histórica. No caso dos *Diálogos*, esse movimento interno, que dota os textos de uma temporalidade interna no movimento das ações que constroem os discursos filosóficos, demonstra uma relação com a temporalidade histórica em que os textos são construídos, até porque muitas das personagens são reais, históricas, inseridas nas ações vivas da cidade. Como o próprio Goldschmidt⁹⁰ nos diz, é pelo movimento dialético dos *Diálogos*, de ascenso e descenso, que se aproximam o “*pensamento e a ação*”, por esse movimento, ocorre uma passagem do mundo das opiniões e do sensível, fundamentado nas imagens, para uma “*visão de conjunto*” que conduz ao conhecimento das Formas; porém, o objetivo maior do método dialético seria descer ao mundo das imagens sensíveis para “*esclarecer este mundo a fim de*

⁹⁰ GOLDSCHMIDT, Victor. Os Diálogos de Platão. Opus cit. pp.317/323.

permitir nele o conhecimento e a ação".⁹¹ Assim, poderíamos dizer que os textos dos *Diálogos* querem saltar do conhecimento e da verdade para a ação, e que a ação dialógica e dramática interna é ação política, externa, histórica. Citando ainda Goldschmidt, "o pensamento platônico não se assemelha de modo algum à pomba ligeira para a qual não custa nada abandonar o chão para voar no espaço puro da utopia".⁹² Seu método não se desprende da necessária transitoriedade histórica da realidade, representada no mundo das imagens, pois é a partir daí que se estabelece o diálogo com a via do Bem, da Forma pura e suprema com o Ideal pensado. A filosofia e o filósofo são dotados, de acordo com a dialética dos *Diálogos*, de uma "função prática" que impõe a necessidade de se "descer para o mundo das opiniões",⁹³ para o mundo das imagens que, antes de se preocupar diretamente com o mundo das formas inteligíveis, se interessa pela aplicação das ações e atitudes na vida política e individual; se há a busca pelo que é a Virtude, importa antes praticá-la para o "bem viver" na cidade⁹⁴.

Momigliano chama a atenção para o fato de que o pensamento corrente na Grécia Antiga não avançou no sentido de uma temporalidade histórica, mas os escritos historiográficos e filosóficos (em alguns casos), superaram a concepção comum para revelar uma compreensão diferenciada. Platão estaria dentre aqueles que alcançaram essa superação e, com o conceito αἰών (tempo da vida), talvez

⁹¹ - Idem, ibidem.p.321.

⁹² -Idem, ibidem.p.318.

⁹³ - Idem, ibidem.p.27.

⁹⁴ Idem, ibidem.p.25/6.

herdada do pensamento persa, construiu teorias pertinentes acerca do tempo, influenciando até mesmo o pensamento hebraico-cristão desenvolvido posteriormente.⁹⁵

Se, desde Parmênides, é fundado o “princípio da identificação” como caminho para se chegar ao conhecimento verdadeiro do ser, nos *Diálogos* verificamos a presença do “princípio da contradição”, em que o mundo sensível e o mundo inteligível se opõem. É dessa oposição que se abre a possibilidade do conhecimento e da ação. A finalidade da filosofia seria, dialeticamente, por essa oposição, estabelecer os princípios do viver e do agir. Como diz Goldschmidt,

*A origem da reflexão filosófica é uma experiência de contradição. Não se teria de fazer filosofia se o mundo sensível – em que somos destinados a viver e a agir – fosse transparente para as nossas sensações, se ele se comportasse sempre da mesma maneira e se todos os objetos que o compõem consentissem em permanecer o que parecem e a não nos espantar jamais.*⁹⁶

O método dialético dos *Diálogos* é histórico, porque conduz os seres que contemplam o Bem ideal ao descenso contínuo, à realidade obscura da caverna do mundo em que estamos presos.

Haveria em Platão, no entendimento de Vernant,⁹⁷ uma perpetuação do pensamento mítico ao mesmo tempo em que este se transforma. Platão, para esse autor, ainda revela o Ser como eterno e imutável; o tempo, nesse caso, estaria fora da cronologia dos acontecimentos humanos. Isso ocorre porque a memória

⁹⁵ - MOMIGLIANO, Arnaldo. *Ensayos de historiografía Antigua y Moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 161.

⁹⁶ - Idem, *ibidem*. p. 19.

⁹⁷ - VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel. 1973.

(μνημοσύνη), que 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. Exatamente por isso, a “reminiscência” (ἀνάμνησις) em Platão afasta-se do mito, pois, se não pretende oferecer uma 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”*.⁹⁸

Desse modo, podemos compreender que Platão vive, de fato, uma transição teórica e experimenta esta passagem de um pensamento mítico para o pensamento histórico que, na verdade, não se excluem, pelo contrário, se inter-relacionam. Para Vernant, Platão *“mostra-se plenamente consciente no século IV”* e estabelece a correspondência entre o *“cosmo natural”* e a *“organização do cosmo social”*.⁹⁹

⁹⁸ - Idem, ibidem.p.112.

⁹⁹ - VERNANT, Jean-Pierre.**As origens do pensamento grego**.São Paulo:Difel,1986.p.93.

1.1.2 – A formação do pensamento histórico grego e a obra platônica

A busca do sentido histórico e até mesmo de um princípio de teorização sobre a história, nos *Diálogos*, deve ocupar-se com outros aspectos além do problema do tempo, já apontado. Por exemplo, 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 e apreendidas pela obra platônica. Também se pode buscar o entrelaçamento dos acontecimentos gregos numa concepção de passado e presente ou até mesmo de uma projeção do futuro histórico possível, apresentando-nos possibilidades de intervenção no devir.

Se Platão ou qualquer dos gregos não tiveram um domínio pleno sobre os objetos e conceitos inerentes à ciência da história, a obra platônica lança bases para muitos desses fundamentos apresentando fortes elementos que denotam uma historicidade, sobretudo quando busca compreender as razões da evolução e da decadência dos modelos de cidade, reconstruindo o devir e projetando nesse 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.

O conceito de ἀνὴρ ἀγαθός (homem bom) que persegue a ἀρετή (ações virtuosas, pela “bravura”), é responsável, na visão de Snell,¹⁰⁰ pela indicação do valor humano e de suas ações no curso da história grega, desde Homero, passando por Platão, e prosseguindo no pensamento posterior. Este propósito moral, “ser bom”, justificaria as ações humanas na cidade e promoveria as mudanças necessárias para se atingir a felicidade e a perfeição. Em Platão, a teoria da proporcionalidade possibilita a analogia entre a “idéia” e a “ação”, e a possibilidade de se alcançar o valor ideal pela prática¹⁰¹. Daí resulta um *“humanismo ético e político”* e, como no contexto platônico *“o homem é parte essencial do Estado”*,¹⁰² é na vida política que se faz presente a possibilidade das ações e mudanças.

Snell entende que a “consciência histórica” se forma no pensamento grego gradativamente, já se manifestando desde Homero e Hesíodo, chegando a Hecateu e Heródoto, e tem como fundamento *“a compreensão da História”* como *“autocompreensão dos homens”*.¹⁰³ Essa consciência histórica se apresenta, segundo Snell, por meio da noção de continuidade do tempo, da visão de unidade com o passado e o significado desse passado para o presente, pela apreensão do sentido e da conexão causal entre os acontecimentos. Esses elementos já

¹⁰⁰ - SNELL, Bruno. **A Cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2001.p.168.

¹⁰¹ - Idem, ibidem.pp.224/225.

¹⁰² - Idem, ibidem.p.268.

¹⁰³ - Idem, ibidem.p.162.

estariam, em certa medida, presentes na poesia épica e ganharam força com os estudos “genealógicos” que favoreceram o surgimento de uma “*memória histórica*”.¹⁰⁴ Com Heródoto, já teríamos uma separação mais clara entre o mítico e o histórico, assim como a compreensão de que os acontecimentos humanos são susceptíveis de investigação, embora, no caso do investigador de Halicarnasso, a investigação ainda se restrinja ao método empírico.

Na *História* de Heródoto, ainda há a intervenção das divindades nos fatos humanos, mas a “liberdade humana” se confronta diretamente com a determinação divina. Acrescentemos a isso que a humanidade é concebida numa investigação comparativa dos costumes e práticas, o que resulta numa história antropológica que muito se aproxima do conteúdo filosófico dos *Diálogos*.

Tucídides buscou uma racionalização maior da investigação histórica, desenvolvendo um método direcionado para a objetividade dos fatos e a preocupação com a veracidade documental dos mesmos. Para isso, enxergou nos conflitos humanos a possibilidade de se verificar racionalmente o devir histórico.

Nenhum desses casos da historiografia grega permite uma definição semelhante ao que hoje chamamos de “história científica”. O desenvolvimento metodológico e o sentido de historicidade que dotaram a história do estatuto de ciência são tardios (séc. XIX/XX); mas as raízes do pensamento histórico se vinculam ao reconhecimento do cidadão e da *pólis*. A concepção grega privilegiava a Natureza como responsável pelos adventos, sem a percepção clara do devir

¹⁰⁴ - Idem, *ibidem*.p.154.

humano enquanto “*curso dramático e original*”.¹⁰⁵ Se Heródoto e Tucídides aproximaram-se mais da metodologia histórica, os filósofos não estão ausentes, de todo, nesse processo.

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, submetidos à vontade divina).¹⁰⁶ Porém, mesmo na Grécia, esses estilos de narrativas não desaparecem por completo, seja em Homero ou seja durante o esplendor da filosofia clássica.

Vico afirma que:

*Através da obra homérica pode precisar-se que o tempo bárbaro durou entre os gregos até a época de Heródoto, cognominado pai da história grega, e cujos livros estão em vastíssima proporção repletos de fábulas, num estilo que ainda tem muito de homérico. No âmbito de um tal estilo se mantiveram todos os historiadores que se lhe seguiram, usuários todos de um fraseado mediano entre o poético e o vulgar. Já Tucídides, primeiro historiador severo e grave da Grécia, ao início de seus relatos, testemunha que, desde os tempos de seu pai (coincidentes com os de Heródoto, embora fosse criança seu pai e, velho, Heródoto) os gregos não apenas das estrangeiras (das quais, aliás, com exceção das romanas, tudo sabemos através deles), mas de suas próprias raízes antigas nada absolutamente conheciam.*¹⁰⁷

Assim, percebemos a controvérsia sobre os sentidos e limites da compreensão histórica entre os gregos. No entanto, com Heródoto e Tucídides, sobretudo, já é possível falarmos de uma história “humanista”, no sentido de uma

¹⁰⁵ - HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999. p.36.

¹⁰⁶ - COLLINGWOOD, R.G. **A idéia de História.** Trad. Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, 1972. pp.23/44.

¹⁰⁷ - VICO, Giambattista. **Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni.** In: **Os Pensadores.** 2aed. São Paulo: Abril Cultura, 1979. pp.10/11.

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 as ações humanas no tempo.

Entretanto, em primeiro lugar, a historiografia fundada pelos gregos, com Heródoto e Tucídides, ainda possui papel limitado no cenário do racionalismo clássico que se propagava. Por outro lado, a produção histórica, nesse caso, ainda seria pouco abrangente, incapaz, por si só, de oferecer uma concepção clara da própria história enquanto ciência e, sobretudo, sobre seus métodos.

Para Collingwood os gregos reconheceram que a história pode ser objeto da investigação científica, porém, enfrentaram dificuldades nessa tarefa, pois, contraditoriamente, conviveram com o pensamento da metafísica anti-histórica; o conhecimento histórico estaria, de certo modo, preso ao campo da δόξα, devido à sua transitoriedade. Platão, para Collingwood, não poderia conceber a história como ἐπιστήμη, porque seria impossível conceber a ciência do transitório.

Contudo, como tentamos desenvolver nas páginas anteriores, não há essa dualidade tão afastada entre um tipo de conhecimento e outro na filosofia platônica; há uma passagem do conhecimento empírico, sensível e perceptível, ao conhecimento inteligível e racional, uma passagem da sensação à razão. Platão, como o próprio Collingwood reconhece,

*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...*¹⁰⁸

¹⁰⁸ - Idem. ibidem.p.32.

Já comentamos a visão de alguns historiadores, como Momigliano,¹⁰⁹ que observam criticamente a filosofia grega como relativamente distante do pensamento histórico, dada sua efemeridade, mas reconhecem que Platão, como alguns outros, souberam entender que esse efêmero é que possibilitaria o sentido da liberdade e da consciência humana em suas ações.

É exatamente esse efêmero “algo intermediário” que possibilita a compreensão dialética e a possibilidade de apreensão da história. Como ressalta Brochard¹¹⁰, mesmo que possa parecer que Platão reconheça o mundo da realidade sensível como “sombra”, isso significa que ele crê na existência desse mundo e na possibilidade de conhecê-lo; tudo que está fora do mundo das idéias e que compõe o devir sensível, pode também ser apreendido, ainda que de modo diferente.

Para Hadot¹¹¹, os filósofos gregos denominam história como 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”.¹¹²

¹⁰⁹ -MOMIGLIANO, Arnaldo.**La historiografia griega**.Opus cit..p.17.

¹¹⁰ - BROCHARD, Víctor.**Estudios sobre Sócrates y Platón**. Buenos Aires: Editorial Losada s/a,1940.p.82.

¹¹¹ - HADOT, P. **Opus cit.**.p.29.

¹¹² - Idem.,*ibidem*.p.29.

Seria dessa preocupação com a *physis* que decorreria a preocupação com as origens, com o princípio, com a ἀρχή que possui um interesse ontológico, físico, epistemológico; porém, aí também está uma concepção da história humana. As origens do Ser, do cosmo, do conhecimento, nos remetem às origens do homem histórico e às origens das ações históricas desse 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 em que foi difundida nos séculos anteriores ao V e principalmente neste, dentro da concepção filosófica.¹¹³

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 ἀρχή dos filósofos da *physis* se relaciona com a ἀρχή da história. Isso se torna evidente nos textos platônicos, cuja filosofia é uma filosofia do agir humano, em um sentido ético, político e antropológico.

Na dialética entre o pensar filosófico e o viver cotidiano, podemos perceber a história; ao lado de uma elaboração especulativa em torno das verdades universais do Ser, apresenta-se a contradição entre um Ser a-histórico Eterno e Imutável, e um Não-Ser que se faz e se projeta no devir, *“aí está, pois, ao que creio, o método*

¹¹³ - Idem, *ibidem*. pp.36/37.

que se impõe à nossa pesquisa” (Sofista, 243d: λέγω γὰρ δὴ ταύτη δεῖν πολεῖσθαι τὴν μέθοδον ἡμᾶς.).¹¹⁴

Ao filósofo, pois, e a quem quer que coloque este bem acima de todos, parece prescrever-se uma regra absoluta: recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do Uno ou das formas múltiplas, bem como não ouvir aos que fazem o ser mover-se em todos os sentidos. É preciso que imite as crianças que querem ambos ao mesmo tempo, admitindo tudo o que é imóvel e tudo o que se move, o ser e o Todo, ao mesmo tempo. (Sofista, 249d)¹¹⁵

1.2 – Os Diálogos platônicos no contexto da crise da πόλις.

O contexto de desenvolvimento da filosofia platônica esteve marcado pela contradição entre o período áureo da cultura humanista e racionalista e o início da decadência do período helenístico. Foi a fase em que o “espírito grego”, numa expressão hegeliana, começou a viver a angústia da decadência. A grandeza grega, particularmente ateniense, passa do esplendor comercial às crises e subordinações econômicas; da invenção da democracia ao fracasso dos regimes e constituições que culminaram com as dominações estrangeiras; da incomparável produção técnica e artística para uma era de incertezas e transições. A filosofia também se transforma e muda de sentido e papel diante das novas realidades. O futuro grego tornou-se obscuro e pouco promissor após o IV séc. a.C. O

¹¹⁴ Sofista, 243d. Opus cit. **Os Pensadores**. p.179. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz costa.

¹¹⁵ - Sofista, 249d. Τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἐν ἧ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων τὸ μᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῇ τὸ ὄν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρω λέγειν.

agravamento dos conflitos entre as cidades, culminando com Peloponeso, a corrupção, os desmandos e as crises sociais, com certeza deixaram seus efeitos nos debates e reflexões dos filósofos desse tempo.

A supremacia grega ameaçada acabou por sucumbir. O idealismo cultural e filosófico, os ideais “humanistas” e racionais começaram a se ver frente a frente com a angústia, a conturbação, a impotência e o ocaso da πόλις. A filosofia dos *Diálogos* platônicos absorve a trágica realidade e, longe de uma omissão ou desvio, revela uma atitude imediata diante dessa situação, vivenciando e propondo mudanças e intervenções.

De acordo com as análises de Joly¹¹⁶, “*Platão não é o filósofo do grande período ateniense*” e sua filosofia “*é contemporânea de uma crise da história*”.¹¹⁷ Essa época de crise das instituições e valores teria provocado uma profunda decepção no autor dos *Diálogos*, proporcionando o estímulo para pensar e interpretar essa crise de um modo extremamente original, fundamentado na idéia de que essa tarefa seria atribuição da filosofia. Na expressão de Joly, uma “*filosofia rigorosa*”.¹¹⁸ Como anunciado na *Carta VII*¹¹⁹, os males que afligem a vida humana, marcada pelas turbulências e injustiças da vida pública e privada, somente cessarão se os “*retos filósofos*” (φιλοσοφοούτων ὀρθῶς) assumirem a condução

¹¹⁶ - JOLY, Henri. **Opus cit.pp.15/16.**

¹¹⁷ - Idem, *ibidem*.p.15.

¹¹⁸ - Idem, *ibidem*.p.15.

¹¹⁹ PLATON. Lettres VII, 326a. **Oeuvres Complètes** Paris: Lés Belles Lettres, 1949.

política da cidade, ou se os governantes se tornarem “*realmente filósofos*” (ὄντως φιλοσοφήση).

A clássica imagem do *Filósofo-rei* ou *Rei-filósofo*, a quem se atribui uma sabedoria praticamente divina (μοίρας θείας), tem um contexto bem localizado. Tendo sido delineada na *República*, essa imagem do *Rei-filósofo* perpassa outros *Diálogos*, como as *Leis*, sendo reafirmada na *Carta VII*. Isso nos permitiria compreender que, mais do que instituir a doutrina de que a cidade justa somente pode ser alcançada pela autoridade absoluta, soberana e totalitária de um sábio iluminado por uma divina filosofia, a imagem do “*Filósofo-rei*” parece demonstrar uma profunda desesperança frente às crises, como se nenhum regime político ou governo humano algum, pudesse superar. Se ainda houvesse saída, talvez estivesse para além das forças humanas. No entanto, é dessa desesperança e decepção frente à sociedade e aos homens, que os textos platônicos parecem edificar ou, ao menos, vislumbrar caminhos originais.

Como o conhecido texto da *República* (473d) recomenda, somente a junção da filosofia à política, dotando o *lógos* da ação efetiva diante dos males da cidade e do homem, possibilitaria vislumbrar ainda uma felicidade possível:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano (...) é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública. (República, 473d)¹²⁰

¹²⁰ - República.473d. **Opus cit**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. p.252. 'Εάν μὴ, ἢ ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δύνασται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ζυμπέσῃ, δυνάμεις τε πολιτικῇ

Diante da trágica realidade da cidade, os filósofos e a filosofia grega do período, inclusive os *Diálogos* platônicos, parecem revelar que tal contexto histórico exigia uma postura imediata perante as mudanças. A filosofia dos *Diálogos* ganha esse caráter de uma *práxis*, de uma ação política que questiona, posiciona-se e propõe alternativas representadas, simbólica ou efetivamente, nas ações dramáticas e dialéticas dos personagens.

A crise vivida pela cidade grega é, para Joly, uma “*crise histórica*”, porém expressa de forma profunda, “*como uma crise filosófica da política*” ou “*uma crise dos fundamentos filosóficos da cidade*”.¹²¹ Platão, nesse contexto, foi um “*teórico da cidade*”, portanto, um teórico dessa crise. Se compreendermos o sentido de teoria não apenas como uma reflexão abstrata, mas como uma ação do pensamento decorrente da observação vivenciada que resulta numa *práxis*, podemos dizer que Platão interveio concretamente na cidade em crise, seja por meio dos personagens de seus *Diálogos* (na maioria deles sujeitos reais que, de fato, estavam em plena atividade na vida pública), seja por sua participação política direta.

A elaboração de uma “*teoria política*” em Platão está além de uma metafísica idealista que teria suposto a forma pura da virtude, da justiça, do bem, num mundo para além deste e que, portanto, seria a expressão da utopia. A

καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ’ ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποχλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, (...) χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ.

¹²¹ - JOLY, H. Idem, ibidem.p.274.

constatação da crise da cidade e do fracasso de seus modelos políticos resultou numa prática política histórica, por meio da filosofia. Como entende Joly, a filosofia platônica elaborou, como ainda não se havia feito antes, uma “*ciência social e política*”, e também fundou uma “*nova epistemologia política e jurídica*” e, mais que isto, Platão “*não se limita a aplicar sobre a história o mundo das essências e a projetá-lo, mas tentou estabelecer, na cidade e em suas leis, o paradigma do Bem*”.¹²²

Para esse desafio, a filosofia platônica tanto se apóia na investigação de antigas teorias políticas, como funda novas abordagens, considerando a *pólis* e a política em seu universo ético, antropológico e jurídico, ou seja, estabelecendo uma relação direta entre *νόμος* e *πόλις*. Não é outro o propósito do *Diálogo Leis*, quando pretende investigar as legislações, os regimes políticos, os costumes e as práticas das cidades antigas e presentes, para propor leis capazes de superar uma cidade em crise e garantir-lhe estabilidade social e política:

*Dissemos há pouco que o legislador não deve instituir poder muito grande ou sem controle, mas guardar a idéia de que uma cidade deve ser livre, racional, amiga, e que o legislador deve visar a isso quando faz as leis.*¹²³ (*Leis*, 693b).

A crise da cidade grega na época de Platão abrange diferentes aspectos. É uma crise econômica, do comércio e da produção agrária; crise demográfica, com a evasão rural e o povoamento das cidades, acirrando as diferenças e disputas sociais; crise institucional, com a corrupção das funções e cargos públicos, as

¹²² - Idem, *ibidem*.p.275.

¹²³ - *Leis*, 693b. Οἷον δὴ καὶ τὸ παρὸν εἶπομεν, ὡς ἄρα οὐ δεῖ μεγάλας ἀρχὰς οὐδ' αὖ ἀμεῖκτους νομοθετεῖν, διανοηθέντας τὸ τοιόνδε, ὅτι πόλιν ἐλευθέραν τε εἶναι δεῖ καὶ ἔμφρονα καὶ ἑαυτῇ φίλην, καὶ τὸν νομοθετοῦντα πρὸς ταῦτα βλέποντα δεῖ νομοθετεῖν.

guerras imperialistas, a má administração, a decadência dos regimes, inclusive da democracia, que se distancia dos seus propósitos. A cidade está lançada ao individualismo, à desordem, à injustiça, à desigualdade política e social, à demagogia, às rivalidades, ao oportunismo tirânico.

Platão enxerga a crise da cidade a partir do antropológico e do jurídico, ou seja, os homens já não mais vivem em seu estado natural originário e, portanto, necessitam de leis que regulem sua vida em cidade. O modelo para esse ordenamento legislativo e jurídico é geométrico, pois pretende estabelecer a harmonia legislativa. Mas a questão de fundo é a preocupação em se ter uma visão do estado natural dos homens em suas origens a partir dos mitos que revelariam uma proto-história humana, para daí se compreender a organização e a crise posterior da cidade e da política; por isso é uma questão de filosofia da história.

Como diz Joly, o fato de os gregos não possuírem um sistema completo da filosofia da história, não significa que não possuíam uma visão filosófica da história; o mito e o *lógos* contêm uma dupla filosofia da história.¹²⁴ Platão teria elaborado sua filosofia a partir da visão histórica de seu tempo, direcionando-a para se pensar os princípios políticos e educativos fundamentais; fora de seu estado natural, o homem deve aprender a viver conjuntamente e as legislações são necessárias para organizar a vida social.

¹²⁴ - JOLY, H. *Opus cit.* p.285.

Como encontramos nas *Leis*, se houve um tempo em que se vivia conforme as leis naturais e divinas, “hoje os homens legislam para os filhos dos homens”.¹²⁵ (*Leis*, 853c)

Observa Robin¹²⁶, que a tradição “idealista” costuma atribuir à política platônica somente aquilo que parece estranho para seu tempo, como o governo dos filósofos, a comunidade de bens, mulheres e crianças. Para alguns, as concepções platônicas teriam deslocado fatos sociais e econômicos para o plano moral e da mera especulação. No entanto, Platão não foi apenas, como adverte Robin:

*Um dos mais brilhantes legisladores do país da utopia, mas um reformador que apoiou seu plano de reorganização sobre um exame reflexivo, filosófico e científico, ao mesmo tempo, das formas sociais passadas e das formas sociais contemporâneas e que quis unir seu plano a uma concepção geral do que nós chamamos as leis da estática e da dinâmica social.*¹²⁷

Robin nos remete a Hegel e a Hermann, que teriam compreendido que “a política de Platão não é uma obra de fantasia” e que deve ser vista do ponto de vista histórico, relacionada diretamente à vida política e jurídica da Grécia e de Atenas; por exemplo, o *Diálogo Leis* deve ser visto em relação ao direito grego e particularmente ateniense.¹²⁸ Platão teria, assim, pensado sobre a arte política como uma ciência social, mesclando a observação da realidade com a reflexão

¹²⁵ - *Leis*, 853c. ἀλλ’ ἄνθρωποι τε καὶ ἀνθρώπων σπέρμασιν νομοθετοῦμεν τὰ νῦν...

¹²⁶ - ROBIN, Leon. *La Pensée Hellénique-Des Origines a Épicure*. Paris: Presses Universitaires de France: 1967. p. 177.

¹²⁷ - Idem, ibidem. p. 178.

¹²⁸ - Idem, ibidem. p. 178. (Nota 1).

filosófica.¹²⁹ Como questiona Sócrates, na *República*, “sabes então que é forçoso que haja tantas espécies de caracteres de homens como de formas de governo?”¹³⁰ (*República*, 544e).

Prossegue Sócrates, nessa passagem, identificando as formas de governo como sendo relacionadas ao caráter humano; os defeitos políticos são defeitos de caráter; a sociedade é constituída de indivíduos que possuem características morais e definem o caráter social. Portanto, pensar o indivíduo é pensar a sociedade, é pensar a cidade. Conseqüentemente, se a cidade vai mal, é porque os indivíduos também vão mal; daí que a correção da cidade passa necessariamente pela correção do indivíduo; educação e política são indissociáveis. No entanto, educar o indivíduo é educar a coletividade; justifica-se, então, a função legislativa que deve ser apoiada nos costumes transmitidos, que devem ser incorporados à sociedade; porém, é necessário analisar onde precisam ser corrigidos; deve-se pensar em leis que regulem a vida da coletividade. Por isso, o método platônico é, em certo sentido, histórico, pois, como ressalta Robin, “*Platão se coloca também uma outra questão, aquela da origem real das sociedades constituídas*”.¹³¹ Para se compreender a dinâmica política e social da cidade, deve-se observar e analisar como tais cidades foram constituídas e modificadas historicamente.

¹²⁹ - Idem, *ibidem*.p.179.

¹³⁰ - *República*, 544d/e. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Οἷσθ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι καὶ ἀνθρώπων εἶδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσα περ καὶ πολιτειῶν;

¹³¹ - ROBIN, L. Idem, *ibidem*.p.185.

É assim que, se na *República* encontramos uma teoria política aparentemente idealizada, propondo uma educação para a justiça coletiva e a correção moral dos indivíduos, no *Timeu*, no *Político* e nas *Leis*, podemos perceber a investigação de fundo histórico para se compreender o devir das cidades. A cidade é compreendida não como uma organização natural, mas como uma comunidade humana, composta por uma grande diversidade social e de interesses, que deve se regular por legislações humanas que estabeleçam a harmonia.

1.2.1 – Práxis histórica e práxis política em Platão

Ninguém melhor que o próprio Platão para dar indícios quanto a sua práxis histórica, revelada, especialmente, nas *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 das acusações e calúnias recebidas na Sicília, na *Carta III*, endereçada, como outras, a Dionísio, tirano de Siracusa, por exemplo, ilustram essa participação política. Vejamos:

*Tu sabes, portanto que, em matéria de política, se eu consenti em partilhar contigo 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. (Carta III - 316a)*¹³²

¹³²-PLATON. *Lettre III*. 316a. **Oeuvres Complètes**. Texte établi et traduit par Joseph SOUILHÉ. Paris, Les Belles Lettres, 1949.p.14.

Sabemos, no entanto, que a autenticidade das *Cartas* platônicas é bastante questionada, sendo consideradas apócrifas por grande parte dos comentadores. É o caso da citada *Carta III*, de veracidade duvidosa, razão pela qual talvez não deva ser utilizada como referência confiável.

Entretanto, conforme observa o estudo da edição francesa da Association Guillaume Budé, em diversas obras da Antigüidade encontramos citações e referências às mesmas, o que nos leva a aceitar o conteúdo, ao menos de parte desses escritos, como sendo de Platão. Dentre as várias cartas, a terceira, citada acima, se não é reconhecida de modo unânime como autêntica, aproxima-se, em seu teor, da sétima, em torno da qual, parece haver um consenso maior quanto a sua autoria. Assim, fiquemos então com o relato da “*Carta VII*”:

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 me arrisquei, sem o saber, pois, de certo modo, eu trabalhava inconscientemente para a queda da tirania. (Carta VII - 327a).¹³³

Para Platão, o ofício de filósofo deve estar voltado para a ação política na cidade, embora dessa experiência decorra a grande decepção, pelo fato de que talvez não seja possível o estabelecimento de algum governo justo.¹³⁴ Convivendo diretamente com a administração pública de Atenas, em meio a seus familiares,¹³⁵

¹³³ - Idem, ibidem. *Lettre VII, 327a*. Εγὼ συγγενόμενος Δίῳι τότε νέῳ κινδυνεύω, τὰ δοκοῦντα ἐμοὶ βέλτιστα ἀνθρώποις εἶναι μηνύων διὰ λόγων καὶ πράττειν αὐτὰ συμβουλεύων, ἀγνοεῖν ὅτι τυραννίδος τινὰ τρόπον κατάλυσιν ἐσομένην μηχανώμενος ἐλάνθανον ἑμαυτόν.

¹³⁴ -Idem, ibidem. *Lettre VII, 324c*. Paris: Les Belles Lettres, 1926.

¹³⁵ - Idem, ibidem. Τούτων δὴ τινες οἰκεῖοί τε ὄντες... Platão se refere especialmente ao primo materno Crítias, e ao tio materno Cármides, participantes ativos do golpe dos “trinta tiranos”.

acompanhou bem de perto a crise da democracia, a experiência da tirania (tanto em Atenas como na Sicília), assistiu aos fracassos e desmandos dos maus governos e governantes, por isso, *“desiludiu-se da causa admirável de sua juventude”*, quando *“imaginava que os governantes da cidade a reconduziriam dos caminhos injustos para aqueles da justiça”*¹³⁶ (Carta VII, 324c) e confessou 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 me parecia difícil administrar corretamente os assuntos da cidade...(Carta VII,325c).¹³⁷

O contexto descrito por Platão na carta 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”*. (Carta VII, 326d).¹³⁸

Fundamentado na observação e na 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. Esse

¹³⁶ - *Lettre VII*, 324d. **Opus cit.** Και ἐγὼ θαυμαστὸν οὐδέη ἔπαθον ὑπὸ νεότητος φήθην γὰρ αὐτοὺς ἐκ τινος ἀδίκου βίου ἐπὶ δίκαιον τρόπον ἄγοντας διοκῆσειν δὴ τὴν πόλιν, ὥστε αὐτοῖς σφόδρα προσεῖχον τὸν νοῦν, τί πράττειν.

¹³⁷ - Idem, ibidem. 325c.

¹³⁸ - Idem, ibidem.326d. δικαίου δὲ καὶ ἰσονόμου πολιτείας τοὺς ἐν αὐταῖς δυναστεύοντας μὴδ ὄνομα ἀκούοντας ἀνέχεσθαι.

projeto histórico iria se concretizar, no plano teórico da filosofia de Platão, num percurso que perpassa os diversos *Diálogos*, chegando à elaboração das *Leis*, certamente influenciada pelas experiências que vivenciou.

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 quanto nas tiranias, Platão permaneceu fiel ao propósito em que concebia a missão filosófica, entendendo ser da competência do filósofo contribuir para a construção da justiça nas cidades.

Assim, Platão parece 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, estivessem aptos a estabelecer a justiça. Mas esse “centralismo filosófico” da *República* acabou cedendo lugar a um novo projeto, apresentado nas *Leis*.

A academia platônica teria abraçado a meta na qual “a formação para a dialética era absolutamente necessária, pois, os discípulos de Platão eram destinados a desempenhar papel na cidade”.¹³⁹ Consta que a Academia tinha um propósito concreto de preparar e educar seus freqüentadores para o exercício político; não era uma escola dedicada apenas à reflexão filosófica em si mesma. A παιδεία nos Jardins de Academo é destinada à prática política. De acordo com

¹³⁹ - CHÂTELET, F. *El Pensamieto*. Opus .cit.pp.98/99.

Robin, “*muitas cidades encomendaram aos membros da academia a reforma de suas leis, tendo existido pequenos Estados platônicos*”.¹⁴⁰

Segundo Jaeger, a filosofia platônica está inteiramente centrada na preocupação política de reforma do “Estado” a partir do princípio de justiça e, para isso, a obra platônica propõe uma “*reforma da antiga paidéia*”¹⁴¹ grega, tanto na *República* quanto noutros *Diálogos*. A *paidéia* política, diretamente relacionada à *paidéia* ética, permitiria a almejada edificação do Estado ideal e uma reforma legislativa e administrativa. Para Jaeger, a “*Academia*” é produto da democracia ateniense, que, paradoxalmente, produz a crítica à própria democracia, ao propor suas reformas. A complexa e “*longa educação*” da *República* espelha a trajetória da Academia. Como afirma Jaeger,

*A República permite-nos calcular a estrutura desta Paidéia dentro da Academia platônica, e não só um ideal, mas um fragmento da realidade, que Platão nos oferece nesta parte da sua obra.*¹⁴²

As investigações filosóficas da *Academia* teriam, concretamente, assumido a tarefa de, com base no exame das leis, costumes, práticas de governos e origens das cidades, procurar definir um projeto histórico mais justo numa cidade ainda a ser feita. Consta que os membros da Academia escreveram preâmbulos à legislações de várias cidades e, também, endereçaram escritos de aconselhamento sobre como exercer um bom governo a diversos governantes que

¹⁴⁰ - ROBIN, Léon. **La Pensée grecque. Et les origines de l'esprit scientifique**. Paris: Éditions Albin Michel, 1963.

¹⁴¹ - JAEGER, Werner. **Paidéia-a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p.763.

¹⁴² - Idem, *ibidem*. p. 859.

recorreram a ela ou com ela mantinham contato; poderíamos dizer que a Academia exerceu o papel de “escola política”.

Diógenes Laércio comenta que Platão, *“a julgar por seus escritos, era muito hábil em matéria de governo”*, e teria demonstrado isso em suas atividades na Sicília, mas que optou por se afastar do envolvimento que teve com Dion e Denys, porque *“o povo estava muito acostumado a outros modelos de governo que não o seu”*¹⁴³.

Na análise de Châtelet, Platão desponta como elaborador da filosofia da história como *“gênero cultural e como maneira de pensar”*¹⁴⁴ e, por aí, consegue dar uma interpretação para a história grega relacionada diretamente à ação política como fundamento para seu próprio projeto filosófico e político.

A divisão dos acontecimentos humanos em pré e pós-cataclismos demonstra a percepção platônica de uma época “anterior” em que o comando dos deuses era mais evidente; posteriormente, a vida transcorre em uma época menos divina e mais humana, da qual, inclusive, viriam as explicações para a decadência.¹⁴⁵

Às civilizações destruídas quase que totalmente e afastadas de todas as características que garantiam a existência pré-cataclísmica, com os poucos povos sobreviventes, restaria a tentativa para a reconstrução do mundo que se

¹⁴³ - LAËRCE, Diogêne. **Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres**. Paris: Garnier-Flamarion. s/d.p. 170.

¹⁴⁴ - CHÂTELET, F. **Opus cit.** pp.98/99.

¹⁴⁴ - CHÂTELET, F. El nacimiento de la historia. **Opus cit.** p.218.

¹⁴⁵ - Idem, **Ibidem.** p.218.

encontrava abandonado à pobreza e solidão. Desse modo, aos poucos, os sobreviventes buscaram vagarosamente a defesa e a união para um novo recomeço, garantindo suprimento às necessidades imediatas. Neste novo início, ainda não existiam riquezas nem posses de terras, o que permitiria a reconstrução da vida num clima de harmonia e entendimento. Os novos primeiros homens são impelidos à redescoberta dos ofícios e das técnicas e, movidos pelas ações políticas, fundam novas cidades. Essas novas origens das cidades ainda estão cercadas de mitos, mas revelam, com certa clareza, as razões políticas do ordenamento do Estado, do governo, dos habitantes, com conotações históricas.

Passando do patriarcado à realeza, começaram as disputas de poder e interesse de grupos, surgindo os legisladores responsáveis pelo restabelecimento da ordem social e política. No entanto, os acontecimentos posteriores revelaram a incapacidade dos governantes e legisladores de contribuírem para a grandeza das cidades, conduzindo-as, ao contrário, para o fracasso que se desenvolveu até a 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 aparecem nas *Leis*. Atenas, pela excessiva liberdade constituída; Pérsia, pelo despotismo exagerado e ausência de educação dos reis autoritários; Esparta, pela divisão entre os reis. Em todos os casos faltaram leis sábias que pudessem garantir a estrutura do Estado e uma constituição estável, como debatem o Ateniense e Mégilos, nas *Leis*:

Nesta intenção, nós escolhemos dois regimes, o mais despótico e o mais livre, e examinamos qual é melhor: examinamos cada um pela justa medida (μετρίότητά), um por seu despotismo ou outro por sua liberdade, constatamos que ambos

gozaram de prosperidade; mas, quando levados ao extremo, um pela escravidão, outro por seu contrário, nem um nem outro foi bem sucedido. (Leis, 701e).¹⁴⁶

As *Leis*, para Châtelet, expõem a percepção de um processo histórico no qual:

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, em que pesem seus defeitos, dando uma imagem aproximada deles.¹⁴⁷

O processo histórico fundamentado 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 divino¹⁴⁸. Todavia, pela sabedoria racional, a via política correta pode ser encontrada. Se essa via é apresentada quase como impossível, aproximando-se de um plano utópico para a “cidade ideal”, ao procurarmos com maior objetividade a compreensão, sobretudo com a cidade das *Leis*, podemos encontrar uma possibilidade mais próxima do real histórico.

¹⁴⁶ - *Leis, 701e*. Τούτων ἕνεκα δὴ πολιτείας τὴν τε δεσποτικωτάτην προελόμενοι καὶ τὴν ἐλευθερικωτάτην, ἐπισκοποῦμεν νυνὶ ποτέρα τούτων ὀρθῶς πολιτεύεται λαβόντες δὲ αὐτῶν ἑκατέρας μετριότητά τινα, τῶν μὲν τοῦ δεσπόζειν, τῶν δὲ τοῦ ἐλευθεριάσαι, κατείδομεν ὅτι τότε διαφερόντως ἐν αὐταῖς ἐγένετο εὐπραγία, ἐπὶ δὲ τὸ ἀγαγόντων ἑκατέρων, τῶν μὲν δουλείας, τῶν δὲ τοῦναντίου, οὐ συνήνεγκεν οὔτε τοῖς οὔτε τοῖς.

¹⁴⁷ - CHÂTELET, F. *El nacimiento de la historia...* Opus cit. p. 222.

¹⁴⁸ - CHÂTELET, F. *El Pensamiento de Platon*. Opus cit. p. 150.

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 de 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 constatação de uma realidade historicamente fracassada que aponta para a necessidade de superação, de mudança, enquanto transformação (μεταβολή), decorrente da mobilidade institucional e política. É a possibilidade de intervenção e alteração no presente para se 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 isso que parece expressar a pergunta do personagem ateniense, no princípio do IV livro das *Leis*: “*Vejamos, como faremos representar a cidade do devir? (Leis, 704a)*”.¹⁴⁹

Vidal-Naquet contesta a idéia de que os filósofos gregos, em geral, sobretudo Platão, em nada teriam contribuído para que fossem evitadas as crises da cidade grega, pois estariam preocupados com reflexões a-históricas. Para Vidal-Naquet, ainda que não tenham dado solução, os filósofos gregos foram “*um testemunho sobre a crise*”.¹⁵⁰ Vidal-Naquet parece acreditar que uma leitura completa de todos os *Diálogos* pode permitir, ainda que não explicitamente, a

¹⁴⁹ -*Leis*, 704 a. φερε δὴ, τίνα δεῖ διανοηθῆναι ποτε τὴν πόλιν ἔσεσθαι;

¹⁵⁰ - VIDAL-NAQUET, P. *Platão, a história e os historiadores*. opus cit. p. 106.

expressão da realidade histórica do tempo vivido por Platão. E, mais que isto, sua obra estaria repleta de elementos importantes para a historiografia.

Embasado em estudos sobre o *Timeu*, Vidal-Naquet observa que, “na raiz destes estudos se descobre uma original imagem do filósofo, a de um Platão historiador ...”¹⁵¹

Com as *Leis*, conforme Lévêque e Vidal-Naquet, “nós estamos sobre o plano da realidade concreta e histórica” ¹⁵². 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”.¹⁵³ 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.

Nos diálogos platônicos, podemos encontrar não apenas uma, mas várias cidades que 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. *República*, *Timeu*, *Crítias*, por exemplo, apresentam-nos mais que um único ordenamento urbano. As *Leis*, por sua vez, apresentam várias cidades existentes e possíveis, analisadas desde suas origens e experiências históricas até

¹⁵¹ - VIDAL-NAQUET, P. *El Cazador Negro. Formas de Pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Trad. Marco A. Galmarini. Barcelona: Ediciones Península, 1983. p.309/310.

¹⁵² - VIDAL-NAQUET, P. *Platão, a história e os historiadores*. Opus .cit.p.140.

¹⁵³ - Idem, ibidem.P.142.

a criação de um modelo que pudesse ser a síntese de um projeto passível de aplicação.¹⁵⁴

Nas *Leis*, o ateniense ressalta, aos companheiros de jornada, que na análise das legislações e formas de governo, a que se propuseram, constataram:

Uma primeira cidade, uma segunda, uma terceira, em que as fundações se sucederam num tempo infinito, e agora, a quarta cidade ou o quarto povo tomada desde sua antiga constituição até como atualmente está constituída. (Leis, 683 a).¹⁵⁵

Des Places, em seus comentários à edição das *Leis*, entende que o texto, nessa passagem, empreende uma análise histórica. De fato, verificamos uma investigação comparativa, a partir de uma percepção temporal em que as cidades se formaram, evoluíram ou modificaram. Para Dês Places, “o exame das instituições cretenses e lacedemônias, empreendido sobre o plano teórico, é retomado do ponto de vista histórico”.¹⁵⁶

Vidal-Naquet observa que “a sociedade platônica dos *Diálogos*” somente é compreensível a partir da apreensão da dramaticidade presente em seu *corpus*, o que exige dos estudiosos de Platão considerarem as datas dramáticas em que ocorrem os diálogos.¹⁵⁷

¹⁵⁴ - 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 LÉVÉQUE. *Clisthène l'athénien*. Besançon: Editions Macula. 1964.

¹⁵⁵ - *Leis*, 683 a. **Opus cit.** ἑθεασάμεθα πρώτην τε καὶ δευτέραν καὶ τρίτην πόλιν, ἀλλήλων, ὥς μήκεσιν ἀπλέτοις, νῦν δὲ δὴ τετάρτη τις ἡμῖν αὕτη πόλις, εἰ δὲ βούλεσθε, ἔθνος ἥκει κατολιζόμενον τέ ποτε καὶ νῦν κατωκισμένον.

¹⁵⁶ - *Idem, ibidem*. **Comentário à Nota de rodapé sobre 683 a.**

¹⁵⁷ - VIDAL-NAQUET, P.A **Democracia Grega**. Trad.Luís de Barros.Lisboa: Fundação Dom Quixote, 1993.p.82. Esse autor é tido como um dos raros que tem levado a sério o movimento dramático dos *Diálogos* como relevante para sua interpretação. Sobre isto, verificar BENOIT,

Segundo esse autor, os elementos dramáticos estariam identificados em vários aspectos, especialmente pela exposição 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, embora com alguns anacronismos. A obra platônica 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, os conflitos e disputas entre as cidades rivais.

Deste modo, pergunta Vidal-Naquet, *"Não há também, na evolução da sociedade platônica, como que um reflexo inconsciente da evolução da sociedade ateniense?"*¹⁵⁸ Conforme constata esse autor, *"a cidade grega é uma koinônia"*,¹⁵⁹ porém extremamente dividida em seu corpo social em decorrência da divisão sexual, entre livres e escravos, ricos e pobres, cidadãos e estrangeiros e outras polaridades. Todos esses personagens sociais e as questões que marcam seus conflitos se fazem presentes nos *Diálogos*, embora o papel que ocupem possa ser

Hector.A *Posição do Parmênides nos Diálogos de Platão*. Boletim do CPA. Campinas: Unicamp. N. 16, julho/dezembro 2003. pp. 60/61.

¹⁵⁸ - Idem, ibidem. p. 100.

¹⁵⁹ - Idem, ibidem. p. 86.

discutido, não havendo consenso, por exemplo, quanto à concepção da mulher ou quanto à posição platônica a respeito da escravidão ou do papel do estrangeiro. O que parece claro, no entanto, é que a cidade das crises, observada por Platão, espelha todos esses conflitos. As cidades platônicas são aquelas da realidade histórica onde são vivenciados os dramas e tramas de seus personagens.

Os acontecimentos que marcaram a Grécia do séc. IV e que provocaram a decadência das instituições gregas revelaram a fragilidade da democracia e demais regimes experimentados. A corrupção, que se tornara comum nas instituições e assembleias “democráticas” de Atenas, nos revela parte dos personagens platônicos como *“inimigos de Atenas e da democracia”*.¹⁶⁰ A democracia, como um regime que tem a aparência da igualdade, é estabelecida pelo vício, pela desordem e pela imoralidade. O mal democrático precisa ser superado. Este é um dos argumentos básicos para a crítica à democracia. Esse regime falhou, em primeiro lugar, porque a educação dos sucessores políticos foi falha e, em segundo lugar, porque não revelou “profissionais” hábeis e tecnicamente competentes para o exercício do governo. A democracia tornou-se inviável, pois sofreu do excesso de liberdade e prejudicou a cidade. O imperialismo também foi combatido nos *Diálogos*, já que a ambição de conquistas externas gera guerras, violência, destruição e instaura a ilegalidade.

A democracia ateniense teria corrompido seus cidadãos pela remuneração para participação nas assembleias (μισθός); os interesses individuais estavam

¹⁶⁰- CHÂTELET, F. *El nacimiento...* opus cit. p.191.

acima do interesse público; a democracia assassinou Sócrates, “o homem mais justo de seu tempo” (*Carta VII*, 324e); nesse quadro, a democracia ateniense teria sido vista por Platão como “a descrição de um fracasso”.¹⁶¹

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

(...) o pensamento platônico quer (...) 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.¹⁶²

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. É nesse paradoxo que os *Diálogos* abordam o dilema da cidade e do homem: a decadência que parece insuperável, a desesperança frente às possibilidades políticas e éticas do mundo real, a idealização de uma nova realidade. É desse dilema que os *Diálogos* buscam acender uma nova esperança no devir, por meio de um novo projeto de cidade e sociedade. O real

¹⁶¹ - Idem, ibidem.p.196.

¹⁶² - Idem, ibidem.p.212.

que provoca a fuga para o ideal, o ideal que ganha significado quando se vê como possibilidade real.

Conforme observa WATANABE,

*Platão é, portanto, um homem inserido em sua própria história e, muito embora não tenha conseguido modificá-la politicamente, não pode ser acusado de não ter tentado. Como o primeiro filósofo a criar um plano constituinte de uma cidade, foi também o primeiro pensador a sofrer a decepção dos que não medem a distância entre a teoria e a prática.*¹⁶³

É assim que parecem ser as cidades platônicas dos *Diálogos*, como comenta Clínicas, no intuito de levar adiante o projeto de fundação da cidade das *Leis*, uma cidade pensada teórica e conceitualmente, a partir de uma busca desde as origens históricas das cidades gregas. Uma cidade construída primeiramente num plano ideal, mas que, quem sabe, pudesse vir a ser uma solução concreta e imediata para a necessidade de reformulação do processo político grego e da vida na *pólis*:

*Agora, para minha e para a vossa satisfação, façamos aquilo que temos dito e construamos uma cidade ideal como nós a fundamos desde seu começo; e assim, por sua vez, nós examinaremos o que temos exposto em nossa investigação, e eu, talvez aplique esta construção na cidade futura. (Leis, 702d).*¹⁶⁴

¹⁶³ - WATANABE, Lygia Araújo. **Platão por mitos e hipóteses**. São Paulo: Moderna, 1996. p. 37.

¹⁶⁴ - *Leis*, 702d. Νῦν οὖν ἐμοί τε καὶ ὑμῖν ταύτην δώμεν χριν. Εἰς τῶν εἰρηνέμων ἐκλέξαντες, τῷ λοῷ συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικῶντες, καὶ ἅμα μὲν ἡμῖν οὐ ζητοῦμεν ἐπισκεψίς γενήσεται, ἅμα δὲ ἐγὼ τάχ' ἂν χρησαίμην εἰς τὴν μέλλουσαν πόλιν ταύτη τῇ συστάσει...

II – O PERCURSO HISTÓRICO PARA A FUNDAÇÃO DA CIDADE DAS *LEIS*.

Procuramos, no capítulo anterior, verificar que a filosofia platônica é decorrente de um amplo significado histórico. Significado esse que pode ser compreendido pela correlação entre os *Diálogos* e a realidade de crises enfrentadas pela *pólis* grega, na época de elaboração dos textos. Essa hipótese reforça a idéia de que o idealismo platônico, como tradicionalmente concebido, talvez esteja mais próximo da objetividade histórica do que se tem compreendido. Assim, temos implicações metodológicas e epistemológicas na leitura interpretativa e investigativa de Platão.

Nesse segundo capítulo, pretendemos uma reflexão sobre o processo de formulação de uma teoria política platônica que resulta na proposição de possibilidades efetivas para o bem humano e social, na busca do melhor regime e do melhor governo, capazes de garantir a melhor cidade.

Defendemos a idéia de que há um vínculo direto entre a ontologia e a epistemologia platônicas, com suas concepções antropológicas, éticas e políticas. A compreensão do Ser, enquanto uma verdade conceitual universal, passaria pela compreensão do homem em sua existência real e efetiva na vida da *pólis*.

Desse modo, tentaremos refletir sobre a filosofia platônica como sendo construída a partir de um percurso teórico e dramático que estabelece a relação apontada acima, entre o *lógos*, o homem e a cidade.

Assim, num primeiro momento, nossa abordagem se dá pela análise de alguns textos que nos permitiram perceber esse movimento dramático e teórico na

investigação sobre o homem e a cidade. Posteriormente, estaremos verificando mais diretamente, o movimento entre os *Diálogos* que oferecem alternativas mais explícitas sobre a melhor cidade e a melhor política.

2.1 – O percurso antropológico, político e histórico nos *Diálogos*.

Jaeger afirma, em sua *“Paidéia”*,¹⁶⁵ que toda a obra de Platão converge para pensar a política e o Estado. Embora o corpus platônico não proponha um “sistema” (σύστημα) acabado ou um conjunto fechado de princípios administrativos e legislativos para a sociedade humana, pode ser considerado como de educação política praticamente em sua totalidade.

Concordamos com esse caráter educativo da política platônica ou, como nos diz Jaeger, *“em Platão, é a paidéia a primeira e a última palavra”*,¹⁶⁶ porém, nos arriscamos a discordar de que, por esse motivo, nos *Diálogos*, o autor,

*(...) não parte de um povo histórico existente, como Atenas ou Esparta. Ainda quando se refere conscientemente às condições vigentes na Grécia, não se sente vinculado a um determinado torrão nem a uma cidade determinada. Na sua obra não há a mínima alusão aos fundamentos concretos do Estado. No âmbito da obra a que nos referimos, isto não interessa a Platão nem em sentido geográfico, nem em sentido antropológico. A criação de um tipo elevado de Homem, de que nos fala o Estado platônico, nada tem a ver com o povo em conjunto, concebido como raça.*¹⁶⁷

Não podemos admitir essa idéia de que a “cidade platônica” ou, como

¹⁶⁵ - JAEGER, Werner. **Paidéia-A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

¹⁶⁶ - Idem, ibidem.p.1296.

¹⁶⁷ - Idem, ibidem.p.750.

preferimos chamar, as “cidades platônicas dos diálogos”, não tenham vínculo com as cidades históricas gregas ou mesmo com outras civilizações. Também discordamos da idéia de que não exista um “sentido antropológico” nos textos platônicos.

Para nós, a idéia do homem como um micro-cosmo, (μικρο-κόσμος) presente no pensamento grego, muito antes de Platão, permaneceu nos textos platônicos dotada da originalidade de se conceber esse ser humano (ἄνθρωπος) como micro-pólis (μικρο-πόλις). Ou seja, a cidade e o homem parecem se confundir e ambos decorrem das concepções cosmológicas. A cidade supera o indivíduo, mas esse ser individual e particular, de certo modo, é a síntese da cidade. A maneira de ser reconhecido como homem é identificar-se como cidadão, como ser político, como ser para a pólis, como indica a passagem do Político, caracterizando a unidade dialética entre o pensamento teórico sobre a política com a práxis política: poderemos fazer então da ciência política e do político, da ciência real e do homem real, uma só unidade? (*Político*, 259 d).¹⁶⁸

Portanto, a antropologia dos Diálogos é indissociável da concepção ético-política e traz em si uma função educativa. A “ciência política” é construída no percurso dos diversos Diálogos e não apenas naqueles que tratam diretamente da cidade, como *República*, *Político*, *Leis*. O sentido antropológico se manifesta na tentativa de se compreender e oferecer um caminho para o entendimento do humano diante de suas práticas sociais e políticas.

¹⁶⁸ - *Político*, 259d. Τὴν ἄρα πολιτικὴν καὶ πολιτικὸν καὶ βασιλικὴν καὶ βασιλικὸν εἰς ταῦτόν ὥς ἐν ταῦτα πάντα συνθήσομεν;

Se, por um lado, a “alma” humana está no centro da concepção da cidade/Estado, podemos dizer que, de fato, não há possibilidade de se separar o indivíduo do cidadão, uma vez que a vida (βίος) humana é a expressão da cidade. Parece correto afirmar que a “educação política”, ou, se quisermos, a “educação humana” somente tem significado se estiver de acordo com o propósito de preparar a cidade e o homem “ideais”, a partir do real que aí está.

A arte virtuosa do filósofo e do cidadão é uma arte voltada ao “fármaco” da cidade e do homem histórico. A justiça (δικαιοσύνη) e o bem (ἀγαθόν) se tornam inteligíveis a partir do conhecimento imediato da realidade sensível da cidade e do homem, perceptíveis nas relações concretas da história da cidade. A idéia de que um grupo especial, particularmente os filósofos, é que deve deter o poder, parece indicar a relação intrínseca entre o compromisso assumido pela filosofia perante a cidade que precisa ser amada e preservada. A cidade almejada não é a do “além”, como prescreveu o neoplatonismo. A cidade “alma do homem” é a cidade real a ser resgatada, cujo destino (μοῖρα) escorregou dos deuses e está entregue à solução humana, ou, em especial, sob a responsabilidade dos filósofos, detentores, pelo λόγος, dessa clareza.

Todavia, longe de estabelecer uma hierarquia social que reforçasse os conflitos entre as partes da cidade, as partes da alma humana não estão previamente determinadas para suas funções, pois são dependentes das condições históricas reais, cuja harmonia pode ser estabelecida pela educação, sobretudo pela educação política.

Mesmo o “rei-filósofo” não teria nascido pré-destinado para tal função; deveria ser educado para exercê-la, como resultado da “*coalescência do poder político com a filosofia*”, (δύναμεις τε πολιτική καὶ φιλοσοφία),¹⁶⁹ único caminho para a “felicidade possível, particular ou pública”.¹⁷⁰(χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδία οὔτε δημοσία.)

A junção da política com a filosofia também justifica o sentido da κοινωνία de bens, mulheres, crianças, caracterizando a possibilidade de que a “justa medida” e o “bem comum” estejam salvaguardados a todos, pela convivência na cidade. A filosofia seria o “meio termo”, acessível a todos, desde que de modo disciplinado; assim como o demiurgo organizou o “cosmos”, ao cidadão cabe organizar a cidade. Esse compromisso é real, histórico, imediato. A *paideía* é mais do que uma política do que é Justo e Bom, é mais do que εἶδος; é a política do bem fazer e do bem agir. A ontologia se manifesta como πρᾶξις, ou seja, a educação do verdadeiro filósofo e do verdadeiro cidadão, não se contenta com a contemplação do Bem e sim, perturba-se com a visibilidade desse Bem nas formas históricas e possíveis da cidade e da realidade sensível:

(...) o sentido da vista e a faculdade de ser visto estão ligados por um laço de uma espécie bem mais preciosa do que de todos os outros, a menos que a luz seja coisa para se desprezar. (*República*, 508 a).¹⁷¹

¹⁶⁹ - *República*, 473d. Opus cit.. δύναμεις τε πολιτική καὶ φιλοσοφία.

¹⁷⁰ - Idem, ibidem. 473e.

¹⁷¹ - Idem, ibidem. 508a. Οὐ σμικρὰ ἄρα ἰδέα ἡ τοῦ ὁρᾶν αἰσθησις καὶ ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων ζυζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς.

A “República” parece enfatizar a “contemplação” do Bem do homem e da cidade; mas a contemplação é ação, pois, desde a “alegoria da caverna”, percebemos o retorno do “iluminado” ao mundo das trevas”, cumprindo sua missão histórica de salvaguardar a trajetória humana, social e política. O bem reside não numa contemplação supra-sensível, mas no retorno aos meandros da caverna, acreditando-se na possibilidade de que o bem coletivo sobreponha-se à conquista privilegiada de um indivíduo que visualizou o Bem/sol:

É nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem dotados a voltar-se para a ciência que anteriormente dissemos ser a maior, a ver o bem e a empreender aquela ascensão e, uma vez que a tenham realizado e contemplado suficientemente o bem, não lhes autorizar o que agora é autorizado. Permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honrarias que entre eles existem, quer sejam modestos, quer elevados. (República, 519d).¹⁷²

O dever do retorno justifica-se pelo compromisso para com a cidade:

(...) à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade. (República, 519 e/ 520 a)¹⁷³.

¹⁷² - A República, 519d. Ἡμέτερον δὲ ἔργον, ἣν δ' ἐγώ, τῶν οἰκιστῶν, τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα δ' ἐν τῷ πρόσθεν ἔφαμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὴν ἀναβάντες ἱκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτ, ἐπειν αὐτοῖς δ' νῦν ἐπιτρέπεται.

¹⁷³ - A República, 519e/520 a. Ἐπελάθου, ἣν δ' ἐγώ, πάλιν, ὦ φίλε, ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἐν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, ζυναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας ἣν ἅν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὧσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐμποιῶν τοιοῦτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφίῃ τέρπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρῆται αὐτὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸν ζῦνδесμον τῆς πόλεως.

Entendemos que há uma caminhada do antropológico ao político, e do político ao histórico, no movimento dos diálogos. Esse movimento nos oferece a crítica a todos os governos para a possibilidade de um governo da “sabedoria humana”, mas que somente se realiza na “possibilidade humana” (Leis), onde a justa medida provém do modelo dos deuses, mas a efetivação desta é pela justa medida humana, que se realiza no equilíbrio da cidade.

A compreensão do homem e da alma humana conduz à compreensão da melhor maneira de se organizar a cidade e da melhor conduta para preservá-la. A investigação das virtudes humanas conduz à investigação das formas de governo, na busca daquela que seja mais apropriada para proporcionar o bem coletivo. A história das cidades gregas perseguia esse mesmo objetivo e é para essas cidades que o olhar filosófico e político de Platão se volta, pelos Diálogos.

O ordenamento “dramático” do corpus platônico, adotado como proposta metodológica para nossa pesquisa, já justificado na “introdução”,¹⁷⁴ revela-nos o desenvolvimento do “lógos filosófico” no contexto do “devir histórico”.

Em relação a essa observação é que buscamos, em nossa leitura, refletir sobre o percurso feito nos textos e o entrelaçamento que ocorre para a constituição de um projeto antropológico que seja viabilizado num projeto político, permitindo a compreensão do movimento entre a cidade real e a cidade ideal.

¹⁷⁴ - Conforme página 39, nota 45, desse trabalho. Também: BENOIT, Hector. **A Posição do Parmênides nos Diálogos de Platão**. In: **Boletim do CPA**. Campinas: Unicamp, N.16. Julho/dezembro 2003. pp.47/66.

2.1.1 – Os *Diálogos Parmênides e Protágoras*: a questão do tempo e do homem medida.

O *Diálogo Parmênides*, segundo consta, é um dos últimos escritos de Platão, na fase avançada de sua produção textual. Do ponto de vista da temporalidade dramática, pode ser identificado como o primeiro, na sucessão dialógica, como podemos verificar pela narrativa do personagem irmão materno de Platão, Antifonte, aos viajantes de Clazômena, revelando inclusive a idade de Parmênides: “por volta dos sessenta e cinco anos”;¹⁷⁵ Zenão de Eléia: “perto dos seus quarenta”¹⁷⁶, no encontro com o bastante jovem Sócrates, provavelmente com seus vinte anos¹⁷⁷. Como nos observa a tradutora Maura Iglesias,

(...) embora, do ponto de vista dramático, o *Parmênides* possa ser tomado pelo primeiro diálogo de Platão, já que apresenta um Sócrates jovem, a estilometria – nome pelo qual ficou conhecido o método de determinação da ordem cronológica da escrita dos diálogos platônicos pela análise de certos elementos estilísticos –, muito cedo atribuiu ao *Parmênides* um lugar incontestável no grupo dos diálogos da chamada fase média ou da maturidade(...) ¹⁷⁸

Dentre as diferentes interpretações em torno do *Parmênides*, encontramos posições antagônicas. De um lado, estão aqueles que entendem que tal diálogo apresenta uma síntese da ontologia eleática e como esta ontologia se faz presente na elaboração socrático-platônica da “teoria das idéias”; de outro lado, há a versão

¹⁷⁵ - PLATÃO. **Parmênides**, 127 b. São Paulo: Loyola, 2003. Trad. e notas; Maura Iglesias e Fernando Rodrigues.

¹⁷⁶ - Idem, ibidem.

¹⁷⁷ - Sobre essa questão: BENOIT, Hector. **A posição do *Parmênides* nos *Diálogos* de Platão.** **Opus cit.** O Diálogo escrito provavelmente por volta de 367 a.C, tem sua temporalidade dramática situada por volta de 450 a.C.

¹⁷⁸ - IGLÉSIAS, Maura. In: PLATÃO. **Parmênides.** **Opus cit.** *Apresentação do Diálogo*. p.7.

daqueles que entendem que, na verdade, esse escrito da maturidade revela a crítica, o abandono ou, no mínimo, a revisão que Platão faz dessa teoria. Segundo Maura Iglésias, no *Parmênides*,

*Platão, se não abandonou as idéias (...) introduziu novas reflexões sobre o assunto e passou a contemplar aspectos antes não contemplados nessa teoria. (...) Dois desses problemas particularmente relevantes, dizem respeito às articulações das idéias: das idéias umas com as outras, e das idéias com as coisas sensíveis.*¹⁷⁹

Em nosso entendimento, dessa relação possível que se estabelece entre o mundo das idéias e o mundo sensível, o *Diálogo* nos apresenta uma ontologia que não privilegia apenas e prioritariamente aquela realidade inteligível, mas atribui, desde logo, importância significativa à realidade efêmera do sensível. Podemos assim deduzir que, nesse plano do sensível, há uma inserção do Ser e das Idéias na temporalidade, na multiplicidade e na transitoriedade da realidade. A preocupação em detalhar a temporalidade dos personagens, do encontro dialógico, do movimento do pensamento filosófico que perpassa várias gerações não é mero recurso textual. Parece-nos haver aí uma preocupação explícita que tenta compreender a temporalidade do mundo sensível, o que implica em compreender a temporalidade do homem e da cidade. O movimento temporal dos personagens, no início do diálogo, parece se relacionar à preocupação ontológica sobre a participação no tempo:

*E então? Será que o um participa também do tempo? E, participando do tempo, tanto é quanto está tornando-se tanto mais jovem quanto mais velho ele mesmo que si mesmo e também que as outras coisas, e nem mais jovem nem mais velho nem que si mesmo nem que as outras coisas?*¹⁸⁰ (*Parmênides*, 151 e).

¹⁷⁹ - Idem, ibidem.p.9.

¹⁸⁰ - *Parmênides*, 151e. Ἄρ' οὖν καὶ χρόνου μετέχει τὸ ἓν, καὶ ἐστὶ τε καὶ γίγνεται νεώτερόν τε καὶ πρεσβύτερον αὐτό τε ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἄλλων, καὶ οὔτε νεώτερον οὔτε πρεσβύτερον

Podemos relacionar essa passagem que questiona se o *Um* participa do tempo à idéia presente no *Timeu*, no qual o Ser está fora do tempo, pois, sendo eterno, “*sempre foi, é e será*”,¹⁸¹ mas desse Ser eterno, o tempo foi engendrado nessa transitoriedade temporal. O tempo revela o ordenamento da realidade sensível, tanto a ordem do mundo, dos astros e da natureza, quanto o ordenamento do mundo humano, pois “*o passado e o futuro, são espécies engendradas do tempo*”.¹⁸²

Ora, para nós, essa reflexão presente no diálogo expressa uma preocupação em compreender o mundo sensível a partir de sua mutabilidade, multiplicidade e devir. Se a compreensão do mundo das Idéias passa pela necessária compreensão do que é o Ser em sua unidade e imutabilidade, a compreensão do mundo sensível passa pelo entendimento das manifestações múltiplas e mutáveis, o que abre a possibilidade da compreensão do que é a natureza, o homem e a cidade, assim como o devir natural e o devir humano.

Existir no tempo é admitir o movimento das coisas que passam de um passado ao presente e ao futuro; esse atributo não cabe ao mundo Inteligível na sua forma pura. Daí que “*o Um, nem cabe a ele o tempo, nem sequer ele está em algum tempo*”.¹⁸³ Porém, se o “*Um*” participa do Ser, deve participar do Tempo

οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων, χρόνου μετέχον;

¹⁸¹ - *Timeu*, 37e. λέγομεν γὰρ δὴ ὥς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν.

¹⁸² - Idem, ibidem. ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τὸ τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη.

¹⁸³ - *Parmênides*, 141d. Οὐδὲ ἄρα χρόνου αὐτῷ μέτεστιν, οὐδ' ἔστιν ἐν τινι χρόνῳ.

eterno de que foi, é e será. E, se o Ser será, no futuro, significa que ele participa também do devir (*Parmênides*, 152 a). Assim, parece-nos, é pelo atributo do devir que o inteligível se comunica com o sensível; o devir no mundo sensível é o devir do homem na cidade, decorrente de suas ações. Assim, entendemos que há uma correlação deste diálogo com outros que, mais diretamente, inserem essa reflexão antropológico-histórica que tenta compreender os limites e possibilidades da intervenção humana no devir, da participação do homem e do mundo na cidade, visando a busca de um ideal de justiça e felicidade, pela educação e pela ação política.

Mesch¹⁸⁴ chama a atenção para três hipóteses interpretativas, com maior significância, a respeito da participação do *Um* no tempo, embora não concorde com nenhuma delas. Uma das hipóteses descartaria por completo a noção do “eterno intemporal” no texto, admitindo que o *Diálogo* reconhece que todo o Ser está submetido ao tempo; pela segunda hipótese, a noção de “participação” já está presente no *Diálogo*, sendo que, de certo modo, o tempo estabelece a comunicação entre o sensível e o inteligível. Portanto, as Idéias participariam também temporalmente das formas sensíveis. A terceira possibilidade estaria relacionada à noção de conhecimento, ou seja, o conhecimento das coisas sensíveis, inclusive do ser humano finito, se dá por meio do tempo; o conhecimento do mundo das Idéias também exigiria uma manifestação temporal, senão, teríamos

¹⁸⁴ - MESCH, Walter. Être et temps dans le *Parménide* de Platon. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris: PUF. N.2. Avril-Juin, 1982. pp. 159/175.

de descartá-las como cognoscíveis.¹⁸⁵ Esse autor discorda das três hipótese, estabelecendo uma dicotomia radical entre o *Parmênides* e o *Timeu*, em favor de uma suposta “posição platônica” de que as “Idéias” estariam desligadas do Tempo, e que este, como se diz no “*Timeu*”, seria uma “imagem da eternidade”, porém, sem participação direta de um em outro.¹⁸⁶ Por nossa leitura, é exatamente da correlação entre os *Diálogos* que podemos vislumbrar entre posições aparentemente contraditórias, como esse autor afirma serem as noções de tempo no *Parmênides* e *Timeu*, o método dialético que estabelece a comunicação entre as hipóteses epistemológicas. A noção de tempo passará, ao longo dos vários *Diálogos*, por um processo dialético que conduz à formulação de um tempo sensível, portanto histórico, do homem e do mundo em comunicação com o tempo eterno das Idéias ou dos deuses.

No desenvolvimento do movimento dramático dos *Diálogos*,¹⁸⁷ encontramos um grupo deles que apresenta reflexões que dão consistência às indagações éticas, morais e políticas que permitiriam a vida justa aos habitantes das *pólis*, em correlação com o movimento temporal das ações humanas na cidade.

¹⁸⁵ - Idem, ibidem.p.162.

¹⁸⁶ - Idem, ibidem.pp.173/175.

¹⁸⁷ - Como temos observado, o “movimento dramático dos *Diálogos*” ao qual nos referimos, propõe, conforme BENOIT, a seguinte divisão do corpus platônico, a partir de sua narrativa dramática, das ações temporalmente localizadas dos personagens, dos próprios fatos históricos citados no texto: 1º Momento: *Parmênides* (450 a.C); 2º Momento (434/410 a.C): *Protágoras*, *Eutidemo*, *Lysis*, *Alcíbiades I*, *Cármides*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Láques*, *Mênnon*, *Banquete*, *Fedro*; 3º Momento (410/399 a.C): *República*, *Timeu*, *Crítias*, *filebo*, *Teeteto*, *Eutifron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Criton*, *Fédon*; 4º Momento (356/347 a.C): *Leis*, *Epínomis*. Cf. BENOIT, H. **Em busca da odisséia: a questão metodológica das temporalidades e a materialidade de lexis(primeiro livro da tetralogia dramática do pensar) e demais tomos**. Livre docência. Campinas: Unicamp, 2004.

Nesse contexto, são debatidos temas como a *virtude* e seu aprendizado (*Protágoras*), a finalidade educativa da filosofia (*Eutidemo*), a amizade (*Lysis*), o *conhecimento de si* e a educação política (*Alcibíades I*), os atributos virtuosos (*Cármides*), a crítica à oratória demagógica (*Górgias*), as práticas boas e belas dos cidadãos (*Hípias*), o amor (*Banquete*), as ações humanas a partir da noção de alma (*Fedro*).

Entendemos que existe uma correlação temática e dramática entre os *Diálogos*. Dessa correlação, podemos enxergar um percurso que, a partir de formulações éticas, inseparáveis das formulações políticas, nos revelam também um vínculo com a história da cidade grega. As práticas cotidianas, culturais, sociais, econômicas, dentre outros aspectos, são indícios presentes nos *Diálogos*,¹⁸⁸ que denotam a historicidade dos textos no contexto em que foram gerados.

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.¹⁸⁹ Essa universalidade dos valores, que funda a consciência de moralidade no ocidente como produto da racionalidade, oferece também 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*

¹⁸⁸ - Em nossa dissertação de mestrado, trilhamos essa busca, na intenção de identificar esses aspectos históricos nos diversos *Diálogos*: PEREIRA FILHO, Gérson. **Historicidade nos *Diálogos* de Platão**. Campinas: Unicamp, 1999.

¹⁸⁹ - HEGEL, F. *Filosofia da história*. Opus cit. pp.228/229.

consciência de seus atos".¹⁹⁰ A partir dessa "*consciência dos atos*", o cidadão grego passa a se perceber como sujeito perante a cidade, responsável por ela. A consciência moral traz a subjetividade do indivíduo, porém esta é sobreposta pelo compromisso coletivo para com a cidade em sua trajetória histórica. A experiência particular do próprio Sócrates é bastante indicativa da relação estabelecida entre a subjetividade individual e a responsabilidade social na cidade. Quando o filósofo vivencia sua subjetividade por meio da confiança em seu δαίμων interior, centrado em seu lema maior "*conhece-te a ti mesmo*", passa a ser responsabilizado por uma prática que prioriza a virtude na cidade e que faz com que seja assumido, inclusive, um compromisso com as leis da cidade, como nos revela o próprio Sócrates em sua "*Apologia*". Esses fundamentos da moralidade subjetiva são, sobretudo, fundamentos para a ética e a política, expressões que, no contexto da cidade grega, tornam-se sinônimas. Temos aí uma concepção antropológica enraizada na idéia de que ser homem é ser político, e, por essa via, abre-se a possibilidade de interferência nos destinos da *pólis*, estabelecendo-se, ao menos em parte, o percurso histórico da cidade, já que noutra parte, a cidade também permanece sujeita ao destino da *physis* e dos deuses.

Para Brochard, nos textos platônicos, "*a moral e a política são inseparáveis*" e a preocupação com esses temas estaria presente em vários *Diálogos*.¹⁹¹ Haveria, assim, um esforço para se tentar "*passar da teoria à prática e realizar seu ideal*",¹⁹²

¹⁹⁰ - Idem, *ibidem*.p.228.

¹⁹¹ - BROCHARD, V. *Études de Philosophie Ancienne...* Opus cit. p.168.

¹⁹² - Idem, *ibidem*.p.170.

inicialmente, associando-se a moral política à prática da virtude pelos legisladores e cidadãos para se compreender a natureza da virtude. Nesse caso, cabem as reflexões de alguns dos *Diálogos* para a verificação sobre a possibilidade de a virtude ser ou não uma ciência, o que a situaria no plano epistemológico. No entanto, ao se deparar com a constatação de que a virtude moral faz parte das ações dos seres humanos, como parte da natureza humana, a questão passa a ser de ordem ontológica e antropológica, como verifica Brochard:

*É a teoria da função própria de cada ser... a virtude moral é para o homem e mesmo para todos os seres, uma virtude natural; a ação mesmo dos diferentes seres, pois, seguindo sua constituição, é capaz de realizar melhor que todos os outros.*¹⁹³

Para além dessa constatação onto-antropológica, a questão da moral e da virtude moral, assume caráter psicológico e político. Diz Brochard:

*Para se conhecer a virtude ou as virtudes do homem não basta conhecer sua natureza e as funções de que são capazes. A moral terá por ponto de partida uma análise psicológica. Mas, de outro lado, nós temos ao nosso alcance uma imagem ampliada do homem, mais fácil de se perceber, mais fácil de se ler em um livro escrito em grandes letras: o Estado. Composto de indivíduos humanos, instituído para assegurar seu bem estar e regular sua conduta, eles são em todos os pontos semelhantes. As funções e as virtudes de um serão as funções e as virtudes do outro. É na política, identificada aqui com a psicologia, que a moral de Platão encontra também seu princípio.*¹⁹⁴

Prossegue Brochard em sua análise, associando, então, a moral política às concepções de alma, em cujas faculdades se manifestam as virtudes morais e, por isso, a cidade e sua divisão social seguirão o modelo da alma humana.

¹⁹³ - Idem, ibidem. p.74.

¹⁹⁴ - Idem, ibidem.p.74.

É assim que nos parece, por exemplo, o contexto do *Diálogo Protágoras*¹⁹⁵. Esse texto descreve um diálogo entre gerações, sendo o jovem Alcibiades o símbolo da “*bela idade*”, a juventude da “*primeira barba*”,¹⁹⁶ ao lado de vários outros jovens e adolescentes que buscam a experiência do saber com o já maduro Protágoras, que se reconhece como “pai” daqueles que se dispõem a “*aconselhar-se com os de mais idade*”¹⁹⁷. Do mesmo modo, o jovem Sócrates também já havia se apresentado perante Parmênides. Esse cenário dos *Diálogos*, que nos apresenta personagens jovens em debate com idosos, presente em quase todos os textos platônicos era, como sabemos, uma prática real na educação grega, tanto no convívio da juventude com os sofistas quanto com os filósofos. Além do caráter educativo ou mesmo do aprendizado político para o exercício de funções públicas, significava também o permanente debate entre o velho e o novo, a reflexão entre antigos conceitos, tradições e métodos, perante novos saberes, novas possibilidades teóricas. Trata-se de uma percepção da mudança de idéias e conceitos como decorrente da mudança social, política e histórica do cidadão e da cidade. É assim que Protágoras se define como o representante da “*arte antiga da sofística*” (σοφιστικῆ τέχνην φημί μὲ εἶναι παλαιάν)¹⁹⁸ diante de novos métodos e preocupações, decorrentes de uma trajetória epistemológica que vinha desde a sabedoria dos poetas, profetas, músicos, ginastas e filósofos.

¹⁹⁵ - PLATON. *Protagoras. Oeuvres Complètes. Opus cit.* Texte établi et traduit par Alfred Croiset.

¹⁹⁶ - Idem, ibidem. 317c.

¹⁹⁷ - Idem, ibidem. 314b.

¹⁹⁸ - Idem, ibidem. 316 d.

Nesse percurso epistemológico reconhecemos também um percurso antropológico, de homens que passam da idéia do “deus-medida”, como nas primeiras poesias e nos profetas oraculares, para a idéia do “homem-medida”. Em certo sentido, parece-nos que a evolução histórica dos conhecimentos e aprendizados humanos teria conduzido à noção da *paidéia* como fundamento do *lógos* que se movimenta entre gerações, sendo, portanto, um *lógos* histórico. Daí que, do conhecimento técnico acumulado se chega à preocupação de como se preservar, acumular e transmitir o conhecimento humano em seus aspectos propriamente antropológicos, como os princípios da política e da ética, e, particularmente, em como se aprender e se ensinar virtude.

É assim que se desenvolve o *Protágoras*, com Sócrates, em início, negando a possibilidade de se ensinar virtude (αρετη/) e Protágoras afirmando essa possibilidade. O ensino ou não da virtude, de fato está relacionado à possibilidade de se ensinar ou não o exercício político e, intrínseco a esse exercício, a política virtuosa. A virtude política é vista como uma unidade ideal na cidade, mas Sócrates manifesta-se céptico quanto à validade de que todos os cidadãos possam ou devam aprender a “arte política”, duvidando também da possibilidade de que o vulgo pudesse aprender adequadamente essa arte. Diz Sócrates a Protágoras: *“bela ciência que possuis, se é que a possuis realmente. (...) Eu, de minha parte, não creio que se possa ensinar a política”*.¹⁹⁹ Notamos aí uma das primeiras

¹⁹⁹ - *Protágoras*, 319b. Ἡκαλόν, ἦν δ' ἐγώ, τέχνημα ἄρα κέκτησθαι, εἴπερ ἐκτνσαι οὐ . γάρ τι ἄλλο πρὸς γε σὲ εἰρήσεται ἢ ἅπερ νοῶ, Ἐγὼ γάρ τοῦτο, ὦ Πρωταγόρα, οὐκ ᾧμην διδασκτὸν εἶναι, σοὶ δὲ λέγοντι οὐκ ἔχω ὅπως ἄη ἀπιστῶ..

manifestações críticas à democracia, regime incapaz de ensinar a verdadeira virtude política.

Por outro lado, Protágoras, no *Diálogo*, defende a possibilidade de que a virtude política seja ensinada, tornando os jovens “bons cidadãos” (ἀγαθοὺς πολίτας)²⁰⁰, ativos na tomada de decisões e na administração dos rumos da cidade. Sócrates chega a concordar que a aquisição da virtude não é um dote divino, mas resultante do “cuidado humano” (ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν)²⁰¹. Essa idéia nos coloca, de certa forma, frente ao devir humano que age no devir da cidade. O homem torna-se, conforme Protágoras, responsável pela transmissão de todos os saberes e, com isso, responsabiliza-se também pela condução do destino da cidade e, quanto maior o número de indivíduos que participem desse processo do devir, melhor deverá ser a convivência coletiva e os resultados alcançados serão benéficos à vida em coletividade.

Protágoras, como defensor da democracia, demonstra acreditar que o poder de decisão sobre o destino da *pólis* está nas mãos dos cidadãos e que, por essa razão, esses devem aprender com afinco a arte política e a arte do governo, inclusive, para definirem as leis humanas que devem regulamentar a vida coletiva. Esta prática o próprio Protágoras parece ter exercitado, ou seja, participando na elaboração de leis para algumas cidades, o que a Academia platônica também passou a fazer posteriormente.

²⁰⁰ - Idem, ibidem. 319 a.

²⁰¹ - Idem, ibidem. 328 e.

Pelos argumentos de Protágoras, o que possibilitou aos homens a superação da vida animal selvagem foi a experiência de se viver coletivamente, pela fundação das cidades; porém, o desconhecimento da “arte política” (πολιτικὴ τέχνη) impede a vida em harmonia, uma vez que os homens passam a viver em disputas entre si, provocando males recíprocos. Somente o aprendizado dessa arte política foi capaz de ensinar aos homens como viver ordenadamente em cidade, com “pudor e justiça” (αἰδώς καὶ δίκη), capazes de estabelecerem laços de amizade (‘Ἴν’ εἴεμ πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί).²⁰² Ao contrário de outras artes e técnicas, a arte política, expressando as concepções democráticas de Protágoras, deveria ser um atributo presente em todos os homens e não restrito a apenas um deles nem mesmo a um pequeno grupo. A cidade humana somente poderia subsistir se todos seus cidadãos fossem capazes de aprender e exercitar a arte política.²⁰³ E a virtude política (πολιτικῆς ἀρετῆς) é adquirida, segundo Protágoras, pelo estudo e aplicação (ἐπιμελείας καὶ μαθήσεω).²⁰⁴

O bom exercício político, na concepção de Protágoras, passa pela compreensão histórica da fundação das cidades, como decorrente das ações humanas e como um caminho possível para o aprimoramento da vida política e ética, por meio da educação para a virtude. A “Virtude”, como uma Forma pura,

²⁰² - Idem, ibidem. 322 b.

²⁰³ - Idem, ibidem. 322 c/d.

²⁰⁴ - Idem, ibidem 324 a.

dentro da concepção socrática, para Protágoras é a síntese das ações humanas, que decorre da prática política e que permite a subsistência da vida da *pólis* e, por essa razão, deve ser uma qualidade de todos os habitantes. A concepção de democracia, em Protágoras, extrapola até mesmo o modelo de democracia não totalmente inclusiva que a Grécia conheceu, pois, na fala de Protágoras, ninguém deve ser excluído do aprendizado dessa virtude política, “*seja criança, homem ou mulher*”.²⁰⁵ Nesse caso, tanto na vida pública, quanto privada, todas as pessoas podem aprender assim como ensinar a prática da virtude política.

A tradição costuma interpretar o conhecido aforismo de Protágoras “*o homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são, medida de seu ser; daquelas que não são, medida de seu não-ser*”, (*Teeteto*, 152a)²⁰⁶, principalmente por seu viés epistemológico, ou seja, pela idéia da prioridade atribuída ao conhecimento sensível, por parte do sofista de Abdera, que talvez estivesse valorizando a sensação e a *doxa*, acima da razão filosófica. No entanto, podemos extrair também, desse aforismo, um certo afastamento do mundo humano, em relação ao mundo dos deuses e da *physis*, conduzindo-nos para um viés antropológico.

²⁰⁵ - Idem, *ibidem*. 325 a.

²⁰⁶ - *Teeteto*, 152 a: Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Dupréel²⁰⁷ analisa a possível significação filosófica do célebre aforismo, atribuindo a Platão a autoria da primeira e tradicional interpretação dessa afirmativa, exatamente a partir do *Teeteto*, que traria a concepção da “ciência como sensação” e da subjetividade do conhecimento como percepção individual. Esta 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 a qual não corresponde à verdade do ser. Para Dupréel, “a seguir Platão, *Protágoras teria considerado o conhecimento como um fazer puramente individual...*”²⁰⁸

Diante desta subjetividade, com certo caráter “individualista”,²⁰⁹ ocorreria uma tendência do filósofo de Abdera em se afastar de uma reflexão mais próxima da realidade e colocá-lo também num terreno puramente abstrato, metafísico; 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.*²¹⁰

As conotações históricas em torno das conversas de Sócrates e Teeteto, de fato, parecem revelar na fala de Protágoras uma defesa da subjetividade do

²⁰⁷ - DUPRÉEL. Eugène. **Les Sophistes-Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias**. Neuchatel: Éditions Du Griffon, 1980.

²⁰⁸ - DUPRÉEL. **Opus cit.** p. 19.

²⁰⁹ - “Individualista” seria, por exemplo, a conotação dada por PRAECHTER, Cf. DUPRÉEL. *Idem*, *ibidem*. p. 19.

²¹⁰ - *Idem*, *ibidem*. p. 54.

conhecimento que somente seria possível enquanto sensação, e que, por essa razão, não seria capaz de revelar a identidade dos seres. Dupréel denomina esse aspecto de “*empirismo psicológico*”.²¹¹ Por outro lado, Gomperz, comentado pelo próprio Dupréel, oferece uma outra possibilidade de significação para o “homem-medida”.²¹² 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 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 na direção do 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

²¹¹ - Idem, *ibidem*.p.54.

²¹² - 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, torna as coisas conhecidas. **Opus cit.**pp.15/18.

tendências: 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 do próprio Sócrates, dada sua herança parmenideana, 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”. Estaria mais preocupado em formar cidadãos para a vida na cidade do que compreender o conceito abstrato das coisas, como o conceito de virtude, que Sócrates persegue.

As preocupações morais, jurídicas, políticas e sociais de Protágoras, nos indicam outras prioridades para as especulações filosóficas e para a possibilidade de uma vida humana 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 determinam 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 que temos hoje:

*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.*²¹³

Para Geragotis,²¹⁴ Protágoras “é o protótipo do teórico da justiça legal” e o regime democrático seria o mais apropriado para a “afirmação do primado do *nómos*”.²¹⁵ A vida conforme as leis, visando a justiça humana, seria possível por meio de uma conduta prática, adquirindo-se uma “consciência” das ações, passíveis de transmissão entre uns e outros, fruto da convivência e do convencimento de que a “natureza” humana estaria voltada para essa possibilidade²¹⁶. Ocorreria uma aproximação entre *nómos* e *physis*, o aprendizado pelo respeito às leis e aos princípios práticos da justiça, deveria ser visto como o meio natural da conduta coletiva.²¹⁷ Ora, essa convicção não estará próxima daquela desenvolvida nas *Leis*, embora, no *Diálogo Protágoras*, expressa por meio do pensador de Abdera?

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

²¹³ - DUPRÉEL. *Opus cit.* p.19.

²¹⁴ - GERAGOTIS, Stratos. Justice et pudeur chez Protagoras. In: **Revue de Philosophie Ancienne**. Tome XIII, N. 1. Paris: J. Vrin, 1995. pp.187/197.

²¹⁵ - Idem, *ibidem*. pp.191/192.

²¹⁶ - Idem, *ibidem*. p.194.

²¹⁷ - Idem, *ibidem*.

virtuosas. O poema de Simônides diria que, “*sem dúvida, é verdadeiramente difícil, tornar-se homem virtuoso* (ἄνδρ’ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν – Protágoras-339 b).

Pítaco teria dito que “*é difícil ser inteiramente bom*” (χαλεπὸν φάτ’ ἐσθλὸν ἔμμεναι – Protágoras, 339 c). Protágoras admite o argumento de Pítaco de que seja difícil ou até impossível ao homem, “*ser inteiramente bom*” ou virtuoso, pois isto implicaria numa condição da natureza humana enquanto acabada e plena. Portanto, o “*tornar-se virtuoso*”, no dizer de Simônides, seria viável, pois implica numa ação humana permanente, que busca o aprendizado da virtude; seria a mutabilidade humana no processo do aprendizado coletivo da cidade.

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, de acordo com a pergunta por ele formulada: “*a virtude é um todo único, do qual a justiça, a sabedoria e a santidade serão partes?*” (Protágoras, 329c).²¹⁸ Mais importante que saber como “*tornar-se virtuoso*”, seria saber o que é a virtude; mais importante do que saber como o homem pode agir virtuosamente em sua condição de cidadão, seria saber “*quem é o homem*”.

²¹⁸ - Protágoras, 329 c: ἡ ἀρετή, μόρια δὲ αὐτῆς ἔστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης, ἡ ταῦτ’ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος.

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*” (*Protágoras*, 344 a)²¹⁹. 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*, pareça que a posição de ambos se inverte.

Neste caso, para Sócrates, as ações e os esforços humanos não teriam validade se não se chegasse à pura sabedoria. Daí, o projeto democrático de Péricles, por exemplo, não passar de uma falsa sabedoria, pois este não conseguiu ensinar as virtudes nem aos próprios filhos (*Protágoras*, 319e)²²⁰. Como, então, poderia Péricles, enquanto governante, transmitir sabedoria e virtude aos cidadãos?

Também no *Mênon* (89b/96c), ²²¹ após longo debate com Anitos e Mênon, Sócrates conclui que nem os sofistas, que se autodenominavam “professores de virtudes” (διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς– *Mênon*, 95c), nem os governantes seriam capazes de ensinar a virtude política.

²¹⁹ - Idem, ibidem.

²²⁰ - Idem, ibidem.

²²¹ - *Mênon*, 96c. “Não se ensina a virtude” Ἀρετὴ ἄρα οὐκ ἂν εἴη διδασκτόν.

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. (*Leis*, 695 a, ss)²²².

Sócrates, no entanto, afirma que, mesmo admitindo-se o “homem como medida”, pois, “se é uma medida, é, evidentemente, arte e ciência” (Ἐπεὶ δὲ μετρητικὴ, ἀνάγκη τέχνη καὶ ἐπιστήμη- *Protágoras*, 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).

Contudo, mesmo na concepção socrática, encontramos uma indicação de historicidade, pois as ações do homem são decorrentes da “ciência”, da “sabedoria” ou da ausência destas (*Protágoras*, 357b)²²³. Sócrates parece admitir que os acontecimentos e a organização da vida privada ou pública resultam das ações humanas, por meio de homens capazes de dominar a “arte da medida” (μετρητικὴν τέχνην),²²⁴ pela qual se é possível dominar e controlar essas ações. O que Sócrates não aceita, ao menos no decorrer de seu diálogo com Protágoras, é que tais ações possam ser influenciadas pelo tipo de educação proposto pelo sofista. Ao final, trata-se mais de uma divergência metodológica do que propriamente conceitual. Para Sócrates, a sabedoria filosófica permite alcançar a Virtude e, conseqüentemente, a virtude política, em sua forma pura, pela justa medida das ações. Para Protágoras, isso é possível pela transmissão direta desse

²²² - *Leis*, 695 a,ss..

²²³ - *Protágoras*, 357 b.

²²⁴ - *Idem*, *ibidem*. 356 d.

conhecimento. Não teria Sócrates, na verdade, em sua vida pública, procedido da mesma maneira proposta por Protágoras?

A seu modo, Sócrates deixa transparecer uma preocupação semelhante quando quer encontrar a verdadeira educação, aquela que, de fato, possa 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 da sociedade em que se vive.

Se tomarmos por base a dialética dos diálogos, entendendo Sócrates e Protágoras como personagens do texto platônico, podemos talvez, enxergar mais do que a confrontação de dois pensamentos opostos, a provocação para se indicar a possibilidade de uma síntese que se constrói ao longo dos vários *Diálogos*. Platão não representa, necessariamente, nem uma nem outra das abordagens apresentadas; porém, ao mesmo tempo, pode extrair de ambos os pensamentos, mesmo que aparentemente contraditórios, os elementos indicativos de uma concepção que se desenvolve processualmente.

Nas passagens acima, apresentamos uma abordagem de dois *Diálogos* (*Parmênides* e *Protágoras*), situados, de acordo com a dramaticidade de seus textos, no início do processo do movimento dialógico ao qual nos referimos anteriormente, embora, do ponto de vista da composição, o *Parmênides* deva ser dos últimos escritos platônicos, e o *Protágoras*, talvez da fase intermediária.

Dentro de nosso objetivo específico, quisemos demonstrar uma relação, a partir dessa dramaticidade, entre as discussões ontológicas sobre o Ser e o Tempo

no *Parmênides*, com as reflexões antropológicas, educativas e políticas que se tornaram temas centrais noutras obras platônicas. De certo modo, isso reforça a idéia de que a herança eleática, presente na filosofia socrática e platônica, foi questionada e revista noutros *Diálogos*, como no *Sofista*, ao se romper com uma visão idealista e unitarista do Ser.

No caso do *Protágoras*, entendemos que ocorre, nesse texto, a formulação de reflexões antropológicas, abrindo a longa etapa das aporias filosóficas dos *Diálogos*, no debate epistemológico e metodológico com a sofística e a retórica, sobre a melhor educação dos homens na cidade, o que poderá possibilitar a formação de bons cidadãos. O relativismo ou subjetivismo do conhecimento e do homem, como apresentado por Protágoras e debatido por Sócrates, conduzem a uma questão que será determinante na filosofia platônica: a busca da melhor cidade e do melhor cidadão, o que, talvez, seja possível por meio da melhor educação filosófica e política.

Conforme já temos apresentado ao longo desse trabalho, do aparente “puro idealismo” parece podermos enxergar um projeto que se queira vinculado à realidade histórica. O papel do *Protágoras*, no conjunto dos *Diálogos*, parece ser o de nos despertar para o fundo antropocêntrico das reflexões filosóficas platônicas, ao colocar em cena a questão de que o conhecimento ontológico da realidade dos seres passaria, necessariamente, pela compreensão da realidade humana e suas possibilidades de conhecimento e ação, somente realizáveis no contexto político da cidade. Como observa Watanabe,

(...) é antes o homem que se constitui como a dimensão segundo a qual as coisas são ou não são... Afinal, sem o homem, não há como questionar o ser das coisas,

*pois quem estaria questionando? Não seria exagero pensar, nesse sentido, que Protágoras foi o primeiro a formular o estatuto necessário do sujeito de conhecimento na história da filosofia...*²²⁵

Assim, ocorre a seqüência do percurso dialógico com as aporias dos vários *Diálogos*, ditos “socráticos”, ou da “juventude” platônica, de acordo com a composição, mas cuja dramaticidade localiza-se na trajetória do Sócrates maduro em debate com jovens discípulos e antigos mestres sofistas, retóricos e autoridades de governo.

As indagações presentes nesses textos remetem-nos a pensar sobre qual o verdadeiro papel da filosofia e qual a sua real contribuição para a educação dos jovens cidadãos que um dia terão o destino da cidade em suas mãos. É o caso, por exemplo, do *“Eutidemo”*. Por trás das perguntas sobre o significado e o aprendizado das virtudes que devem moldar o caráter ético-moral do homem em sua vida particular ou pública e sobre qual o melhor método educativo para se alcançar essas virtudes (*Lysis, Alcibíades I, Cármides, Górgias, Hípias, Laquês, Mênon, Banquete*), encontramos as formulações que reconhecem na filosofia, seu compromisso com a prática política e as críticas aos modelos reais de governo existentes, bem como sua responsabilidade sobre as estruturas organizativas da *pólis*. Aí são esboçadas as críticas à democracia ateniense, assim como aos desequilíbrios internos das sociedades gregas, decorrentes dos privilégios econômicos, e das usurpações falaciosas e demagógicas dos governantes.

Teremos ainda, nesses *Diálogos*, a manifestação de descontentamento com a realidade histórica das cidades e sociedades vigentes, despertando para a

²²⁵ - WATANABE, Lygia. **Platão por mitos e hipóteses**. São Paulo: Moderna, 1995. p.77.

necessidade de se encontrar caminhos para uma vida coletiva justa e harmônica, no espírito da *solidariedade* (*φιλία*) e da *koinônia* (*κοινωνία*), pela construção de um projeto justo de cidade e justo governo. Para essa tarefa, resta encontrar o verdadeiro significado da existência humana na cidade; saber o que é o homem, compreendê-lo em suas instâncias últimas e primeiras, chegando, então, à alma desse homem, para daí se compreender a alma da cidade.

2.1.2 – A ψυχή na concepção antropológica e política das cidades platônicas.

A busca que procura desvendar o ser humano e sua alma, num sentido antropológico e psicológico, encontramos, de modo bastante explícito, no *Alcibíades I*, *Fedro* e *Fédon*.

A inscrição délfica “conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σαυτόν) é o fundamento das reflexões que se desenvolvem no *Diálogo Alcibíades I*. Esse lema aparece também no *Protágoras*²²⁶ como um consenso entre os antigos sábios da Grécia; uma “primícia de sabedoria”, associada a outro preceito igualmente presente no pensamento grego e nas reflexões dos *Diálogos*, qual seja, o “*nada demais*”

²²⁶ - *Protágoras*, 343b. Οὔτοι πάντες ζηλωται καὶ ἐπασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς λακεδαιμονίων παιδείας καὶ καταμάθοι ἂν τις αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὔσαν, δῆματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα ἐκάστω εἰρημέν' ἃ οὔτοι καὶ κοινῇ ζυνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γρῦσαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν, Γνῶθι σαυτόν καὶ Μηδὲν ἄγαν. Todos esses homens sábios foram admiradores entusiasmados e seguidores da educação lacedemônia; o que prova bem que sua sabedoria era do mesmo tipo que as breves e memoráveis palavras pronunciadas por cada um, quando reunidos em Delfos, ofereceram a Apolo, em seu templo, as primícias de sua sabedoria, que lhes consagraram as inscrições que todos conhecem, ‘conhece-te a ti mesmo’ e ‘nada demais’ ..

(μηδὲν ἄγαν), isto é, a moderação, o controle dos excessos, a temperança e o equilíbrio. Aliam-se, ainda, esses preceitos, ao ensinamento socrático de que apenas “*seí que nada seí*”.

Surpreendentemente, o personagem Sócrates legitima esses valores como sendo princípios da educação lacedemônia, conhecida tradicionalmente como voltada para uma educação bélica, e não como fundamento da educação ateniense, tida como dada à sabedoria filosófica.

No caso do *Alcibíades I* (124b)²²⁷, o preceito é indicado como o ponto de partida para a auto-educação e a busca da sabedoria, dando margem para se conceber o que seria mesmo uma regra de conduta moral e social.

O “conhece-te a ti mesmo” permitiria a aquisição moral, intelectual e técnica do conhecimento exterior, possibilitando que fossem alcançados os instrumentos necessários para se dominar os adversários do verdadeiro saber.

Neste sentido, a máxima moral recebe também uma conotação como método epistemológico, abrindo a possibilidade de um saber que abrange o psicológico, o antropológico, o sociológico e o político. Isso porque é da possibilidade de se conhecer a si mesmo inteiramente que se adquiriria o domínio passional e a racionalidade, meios pelos quais se abriria também a possibilidade de conhecimento do homem e garantia das habilidades para a compreensão e controle da cidade e da política.

²²⁷ - *Alcibíades*, 124b. Sócrates dirigindo-se a Alcibiades recomenda: “acredita em mim e nas palavras inscritas em Delfos ‘conhece-te a ti mesmo’, e saiba que os adversários são o que são e não o que pensas”. *Ἀλλὰ, ὦ μακάριε, πειθόμενος ἐμοί τε καί τῳ ἐν Δελφοῖς γράμματι, Γνώθι σαυτόν, ὅτι οὗτοί εἰσιν ἀντίπαλοι, ἀλλ’ οὐχ οὕς σύ οἶει.*

A epistemologia desse *Diálogo*, então, 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, na busca do saber verdadeiro.

Esse *Diálogo* nos apresenta, ainda que de forma incipiente, alguns dos conceitos e temas que serão tratados de modo mais profundo noutras obras. É o caso da noção de alma e seu dualismo ou não, da idéia do que seja a justiça, e da tentativa pela compreensão de como deve ser a conduta “ideal” na cidade, esboçando uma crítica política e uma crítica à oratória demagógica.

O eixo norteador das questões colocadas parece preservar, nesse *Diálogo*, a investigação voltada para a busca da forma pura dos conceitos. É o que podemos perceber de modo mais direto em várias passagens, como aquela em que Sócrates questiona Alcibiades sobre “a natureza do justo e do injusto” (*ὅτε οὐκ ᾠῶν εἰδέναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀδίκαια*; 110 a)²²⁸ ou, de modo mais explícito, na pergunta chave do texto: “o que é o homem?” (129 e – *Τί ποτ’ αὖν ὁ ἄνθρωπος*;).

Conforme Goldschmidt, Sócrates procura demonstrar ao “jovem utilitarista” que é Alcibiades, que existe um “Belo em si”, que vemos “transcrito na geração física, na produção poética, na atividade política” e, portanto, chegar a esse “Belo”, pela filosofia, é “conceber não imagens de virtude, mas a virtude real”, sendo este

²²⁸ - Idem, ibidem. 110 a.

caminho possível pelo “*olho da alma*” localizado em sua parte mais íntima.²²⁹ Para Goldschmidt, a intenção do Diálogo *Alcibíades I* “*é encadear o falso valor para poder encontrar e libertar a verdade*”.²³⁰

Dodds observa que

(...) a filosofia de Platão não surgiu de uma só vez, completamente madura, nem de sua cabeça, nem da cabeça de Sócrates; a tratarei como uma coisa orgânica que cresceu e se transformou, em parte obedecendo a sua própria lei interna de crescimento, porém em parte também em resposta a estímulos externos.²³¹

Assim, o *Alcibíades I* nos conduz, gradativamente, de uma reflexão sobre a conduta individual centrada na formação do caráter e da moral para a manifestação virtuosa na vida da *pólis*.

Enquanto preceito moral, a recomendação délfica insere-se num contexto em que Sócrates, num aparente dualismo alma/corpo, classifica aqueles que seriam os melhores atributos pertinentes às pessoas, sendo que as expressões humanas, vinculadas ao corpo, aparecem, claramente, como “menores” em qualidade, em relação às manifestações da alma. Sócrates procura demonstrar a Alcibíades que, ao se adquirir o conhecimento de si próprio, adquirimos também condições para se chegar ao conhecimento do que somos, ou seja, à natureza de nosso ser enquanto humano.²³² Inicialmente, descarta-se a possibilidade de que a

²²⁹ - GOLDSCHMIDT, Victor. **A Religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro. 1963.

²³⁰ - GOLDSCHMIDT, Victor. **Les Dialogues de Platon**. Paris: presses Universitaires de France, 1971. P. 316.

²³¹ - DODDS, E. R. **Los griegos y lo irracional**. Trad. española. Madrid: Alianza Editorial, 1997. P. 196.

²³² - *Alcibíades*, **129b**. *Se nos conhecemos, talvez descobriremos o que nós somos*. Οὕτω μὲν γάρ ἂν τάχ' εὕροιμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ' ἐτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που.

natureza humana seja o corpo, restando aceitar-se que a alma seja a natureza definidora do homem, “*pois o homem é outro que não seu corpo*” (*Alcibiades*, 129, ‘Ετερον ἄρα ἄνθρωπός ἐστι τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ;’),²³³ cabendo à alma, que se serve do corpo, o poder de domínio. No entanto, a conclusão vem a ser que o homem não pode ser senão a união entre corpo e alma, nem um nem outro, mas o resultado dessa unidade (ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφοτέρων, τὸ ὅλον τοῦτο).²³⁴ Desse modo, o texto parece reduzir a concepção dualista, e o homem passa a ser definido como uma síntese dessa unidade alma/corpo, o que lhe possibilita o exercício da sabedoria, menos como apenas um saber idealizado da ψυχή, mais como um exercício prático da política e das ações efetivas na *pólis*.

Como sabemos, chegar a uma formulação conclusiva sobre a concepção de alma nos textos platônicos é uma tarefa de difícil efetivação, pois encontramos posições bastante obscuras, com múltiplas influências e, em certos casos, até contraditórias entre si.

É difícil extrairmos um pensamento unitário sobre a ψυχή nos *Diálogos*, na confrontação dos vários textos, como *Fédon*, *Fedro*, *República*, *Timeu*, *Leis*, que tratam, por caminhos diferentes, sobre essa questão. Há um certo consenso de que os pontos de partida para as possíveis teorizações socrático-platônicas sobre a alma derivam do orfismo e do pitagorismo. Porém, sempre que a *alma* é abordada nos *Diálogos*, recebe uma conotação de racionalidade, rompendo,

²³³ - Idem, ibidem. 129 c.

²³⁴ - Idem, ibidem. 130 a.

mesmo que parcialmente, com uma concepção puramente religiosa. Se para Rhode, a concepção platônica da alma se aproxima muito mais das raízes teológicas e religiosas dos primeiros tempos gregos, do que dos argumentos físicos ou filosóficos²³⁵, para Dodds, por exemplo, se Platão não abandonou um pensamento religioso, irracional ou proveniente das crenças populares, deu lógica a suas idéias e *“foi Platão mesmo quem, por um ato autenticamente criador, transpôs estas idéias definitivamente do plano da revelação ao plano do argumento racional”*.²³⁶

Isso é feito, segundo Dodds, por meio de uma intermediação conceitual que se dá entre *“a identificação do eu ‘oculto’ e separado, que é o portador dos sentimentos de culpa e potencialmente divino, com a psiquê socrática racional, cuja virtude é uma espécie de conhecimento”*.²³⁷

Dentre as conhecidas polêmicas em torno das concepções socrático-platônicas sobre a alma estão a da imortalidade, da metempsicose, da imaterialidade, sua forma inteligível e sua origem divina ou não.

Para Bréhier, a concepção platônica de alma não está desvinculada do problema cosmológico nem do problema político, o que relativiza o problema do dualismo sensível/inteligível – alma/corpo.²³⁸ Para Robin, a *“função de ligação”*

²³⁵ - RHODE, Erwin. **Psique-la idea Del alma y la inmortalidad entre los griegos**. Trad. esp. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1948. P. 239/255.

²³⁶ - DODDS, E. R. **Opus cit.**, p. 197.

²³⁷ - Idem, *ibidem*, p. 197.

²³⁸ - BRÉHIER, Emile. **Histoire de la philosophie I**. Paris: PUF, 1960. p. 121 e ss.

exercida pela alma estabelece a intermediação participativa entre o mundo material e imaterial.²³⁹

Para Robinson²⁴⁰, já no *Alcibíades I*, parece explícita a idéia da dominação e superioridade que a alma exerce sobre o corpo, sendo o “eu”, a natureza humana, definida como “alma”; o corpo seria uma mera propriedade da alma, no entanto, após o longo percurso dos Diálogos, o problema não resolvido desse dualismo resultaria em perplexidade.

Mais do que um puro dualismo, Platão teria ora conciliado, ora separado a relação alma/corpo, material/imaterial, mas “a relação é, de fato, de vinculação, e muito mais próxima a uma explicação monista (...) do que a uma dualista”.²⁴¹ Inclusive, no *Alcibíades I*, teríamos um “dualismo mitigado”, no *Cármides* um “monismo formulado”, e, no *Górgias*, parece dominar um “dualismo puro”.²⁴²

Em linhas gerais, a visão dualista e idealista que a tradição filosófica tem atribuído a Platão, deve-se, sobremaneira, às interpretações sobre suas prováveis concepções sobre a alma.

Na clássica obra de Erwin Rhode²⁴³, na qual é investigada a idéia de alma e de imortalidade entre os gregos, o autor afirma acreditar que, em consequência

²³⁹ - ROBIN, Leon. **Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. p. 127.

²⁴⁰ - ROBINSON, Thomas. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. In: **Letras Clássicas**. N. 2. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1998. pp. 335/356.

²⁴¹ - Idem, ibidem. p. 338.

²⁴² - ROBINSON, Thomas. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. In: *Letras Clássicas*. N. 2. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1998. p. 339.

²⁴³ - RHODE, Erwin. **Psique – la Idea del alma y la inmortalidad entre los griegos**. Trad. Wenceslao Roges, México: editora Fondo de Cultura Económica, 1948.

das reflexões sobre a alma, “os *Diálogos de Platão* contribuíram, desde o dia em que foram escritos, para fortalecer, difundir e precisar a fé na imortalidade”.²⁴⁴

Para Rhode, não era um pensamento comum, entre os gregos, a crença numa alma eterna e imortal, mesmo que tal idéia apareça em obras anteriores, inclusive naquelas de cunho teológico, dos poetas que antecederam os filósofos.

Referindo-se à conversa entre Sócrates e Gláucon, já ao final da *República*, Rhode justifica sua convicção de que a obra platônica muito influenciou para a elaboração filosófica de uma teoria da alma e da imortalidade, associada à idéia da Justiça e do Bem.

Platão não teria, segundo Rhode, desenvolvido sua teoria da alma de uma só vez, mas, à medida que elaborou suas concepções sobre o conhecimento e o mundo do conhecimento, distinto do mundo sensível, acabou por reconhecer na alma não apenas uma existência real, senão uma realidade suprema, uma “*dignidade augusta*”, “*mediadora entre os dois mundos*”, aquele das realidades sensíveis e aquele das idéias puras, do conhecimento.²⁴⁵

Embora a compreensão plena do que seja a alma, sua natureza, origem e destino, em Platão, não se evidencie facilmente, pois, como demonstra Sócrates no *Fédon*, o destino após a morte continua sem uma certeza convincente, os textos platônicos, como o *Fedro* e o *Timeu*, propõem investigações que colocam a questão da alma como uma temática central na obra e no pensamento do filósofo.

²⁴⁴ - Idem, *ibidem*.p.241.

²⁴⁵ - Idem, *ibidem*.p.243.

Para Rhode, a alma é que abriria o conhecimento humano para além do mundo sensível; a força da alma provém desse mundo eterno e imutável, que existe acima da realidade dos sentidos; a alma seria puramente imaterial, incorpórea, invisível e dotada de uma realidade vital que se assemelharia diretamente à idéia pura. Apesar disso, a alma participa do corpo individual, flutua em torno do mundo sensível, mas se identifica com a forma imaterial do mundo; a alma do mundo e a alma humana são realidades afins, conforme interpreta Rhode.

Mesmo que participando do corpo que nasce e morre, a alma seria eterna e anterior ao corpo, unindo-se a esse por uma necessidade vital, como se *“destinada desde o primeiro momento a dar vida a um corpo”*.²⁴⁶ A alma seria, então, além do elemento cognoscível e pensante do corpo, a fonte do movimento e da vida. Seria o corpo que necessita da alma; ela, prisioneira do corpo, possuindo vida própria, nunca chegaria a fundir-se totalmente à matéria, pois dela não depende. No entanto, a semelhança entre a “alma” e a “idéia” não as torna idênticas entre si; a alma estaria sujeita às paixões, instintos e mazelas do corpo, sujeita a corromper-se. Os apetites e instintos pelas coisas sensíveis lutam com a virtude do conhecimento presente na alma, tornando-a passível de modificações perniciosas e degenerativas, sobretudo quando a alma está ausente de seu mundo próprio, que é o mundo das idéias. Em meio à matéria, influenciada pelo corpo, a alma poderia perder sua natureza originária.

Com base nessa concepção é que, segundo Rhode, Platão justificaria a teoria da metempsicose, pois, em longa luta contra as paixões corporais que

²⁴⁶ - Idem, ibidem.

seduziram a alma, essa não retorna, imediatamente, ao mundo das idéias puras quando da degeneração e morte do corpo; seria necessária uma trajetória de “purificação”, num mundo intermediário entre o sensível e o inteligível e, também, o retorno a diferentes corpos, pela reencarnação, até que a alma se eleve a formas superiores e nobres que a reconduzirão ao mundo das idéias eternas e imutáveis, preservando assim, ela própria, a imortalidade, como uma forma simples e indivisível.

Para Rhode, a concepção platônica da alma se aproxima muito mais das raízes teológicas e religiosas dos primeiros tempos gregos, do que dos argumentos físicos ou filosóficos. As almas humanas seriam atemporais e estariam fora de seu espaço original; seriam plurais em suas existências sensíveis, prisioneiras de corpos estranhos às suas naturezas próprias e peregrinas no mundo dos sentidos e dos corpos materiais, buscando, a cada vida, a possibilidade de purificação e separação da realidade corpórea. Essa interpretação reforça o dualismo de cunho oracular e religioso.

Segundo Rhode, a doutrina da alma individual, pessoal, eterna após a morte corporal, se aproxima, em Platão, da teoria da Idéia pura, para a qual as almas se dirigem em última instância e à qual anseiam se unir. Esse sentido também poderia ser conduzido para a idéia suprema do Bem, num caráter religioso e divinizado. A Idéia, que se assemelha ao Bem, é desejada pela alma que possui, em si mesma, algo de divino; é, no mundo do sensível, a realidade que mais se identifica à divindade; a dialética entre o sensível e o inteligível permite o conhecimento dessa

capacidade da alma presente nos corpos humanos, assegurando assim a possibilidade de se “purificar” pela via filosófica do conhecimento, da razão.

Pelo conhecimento e pela razão, o homem pode ir se desvinculando do material, do sensível, para se aproximar do divino, do eterno, do imutável. Rhode vê a concepção de alma em Platão como uma mística, uma ascese que permite a fuga do mundo sensível e material. Mesmo que unidas à Idéia pura, as almas permaneceriam pessoais e individualizadas, motivo que justifica a cada pessoa buscar a ascese filosófica purificadora e libertadora, capaz de inibir os apetites do corpo; a morte seria, assim, a possibilidade maior para se escapar desse mundo. Por isso, o filósofo que alcançou o conhecimento, de forma ascética, deve saber morrer: *a alma do filósofo almeja chegar ao ser; a morte não é, para ela, somente a destruição das ataduras corporais que entorpecem seus movimentos, e sim algo muito positivo, a ‘obtenção do conhecimento racional’.*²⁴⁷

Nessa interpretação clássica, difundida por Rhode, dentre outros comentadores, a missão da alma é libertar-se do corpo e chegar ao conhecimento do Bem, pela razão e pela morte; deve vencer o medo e as paixões terrenas e sensíveis. Daí a atitude de negação do filósofo diante do mundo contingente em que está. O filósofo se recorda da beleza que a alma contemplava quando ainda em sua realidade inteligível, fora e anterior ao corpo; por meio das recordações da alma, o filósofo pode romper parcialmente com o mundo de sombras em que vive, ir se libertando da caverna que aprisiona a alma; o conhecimento é revelado pelas recordações da alma; o filósofo, ao perceber essa possibilidade, deve encarregar-

²⁴⁷ - Idem, ibidem.p.251, com base em **Fedro, 65**, ss.

se de conduzir os homens e a cidade, para que também descubram o único caminho capaz de tornar a vida terrena mais amena e ajudar a alma a se libertar.

Rhode entende que o modelo de cidade projetado por Platão é decorrente de suas teorias sobre a alma e o conhecimento. O sábio filósofo pode aproximar-se da virtude ideal que existe no mundo não sensível e que a alma nos revela por meio de suas recordações. No entanto, como são poucos os homens capazes de desvendar esse mistério da alma, Rhode atribui a Platão uma imagem do filósofo quase que sacerdotal e seu pensamento seria como um “*evangelho platônico*” que guia a alma dos homens “*da mísera terra para a eterna luz*”.²⁴⁸

Embora com observações diferenciadas, a associação entre a teoria das reminiscências com as variáveis interpretações de Platão sobre a alma, é inevitável.

Bhéhier, por exemplo, afirma que “*a reminiscência é o primeiro nome da autonomia do espírito.*”²⁴⁹ Essa teoria que conduz à aceitação de uma “pré-existência da alma”, implica também na crença na imortalidade, que Platão teria transformado em mito, efetuando a distinção entre alma e corpo, como se esse elementos fossem separados entre si. A alma, uma realidade “celeste” sem cor e sem forma, habitando o mundo das idéias, da justiça em si, da temperança e, sobretudo, da ciência, do conhecimento. É isso que possibilitaria à alma revelar suas reminiscências. As almas, localizadas no mundo para além do sensível, se tornariam a condição necessária para o conhecimento; em outras palavras, a alma

²⁴⁸ - Idem, *ibidem*.p.255.

²⁴⁹ - BRÉHIER, Emile. *Histoire de la philosophie*. I. Paris: PUF, 1960. p. 105.

seria a origem do saber, da ciência, ou mesmo uma condição para a existência do conhecimento.

Para Bhérier, a leitura de Platão como “idealista”, no sentido mais literal possível, de fundamentar-se num mundo à parte, o das idéias, tem conduzido a muitas posições duvidosas sobre o verdadeiro pensamento platônico. No caso da concepção de alma, tomá-lo, explicitamente, um “*dualista*” é “*discutível*.”²⁵⁰

A alma, na concepção platônica, teria origens órficas-pitagóricas, segundo Robin, e estaria dotada, sobretudo, de uma “*função de ligação*”. Num primeiro momento, como aparece sistematizado no *Fédon*, a existência da alma admitida como separada do corpo e que volta a este por diversas vidas, garantindo assim a expiação das faltas, remete a uma questão mais profunda, que seria a identificação da alma com uma natureza original própria do mundo, como foi desenvolvido no *Timeu*. O sentido religioso e órfico da idéia da alma humana serviria de fundamento para se compreender o elo que liga a realidade humana à realidade física do mundo; o destino da alma, após a morte, estaria integrado ao destino do mundo em seu rumo natural, como causa do devir, da vida e do movimento. A alma humana, como realidade intermediária entre o mundo do sensível e o mundo do inteligível, concebida como imortal e eterna, conduz à idéia de participação na alma do mundo; essa participação é conhecida pelas reminiscências. No mesmo sentido, a alma ganha papel de destaque na ligação entre o homem e a cidade, como demonstra a *República*, sendo que a vida política necessita da harmonia assegurada pelas almas dos cidadãos, ainda que a cidade se apresente dividida

²⁵⁰ - Idem, ibidem.

nas várias partes sociais. A alma é a ligação que aponta para a justiça e o bem, que liga os opostos e conduz para a idéia cosmológica que define o mundo. Diz

Robin:

*A alma (...) parece ser, com efeito, uma manifestação reduzida de uma alma universal, com a qual ela se comunica e que é por Natureza a condição de um devir sem fim onde a regra é a alternância de nascimentos e mortes.*²⁵¹

E ainda:

*Ao mesmo tempo em que a República recomenda ao filósofo não se desinteressar nem se isolar arrogantemente da vida social e do governo da cidade, Platão considera com mais atenção o lado sensível da alma, não para excluir mas precisar sua função de ligação.(...)A alma deve ser uma intermediária entre os opostos, entre o inteligível (ao qual é por natureza semelhante) e ao sensível (que é a condição do devir pelo qual se une ao corpo...*²⁵²

Embora muitas correntes de pensamento, conforme seus propósitos, como já observamos acima, tenham procurado apresentar uma conceituação de como Platão teria definido a alma, os *Diálogos*, na verdade, revelam muito mais do que uma atitude conclusiva, um “esforço” para entender o que ela seja e sobre sua possível imortalidade, como observa Jeannière.²⁵³ Os textos platônicos são característica de seu método dialógico, evasivos, questionadores e em permanente hesitação. Que é o homem? Se o homem não existe individualmente, senão no corpo da cidade, a alma, estranha a esse corpo, parece ser quem possibilitaria a linguagem e o pensamento, e cuja natureza se associa à natureza do todo universal (*Fedro*,270c).

²⁵¹ - ROBIN. *Opus cit.* p.127.

²⁵² - Idem, *ibidem*.p.129/130.

²⁵³ - JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1995. p.110.

Conforme Jeannière, o sentido que atribuímos à alma, designando-a como uma “*unidade pessoal que reúne os fenômenos psíquicos*”,²⁵⁴ não se aproxima, necessariamente, do sentido atribuído pelos gregos e por Platão. Por essa razão, as concepções que se quer colocar como platônicas nem sempre correspondem à verdade. A hesitação de Platão diante das definições não permite uma conclusão unitária, “*ao longo dos Diálogos, Platão elabora um discurso múltiplo sobre a alma*”.²⁵⁵ A relação entre a alma do universo e as almas individuais não aparece explicitamente. Se nas *Leis*, o pensamento platônico, de encontro ao *Timeu*, parece realçar o sentido cosmológico da alma como o mais essencial, já que essa seria a razão de todo movimento, inclusive de si própria e por isso a razão da vida, do “*vivo perfeito*”, a alma humana, também princípio da vida e da idéia, do pensamento, do inteligível, não parece possível de existir totalmente distinta do corpo. O dualismo alma/corpo não é evidente. Jeannière chama a atenção para o fato de que, se o corpo nada é sem alma, esta também não existe naturalmente sem aquele. A alma acolhe o inteligível universal e acolhe o atemporal, mas o corpo material acolhe a alma e denota sua realidade como ser; a alma faz viver o corpo, porque se liga ao inteligível; porém, é também princípio do sensível e não fica claro que possa existir totalmente fora dele. Por essa razão, a própria questão da imortalidade não se dá como resolvida.

²⁵⁴ - Idem, ibidem.p.110.

²⁵⁵ - Idem, ibidem.p.111.

No *Cármides*, a alma apareceria como vinculada ao todo do organismo; não se pode curar o corpo sem curar a alma.²⁵⁶ Se for possível pensar no conceito de pessoa, em Platão, esse é imaginado como um organismo vivo que somente possui valor por se manifestar enquanto ser da cidade, por meio da capacidade de pensar e falar; o ser humano é razão e linguagem. A alma, a razão e a linguagem caminham na direção do Bem e do Belo inteligíveis, mas é por meio do sensível que se dá esse movimento.

Também Véron²⁵⁷ ao investigar a questão da alma em Platão, observa que, em princípio, como aparece no *Alcibíades I*, 129b/133c, o homem é definido como “alma” (psyché) e o conhecimento da alma seria possível pela aproximação da ordem divina, a alma como espelho divino. No entanto, a maneira com que o diálogo entre Sócrates e Alcibíades é conduzido, deixa a questão em aberto.

O estado de aporia em que é desenvolvida a filosofia platônica também se manifesta quando trata da alma: como buscar saber algo que não conhecemos? Segundo Véron, Platão, na tentativa para “conhecer” a alma, recorre aos caminhos humanos para o conhecimento: a doxa, a epistémé, os sentidos, o pensamento e, apoiado na teoria das reminiscências, encontra na “memória” da alma, a chave para conhecê-la. A alma associa-se ao corpo, constituindo uma “comunidade”, desde que reconhecido seu poder como pensamento, discurso, palavra.²⁵⁸ Porém,

²⁵⁶ - Idem, ibidem.p.112.

²⁵⁷ - VÉRON,Robert.**Platon-Une introduction a la vie de l'esprit**.Paris:Les Belle Lettres, 987. pp.41/92.

²⁵⁸ - Idem, ibidem.p.57.

o corpo, como causa dos males, deve ser contido pela alma; as paixões devem ser dominadas pelo conhecimento da verdade do ser, oferecido pela alma. Véron conclui que a filosofia de Platão, em relação à alma, é, muitas vezes, entendida como puro intelectualismo ou puro conceptualismo e, a atividade da alma, a função lógica do pensamento; mas, para esse autor, a alma, como princípio da vida, tanto do homem quanto do universo, é movida pelo desejo de conhecer e de ser, manifestando-se na natureza do próprio ser, na experiência do sensível.

Isso parece, a nosso ver, uma rejeição ao dualismo, pois, antes de existir distanciada da realidade sensível e material, a alma liga-se a essa realidade do mundo sensível, com ele identificando-se. Como diz Véron, “*existe uma reciprocidade entre o objeto do conhecimento e a alma que o conhece,*”²⁵⁹ uma relação direta entre o ser em seu todo e a alma, não separada do ser.

O *Fédon* reforçaria a idéia dual de *soma/psychê*, como existências separadas, embora vinculadas uma à outra. A morte seria um bem e o momento possível para a ação autônoma da alma, capaz de conduzir ao conhecimento verdadeiro; a alma seria o elemento purificador.²⁶⁰ O *Fédon* atestaria, então, além da crença na imortalidade da alma, a aceitação de que é através da alma que se chega ao conhecimento e à purificação. A alma seria a via da catarse, a libertação dos males e impurezas do corpo. A morte seria o momento em que a alma poderia escapar da prisão do corpo e apresentar-se em sua forma própria e particular; embora isso somente possa ocorrer por um longo processo, a metempsicose, que

²⁵⁹ - Idem, *ibidem*, P.92.

²⁶⁰ - PAULO, Margarida Nichele. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs. 1996. p.40.

conduz à plena purificação. O conhecimento seria a via da libertação e, esse conhecimento, também transmigra, por meio das reminiscências.

A alma seria a própria capacidade intelectual e é nessa condição que ela participa da imortalidade e da transcendência; a alma, nesse caso, distancia-se do mundo sensível e visível do *soma*, para aproximar-se do mundo invisível e transcendente do divino; também o conhecimento e a sabedoria passam, então, a pertencer ao mundo do não sensível. Além da imortalidade e da transmigração, cada alma carrega sua individualidade, sua identidade pessoal.

No *Fedro*, já teríamos uma distinção entre “*alma humana*” e “*alma do mundo*”. A alma seria a origem da vida e do mundo. A alegoria do “*cavalo alado*” representa bem a parte divina e humana, racional e sensível, patológica (passional) e racional da alma.²⁶¹ A capacidade de mover-se a si mesma denota sua natureza imortal. Daí decorre a idéia de “*alma do mundo*”, já que o mundo da *physis* precisa ser explicado a partir da origem de seu movimento. Mas também é a razão da vida, na realidade humana, e vivia originalmente, na companhia dos deuses, antes de cair no mundo sensível e aí se aprisionar. Ainda assim, mesmo que prisioneira do sensível, a alma nunca perde a dimensão contemplativa, mantendo assim seu vínculo com o mundo das idéias; nesse caso, estabelecendo a via da participação e comunicação entre as duas realidades, sensível e inteligível.

Na *República*, Platão reforçaria a idéia de alma enquanto natureza divina, imortal, que participa do mundo sensível e que dele quer se libertar. O caminho da libertação é a racionalidade, que afasta os apetites corporais, sobretudo a

²⁶¹ - *Fedro*, 246 a,ss.

concupiscência, que termina quando morre o corpo. O racional é o imortal, é a parte nobre da alma. A alma, como a cidade ideal, estão divididas em partes mais e menos nobres; a parte racional é o que de mais nobre pode haver na cidade e no homem, é por aí que se conduz ao divino, ao Bem, ao Justo.

A distinção “*alma do mundo*” e “*alma humana*” se faz mais evidente no *Timeu* e nas *Leis*. O demiurgo construtor do mundo, primeiramente criou a alma do mundo como princípio de vida e movimento; é um processo físico, no qual os elementos capazes de desempenhar essa função, a do movimento, são unidos, quais sejam, o “igual”, o “diferente”, a *ousía*. Cuidadosamente composto conforme os padrões matemáticos, o mundo da *physis* é criado e regido numa ordem cósmica garantida pela presença da *psychê*. A ordem cósmica é decorrente da ordem racional das *Idéias*. O demiurgo criador é a *Idéia* em si, a vida em si mesma, de onde deriva e na qual participa a alma. Depois do mundo, o homem; depois da alma do mundo, a alma do homem, preservando as mesmas características; no caso humano, tantas são as almas “divinas” originárias, quanto os corpos sensíveis que existem; para cada corpo, uma alma; no mundo não sensível, as almas estariam dentro de limites.

Nas *Leis*, a alma ganha também atenção enquanto princípio do mundo, da natureza. É a leitura do mundo da *physis* a partir de uma certa origem do movimento.

Retornemos ao *Alcibiades* que, na dramaticidade dos *Diálogos*, inicia as reflexões sobre a alma, que partem de um sentido psicológico e epistemológico, para depois atingirem o aspecto antropológico, político, cosmológico e físico.

Sócrates toma a própria figura de seu discípulo para ir distinguindo a alma do corpo e, ligeiramente, vai deixando claro que mais valem os atributos da alma que os do corpo. Num tom de repreensão, Sócrates critica o jovem Alcibíades, que parece se julgar “senhor de si”, auto-suficiente e que, arrogantemente, vinha adotando uma atitude de superioridade diante dos cidadãos atenienses e diante dos próprios amigos que dele acabaram por se afastar: *“pretendes não ter necessidade de pessoa alguma; que tu és amplamente suficiente a si próprio tanto pelo corpo quanto pela alma”* (*Alcibíades*, 104 b).²⁶²

É sutil, porém dura, a advertência socrática ao jovem de obcecadas ambições políticas e militares, que pretendia adquirir poder absoluto em toda a Hélade e, se possível, dominar o mundo. Sócrates desmonta o convencimento de Alcibíades que se julgava extremamente belo, orgulhoso por sua origem nobre e rica e, sobretudo, privilegiado por ter tido como tutor o grande Péricles.

Ironicamente, numa crítica mais política que pessoal, Sócrates responsabiliza exatamente Péricles pela formação equivocada do belo Alcibíades (o que fará também noutros *Diálogos*), considerando o famoso democrata ateniense, incapaz de educar os próprios filhos.

De forma irônica, como de costume, Sócrates parece se render à auto-suficiência e ao orgulho de Alcibíades ao reconhecer que, de fato, em termos de “corpo” nada lhe falta: é rico, de família poderosa e especialmente belo, além de falar bem e se considerar capaz de convencer os seus ouvintes atenienses em

²⁶² - **Alcibíades, 104 b.** Τὰ γὰρ ὑπάρχοντά σοι μεγάλα εἶναι ὥστε μηδενὸς δεῖσθαι, ἀπὸ τοῦ σώματος ἄράμενα, τελευτῶντα εἰς τὴν ψυχὴν.

qualquer assembléia pública, já que, realmente, ele parece conhecedor o bastante dos assuntos da guerra e da paz, dos negócios políticos e de governo. Porém, Sócrates consegue levar Alcibíades a admitir que todos esses atributos “corporais” ou, poderíamos dizer, “materiais”, não conduzem ao verdadeiro e justo conhecimento. Para isso, Alcibíades teria que percorrer outro percurso, que será o do “conhecimento de si”, caminho da verdadeira sabedoria. Nesse caso, aparece também a crítica à oratória política “democrática”, tão combatida noutros textos, tida como método falso para se induzir as massas: *“pedes-me que eu possa explicar em longos discursos, tais como aqueles que estás habituado a ouvir? Não é essa minha maneira”*. (Alcibíades, 106 b).²⁶³

Nesse sentido, os conselhos socráticos se manifestam chamando a atenção do jovem ambicioso para a virtude do bem fazer. Para se fazer bem alguma coisa, depende-se da conduta adotada, qual seja, “justa” ou “injusta”. A “Justiça” deve estar na base das ações a serem realizadas. Porém, qual é a “natureza do justo e do injusto?” (Alcibíades, 110 a). O conhecimento da Justiça ou nos é ensinado por outros, o que parece improvável, ou é descoberto naturalmente por cada um, desde a própria infância, o que acaba também sendo produto da transmissão de outros, e do próprio vulgo, pela tradição. Se há dúvidas quanto ao conhecimento do que seja a Justiça, como exercê-la? Como pergunta Sócrates, *“não sabes que para se ensinar uma coisa qualquer se faz necessário saber o que seja ela mesma?”* (Alcibíades, 111a).

O vulgo, portanto, não está apto a ensinar o que é a Justiça, pois vive em

²⁶³ - Alcibíades, 106b. Ἐπερωτῶς εἰ τιν ἔχω εἰπεῖν λόγον Μακρόν, οἷους δὴ ἀκούειν εἶθισαι;

desacordo entre si e não sabe exercê-la; esta é a causa de guerras e discórdias. Os oradores, por sua vez, falam às assembléias por persuasão e não por conhecimento. Decorre daí que, a causa maior de não se medir o resultado das ações é o desconhecimento do que seja justo ou injusto. Assim, somos levados à busca da natureza essencial das virtudes e vícios. Essa busca é o caminho do saber filosófico, pois *“os erros de conduta resultam, também eles, desse tipo de ignorância, que consiste em acreditar saber aquilo que não se sabe”*. (Alcibíades, 117d).²⁶⁴

Portanto, isso exige aquele movimento da inação à ação. Antes de nos dispormos a executar alguma tarefa ou a praticar algum ofício público, precisamos ter clareza sobre o significado dessa ação, se justa, boa, bela ou útil; inclusive, para a ação política. Ignorantes são aqueles que presumem saber o que não sabem, o que chega a ser mesmo uma “doença”, um “enfado”, um “sofrimento” (πάθος – Alcibíades, 118 b).

Este mal, esta “doença da alma” é responsável pela má política, pela política carente de virtude e justiça; este caminho desastroso que Alcibíades vinha percorrendo – aventurar-se pela política sem conhecer de fato sua natureza – foi o caminho de Péricles. Isso traz, como consequência, o predomínio de homens ignorantes no comando político da cidade. Essa 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; a

²⁶⁴ - Alcibíades, 117. Ἐννοεῖς οὖν ὅτι καὶ τὰ ἀμαρτήματα ἐν τῷ πράξει διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιάν ἐστι, τὴν τοῦ μὴ εἰδότα οἶεσθαι εἰδέναι;

cidade está nas mãos de incompetentes, corruptos e mal intencionados.

Evidencia-se aí a crítica ética e política à democracia ateniense, identificada nominalmente por Sócrates (119 a), numa atitude surpreendente de confrontação direta com os governantes. Sócrates, crítico da democracia e da educação ateniense, assim como Platão o será, vincula sua “teoria do conhecimento” à dimensão prática da vida na *pólis*, ainda que para isso seja preciso uma ascese pessoal em direção à alma e ao mundo das Formas, de onde brotará o verdadeiro saber.

Para a educação adequada de um homem público, é necessário encontrar os “espelhos” corretos para os quais se deve olhar e, com certeza, não são os espelhos dos homens públicos de Atenas. O primeiro “espelho” para onde Sócrates dirige o olhar de Alcibíades é histórico, é a verificação racional das experiências passadas dos gregos e outros povos.

No *Alcibíades I*, encontramos a preocupação em se apresentar hipóteses genealógicas e a busca das origens étnicas dos atenienses (120d/121a), num paralelo explícito com as origens persas e espartanas, justificando uma inferioridade ateniense quanto aos critérios de educação que determinariam uma inferioridade na forma de administração política. Os persas e espartanos são abertamente elogiados (120a, 123e), como voltará a ocorrer em outros *Diálogos* (*República*, *Timeu*, *Crítias*, *Leis*). A preocupação em se preparar bons cidadãos e bons políticos entre os atenienses, como o próprio Alcibíades, tem uma causa histórica concreta: ter condições de enfrentar e vencer as guerras contra os persas e contra os espartanos (120a), numa certa comparação com a epopéia dos

acádios, troianos e tantas outras disputas entre cidades e povos (112c). Quem mais clareza tem sobre seu próprio projeto histórico, e para isto se prepara, mais garantia tem de vitória. Atenas estaria então, nesta condição de inferioridade, comprovada historicamente, condenada ao fracasso de seu modelo político. A única alternativa seria a reeducação política dos cidadãos que tornasse favorável a efetivação de um outro projeto de cidade. Essa reeducação tem como ponto de partida o reconhecimento da própria ignorância, a busca do conhecimento de si e, daí, o conhecimento das virtudes que podem ser aplicadas para o bem da *pólis*.

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 conduziriam diretamente a Zeus, através do centralismo estatal nos moldes dos Estados Teocráticos do Oriente. Os Estados orientais, cujo modelo mais próximo é Esparta, são destacados como eficientes, pois organizavam a produção e circulação de mercadorias, e mantinham pleno controle e eficiência na arrecadação de tributos. Além disso, nesses Estados, os futuros governantes eram preparados através de uma disciplinada e rígida educação física, guerreira e religiosa. Isto é o que garantia o predomínio destes povos (121a/123d). Já os governantes atenienses, estariam corrompidos numa linhagem insignificante, pervertidos numa educação frágil entregue aos escravos, numa sociedade “privatista”, de “*indivíduos particulares*”, como também seus antepassados (τε ἰδιῶται καὶ οἱ πατερες Alcibíades, 121b). Isso se deve à ingenuidade e ignorância, à má educação, à ineficiência administrativa da democracia ou das tiranias. O fracasso se deve

também ao predomínio dos interesses particulares, numa economia privada, em que tanto os homens públicos quanto o vulgo, não titubeiam em perseguir aqueles que anseiam por um projeto coletivo e social mais amplo; uma referência textual em que Platão faz Sócrates prever a própria condenação quando, ao finalizar o *Diálogo*, se dirige a Alcibíades confiante de que o mesmo tenha aprendido as lições: *“desejo que perseveres. Mas tenho grande medo. Não que eu desconfie de tua natureza, mas pelo que vejo do poder de nosso povo, temo que ele prevaleça sobre mim e ti”*.(Alcibíades, 135e).²⁶⁵

Poderíamos dizer que o texto do *Alcibíades I* propõe um projeto mais justo do que aquele presenciado em seu tempo histórico, e que toma como espelho, modelos já existentes, demonstrando uma certa simpatia pelos estados dos persas e espartanos, ao menos os considerando menos maus que a forjada democracia ateniense. Muito mais do que um espelho ideal interior que revelaria desde já um outro mundo, um mundo de idéias, um mundo espiritual perfeito, o espelho socrático é histórico, descoberto numa percepção clara das realidades históricas de sua época, revelado pelo oráculo humano, na aceitação racional da cidadania e da ação política em seu sentido amplo.

As questões propostas no *Alcibíades I* nos conduzem a uma percepção do caráter histórico do homem frente à *pólis*, o que nos permite concluir que, para se conhecer profundamente algum assunto externo, é necessário que nos voltemos para o interior de nossa alma, devemos atingir a parte mais íntima desta alma,

²⁶⁵ - *Alcibíades*, 135e. Βουλοίμην ἄν σε καὶ διατελέσαι. Οὐρανόω δέ, οὐ τι τῇ σῇ φύσει ἀπιστῶν, ἀλλὰ τὴν τῆς πόλεως ὁρῶν ῥώμην, μὴ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ κρατήσῃ.

onde reside a virtude da sabedoria. A alma é o “espelho” (κάτοπτρά) que, em sua parte mais sutil, revela o conhecimento de si próprio, com “clareza e luminosidade”, que não podemos saber por outros meios (*Alcibíades*, 133c). Após esta etapa de introspecção psicológica, estaria aberta a porta para o conhecimento da cidade.

Tomemos aqui a expressão “Conhece-te a ti mesmo” acrescentando ao seu sentido moral, psicológico ou epistemológico, um sentido de historicidade. Tal expressão permite a interpretação em busca de um possível “caráter histórico” do homem, do cidadão, do político (aplicado a todo cidadão), do sujeito que pode e, às vezes quer, como no caso de Alcibíades, intervir na vida pública e coletiva da *pólis*.

Quando Sócrates remete Alcibíades à lição de Delfos, não poderia estar sugerindo que a necessidade do conhecimento de si mesmo significasse a tomada de “consciência”²⁶⁶ de um ser que deve assumir integralmente e praticamente sua possibilidade de ação histórica, na concretização de um projeto de cidade?

Para se conseguir um bom projeto para a cidade, é fundamental o pleno domínio das próprias ações e uma justa conduta enquanto cidadão. A partir dessa percepção de si enquanto sujeito da ação histórica, é possível formar bons cidadãos para o governo das coisas públicas. O “conhecer-se a si mesmo” não se limita a um conhecimento abstrato que quer chegar à essência da alma, para entender a própria constituição psicológica ou ontológica do homem. O conhecimento de si é a compreensão da possibilidade de ação prática na vida coletiva da cidade, é dispor-

²⁶⁶ - A expressão “consciência” aqui, é aplicada não no sentido da filosofia pós-Kantiana ou da psicologia moderna, como “uma percepção consciente”, racionalizada; ou como uma percepção sensível que chega ao âmbito da compreensão pelo ato do entendimento.

se de toda atitude que anule a possibilidade da realização de um projeto histórico “justo” para a cidade e assumir o compromisso de um cidadão que pensa coletivamente, mais do que nas honrarias pessoais.

Nesta direção, é também defendida a condição de liberdade intrínseca ao cidadão histórico, responsável pela edificação de seu projeto de cidade, pois “a virtude é própria do homem livre” (Alcibíades, 135 c - *ἡ ελευθεροπεπὲς δὲ ἡ ἀρετή*.) sendo preciso “fugir do que é servil” (Alcibíades, 135c – *τὴν οὐκοῦν φεύγειν χρὴ, ὃ ἐταῖρε, τὴν δουλοπρέπειαν*;) . A liberdade do cidadão é virtude incondicional para a realização de um projeto justo. A liberdade só pode ser adquirida quando se toma consciência desta possibilidade, quando “se sabe” que é possível ser livre; possuir liberdade é agir no sentido da concretização histórica de um projeto político e social. Somente libertando a alma, que significa libertar o homem, será possível construir uma cidade livre e justa.

A alma, que em sua parte mais íntima se assemelha ao que é divino (Alcibíades, 133c), para a qual nós devemos nos voltar, nela nos espelhando, para que conheçamos verdadeiramente a nós mesmos, permite-nos a descoberta de nossa liberdade de ação , que pode ser entendida como ação histórica de quem tem o poder de se posicionar contrariamente às condições injustas, exemplificadas pela democracia ateniense ou pela tirania, permite-nos propor um novo projeto; projeto este de difícil realização, já que predominam no poder os pretensiosos, manipuladores e ignorantes.

Quando fazemos a leitura do “conhece-te a ti mesmo” na direção deste sujeito histórico que pode agir na efetivação de um projeto político, torna-se mais distante aquela dicotomia, que outras leituras sugerem do texto, entre a alma e o corpo. As leituras carregadas de subjetividade idealista vêem uma sugestão de Sócrates para que renunciemos à aparência do corpo, para nos atermos ao conhecimento íntimo da alma, que seria guiada por uma iluminação divina e por isto seria a única capaz de nos oferecer caminhos para uma boa conduta, num plano transcendente à nossa própria história. De fato, o texto deixa margens para enxergarmos o dualismo socrático, quando se afirma que “a alma é o próprio homem” (*Alcibíades*, 130c. ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν), já que este homem não pode ser o corpo e, mesmo que ele seja a união corpo/alma, seria nessa última que se localiza a “*parte divina onde reside o conhecimento e o pensamento*” (*Alcibíades*, 133c).

Entretanto, vejamos que as falas socráticas podem nos remeter exatamente ao inverso desta interpretação, pois, quando procura explicar o preceito de Delfos a Alcibíades, Sócrates utiliza a imagem material dos olhos e da visão 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 se busque olhar para si mesmo na porção mais íntima e trazer de si mesmo 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 a intervenção dos deuses e envia para um deus particular, interior, pertencente diretamente ao homem. Seria uma

insinuação de que a divindade poderia ser identificada à própria capacidade humana de entendimento e definição de suas ações? Seria uma crítica aos homens públicos de Atenas que, ignorantes, consultam os oráculos divinos para que decidam sobre suas ações? Seria um alerta para que o sujeito histórico e os homens públicos busquem o oráculo que existe dentro de si mesmo, pela percepção da realidade?

Se o corpo isoladamente não é o homem, a simples fusão corpo/alma também não é o que faz o homem. Porém, se tomarmos o homem como sendo a própria alma, por meio dela, enquanto racionalidade humana, é que adquirimos o domínio sobre nós mesmos e sobre nossas ações. 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 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”; torna-se então, um desafio ético.

Neste 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 de sujeito ativo na história que o homem grego ou ateniense adquire frente à *pólis*. É a restrição ao papel do “destino” e dos “deuses” como condutores determinantes da história humana; o oráculo se desloca dos céus para a consciência histórica de cada indivíduo. A responsabilidade humana pelos atos e decisões, como discernir

entre o justo e o injusto, é mais complexa e exige muito mais domínio pleno da consciência do que o lançamento dos dados, jogo que Alcibíades faz bem desde a infância (*Alcibíades*, 110b) e que decide a sorte sem a interferência direta da atitude humana.

Provavelmente, por esse motivo, o povo seja inconsciente e ignorante das decisões coletivas que de fato interferem no rumo dos cidadãos da *pólis*, e assim tornam-se presas fáceis dos oradores corruptos, tiranos e manipuladores; ou que, tomados por violência, passam a perseguir projetos justos. No entanto, esse projeto de justiça pode ser alcançado se tanto os políticos que governam quanto o cidadão comum, tiverem a oportunidade de conhecerem a verdadeira sabedoria, pelo conhecimento de si, pelo “espelho da alma”, que é também espelho da cidade e do mundo.

A imagem do “espelho da alma” é um instrumento para atingirmos um modelo que possa iluminar nossa realidade interior e exterior, e mais do que mera idealização, ela se apóia em referências com significados históricos da trajetória política dos gregos e outros povos, em que seja possível identificar a causalidade humana das ações e do conhecimento sobre elas. O “espelho da alma” poderia ser o reflexo de um processo histórico no qual Sócrates e Platão estavam inseridos e que eram avaliados criticamente, fundamentando assim a elaboração de uma nova e justa alternativa para a *pólis* em que viviam?

O *Diálogo Cármides* apresenta uma investigação sobre qual seria o verdadeiro caminho possível para se chegar ao conhecimento e à sabedoria verdadeira, reconhecendo que são muitos os atributos virtuosos que contribuem

para esse fim. Todavia, é recorrendo mais uma vez a inscrição délfica “Conhece-te a ti mesmo” (*Cármides*, 164d) que o texto, por meio de Crítias, interpreta este preceito como uma recomendação à temperança (σωφροσύνη), o principal meio para se alcançar a sabedoria. A sabedoria, identificada com a temperança, resultado do conhecimento de si, permite o bom governo da casa e da cidade, pois, *“sob o domínio da sabedoria, toda casa será bem administrada, toda cidade bem governada, e assim será em toda parte onde reine a temperança”*. (*Cármides*, 171 e).²⁶⁷

Neste ponto, a reflexão que parecia estar limitada ao plano da racionalidade e sabedoria pessoal, recebe conotação coletiva e, porque não dizer, histórica, já que começa a pensar na sabedoria temperante como habilidade necessária para reger as ações dos homens na cidade.

Essa sábia temperança permite ao homem o conhecimento da realidade e a possibilidade de intervenção sobre ela, pois esse saber é *“aquele que reúne ao futuro, as coisas do passado e do presente e nada lhe escapa”*. (*Cármides*, 174 a)²⁶⁸.

Ora, se desprezarmos 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

²⁶⁷ - *Cármides*, 171e: Καὶ οὕτω δὴ ὑπὸ σωφροσύνης οἰκία τε οἰκουμένη ἐμελλεν καλῶς οἰκείσθαι, πόλις τε πολιτευομένη, καὶ ἄλλο πᾶν οὗ σωφροσύνη ἄρχοι.

²⁶⁸ - *Cármides*, 174 a: ἦν δ' ἐγώ. Ἄρα μὴ τὸν τοιόηδε, εἴ τις πρὸς τοῖς μέλλουσιν καὶ τὰ γεγονότα πάντα εἰδείη καὶ τὰ νῦν ὄητα, καὶ μηδὲν ἀγνοοῖ;

tornar-se possível ao sábio, que, pela filosofia, também consegue compreender a dimensão histórica do homem?

2-2. O percurso dialógico na construção das cidades platônicas.

Nossa tentativa, no primeiro tópico deste capítulo, foi verificar, com base em alguns dos *Diálogos*, como podemos pensar aspectos relacionados à história na filosofia platônica, a partir de reflexões pertinentes à política e à ética, por sua vez vinculadas a questões de ordem antropológica e psicológica e, até mesmo, a elementos da ontologia, cosmologia e epistemologia. Como afirma Pradeau²⁶⁹, “*Platão não distingue a ética da política*”²⁷⁰ e, embora pareça ausente a formulação de uma reflexão política mais direta em vários *Diálogos*, especialmente naqueles ditos “socráticos”, a questão política passa pelo cognitivo e pelo pedagógico. Decorrente da preocupação em como educar o indivíduo para a “arte política”, a filosofia torna-se a via possível para a “unidade” da cidade, que é resultado da soma dos indivíduos. Logo, do epistemológico e do pedagógico chega-se ao antropológico e ao psicológico, pois entender e formar o indivíduo é entender e formar a cidade, como nos aparece, sobretudo, na *República*. Entretanto, a *República* seria apenas um esboço socrático, devido aos “*limites do modelo psicológico e pedagógico*”,²⁷¹ o que nos remete ao “*Político*”, diante da necessidade

²⁶⁹ - PRADEAU, Jean-François. *Platon et la cité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

²⁷⁰ - Idem, *ibidem*. p. 15.

²⁷¹ - Idem, *ibidem*. p. 54.

de se pensar a política como “técnica”, como um “artesão”, a quem cabe fabricar a unidade da cidade. O político teria uma função semelhante a de qualquer outro artesão que fabrica seus objetos ou executa suas tarefas. No caso da arte política, o objeto a ser fabricado é “o *envolvimento da cidade, que quer dizer a realização da unidade de todas suas partes da melhor maneira possível*”.²⁷² Então, o modelo a ser buscado é o do demiurgo, artesão que fez o mundo, para daí se pensar em como fazer a cidade e estabelecer sua unidade. Portanto, o fazer político aproxima-se da física e da cosmologia, como no *Timeu*, com os fundamentos que lançam as bases para o pensamento específico sobre a organização política, como aparece no *Político* e nas *Leis*.

Desse movimento, pretendemos deduzir que os projetos de cidades que encontramos na filosofia platônica decorrem diretamente dessa vinculação, ou seja, os aspectos éticos, políticos e históricos da *pólis* estão associados às concepções de natureza do homem e do mundo e suas representações na realidade. Como diz Pradeau, Platão, diante do debate ateniense para opor um projeto de governo frente à corrupção de valores e de regimes políticos que lhe são contemporâneos, pretende que a “unidade da cidade” seja a possibilidade de realização humana, sendo assim o objeto da sabedoria filosófica.²⁷³

*A cidade reergue-se então, indistintamente, de uma busca especulativa (que a faz conhecer sua natureza), de uma crítica histórica e ideológica (que a faz prevenir contra as corrupções, passadas ou atuais, a que é susceptível) e de uma busca normativa (ele a faz se construir, se dispor ou se governar segundo certas normas ou certos fins).*²⁷⁴

²⁷² - Idem, ibidem.p.78.

²⁷³ - Idem, ibidem.p.8.

²⁷⁴ - Idem, ibidem.p.11.

Em seguida, procuraremos demonstrar que a “*cidade ideal*”, na filosofia platônica, é concebida a partir de uma multiplicidade de elementos e modelos, às vezes, até contraditórios entre si, indicando que aí também ocorre um movimento dialético decorrente do percurso dramático dos textos, das mudanças reais das cidades gregas, dos conflitos internos e externos historicamente vivenciados e conhecidos, e das mudanças e rupturas metodológicas e epistemológicas no pensamento platônico e de seus interlocutores, no decorrer da longa trajetória de elaboração da filosofia dos *Diálogos*.

Em linhas gerais, é do senso comum identificar Platão como o grande formulador de uma cidade idealizada, utópica, centralizada na sabedoria suprema do filósofo no governo para a condução de um Estado plenamente justo, fundamentado na verdadeira educação moral e legítima dos cidadãos, apoiado diretamente na única ciência capaz dessa formação: a filosofia.

Sabemos também que essa idéia de uma cidade justa, muito mais para ser desejada que realizada, inspirou pensamentos e obras no desenvolvimento da história da filosofia ocidental, como a utopia cristã agostiniana da “*Cidade de Deus*”, as utopias renascentistas de Campanella (*A cidade do Sol*), Francis Bacon (*A Nova Atlântida*), Thomas More (*A Utopia*) e mesmo, ainda que por diferentes caminhos, muitas das utopias socialistas modernas.

É também conhecido o fato de que grande parte das filosofias políticas e sociais, assim como as teorias do Estado moderno, de um modo ou de outro, buscam subsídios na filosofia política platônica, que estaria exposta, para muitos,

de modo mais completo, na *República* ou *Politeía* (πολιτεία). Isso, desde Aristóteles e sua escola, como nos demonstram a obra *Política* e tantos outros intérpretes que buscaram, equivocadamente, interpretar a filosofia política platônica, como se estivesse centrada quase que exclusivamente na *República* e no modelo de Estado ali instituído.

Podemos dizer que praticamente é ignorado que, de certa forma, toda a obra filosófica de Platão é ou está relacionada à política e à *pólis*; também, geralmente se ignora que o modelo de cidade apresentado na *República* não é o único modelo presente nos *Diálogos* e que, nesse texto, existem diferentes concepções e projetos. Sobretudo, pouca atenção é dada a uma busca para a compreensão do projeto da cidade platônica pelo estabelecimento de correlações entre os vários *Diálogos*; ignora-se que, como qualquer outra questão temática ou conceitual, nos textos platônicos, a política e a cidade foram abordadas pelo método dialogal e o que temos ali são múltiplos pensamentos e idéias, nem sempre conclusivos e, muitas vezes, com divergências internas. De modo particular, o *Diálogo Leis* não recebeu, ao longo da tradição, a importância merecida para uma investigação que permitisse recusar qualquer tentativa de redução totalitária, utópica ou acabada do pensamento político de Platão.

Vejamos que, desde Aristóteles, o *Diálogo Leis* foi relegado a segundo plano, considerando-se que o essencial do pensamento político de Platão estivesse se esgotado com a *República*. Para o Estagirita, em relação ao *Diálogo Leis*, é “melhor examinar brevemente”, pois esse *Diálogo* se limitaria a “reproduzir

o *esquema da primeira República*”, com alterações pouco significativas nas orientações quanto à educação, à vida social e militar, ao direito.²⁷⁵

Nosso interesse, nesse tópico do trabalho, abrange três pontos principalmente. Em primeiro lugar, refletir sobre a relação entre o utópico e o possível, entre o idealizado e o realizável, entre o imaginário e o histórico, presentes na proposição das cidades platônicas dos *Diálogos*. Em segundo lugar, verificar como se desenvolve o processo de concepção dessas cidades no interior dos *Diálogos*. Consideraremos, nesse caso, que as formulações sobre ética e política, as críticas aos diversos regimes políticos, dentre elas a crítica à democracia e a indagação sobre o melhor governo e a melhor legislação, não são exclusividade daqueles *Diálogos* tidos como tipicamente “políticos”, mas perpassam todo o *corpus* platônico, embora, de modo especial, o tema seja tratado em *República*, *Timeu*, *Crítias*, *Político* e *Leis*, que demarcam um movimento próprio nesse percurso dialógico. Em terceiro lugar, pretendemos observar como a realidade histórica das cidades gregas ou mesmo de outras civilizações conhecidas está refletida no projeto de cidade dos *Diálogos*, permitindo-nos o risco de dizer que os modelos propostos nos textos platônicos, talvez estejam mais próximos de exemplos passados e contemporâneos ao seu próprio tempo, do que direcionados para um futuro visualizado apenas na imaginação e nas idéias.

Esses três pontos não serão apresentados esquematicamente nessa ordem, pois estaremos nos referindo a esses aspectos simultaneamente, à medida em que traçarmos os comentários a que nos propusemos. Entre posições interpretativas

²⁷⁵ - ARISTÓTELES. *Política*, II, 6, 1264 a 26. Cf. ARISTOTE. *La Politique*. Trad. J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.

extremas e antagônicas, encontramos a idéia do totalitarismo platônico, do comunismo pleno, do idealismo utópico e do modelo divino para a cidade dos homens.

2.2.1 – Totalitarismo, utopia e democracia nas cidades platônicas.

Para muitos comentadores, Platão nos apresenta um “Estado autoritário dominado pelos filósofos”.²⁷⁶ Esse suposto totalitarismo platônico, presente em liberais como Popper,²⁷⁷ é resultado da limitação que se costuma fazer à filosofia política dos *Diálogos*, restringindo-a à *República*, e extraíndo dali um sistema fechado que não leva em conta a dinâmica do método dialógico. Popper fundamenta a sua argumentação em favor do totalitarismo platônico em aspectos que, para nossa interpretação, favoreceram, exatamente, a elaboração de uma filosofia política aberta e mutável, ou seja, os elementos históricos ali presentes. Para Popper, a filosofia platônica herdou de Heráclito a tendência “historicista”; desse modo, tanto o pensador de Éfeso quanto Platão interpretaram o fluxo, a mudança e a decadência, a partir de “leis históricas” espelhadas nas “leis cósmicas”.²⁷⁸ Popper acusa Platão por ter tentado explicar a realidade das coisas à

²⁷⁶ - JAEGER, W. *A Paidéia...* Opus Cit.p.17.

²⁷⁷ - POPPER afirma que foram seus estudos “em defesa da liberdade contra as idéias totalitárias e autoritárias e uma advertência contra o perigo das superstições historicistas”, que o levaram a estudar as “tendências totalitárias da República de Platão”, primeiramente no *The Poverty of Historicism* (de 1944/45) e depois, de modo mais pleno, em “*The Open Society and Its enemies*” (1944/45). Para Popper, “o historicismo fora a inspiração tanto do marxismo quanto do fascismo”. In: POPPER, Karl. *Autobiografia intelectual*. São Paulo: Cultrix, 1977. pp.122/123.

²⁷⁸ - POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tomo 1. São Paulo: EDUSP, 1987. p.33.

luz da História, daí ficando preso ao caráter da mutabilidade permanente, da decadência e da degeneração, sobretudo quanto aos aspectos da vida social e política nas cidades. Como diz Popper, *“Platão encara a história, que para ele é uma história de decadência social, como se fosse a história de uma doença: o paciente é a sociedade”*.²⁷⁹ De modo mais incisivo, Popper critica negativamente aquilo que entendemos ter sido positivo na filosofia platônica:

*Um dos principais objetivos da análise platônica do desenvolvimento político é verificar a força impulsionadora de toda mudança histórica. Nas Leis, o exame histórico é explicitamente empreendido com esse alvo em vista.*²⁸⁰

Evidente, não podemos concordar com as conclusões de Popper de que a visão e a fundamentação histórica da obra platônica a teriam conduzido para uma política finalista, absolutista, estática por ter Platão proposto um regime todo poderoso, particularmente aquele do Rei-Filósofo, detentor de toda a Justiça e todo o Bem e, por isso, o autor dos *Diálogos* teria se tornado num dos primeiros *“inimigos da sociedade aberta”*. Para nós, a percepção da transitoriedade histórica em Platão possibilitou a abertura de diversas possibilidades políticas e éticas para a cidade, desenvolvida no percurso dialógico; mais que isto, esse percurso não se findou com os textos ou teorias políticas fechadas, ao contrário, a proposta parece ser de continuidade na busca filosófica em sintonia com as necessidades e movimentação da história da cidade. O próprio Popper reconhece que,

em alguns dos últimos escritos de Platão podemos encontrar um eco dos acontecimentos políticos em Atenas, da consolidação da democracia. Parece que

²⁷⁹ - Idem, ibidem.p.54.

²⁸⁰ - Idem, ibidem.p.58.

*mesmo Platão começou a duvidar sobre se não viria a permanecer certa forma de regime democrático.*²⁸¹

Hannah Arendt sugere que Platão teria sido movido pela tentação de não separar a *phrónesis* filosófica da ilusão de que seria possível aplicar, na prática dos “*afazeres humanos*”, o ideal da justiça política.²⁸² Por essa razão, Platão teria cometido a imprudência de tentar esconder-se na figura tirânica de Dionísio, em Siracusa, para tentar levar a cabo o projeto do Rei-filósofo. Dessa relação perigosa, teria brotado uma experiência totalitária, ainda que decorrente de uma certa ingenuidade. Desse mesmo mal teria sofrido Heidegger ao associar-se ao nacional-socialismo alemão.

Muitas são as análises presentes nos estudos platônicos que estabelecem alguma relação da política dos *Diálogos* na direção de um “totalitarismo”, desde a Antigüidade até aos comentadores da atualidade.²⁸³ Além da clássica imagem do Rei-Filósofo que remete a um perfil de centralismo, controle, autoritarismo e uma

²⁸¹ - Idem, *ibidem*. Tomo II. p.8.

²⁸² - ARENDT, Hannah. *Martin Heidegger at Eighty*. In: MURRAY, Michel. **Heidegger and modern philosophy**. New York, Yale University, 1978. Sobre a análise de Hannah Arendt, ver também: PLANINC, Zdravko. **Plato's political philosophy. Prudence in the Republic and the Laws**. London: Gerald Duckworth e Co., 1991. p.3/5.

²⁸³ - Por exemplo, conforme nota anterior, PLANINC, Zdravko, que estabelece uma associação entre o que ele reconhece como sendo o “idealismo” platônico, com o totalitarismo que estaria presente em suas propostas políticas. Também TAYLOR, C.C.W. **Plato's totalitarianism**. In: FINE, Gail. **Ethics, Politics, Religion, and the soul**. Oxford: University Press, 1999. pp.281/296; ou BOBONICH, Christopher. *Persuasion, compulsion, and Freedom in Plato's Laws*. In: FINE, Gail. *idem, ibidem*. Na verdade, toda a obra de FINE reúne capítulos de diferentes autores que abordam, com diferentes enfoques, essa discussão sobre o teor da política platônica, seja como totalitária, utópica, movida por um idealismo absolutista, restritiva e anti-democrática. Outro artigo interessante nessa linha é: SAUNDERS, Trevor J. *Plato's Later Political Thought*. In: SMITH, Nicholas D. **Plato's Critical Assessments**. London/New York: Routledge. 1998. pp.325/347. Também a obra organizada por STALLEY, R.F. **An introduction to Plato's Laws**. Oxford: Basil Blackwell, 1983, reúne capítulos importantes relacionados à análise da obra platônica frente a democracia e ao totalitarismo.

rígida disciplina, são argumentos utilizados para reforçar a característica totalitária da política platônica, a crítica severa ao regime democrático, uma suposta simpatia pelos regimes militares de Esparta ou Creta, uma indefinição quanto ao melhor regime, os métodos rígidos para a educação dos guardiões na *República* ou aos cidadãos como um todo, nas *Leis*; também aquela clássica dedução de que Platão teria expulsado os poetas da cidade em defesa de uma racionalidade totalitária, ou os supostos métodos de coerção e punição para fazer valer o projeto legislativo das *Leis*.

Para Finley, Platão teria como proposta a concentração do poder nas mãos de um pequeno grupo, sua noção de Estado tenderia ao “*Absoluto*” e, por descrever de todas as formas políticas existentes, teria se afastado de qualquer análise histórica, já que o único modelo aceitável seria aquele das “Formas Ideais”.²⁸⁴

Alguns comentadores optam por uma posição intermediária, isto é, não classificam a obra platônica como defensora intransigente do totalitarismo, mas também não reconhecem que ela possa ser uma obra aberta. Crombie identifica que o pensamento político platônico não se esgota na *República* e faz a seguinte consideração sobre a cidade das *Leis*:

*Magnésia, pois, pode ser considerada uma sociedade moderadamente democrática em sua parte política, porém sem dúvida não é uma sociedade aberta segundo a útil expressão do professor Popper.*²⁸⁵

Devemos lembrar que, embora, evidentemente, a *República* contenha uma filosofia política, a preocupação central do texto é pensar o que seja a justiça e

²⁸⁴ - FINLEY, Moses I. **Democracia Antiga e Moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 18/21, 110.

²⁸⁵ - CROMBIE, I. M. **Análisis de las doctrinas de Platón**. Madrid: Alianza Editorial, 1990. p. 191.

como aplicá-la na vida da cidade; assim, a forma de governo, centralizada na autoridade do Rei-Filósofo, que pode aproximar-se de uma monarquia ou de outro modelo de Estado não democrático, não significa, de antemão, a defesa de um regime totalitário, pois o que se almeja não é um Estado que tenha o poder como fim em si mesmo. Na verdade, pelas críticas apresentadas a todos os regimes, o que menos importa, naquele momento, parece ser o modelo de Estado, pois o objetivo perseguido é o estabelecimento da sociedade justa, onde, presume-se, a liberdade também seja elemento componente.

Por outro lado, ainda que ali na *República* o que temos seja o desenho de um Estado centralizado, não será esse modelo que irá predominar em outros *Diálogos* como sendo a preferência platônica. Temos que considerar ainda que a única novidade apresentada no regime, aparentemente constituído, é a presença do filósofo na função política de exercício do poder e do governo. A forma propriamente da organização desse Estado não parece ser uma invenção platônica, pois é baseada em realidades até então conhecidas como alternativas possíveis, mesclando características como, por exemplo, do modelo espartano, cretense ou mesmo de outras civilizações do oriente próximo. O papel político do filósofo-rei estaria relacionado à idéia de política como um saber, uma técnica, uma ciência, e não ao exercício do poder como controle e domínio. Como observa Chambry,

Inimigo da democracia que divide o povo em dois partidos hostis, Platão remete o governo aos filósofos; mas prevendo que sua educação e sua sabedoria lhes preservem da tentação de abusar de seu poder e de se fazerem inimigos daqueles

*que lhes são submissos(...) Desta maneira não terão ponto de interesse pessoal oposto àqueles do Estado.*²⁸⁶

Encontramos no texto da *República*, a preocupação em preservar tanto os guardiões como o Rei-Filósofo, por meio da educação e da filosofia, para que não cometam práticas arbitrárias e tirânicas, duramente criticadas nos diversos *Diálogos*, tanto quanto se critica a democracia ateniense. Ao contrário da maior parte dos regimes em que predominavam as disputas pelo poder, a constituição da “cidade ideal” deveria cuidar para se afastar da ambição do poder:

*Assim nossa constituição deverá ser, para nós e para vós uma realidade, e não um sonho, como na maior parte dos Estados hoje, onde os líderes se batem pelas sombras e disputam a autoridade, como se fosse um grande bem. Mas a verdade está no Estado onde o comando seja reservado àqueles que são os menos empenhados em obtê-lo, forçadamente será o melhor e mais pacificamente governado.*²⁸⁷ (*República*, 520 c/d).

Não apenas na *República*, mas em diversos *Diálogos*, encontramos, de forma explícita, a crítica à democracia. No entanto, essa crítica possui endereço certo: a democracia ateniense, pelas razões históricas conhecidas pelo filósofo autor e pelos personagens reais.

Outra tendência interpretativa sobre a *República* é a idéia de que essa obra teria nos legado uma perfeita, porém utópica cidade, irrealizável em seu ideal de comunismo pleno. Essa visão nos remete à idéia de que a cidade platônica, apesar

²⁸⁶ - CHAMBRY, Émile. Comentário e nota à passagem 417 a, in: PLATÓN. La República. *Opus cit.*

²⁸⁷ - *República*, 520c/d. Καὶ οὕτω ἔπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἡ πόλις οἰκίσηται, ἀλλ’ οὐκ ὄναρ, ὡς νῦν αἱ πολλαὶ ὑπὸ σκιαμαχούτων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν οἰκοῦνται, ὡς μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος. Τὸ δὲ που ἀληθὲς ᾧδ’ ἔχει. Ἐν πόλει ἥ ἥκιστα πρόθυμοι ἄρχειν οἱ μέλλοντες ἄρξαι, ταύτην ἄριστα καὶ ἀστασιαστότατα ἀνάγκη οἰκεῖσθαι, τὴν δ’ ἐναντίους ἄρχοντας σχοῦσαν ἐναντίως.

de justa e bela, não passaria de uma invenção mítica, sem nenhum valor para a filosofia política e a realidade da vida humana.

Para Châtelet, autor que já temos comentado, a cidade da *República*, se não é para ser realizada, revela os modelos decadentes edificados pelos homens, o que faz com que a cidade das *Leis* se aproxime mais do devir histórico. A cidade da *República* não seria exatamente uma utopia, como se costuma interpretar, mas uma leitura crítica das cidades gregas reais, que possibilita à cidade das *Leis* apresentar-se como uma alternativa de reformulação da realidade que se almeja superar.²⁸⁸

Havelock²⁸⁹ também refuta o caráter utópico da *República* e chama a atenção para o fato de que esse *Diálogo* “*poderia ser lido antes como aquilo que é do que como um ensaio sobre a teoria política utópica*”.²⁹⁰ Havelock entende que a *República* está questionando o modelo educacional grego em nome de uma reflexão teórica que recorre à política como apoio às discussões sobre a condição humana, a educação moral, o papel da filosofia e da dialética na formação educacional da criança e do cidadão gregos. Portanto, Platão, na *República*, mais do que idealizar uma utopia, estaria propondo reformas no sistema educacional grego, condenando o modelo existente fundamentado na poesia mimética, para realçar o papel da filosofia e do filósofo num novo projeto educacional e, conseqüentemente, social e político para as cidades gregas. Essas reformas

²⁸⁸ - CHÂTELET, F. *El nacimiento de la historia*. Opus.cit.p.263.

²⁸⁹ - HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

²⁹⁰ - Idem, ibidem.p.19.

educacionais propostas no *Diálogo*, para Havelock, “*podem não ser irrelevantes para uma história do pensamento grego*”.²⁹¹ O texto Platônico estaria propondo uma nova maneira de olhar a história grega, a partir da leitura de seus costumes e leis (*νόμου*), como passíveis de uma compreensão racional, de uma compreensão da condição do homem grego em sua atualidade. A “*Teoria das Formas*”, para Havelock, não conteria nenhuma doutrina, mas seria, isto sim, um método educacional para romper com a tradição de uma “*paideia mecanizada*”, em favor de uma educação pela racionalidade.²⁹² Esse seria o caso da proposta de educação para os guardiões e o Rei-Filósofo, na *República*, e para os cidadãos e membros do *Conselho Noturno*, nas *Leis*.²⁹³ A educação pelo método da racionalidade filosófica seria uma possibilidade de interpretação da história do homem e da cidade gregos para a superação da crise educativa e moral. Teria a função de preservação da memória e tradição, mas iria além, como educação para a autonomia da razão.

A utopia que se costuma atribuir a Platão, seria, segundo Joly²⁹⁴ uma leitura que ganhou força no Renascimento, com base num “*termo que não é nem grego nem platônico*”.²⁹⁵ Embora encontremos nos textos platônicos inúmeras passagens que nos remetem ao mítico e ao fabuloso, Platão, para Joly, “*empresta*”

²⁹¹ - Idem ibidem.p.30.

²⁹² - Idem, ibidem.p.269/270.

²⁹³ - Idem, ibidem.p.34 – Nota 44.

²⁹⁴ - JOLY, Henri. **Opus cit.**p.326.

²⁹⁵ - Idem, ibidem.p.326.

permanentemente elementos da “*realidade que lhe cerca aos elementos de sua invenção*” e, mais que isto, Platão empregaria, como método, pensar as cidades existentes a partir dos elementos reservados “*aos domínios da história e da política*”.²⁹⁶ Verificar a utopia platônica seria, para Joly, ir além da tentativa de verificar o que é histórico e o que não é, o que é imaginário e o que é real; enfim, seria perceber “*como uma dramatização da teoria é a veracidade do mito*”, ou seja, a utopia seria “*a realização do racional e a verificação do teórico*”,²⁹⁷ em outras palavras, isso parece dizer que a preocupação platônica seria mais a de construir uma teoria passível de realização, do que comprovar a veracidade ou não dos elementos narrativos utilizados literariamente. Uma teoria poderia ser real, ainda que apoiada em episódios míticos, assim como uma teoria poderia ser falsa, mesmo que fundamentada em modelos reais.

Joly observa que a *República*, crítica ou ironicamente, revela um olhar platônico historicamente direcionado para a democracia ateniense, mas que mantém significativa distância daquilo que o filósofo entenderia como “*bagunça e agitação*” democráticas.²⁹⁸ Porém, nas *Leis*, teríamos uma “*etnopolítica*”, que leva em conta “*as vicissitudes e peripécias da história humana*”,²⁹⁹ que permite o estudo comparativo de vários regimes políticos e povos, que estabelece importantes rupturas com a visão fechada dos gregos frente ao “*estrangeiro*”, o que implica

²⁹⁶ - Idem, ibidem.p.327.

²⁹⁷ - Idem, ibidem.p.330.

²⁹⁸ - JOLY,h.*Platon et la question des étrangers*.Paris:J.Vrin,1992.p.32.

²⁹⁹ - Idem, ibidem.p.33.

numa abertura política, com a crítica ao colonialismo, à segregação, embora mantendo normas restritivas, o que dificulta uma clareza sobre como entendermos Patão, “*um reacionário*” ou um “*progressista*”?³⁰⁰

Os defeitos constatados como impróprios à cidade justa eram retirados da constatação dos problemas reais conhecidos, assim como as soluções para “*assegurar a salvação da cidade*” (*República*, 417b- καὶ σώζοιεν τὴν πόλιν), em grande parte, extraídas de experiências não totalmente estranhas aos costumes sociais gregos. Por exemplo, um dos pontos mais polêmicos da sociedade da *República*, criticado por tantos e inspirador de outros tantos, que seria o “comunismo platônico” pela comunidade de bens, mulheres e crianças e que parece não se tratar meramente de uma utopia idealizada; consta que, ao menos parcialmente, entre os militares espartanos, haveria um regime comunitário. Conforme Chambry,³⁰¹ os pitagóricos também adotavam uma prática comum de bens. Aristóteles, ao criticar o regime da *República*, refere-se à possível existência de sociedades que praticavam a comunidade de mulheres e filhos.³⁰² O mesmo poderíamos dizer em relação ao modelo de educação, às recomendações dos costumes, à organização social, às questões militares, dentre outros aspectos cuja referência, para as críticas e proposições é, em grande medida, retrato de uma realidade.

³⁰⁰ - JOLY, H. *idem*, *ibidem*.p.54.

³⁰¹ - CHAMBRY, Émile. Comentário e nota à passagem 417 a, in: PLATÔN. La *República*. *Opus cit.*

³⁰² - ARISTOTE. La politique. II, 2. 1261 a.. *Opus.cit.*

Vico, um dos primeiros pensadores na formação da modernidade a nos oferecer uma filosofia da história, sugere que o princípio do Rei-Filósofo na *República* é decorrente de uma “tradição que os primeiros reis foram sábios” e que Platão “prognosticava antiqüíssimos tempos nos quais os filósofos reinavam ou os reis filosofavam”.³⁰³ Nesse caso, Platão estaria com o olhar muito mais voltado aos tempos remotos de uma época nostálgica de “sábias” monarquias, do que sugerindo uma alternativa totalmente original, inventada por Sócrates ou por ele próprio.

Para Vico, Platão estaria preocupado, essencialmente, com o aperfeiçoamento humano, expressão da verdadeira sabedoria, possibilitando assim a escolha das melhores coisas capazes de proporcionarem o bem a todo o gênero humano.³⁰⁴ Se, no próprio contexto da Grécia antiga, para muitos, era inatingível a verdadeira sabedoria para se educar os homens, Platão teria, segundo Vico, desejado “aqueles tempos nos quais os filósofos reinavam ou em que os reis filosofavam”, tempo dos primeiros monarcas que teriam governado mais próximos da justiça divina.³⁰⁵ Vico, ainda que atribua a Platão o conceito de que a Providência divina é que está por trás das mais virtuosas ações para regulamentar politicamente as coisas humanas³⁰⁶, percebe que Platão foi buscar, nas

³⁰³ - VICO, Gianbattista. **Princípios de uma ciência nova**. Opus cit. Livro I, Cap. 2, § 75. p. 50.

³⁰⁴ - Idem, ibidem. Livro II, Cap. 1. 1. p. 68.

³⁰⁵ - Idem, ibidem. Cap. V. 1. p. 137/138.

³⁰⁶ - Idem, ibidem. p. 177 e 182.

experiências históricas do passado grego, as possibilidades norteadoras de seu projeto de filosofia política e concepção de cidade.

Marx, numa observação de cunho histórico, a partir das transformações do mundo do trabalho e dos modos de produção, afirma:

*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.*³⁰⁷

Em relação a essa passagem de “O Capital”, encontramos nota com comentário sobre o processo de divisão do trabalho e divisão social, segundo a *República*, não diferente dos modos de produção orientais, conhecidos dos gregos e cujos regimes teriam despertado elogios de célebres filósofos, dentre eles, Platão, Xenofonte, Isócrates.

Não pretendemos concluir que Platão teria proposto e apoiado um regime de exploração estatal e dividido em castas sociais rigidamente estabelecidas, como deixa transparecer a *República* e como percebida por Marx. Até porque, como temos apontado, no percurso de elaboração da melhor cidade, nos *Diálogos*, entendemos que essa organização social está bastante distante daquela apresentada nas *Leis*, por exemplo.

Contudo, o que podemos extrair de mais substancial na observação de Marx, é o olhar de Platão na direção dos modelos de sociedades historicamente conhecidas, o que podemos constatar claramente na leitura dos *Diálogos*, ou seja,

³⁰⁷ - MARX, Karl. *O Capital*. Livro 1, Cap. 12. In: *Os Economistas*. São Paulo: Nova cultural, 1988. p. 274.

a presença marcante das influências ou avaliações das sociedades egípcia, persa, cretense, e outras, anteriores ao presente ateniense.

Como observa Hegel, entre a filosofia e a história, a *“íntima correspondência obriga a aprofundar, antes de qualquer coisa, a relação duma filosofia com os seus concomitantes históricos”*.³⁰⁸ Considera Hegel que a filosofia de Sócrates e Platão *“não se compraz na vida do Estado ateniense que caminhava para a decadência”*, razão pela qual Platão *“procurava fundar alguma coisa melhor”*.³⁰⁹

2.2.2 – O Olhar histórico das cidades platônicas.

Hegel nos remete à verificação de que *“a vida política grega é o que constitui o verdadeiro conteúdo da República platônica (...) nada além daquele mundo no qual ele vive (...)”*³¹⁰

Alguns historiadores modernos das cidades gregas estabeleceram correlações entre as cidades históricas com a cidade ideal platônica. Seria o caso, como nos observa Trabulsi,³¹¹ da obra de Francotte, para quem *“Platão imagina sua*

³⁰⁸ - HEGEL, F. *Introdução à Filosofia da História*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. 3ª ed. P.353.

³⁰⁹ - Idem, *ibidem*.p.354.

³¹⁰ - HEGEL, F. *Platon*. In: *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Tome 3. Trad. Francesa, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1972. p.478.

³¹¹ - TRABULSI, José Antonio Dabdab. Sobre alguns aspectos ideológicos da leitura “positivista” da cidade grega antiga. In: *Boletim do CPA, N.17*. Campinas: Unicamp. Jan/Jul 2004. pp.108/130.

*cidade ideal, feita de moderação, de autarquia, de agricultura, a partir de certas regiões da Grécia da sua época;*³¹² e complementa:

*Platão gostaria de salvar este mundo que se vai na sua totalidade e, tendo partido da história, ele entra na utopia, pela preocupação em criar algo de definitivo, eliminando, por hipótese, a ação do tempo.*³¹³

Nessa interpretação, o ponto de partida para a “cidade ideal” seria algumas das cidades históricas gregas, em torno das quais se edifica um modelo teórico utópico.

Para outros autores, como Laurent, a cidade platônica seria consequência da desmoralização da democracia grega, o que levou Sócrates e Platão a proporem um ideal de valor moral e educativo, na direção do Bem.³¹⁴ Essa visão, freqüente noutros autores, reforça a idéia de que a busca da melhor cidade decorre, o que parece incontestável, da frustração perante a realidade vivida pelas cidades gregas.

Particularmente, os defensores do Estado liberal moderno, calcado na democracia representativa, idealizaram a democracia ateniense como um regime saudável, adequado para servir de modelo aos Estados atuais. Do mesmo modo, seja pelo viés da teologia cristã, seja pela linha do liberalismo moderno, a idealização da cidade platônica tem sido uma forma de afastar as reflexões políticas, sociais e econômicas ali presentes e, sobretudo, ignorar a realidade histórica que demarca o pensamento filosófico e político.

³¹² - Idem, ibidem.p.107.

³¹³ - Idem, ibidem.p.107.

³¹⁴ - Idem, ibidem.pp.114/115.

A democracia ateniense, como outros regimes gregos, longe de promoverem o ideal de justiça, empurravam a sociedade grega para o abismo. É dessa realidade marcada pela objetividade históricas que os *Diálogos* pensam alternativas passíveis de efetivação real.

No Livro I da República, o sofista Trasímaco toma a palavra e se dirige a Sócrates e aos demais personagens dizendo:

Afirmo que a justiça (τὸ δίκαιον) não é outra coisa senão a conveniência do mais forte (κρείττονος ζυμφέρον)... dentre os Estados (τῶν πόλεων), há os que vivem sob o regime da monarquia, outros da democracia e outros da aristocracia? (...) Ora, em cada Estado, não é o governo que detém a força? (...) Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, leis monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados, o que convém aos poderes constituídos. Ora, estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar corretamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte. (República, 338c, 339 a)³¹⁵

Esse comentário de Trasímaco refere-se diretamente à prática política vigente nos regimes gregos instituídos, caracterizando seu perfil imperialista e injusto. É dessa constatação factual, que o Diálogo prossegue na tentativa de primeiramente definir a justiça, seja no indivíduo, seja na cidade, para

³¹⁵ - República, 338c/339^a. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira: 338c: Άκουε δὴ, ἢ δ' ὅς. φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ζυμφέρον. Ἀλλὰ τί οὐκ ἐπαινεῖς; ἀλλ' οὐκ ἐθελήσεις. 338d: Εἴτ' οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι τῶν πόλεων αἱ μὲν τυραννοῦνται, αἱ δὲ δεμοκρατοῦνται, αἱ δὲ ἀριστοκρατοῦνται; (...) οὐκοῦν τοῦτο κρατεῖ ἐν ἐκάστη πόλει, τὸ ἄρχον; 338e: Τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῇ ζυμφέρον, δεμοκρατία μὲν δεμοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως. Θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι ζυμφέρον, καὶ τὸν τοῦτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. Τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὦ βέλτιστε, δ' λέγω ἐν ἀπάσις ταῖς πόλεσιν – 339 a: ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκνίας ἀρχῆς ζυμφέρον. Αὕτη δὲ που κρατεῖ, ὥστε ζυμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος ζυμφέρον.

posteriormente pensar como alcançá-la. Não se trata apenas de uma investigação conceitual sobre a Justiça em si, diante das preocupações socrático-platônicas com a teoria das Idéias, nem apenas do esforço para demonstrar que a Filosofia seria a única ciência capaz de conduzir ao bem absoluto.

A despeito de todas as discussões em torno do Livro I da República, se seria autêntico ou não, se seria um volume anterior ou separado da obra que se desdobra nos demais capítulos, Watanabe³¹⁶ nos chama a atenção para a necessidade de que se reconheça que, na verdade, o longo preâmbulo desse capítulo introdutório é a chave para o entendimento desse Diálogo, que está contextualizado dentro dos problemas efetivos da sociedade ateniense. Não é mero acaso se colocar, no centro do cenário, a figura de Céfalos, o rico fabricante de armas e proprietário de escravos. Essa imagem representa que a justiça estará sendo pensada no âmbito da realidade ateniense, uma sociedade dividida economicamente, escravista, envolvida em guerras. A visita dos personagens ao festival da deusa trácia Bêndis também seria indicativo desse contexto, quando traz à cena o enfrentamento social e político da relação com as tradições e influências estrangeiras, numa sociedade marcada pela concepção de cidadania limitada aos filhos da cidade.

Frente a esse contexto, Watanabe verifica que é “a partir do livro II e nos livros subsequentes da República, diante da construção discursiva – em *lógois* – de uma sociedade inteiramente nova”, é que ocorre aquilo que, “historicamente – em

³¹⁶ - WATANABE, Lygia. **Sobre o desenvolvimento histórico do Livro I da República de Platão.** In: BENOIT H e FUNARI, P.P. **Ética e Política no Mundo Antigo.** Coleção Idéias. Campinas: Unicamp/Fapesp, 2001. pp.275/288.

érgois – Platão já nos mostrara no livro I”.³¹⁷

Prossegue Watanabe considerando que seria:

Como se a leitura dos diálogos de Platão exigisse de seu leitor mais do que familiaridades com conceitos, com as teorias, com logismos e com a ginástica do pensamento dialético; como se a ironia platônica servisse de alerta ao pensamento propriamente “político”, e exigisse do leitor um máximo de flexibilidade para se mover nos vários âmbitos em que a palavra age: a começar, “ek kephálaion”, por seu envolvimento histórico.³¹⁸

E, além do mais, observa a autora, “tampouco poderemos pensar a construção platônica de uma kallipolis independentemente de seu conturbado cenário político”.³¹⁹

Conhecemos o desdobramento dos livros da República, nos quais há o esforço dos personagens, especialmente Gláucon e Adimanto, conduzidos por Sócrates, para definirem o que seja a justiça e, com isso, eles se transformam em “fundadores de cidades” (República, 379 a - ‘ Ἀλλ’ οἰκιστὰὶ πόλεως).³²⁰ Para o bom desempenho dessa tarefa, se dedicam tanto às investigações conceituais quanto à análise da natureza humana e suas relações sociais. Recorrendo a modelos ora míticos, ora primitivos, ora gregos, ora estrangeiros, chegaremos à fundação inicial de duas cidades: a cidade não opulenta, sem luxo, que sobrevive dentro das necessidades, porém com serenidade e que poderia ser uma referência ao passado mítico pré-histórico, modelo para a cidade ideal; essa primeira cidade,

³¹⁷ - Idem, ibidem.p.283.

³¹⁸ - Idem, ibidem.p.288.

³¹⁹ - Idem, ibidem.p.288.

³²⁰ - República,379 a.

pode ser identificada tanto como “uma cidade de porcos” (*República*, 372d – Gláucôn: *Εἰ δὲ ὑὼν πόλιν, ὦ Σώκρατες, ἐφη, κατεσκεύαζες, τί ἂν αὐτὰς ἄλλο ἢ ταῦτα ἐχόρταζες;*), quanto com uma “cidade sã” (*ὑγιής*), a “cidade verdadeira” (*ἀληθινὴ πόλις*), mas que acaba rejeitada. A segunda cidade, da opulência e do luxo (*τρυφῶσαν πόλιν* - *República*, 372e), é cobiçada, porém insana, “cheia de humores” (*φλεγμαίνουσαν πόλιν*),³²¹ poderia se assemelhar às cidades conhecidas, ou mesmo a Atenas³²² ou a um falso modelo imaginário. A oposição entre uma descrição e outra, nos dificulta chegar a uma afirmação definitiva sobre em qual desses dois modelos temos alguma fundamentação real e em qual temos o puro imaginário. Na verdade, parece que em ambas já encontramos as duas coisas.

A República prossegue na busca das virtudes e da educação adequadas para se edificar a cidade justa. Para isto, analisa e critica as instituições gregas e estrangeiras, bem como a prática dos valores morais e os métodos educacionais vigentes. Pretende, como isto, chegar a um modelo capaz de proporcionar felicidade à cidade inteira, possibilitar uma “cidade feliz” para todos os cidadãos e não apenas para um pequeno grupo (*República*, 420 b/c).

Na verdade, essa oposição se faz pela análise dos vários modelos de cidades e regimes conhecidos para constatar suas fragilidades e corrupção. Pois,

³²¹ - *República*, 372 d/ 373 a.

³²² - Ver nota de Émile CHAMBRY na tradução para a edição “Lês Belles Lettres”, comentários a 372 d, nota I e a 379 a, nota I.

perante o modelo ideal pensado, de uma cidade e de um homem belos, as cidades reais não podem conduzir à felicidade e à justiça; se há uma cidade perfeita e um bom regime, significa que os outros são defeituosos (*República*, 544 a)³²³.

Assim, quer seja o regime cretense ou lacedemônio, as oligarquias, a democracia e a tirania, ou suas variantes, entre os bárbaros e gregos, como encontramos no Livro VIII da *República*, não serviriam nem ao homem, nem à cidade desejados. Essa análise poderia ser uma análise externa a Atenas, ou direcionada aos diferentes grupos de atenienses, partidários de tais regimes.

Descartadas as cidades reais como caminho para a felicidade humana, é que, finalmente, parece chegarmos a um projeto acabado e perfeito. Porém, longe de atender a expectativa de Gláucon e Adimanto, para se chegar à demonstração socrática de que é *“possível que esse Estado se torne uma realidade”* (*República*, 472b – *πρὸς τὸ μὴ εἶπεῖν πῇ δυνατὴ γίγνεσθαι αὕτη ἡ πολιτεία*), o que se conclui é que esse modelo de cidade talvez exista apenas no céu (*República*, 592b – *ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα*).

Ousamos dizer que, na *República*, encontramos não um modelo de cidade ideal, mas que ali se apresentam, no conflito dos debates, diferentes modelos que são observados, questionados, investigados. Desde a Atenas real dos personagens que abrem a cena dramática, até às sociedades conhecidas pelas narrativas míticas, passando pelas realidades das instituições presentes nas diversas cidades gregas, comparações com remotos regimes orientais, sem desprezar a modelagem imaginária dos interlocutores que falam pelo texto

³²³ - *República*, 544 a: Ἀλλ' οὖν δὴ τὰς ἄλλας ἡμαρτημένας ἔλεγες, εἰ αὕτη ὀρθή.

platônico; uma utopia que talvez almeje de fato um modelo de Justiça, mas que, ao mesmo tempo, se frustra diante da impossibilidade histórica de que venha a ser realizado efetivamente, perante tantas experiências fracassadas. Talvez possamos verificar, na *República*, a permanência da aporia filosófica de outros Diálogos; ou seja, dentre os vários questionamentos, averiguações e alternativas apresentadas, o que fica, ao final, seriam as perguntas sobre o verdadeiro significado da Justiça e qual seria o modelo ideal da cidade justa, com a tentativa não conclusiva de demonstração pelo modelo socrático.

Porém, o fundamental aí é que a filosofia política dos Diálogos e o projeto que propõe alternativas para a pólis e para o homem, na direção da justiça e bem estar, não acaba com a conclusão da *República*. O percurso dialógico prossegue, assim como prossegue o percurso das cidades e o percurso filosófico que pensa essas cidades.

Nesse percurso, os Diálogos continuarão a prosseguir na busca de alternativas concretas para a situação política e histórica da cidade e do homem gregos; e ainda que se distanciando ou modificando as possibilidades pensadas na *República*, permanece o propósito, ali expresso, de que, mesmo diante das dificuldades para se realizar na prática a cidade pensada em teoria e palavras (*República*, 473a: *πραχθῆναι ὡς λέγεται*), será motivo de contentamento (*ἀγαπάω*) para os personagens “descobrir como se poderá estabelecer uma cidade mais próxima de nosso ideal e a possibilidade de realizar nossa

constituição” (República, 473 a/b).³²⁴

Para isso, é necessário continuar a tarefa colocada como desafio pelos personagens, iniciada na República e que prossegue noutros *Diálogos*:

buscar e demonstrar os defeitos das cidades atuais, que não são governadas conforme a nossa, e quais as mudanças, mínimas possíveis, a serem feitas para passarem à nossa constituição”. (República, 473 b).³²⁵

2.2.3 - O percurso cosmológico e a busca de paradigma para a *pólis* platônica.

Na *República*, podemos verificar, em certo sentido, a síntese antropológica e psicológica da cidade. Vejamos que a cidade é a associação de muitos indivíduos que se unem em decorrência de suas necessidades (“a essa associação pusemos o nome de cidade – República, 369c: ταύτη τῇ ζυνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα). Assim, mais sábio é investigar a justiça não apenas como atributo de um único indivíduo, mas como atributo da cidade (República, 368 e: Διακιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἐνός, ἔστι, δέ που καὶ ὅλης πόλεως). Como amplamente debatido no *Diálogo República*, a cidade é a semelhança da alma humana (República, 441c – “há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes” -

³²⁴ - República, 473 a/b: ἀλλ’ , ἐὰν οἰοί τε γενώμεθα εὑρεῖν ὥς ἂν ἐγγύτατα τῶν εἰρημένων πόλις οἰκήσειεν, φάναι ἡμᾶς ἐζηρηκέναι ὥς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἃ σὺ ἐπιτάττεις.

³²⁵ - República, 473b: Τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο, ὥς ἔοικε, πειρώμεθα ζητεῖν τε καὶ ἀποδεικνύναι τί ποτε νῦν κακῶς ἐν ταῖς πόλεσι πράττεται δι’ ὃ οὐχ οὕτως οἰκοῦνται, καὶ τίνας ἂν σμικροτάτου μεταβαλόντος ἔλθοι εἰς τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας πόλις (...)

τὰ αὐτὰ δ' ἐν ἐνὸς ἐκάστου τῇ ψυχῇ γένη ἐνεῖναι καὶ ἴσα τὸν ἀριθμόν).

Sabemos das diversas implicações que se tem procurado deduzir dessa correlação, e que não discutiremos aqui, cabendo apenas lembrar da clássica questão da cidade dividida em três partes sociais, assim como a alma seria tripartite. Antes de se deduzir daí que a cidade da República tende a manter a divisão social, devemos pensar que essa divisão é fruto da constatação histórica das cidades reais, como Atenas, vítimas das desigualdades, e que o Diálogo pensa em conquistar a justiça na busca de um equilíbrio. Pois, a meta da cidade é a harmonia e a unidade, pela superação dos conflitos.

Desse modo, temos de olhar especialmente para o Diálogo *Timeu*, que prepara caminho para as Leis, buscando a harmonia cosmológica do mundo físico e natural, estabelecida pela matemática, como uma harmonia musical, que também deverá ser pensada na cidade enquanto organismo social.

A exposição cosmológica do *Timeu*³²⁶ inicia-se como sabemos, com um relato resumido da cidade idealizada (entre as passagens 17c/19b), no dia anterior (*ontem* – *χθές* – *Timeu*, 17b), onde os personagens Sócrates, o astrônomo e matemático Timeu, Hermócrates e Critias, pensando também num quinto personagem ausente, relembram o objetivo principal da cidade proposta: “saber qual é o melhor governo e por que tipo de homens deve ser exercido”. (*Timeu*, 17c : *Χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον οἷα τε καὶ ἐξ οἷων ἀνδρῶν ἀριστη κατεφαίνεται ἂν μοι γενέσθαι*).

³²⁶ - PLATON. *Timée-Critias*. **Opus cit.** Trad. Albert RIVAUD.

Rivaud ³²⁷, em sua análise do *Timeu*, defende que o objeto principal desta obra não é a cosmologia, mas sim, prosseguir a investigação sobre o homem e a cidade, para isso considerando a unidade e amplitude da ciência filosófica que deve abranger matérias como astronomia, matemática, física, química, medicina.³²⁸

Haveria no *Timeu* a preocupação sobre como se representar, na realidade, o plano da cidade ideal, a partir da compreensão da cosmogonia; um “ensaio prático para realizar efetivamente uma revolução ou uma reforma social”.³²⁹

Desse modo, o texto do *Timeu* traz à tona a “história fictícia da humanidade e da cidade ateniense”,³³⁰ ligada à cosmogonia. Todavia, esse *Diálogo* estabelece uma relação entre o fictício e o real, o mítico e o histórico, que são importantes para dar um sentido político à cosmologia e à física do universo e do mundo. Como afirma Robinson, “o *Timeu* é repleto de metáforas políticas e analogias”.³³¹

De fato, percebemos pela leitura do *Timeu*, o texto deseja pensar sobre homens, cujos personagens seriam o próprio exemplo, que possam agir como filósofos e políticos, pela natureza e pela educação (*Timeu*, 19e – φιλοσόφων ἀνδρῶν ἥ καὶ πολιτικῶν). E, seguindo o modelo do demiurgo, artífice que fabricou a harmonia e a unidade matemática e musical do cosmos e do mundo,

³²⁷ - RIVAUD, Albert. *Timée-Critias*. Notice. Idem, ibidem. pp. 7/8.

³²⁸ - Idem, ibidem. p. 6.

³²⁹ - Idem, ibidem. p. 7.

³³⁰ - Idem, ibidem. p. 8.

³³¹ - ROBINSON, Thomas M. *Diferença de gênero e teoria política em Platão*. In: BENOIT, H e FUNARI, P. P. A. (orgs). *Ética e Política no Mundo Antigo*. Coleção Idéias. Campinas: Unicamp/Fapesp, 2001.

dando vida e movimento à realidade sensível, a atividade política deve ser exercida para fabricar a ordem e a unidade na cidade, devendo ser o político o artesão capaz de realizar essa tarefa. O trabalho do demiurgo, assim como o do político, é feito pela mistura equilibrada de elementos que possibilitem a ligação entre o sensível e o inteligível, entre a realidade material e social e a realidade pura das Idéias. Permanece a Teoria das Formas como fundamento da realidade, mas parece ser reconhecida a participação das Idéias na realidade concreta do mundo, da cidade, do homem, tidos como realidades vivas, que se movimentam, cujas origens podem ser buscadas e cuja finalidade deve ser compreendida, pois a realidade sensível existe pela necessidade de existir e se movimentar. O mundo, a cidade e o homem devem ser o melhor possível, o mais próximo da imagem eterna, *“vivo e visível que envolve todos os viventes visíveis, deus sensível formado à semelhança do deus inteligível”* (*Timeu*, 92 c: ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός).

Arrisquemo-nos a pensar que a realidade sensível não está separada daquela inteligível, mas que há entre elas uma íntima ligação, por meio de uma caprichosa e sábia mistura equilibrada de elementos, a formação da realidade sensível do mundo, tornando-o *“muito grande, bom (ou o melhor) e belo”* (*Timeu*, 92c: μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὃδε μονογεννῆς ὢν). Esses atributos podem ser atribuídos ao que se espera da cidade e dos homens, devidamente equilibrados pelas medidas precisas da via política e da formação ética e moral. Isso viria a reafirmar a fala de Crítias a

Sócrates, no início do *Timeu*, de que “os cidadãos e a cidade que ontem nos representastes como uma ficção, nós a transportaremos agora para a ordem do real” (*Timeu*, 26c/d: Τοὺς δὲ πολῖτας καὶ τὴν πόλιν ἣν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήεισθα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τἀληθές δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν).

É nesta intenção de tentar “*transpor para a ordem do real*” que Crítias, no *Timeu*, antecipa o *Diálogo* posterior e continuação natural deste, que levará seu nome, para expor sobre a primitiva história de Atenas e refletir sobre esse passado, ainda que apoiado em narrativas míticas, com destaque para a narrativa sobre Atlântida.

Assim, podemos verificar, na correlação entre as origens do cosmos e do mundo, o percurso cosmológico e dialógico para se chegar às origens e fins (τέλος) das cidades. Como diz Hermócrates, desde o dia de “*ontem*”, ocasião do *Diálogo* que resultou na edificação da cidade ideal, ele e os companheiros, “*pelo caminho*” (καθ’ ὁδόν), conversavam sobre como prosseguir nesse discurso sobre a melhor cidade.³³² Assim, chegam à narrativa de Crítias que voltará a fazer o mesmo relato, simbolicamente, “*pelo caminho*” da busca pelo passado, para aí tentar encontrar semelhança com a “cidade ideal”.

Analogamente, no início do *Diálogo Crítias*,³³³ *Timeu*, o personagem, se dirige a Sócrates, dizendo que poderá “*repousar após longa jornada*”, ou seja,

³³² - *Timeu*, 9d.

³³³ - *Crítias*, 106 a.

descansar após o longo caminho (μακρᾶς ἀναπεπαυμένος ὁδοῦ) percorrido em seu longo discurso para descrever o nascimento dos deuses e do cosmo e, assim, transferir a Crítias a missão de percorrer o caminho que iria conduzir aos “*antigos cidadãos*” (παλαιοὺς πολίτας), para celebrar suas virtudes (sobretudo guerreiras reconstituindo as origens de Atenas, seus primeiros tempos, num paralelo com a rival Atlântida. Para isso, Crítias deseja receber a ajuda da deusa “memória” (Μνημοσύνην), para reconstituir a antiga história, iniciada no relato do *Timeu* (20 e, 25d) que, por sua vez, decorre das narrativas do avô que as teria escutado do antepassado Drópidas, que ouvira de Sólon, que ouvira dos sacerdotes egípcios.

Ora, sabemos do papel das narrativas orais na educação e transmissão nas culturas antigas e sua força entre os gregos, tornando indissociável o que haveria de conteúdo histórico com o que corresponderia ao mito. Essa questão não importa diretamente na reflexão sobre a existência ou não de conteúdos verdadeiramente históricos nas passagens do *Timeu* e *Crítias* a que nos remetemos.

Apesar disso, nos próprios textos desses *Diálogos*, encontramos referências à preocupação em reforçar que a narrativa ouvida de Sólon seja “*totalmente verdadeira*” (*Timeu*, 20e: παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς), e que Sócrates reconhece como “*feito real*”, segundo a narrativa de Sólon sobre aquela antiga cidade (*Timeu*, 21 a: ὡς δὲ πραχθέν ὄντως ὑπὸ τῆσδε τῆς πόλεως ἀρχαῖον διηγεῖτο κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοήν), e que “*não se trata de uma lenda inventada mas de uma narrativa verdadeira*” (*Timeu*, 26e: τό τε μὴ πλασθέντα ὑμῶν ἀλλ’ ἀληθινὸν λόγον) ; Sólon, de seu lado, no relato, valoriza a capacidade egípcia de registrar e

guardar suas histórias, em particular pelo domínio da escrita (*Timeu*, 23 a), sendo que haveria até mesmo manuscritos egípcios transcritos por Sólon (*Crítias*, 113 a), enquanto os gregos permaneciam como crianças (παῖδες), ausentes de memória (*Timeu*, 22b).

Sem cair em qualquer interpretação ingênua, que não reconheça nessas referências nada mais do que uma bela e rica composição literária de Platão, sabemos que não apenas entre seitas ocultas mas até mesmo entre círculos intelectuais e científicos, não muito longe de nossa época, não foram poucos aqueles que se dedicaram a tentar localizar histórica e geograficamente a lendária Atlântida.

O que vale ressaltar, em primeiro lugar, é que, como método de composição, Platão, como assinala Rivaud, nos apresenta *“um mito, mas que é um mito verdadeiro, que traduz até onde lhe permite a fragilidade humana, as mais altas verdades às quais, nessa matéria, o homem pode alcançar”*.³³⁴

Como também afirma Joly, por essas narrativas se poderia dizer que

*tudo se passaria como se o espaço e o tempo, mesmo os mais míticos, mantivessem, segundo Platão, estreitas relações com a cartografia e a cronologia antigas e como se a ‘utopia’ encontrasse na geografia e na história reais um tipo de verdade tópica e crônica.*³³⁵

Embora a análise de Joly avance noutra direção, ressaltando o papel teórico da dramatização, esse autor percebe que as narrativas mítico-históricas em Platão,

³³⁴ - RIVAUD, Albert. *Notice. Timée. Opus cit.* p.14.

³³⁵ - JOLY, Henri. *Opus cit.* p.327. Desse autor também, *Platon Égyptologue. In: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. N.2. Avril/Juin, 1982. Paris: Presses Universitaires de France. pp.255/266.*

são “observações e relações que permitem se estabelecer a gênese da utopia a partir da história e a passagem do real ao imaginário”.³³⁶

Já destacamos anteriormente³³⁷ que autores como Vico e Marx perceberam um olhar platônico voltado mais para o passado remoto do que para um futuro imaginário, na idealização de sua cidade.

Muitos são também os comentadores que identificam, em especial no *Timeu* e *Crítias*, ou até mesmo na *República* e nas *Leis*, a aproximação das descrições sobre o passado remoto das cidades, seja Atenas, Atlântida ou as primeiras cidades descritas no Livro III das *Leis*, com antigas sociedades orientais, em particular com o Egito, ou ainda com alguma civilização do norte africano, ou mesmo com o passado cretense. É certa, como sabemos, a notória presença da cultura egípcia sobre os primeiros tempos da formação grega, como nos demonstram a história da arte, a arqueologia e a própria história como um todo (social, política, econômica).

Também podemos estabelecer correlações internas aos próprios *Diálogos*, por exemplo, identificando a narrativa de *Crítias* com a do Livro III das *Leis*, ou mesmo com o Livro I, no caso da origem bélica das primeiras cidades; não é estranho traçarmos semelhanças entre a Atlântida e a Cidade Ideal da *República*, assim como com as civilizações anteriores ao tempo de Cronos ou anterior aos cataclismos que delimitam o tempo em vários *Diálogos*; poderíamos ainda nos referir às descrições de possíveis tempos de comunidades primitivas felizes e

³³⁶ - Idem, ibidem.p.328.

³³⁷ - P.151/153 desse trabalho.

justas, como se fosse uma imagem exatamente oposta que Platão teria buscado para referir-se a uma falsa utopia do passado, que não refletia a realidade de corrupção e decadência que vinha afetando as cidades desde suas origens conflituosas.

Muitas, portanto, são as possibilidades de interpretação dessas narrativas que nos remetem aos tempos primitivos dos gregos e da própria humanidade. Seja qual for o caminho escolhido, parece ser bastante evidente que, nestes textos, encontramos uma preocupação do autor, por meio de seus personagens, em investigar a ἀρχή histórica das cidades.

Ora, Timeu, para sua exposição cosmológica, fundamenta-se na noção de causalidade. Ao propor a investigação da origem do mundo, proveniente de um ser eterno anterior, há que se pensar numa causa, pois, nos diz Timeu que *“tudo o que nasce, nasce necessariamente pela ação de uma causa (αἰτία), sendo impossível que o que quer que seja possa nascer sem causa”*. (Timeu, 28 a: Πᾶν δὲ αὐτὸ τὸ γιγνόμενον ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι, παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.).

Esse princípio de causalidade está presente ao se tentar explicar a origem do mundo, e também quando se procura compreender como ocorreu a origem do homem, da cidade e de seus acontecimentos. Se esse princípio de causalidade refere-se à ordem física ou mesmo teológica, não podemos negar de antemão que haja também um princípio de causalidade histórica.

Heródoto já nos falara, assim como outros autores da Grécia arcaica, sobre as influências culturais de outros povos nas origens gregas. O próprio Platão, nos *Diálogos*, dirige-se aos egípcios e persas dentre outros povos, comparativamente, para justificar diversas situações presentes nos seus textos. Segundo Diógenes Laércio, Platão provavelmente tenha visitado o Egito.³³⁸

Rivaud³³⁹ ressalta a semelhança entre a descrição de Atlântida e da remota Atenas com a civilização cretense. Entende esse comentador que Platão, nesses relatos, utilizou elementos do próprio mundo grego, presentes de fato em Atenas, tempos antes e, sobretudo, no modelo cretense. Além disso, o modelo egípcio também teria servido como parâmetro. Diz Rivaud que *“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”*.³⁴⁰

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 a história grega estaria inserida.

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 daquele cenário descrito no texto. O mesmo ocorre com a tentativa para traçar as origens étnicas dos

³³⁸ - LAËRCE, Diogéne. *Opus cit.* p. 164.

³³⁹ - *Op. cit.* Notice. p232/.250.

³⁴⁰ - Idem, *ibidem*. p.250.

atenienses e dos habitantes de Atlântida, que poderiam possuir traços próximos daqueles descritos pela tradição grega, desde Homero e Hesíodo.³⁴¹ Os rituais do Touro descritos em Atlântida também poderiam ser comprovados em Creta e em outras regiões gregas, e também no Egito, conforme descritos por Heródoto,³⁴² estando associados 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 (*Crítias*, 121 a).

Finley³⁴³, 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 econômica desses primeiros helenos, estariam bastante próximo das civilizações do antigo oriente, ou seja, o modo asiático.

Hegel³⁴⁴ teria observado a grande influência oriental e egípcia entre os gregos, sobretudo na transmissão de técnicas, práticas culturais, mitos e deuses.

³⁴¹ - Idem, *ibidem*. pp.235/236.

³⁴² - Heródoto. **Historia. 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".*

³⁴³ - FINLEY, Moses I. **Les premiers temps de la grèce: l'âge du bronze et l'époque archaïque**. Paris, François Maspero, 1973.

³⁴⁴ - HEGEL, F. **Filosofia da História. Opus. 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.

Hegel diz que os gregos sofreram “*uma colonização feita por povos cultos, superiores (...) em cultura*”.³⁴⁵

Bernal destaca também não apenas as incontestáveis influências egípcias entre os gregos, em praticamente todos os aspectos de sua organização, como faz notar a admiração cultural e política entre muitos filósofos e autores gregos, devotada ao saber egípcio, como no círculo pitagórico e em Platão. *Diálogos* como *Fedro*, *Filebo*, *República*, *Timeu*, *Crítias*, *Leis*, *Epinomis*, segundo Bernal, revelam diferentes aspectos da presença egípcia, seja nas teorias matemáticas e geométricas, na escrita, na constituição política, no modelo de divisão social e organização do Estado, na produção econômica.³⁴⁶

Momigliano ressalta que Platão teria recebido boa parte de suas idéias, da sabedoria oriental, tanto do Egito quanto da Pérsia de Zoroastro.³⁴⁷

Como último exemplo, nesse aspecto, citemos ainda Vidal-Naquet, para quem, entre os gregos “*a cidade nasce sobre os escombros de um tipo de monarquia- chamada outrora de ‘asiática’ – que a Grécia conheceu de modo marginal, mas que de qualquer forma conheceu*”.³⁴⁸

Para Vidal-Naquet, “*a Atlântida é, no essencial, uma imagem da Atenas imperialista do século V que Platão opôs à Atenas ideal, inspirada na República*

³⁴⁵ - Idem, ibidem.p.193.

³⁴⁶ - BERNAL,Martin.**Black Athena.The afroasiatic Roots of Classical Civilization.** New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press,1987.

³⁴⁷ - MOMIGLIANO,Arnaldo.**Ensayos...opus cit.**p.25.

³⁴⁸ - VIDAL-NAQUET,Pierre.**Os gregos, os historiadores , a democracia.O grande desvio.**São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

que ele instala na Acrópole, no início do timeu e do *Crítias*”.³⁴⁹ Do mesmo modo, “*Atenas é a do livro IV das Leis*”.³⁵⁰

Como também admite grande parte dos comentadores, entre os quais Vidal-Naquet, Platão, como talvez a maioria dos filósofos de seu tempo, teriam sido duros críticos da democracia ateniense e, por essa razão, teria fundado um modelo de sociedade totalitária, presente inclusive nas *Leis*, como diz esse historiador:

*Se quiserem, a qualquer preço, encontrar, na Antigüidade grega, um modelo das sociedades totalitárias modernas, ele não será achado na democracia ateniense e nem mesmo na oligarquia espartana. Poder-se-á encontrá-lo nos projetos que o mais encarniçado dos inimigos da democracia concebeu para remediar os males da sociedade grega, e estou falando mesmo de Platão. Tudo está lá, desde a história reescrita em função da ideologia até a instalação de campos de concentração batizados de ‘lugares de reflexão’ (sophronistería, Leis, 908 a), onde os que pensam mal e os que agem mal terão bastante tempo para meditar sobre a melhor das constituições.*³⁵¹

Por razões já comentadas no início desse capítulo, não reconhecemos o totalitarismo em Platão, levando em conta que não temos, nos modelos de cidade, regime político e legislação, um esquema pronto e fechado nos *Diálogos*, mas sim um movimento dialético e constante que culminará, sobretudo nas *Leis* com uma reaproximação democrática.

Por outro lado, seja na Antigüidade grega, seja na modernidade, não encontramos motivos tão prestimosos assim que justifiquem a preservação do mito de que a democracia seja o melhor, o mais apropriado, e o mais justo dos regimes políticos. Platão e outros filósofos de seu tempo tiveram a coragem de enfrentar essa questão correndo o risco de serem execrados, em sua própria época e na

³⁴⁹ - Idem, *ibidem*.p.81.

³⁵⁰ - Idem, *ibidem*.p.188.

³⁵¹ - Idem, *ibidem*.p.210.

posteridade, por aqueles que entenderam que criticar e identificar os males do regime democrático não significa, necessariamente, uma defesa intransigente de seu contrário e nem mesmo uma rejeição da possibilidade da liberdade e de uma vida social com base nos laços de amizade e comunidade.

Tomemos como argumento a linha interpretativa que estabelece uma ruptura e uma reversão ontológica no *Diálogo Sofista* em decorrência, sobretudo, da questão do “não-ser”. Ao romper com certos postulados da teoria das Idéias, a dialética platônica passa a ter uma dimensão diferenciada, que não é apenas aquela de possibilitar a ascensão, pela *νόησις*, ao mundo inteligível unitário e puro. Abre-se uma nova possibilidade para pressupostos como o da “participação”, da multiplicidade, do devir e particularmente, a “audaciosa suposição de ser, o não-ser” (*Sofista*, 237 a: Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι).³⁵²

A ruptura no plano ontológico supõe também a ruptura epistemológica, pela possibilidade do conhecimento do não-ser, do múltiplo, da contradição. O *Político* (Πολιτικός), *Diálogo* subsequente, estabelece uma ruptura no plano da “ciência política”, que deverá ser capaz de pensar a teoria e a prática para governar as contradições, pluralidades e males da *pólis*. Há uma perceptível mudança no foco da investigação sobre a política, pois o *Político* não trata, como na *República*, da construção da cidade perfeita e ideal, buscando o melhor regime para tal e o melhor governante capaz de preservar a perfeição da cidade; o *Político* trata, principalmente, de caracterizar e legitimar a “ciência política” como capaz de

³⁵² - *Sofista*, 237 a.

compreender, administrar e promover as reformas possíveis na cidade conflituosa, contraditória e carregada de males. Não há pretensão de corrigir e curar todos os males e estabelecer a unidade absoluta; compete ao sábio político, detentor dessa arte e ciência, buscar sim a harmonia e unidade, porém articulando, meticulosamente, os diferentes “tecidos” que compõem a cidade. A ciência política é humana e o político exerce a sabedoria e a técnica humanas; não se trata mais de pensar no “rei” divino que governará com a revelação absoluta do Bem; a unidade e o equilíbrio da cidade devem ocorrer pela sábia criação, administração e alterações das leis e normas da vida coletiva que compõem o ser vivo da cidade que se movimenta e transforma-se permanentemente por seu devir humano.

A arte e a ciência política aproximam-se da arte médica, pois o político, como o médico (semelhança que já aparecera no *Górgias*), irá lidar com uma cidade doente, a cidade do real, da história; o político não será o administrador da cidade sem males. Não terá o poder centralizado de todo, pois, como bom técnico, saberá misturar todas as técnicas que possam contribuir para a ação política correta. Como um artesão, o político deve saber transformar a confusão de fios emaranhados, que é a cidade, num tecido entrelaçado, capaz da convivência harmônica.

Todos os regimes políticos conhecidos são passíveis de críticas, pois não foram capazes de formar o verdadeiro político pela ciência e pela técnica. O verdadeiro político não é monarca absoluto, pois seu poder não é divino, é humano; não é tirano, pois as regras e leis estão no ser vivo da cidade e não em si mesmo; não é oligarca, pois deve dirigir-se à cidade inteira; não é exatamente

democrata, pois apenas legislar para estabelecer regras e normas, não é garantia de justiça, assim como deve afastar a falsa democracia baseada na retórica e na sofística. Portanto, o verdadeiro político é o artesão detentor da ciência que lhe permite ter uma prática diretiva, capaz de equilibrar as diferenças internas da cidade.

O método dialético da classificação e divisão é aplicado na busca da definição da política para se concluir sobre seu valor como ciência. Assim, primeiramente, divide-se e separa-se a política de todas as demais artes e técnicas, inclusive para apartá-la daquelas pseudociências e técnicas, como a sofística e a retórica. Portanto, a ciência política não será classificada como um saber supremo, que somente poderia ser alcançada pelo Rei-filósofo; essa ciência política, depois de dividida e separada, será reunificada com as outras artes para compreender e tecer a cidade também rumo à sua unidade. Como pergunta o Estrangeiro:

*E onde poderíamos encontrar o caminho pelo qual poderemos chegar à compreensão do que é o político? É mister que o encontremos e que o separemos dos demais, diferenciando-o por aquilo que lhe é característico, para, a seguir, dar aos outros caminhos, de que se afastaram, um caráter único específico a todos, de sorte a finalmente permitir ao nosso espírito classificar todas as ciências em duas espécies. (Político, 258 c).*³⁵³

A ciência política é válida tanto para a administração da cidade quanto para a administração da casa e da economia (*Político* 259 a/b) e, desse modo, está

³⁵³ - Idem, ibidem: Τὴν οὖν πολιτικὴν ἀτραπὸν πῇ τις ἀνευρήσει; δεῖ γάρ αὐτὴν ἀνευρεῖν, καὶ χωρὶς ἀφελόντας ἀπὸ τῶν ἄλλων ἰδέαν αὐτῇ μίαν ἐπισφραγίσασθαι, καὶ ταῖς ἄλλαις ἐκτροπαῖς ἐν ἄλλο εἶδος ἐπισημνηναμένους ἀπάσας τὰς ἐπιστήμας ὥς οὕσας δύο εἶδη διανοηθῆναι τὴν ψυχὴν ἡμῶν ποιῆσαι.

presente tanto no governante (βασιλεύς), quanto no administrador da casa (οἰκονόμος) ou no senhor (δεσπότης); mas também pode estar em qualquer indivíduo que possa dar conselhos sobre assuntos públicos (*Político*, 259 a).

Nesse caso, há um certo afastamento da concepção de política como se fosse exclusividade de um grupo seletivo, quanto da idéia de que a virtude política não pudesse ser aprendida pelos homens. Ao que nos parece, fica a crítica à prática aristocrática da democracia ateniense e à política dos guardiões e do Rei-Filósofo da *República*.

O governante, detentor da ciência política, “*para manter seu poder, não recorre à força de suas mãos ou de seu corpo, mas à força de sua inteligência e de sua alma*” (*Político*, 259c),³⁵⁴ o que seria a recusa da tirania de qualquer poder totalitário.

Porém, para ser verdadeiramente ciência, a política não irá se restringir ao conhecimento teórico, pois depende do conhecimento prático, como uma arte manual, pois o político deverá agir direta e diretivamente sobre a cidade. Ou seja, não compete ao verdadeiro político apenas conduzir a cidade e os cidadãos à reta conduta a partir de sua sabedoria virtuosa; caberá sim, ao verdadeiro político, organizar “manualmente” a cidade desordenada. É a imagem do demiurgo do *Timeu*, quando o político se tornará o artesão que fabrica a *pólis* enquanto uma realidade viva. Mas a arte prática e diretiva do político deve se distanciar da arte do “pastor de rebanhos de homens” (*Político*, 275 a – ποιμένα τῆς τότε ἀνθρωπίνης

³⁵⁴ - Idem, ibidem. ὥς βασιλεύς ἅπας χειρὶ καὶ σύμπαντι τῷ σώματι σμίκρ' ἅττα εἰς τὸ κατέχειν τὴν ἀρχὴν δύναται πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σύνεσιν καὶ βώμην.

ἀγέλης εἵπομεν), caso contrário, a função política estaria sendo aplicada segundo o modelo divino do império de Crono, onde imperava também a harmonia natural e a justiça divina. Estaria o percurso dialógico da cidade platônica, a partir dessa narrativa mítica, rompendo com a idéia de que a cidade humana devesse se espelhar no modelo inteligível do além, naturalmente justo e bom, para nos remeter à necessidade da ação que deve fundar a justiça humana e o governo humano, reformando a cidade sensível e real?

O rebanho humano não constitui uma unidade; nem os gregos nem os bárbaros entre si (*Político*, 262 d); a unidade é uma tarefa humana a ser buscada pela arte política; a harmonia matemática e musical deve ser estendida à cidade, mas como? Um novo paradigma (παράδειγμά) deve ser encontrado!

O paradigma é a arte do tecelão, pois a política, como a tecelagem, são “a arte de entrelaçar a urdidura e a trama” (*Político*, 283 b: πλεκτικήν εἶναι κρόκης καὶ στήμονος ὑφαντικήν). Será pelo entrelaçamento dos fios caóticos da cidade, que o político poderá estabelecer a “justa medida” necessária para restabelecer a bondade e a beleza (*Político*, 284 a/b). A “justa medida” deve ser alcançada pela síntese dialética, com a participação de todos os artífices que compõem o tecido da cidade; a arte política deve receber a intermediação dos múltiplos elementos sociais. O tecelão político não conseguirá tecer a justa medida da cidade se não contar com a participação e comunhão dos demais artífices. Ao contrário da atribuição clássica à divisão social que teria permanecido na *República*, aqui temos a reunificação da cidade pela múltipla participação. Uma reaproximação da

democracia como opção à cidade? Pois, *“todas as artes que fabricam, na cidade, pequenas ou grandes, devem ser classificadas como auxiliares. Sem elas, jamais haverá pólis”*. (Político, 287d).³⁵⁵O *Diálogo Protágoras* já apontara para a idéia de que a técnica política seja efetivada pela participação ampla dos diversos segmentos da cidade, sejam *“carpinteiro, forjadores, sapateiros, comerciantes, armadores, ricos ou pobres, nobres ou não, de modo indiferente”* (Protágoras, 319b/d)..

Porém, na prática política da cidade, parece não ser possível que todo o povo, a “massa” (πλῆθος), possa adquirir a ciência política e dela participar (Político, 292 d). Além do mais, ao que parece, na democracia, pouco importa se as leis são cumpridas ou não, pois seja pelo poder das massas ou de uma aristocracia, ninguém questiona a desordem democrática (Político, 292 a). Desse modo, poderíamos descartar esse regime.

Ao pensarmos no modelo da “cidade ideal” da *República*, sendo o governante detentor da plena sabedoria política, poderíamos considerar como o mais perfeito governo aquele de um homem só, capaz de estabelecer a justiça, ou no máximo, um pequeno grupo de sábios. Mas na cidade real, diferente de uma colméia, não existem reis que sejam reconhecidos pela sua legitimidade real e justa (Político, 301d). Assim, não é possível atribuir o poder a um homem só ou a poucos. Também, o risco real da corrupção do monarca em tirano ou em oligarquias que não respeitem as leis, inviabiliza essa forma de constituição.

³⁵⁵ - Político, 287d. “Ὅσαι γὰρ σμικρὸν ἢ μέγα τι δημιουργοῦσι κατὰ πόλιν ὄργανον, θετέον ἀπάσας ταύτας ὡς οὔσας συναιτίους.” Ἀνευ γὰρ τούτων οὐκ ἂν ποτε γένοιτο πόλις οὔδὲ πολιτική, τούτων δ’ αὖ βασιλικῆς ἔργον τέχνης οὐδέν που θήσομεν.

Por outro lado, “*é difícil admitir que se deva governar sem leis*” (*Político*, 293 e:μετρίως ἔοικεν εἰρησθαι τὸ δὲ καὶ ἄνευ νόμων δεῖν ἄρχειν χαλεπώτερον ἀκούειν ἐρρήθη), pois “*será legítimo um governo sem leis?*” (*Político*, 294 a: νῦν δὲ ἤδη φανερόν ὅτι τοῦτο βουλευσόμεθα τὸ περὶ τῆς τῶν ἄνευ νόμων ἀρχόντων ὀρθότητος διελθεῖν ἡμᾶς.). Assim, o caminho do meio, a justa medida, talvez seja tentar equilibrar, por meio das leis, a ação da ciência política. Sem deixar a cidade inteiramente ao controle das massas, mas também sem delegar o poder a um ou a poucos que possam desrespeitar as leis, talvez a alternativa seja pensar um regime que, democraticamente, redija leis e normas, levando em conta os interesses diversos, reunindo-se em assembléias e conselhos; mas, o governante, como um piloto ou médico, em situações adversas poderia ter o poder, guiado pela ciência política e aplicar medidas que extrapolem as leis (*Político*, 297b/298 e).

Entendemos que este seja o ponto de partida para a elaboração do *Diálogo Leis*, que procurará aprimorar o regime da justa medida, tendo, por um lado, o amparo da democracia, que deve se apoiar em leis e normas definidas coletivamente por representações dos segmentos da cidade e, por outro lado, possuir a autoridade de um governo que foi educado e preparado para agir sábia e justamente. A mistura do real e do ideal.

A democracia, como os demais regimes, pode ser dividida em duas partes (*Político*, 302 e) manifestando-se, do mesmo modo, de duas maneiras, ou seja, como estando de acordo ou em desacordo com as leis. Assim, pode se tornar, dentre os demais modelos, tanto o pior quanto o melhor. Seria um regime fraco ao

ter que repartir o poder entre muitos interesses não conseguindo, portanto, fazer nem bem nem mal. Seria o pior governo quando tenta submeter toda a multidão às leis. São tantas as dificuldades para que sejam atendidos tantos interesses que, num regime democrático, torna-se praticamente impossível o cumprimento das leis. Em contrapartida, Uma vez que ninguém obedece às leis, pode-se, então, viver como sendo o melhor regime, em que cada parte da multidão busca satisfazer seus anseios, longe da opressão e da imposição das tiranias e supostamente longe da concentração de privilégios apenas às oligarquias. O grande problema, no entanto, é como fazer valer as leis num regime democrático (*Político*, 303 a/b). Essa questão ao que parece, será um dos pontos centrais do *Diálogo Leis*, posterior ao *Político*: conciliar a participação política e os direitos ampliados à multidão, com um ordenamento legislativo eficiente.

A monarquia poderia ser a melhor forma se as leis fossem respeitadas justamente; mas torna-se o pior modelo, quando isso não ocorre, e o monarca tirano passa a agir com violência e opressão (*Político*, 303 a).

Afinal, existe ainda o problema dos falsos políticos e governantes que enganam, criam ilusões, geram conflitos e desunião interna na cidade e entre as “almas” humanas que a habitam.

O desafio permanece para se buscar, pela ação política, tal qual na arte da tecelagem, reconstituir a cidade real decadente, corroída, desordenada e dividida pelos conflitos internos. Por um lado, ainda o sonho, mais do que a crença, nessa possibilidade do justo governo. De outro lado, ainda a confiança de que seja possível estabelecer a justa medida que harmonize suficientemente a cidade pela

formação do caráter e pela energia das leis. A cidade das *Leis* será ainda essa tentativa:

Terminado em perfeito tecido o estofo que a ação política urdiu quando, tomando os caracteres humanos de energia e moderação, a arte real congrega e une suas duas vidas pela concórdia e amizade, realizando, assim, o mais magnífico e excelente de todos os tecidos. Abrange, em cada cidade, todo o povo, escravos ou livres, estreita-os todos na sua trama e governa e dirige, assegurando à cidade, sem falta ou desfalecimento, toda a felicidade de que pode desfrutar. (Político, 311c).³⁵⁶

III – A CIDADE DAS *LEIS* COMO POSSIBILIDADE HISTÓRICA NO PERCURSO DIALÓGICO PLATÔNICO.

Se admitirmos que as *Leis* (Νόμων)³⁵⁷ seja o último *Diálogo* deixado por Platão, havendo após ele, no máximo, aquele apêndice ou complemento, o *Epinomis* (Επινομίς)³⁵⁸, podemos considera-la então, como o fim do percurso dialógico e dramático para a formulação do projeto da cidade platônica.

³⁵⁶ - *Político*, 311 c: Τοῦτο δὴ τέλος ὑφάσματος εὐθυπλοκία συμπλακὲν γίνεσθαι φῶμεν πολιτικῆς πράξεως τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος, ὅποταν ὁμονοίᾳ καὶ φιλίᾳ κοινὸν συναγαγούσα αὐτῶν τὸν βίον ἢ βασιλικὴ τέχνη, πάντων μεγαλοπρεπέστατον ὑφασμάτων καὶ ἄριστον ἀποτελέσασα ὥστ' εἶναι κοινόν τοὺς τ' ἄλλους ἐν ταῖς πόλεσι πάντας δούλους καὶ ἐλευθέρους ἀμπίσχουσα, συνέχη τούτῳ τῷ πλέγματι, καὶ καθ' ὅσον εὐδαιμονίᾳ προσήκει γίνεσθαι πόλει τούτου μηδαμῇ μηδὲν ἐλλείπουσα ἀρχὴ τε καὶ ἐπιστατή.

³⁵⁷ - Para nossos estudos das *Leis*, baseamo-nos principalmente na reconhecida edição francesa: PLATON. *Ouvres Complètes. Les Lois*. Texte établi et traduit par Édouard Dès Places, S.J., introduction Auguste Diès et Louis Gernet. Paris: Société D'édition Les Belles Lettres, 1951. Também a reedição em inglês: *Dialogues of Plato. Laws*. Benjamin Jowett. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

Em português, consultamos as edições: PLATÃO. *Diálogos-Leis e Epinomis*. V. XII/XIII Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará: 1980; PLATÃO. *As Leis-Epinomis*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 1999.

³⁵⁸ - As controvérsias sobre a não autenticidade e o caráter inacabado das *Leis*, se estendem desde a primeira edição da obra, ainda na Antiguidade, atribuída a Felipe de Opunte, na tradição de Diógenes Laércio, até ao séc. XIX. Hoje parece superado esse debate, reconhecendo-se a

Ademais, temos considerado esse projeto como plural e dialético, ou seja, uma indagação sobre as várias possibilidades para a organização da *pólis*; possibilidades estas que se contrapõem entre o possível e do imaginário, entre o melhor sonhado e o melhor realizável, sem que possamos encontrar uma fórmula definitiva e conclusiva.

Desse modo, não pretendemos que o *Diálogo Leis* possa ser pensado como o último e definitivo modelo platônico de cidade, como se finalmente o filósofo autor, após tantos devaneios ao longo de suas obras, chegasse a uma resposta satisfatória para suas indagações políticas e filosóficas, aplicadas ao homem e à cidade. Essa leitura seria negar o caráter dialético, não linear e não dogmático que temos apontado ao longo de nossa pesquisa.

Neste último *Diálogo* há uma coincidência entre o tempo cronológico de sua elaboração (entre os últimos anos da vida de Platão -360/348-7 a. C) e o tempo dramático (356 /347 a. C). Após as experiências políticas e legislativas na Sicília, já no pleno amadurecimento da produção filosófica da Academia, Platão assiste ao agravamento das crises das cidades gregas e ao aprofundamento do desencanto e pessimismo filosófico para com a possível salvação da *pólis*. É assim que nos são

autenticidade das *Leis*, ainda que como um *Diálogo* inacabado (seja pela morte do autor ou por sua interrupção por questões não conhecidas), embora ainda permaneça uma linha interpretativa que prefira reconhecer ali, uma obra coletiva dos discípulos da Academia, com a participação do próprio Felipe de Opunte, responsáveis também pela redação do *Epinomis*. No caso desse texto (*Epinomis*), alguns o consideraram como o XIII livro das *Leis*, outros como seu complemento necessário para explicar o papel do “Filósofo”, concluindo a tripla tarefa de definições, iniciada com o *Sofista* e o *Político*; outros ainda indicam uma retomada por parte dos membros da Academia de princípios marcadamente pitagóricos, além daqueles que vêm na “coletividade” desses *Diálogos* um objetivo prático, sendo um texto referência, a partir do qual teriam sido elaborados diversos preâmbulos ou mesmo legislações completas para inúmeras cidades gregas, a pedido de seus governantes, no período de tentativa de reerguimento dessas localidades. Entre os diversos estudos que tratam dessa questão, temos: DES PLACES, Édouard. *Études Platoniciennes*. Leiden: E.J.Brill, 1981, com ampla análise sobre as os diferentes argumentos e sobre as referências e recepção desses *Diálogos*, na tradição indireta antiga e medieval.

retratados os personagens ali situados (o Ateniense, o cretense Clíncias e o espartano Megilo). Idosos anciãos, aparentemente já cansados de uma longa caminhada de vida e jornada, que ainda ousam percorrer o caminho tortuoso da história das cidades gregas e suas constituições. Nessa trajetória, procuram rever os caminhos educativos para o homem virtuoso e sábio almejando, nesse final de jornada, encontrar uma luz capaz de refletir e iluminar o fundo da caverna em que o homem e a cidade se encontram decaídos e acuados.

O *lógos* filosófico, após ter saído da caverna (σπήλαιον), e vislumbrado, por longo tempo, a imagem e a possibilidade do conhecimento do Bem, a ela retorna, simbolicamente, pela gruta (ἄντρον) de Zeus, em Cnossos. Dessa gruta, mais uma vez, será reiniciado o percurso, mirado inicialmente no modelo divino das legislações e governos, daí retornando ao *lógos* humano, para pensar e intervir na *práxis* organizativa da cidade terrena, procurando os meios possíveis para a vida justa e amenizar os males da realidade.

Ainda que essa missão seja marcada pela fadiga e relativa suspeita sobre essa possibilidade, será válida a tentativa, como diz o *Ateniense* a Clíncias e Megilo:

Pois que vós tendo crescido entre instituições legais tão excelentes, aceitareis, imagino, sem desprazer, que nós conversemos sobre governos e legislações, ocupando a viagem falando e escutando alternadamente. Certamente é longo o caminho de Cnossos para a gruta e templo de Zeus, como me disseram. (...) vai bem à nossa idade fazer freqüentes pausas e buscar nas conversações, conforto mútuo para transpormos o caminho com comodidade. (Leis, 625 b).³⁵⁹

³⁵⁹ - *Leis*, 625b: Ἐπειδὴ δὲ ἐν τοιούτοις ἤθεσι τέθραφθε νομικοῖς σύ τε καὶ ὁδε, προσδοκῶ οὐκ ἂν ἀνδῶς περὶ τε πολιτείας τὰ νῦν καὶ νόμων τὴν διατριβήν, λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἅμα κατὰ τὴν πορείαν, ποιήσεσθαι. Πάντως δ' ἢ γε ἐκ Κνωσοῦ ὁδὸς εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον καὶ ἱερόν, ὥς ἀκούομεν, ἱκανή... καὶ ταῖς ἡλικίαις πρέπον ἂν ἡμῶν εἴη τὸ διαναπαύεσθαι πυκνὰ ἐν αὐταῖς, λόγοις τε ἀλλήλους παραμυθουμένους τὴν ὁδὸν ἅπασαν οὕτω μετὰ ῥαστώνης διαπερᾶναι.

Este percurso, portanto, será a última etapa, pelas circunstâncias dramáticas e cronológicas da obra, mas não por seu conteúdo conclusivo e acabado. Os homens e as cidades não mais estão submetidos ao comando dos deuses na eternidade do tempo, no império de Crono, como demonstrado no *Político* (268e/276a). O homem e a cidade, sujeitos às mazelas e transformações, estão distantes das origens divinas das legislações cretense e lacedemônia reveladas em oráculos (*Leis*, 624 b). A realidade observada está situada na era pós-cataclismos (*Leis*, 677a), tendo já findado o ciclo da natureza e da sociedade perfeitas. Resta a alternativa, talvez inútil, de tentar compreender e agir nesse processo para amenizar o peso do sofrimento e o ritmo da decadência.

Todavia, percebida a situação de dependência do homem, da cidade, dos regimes políticos e legislações em relação ao tempo e ao controle humanos, as *Leis* permanecem, na relação dialética, dialogando com os *Diálogos* anteriores e com a realidade histórica do passado e do presente. Vislumbra-se ainda, até certo ponto, o sonho da Bela cidade, afastado, no entanto, do projeto irreal da *República*. Ao filósofo é atribuído um papel mais efetivo, que o faça trilhar um caminho mais árido, calcado no chão histórico do território grego e não entre as nuvens da cidade além.

Se o tempo dramático e cronológico não tivesse findado para Platão, provavelmente esse percurso continuaria em atividade, como parece ter permanecido na trajetória da Academia ou, de modo enfático, no caminhar do *lógos* filosófico ocidental. *Lógos* este que caminhou para a compreensão da

história humana a partir das transformações e conflitos, visualizando a *práxis* humana como ação dialética capaz de transformar a realidade pela superação da decadência.

Platão, que teria pensado a crise helênica e ateniense, particularmente pós-peloponeso, de modo trágico e intransigente na crítica à democracia “imperialista” de Atenas, decepcionado e desconfiado diante de qualquer regime político que tenha sido experimentado nas diversas cidades de seu conhecimento, parece estar propondo, nas *Leis*, uma última possibilidade para salvar Atenas e o mundo helênico da decadência já vivenciada em seu tempo e, quem sabe, prenunciada como mais vertiginosa ainda para o futuro próximo que se seguiria à vida do filósofo.

Em linhas gerais, se costuma tomar a bela e justa cidade da *República* a partir de seu caráter utópico, em contraposição às *Leis*, como sendo um projeto mais viável e aplicável à realidade. Entretanto, a dialógica entre *Diálogos* que temos proposto poderia buscar um certo cruzamento entre os textos.

Por exemplo, podemos ler a conhecida passagem da *República*, na boca do personagem Gláucon, como se fosse endereçada aos personagens das *Leis*:

*Referes-te à cidade que edificamos há pouco em nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, (ἐν λόγοις) pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra. (República, .592 b: ἐν ᾗ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι.)*³⁶⁰

³⁶⁰ - Platão. *A República*. Opus cit. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira.

Ao que Sócrates refutaria, sem se importar diretamente com a existência real ou não da proposta, pois parece mais preocupado com a cidade interior de cada indivíduo, dizendo:

talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento. (República, 592 b: Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίσειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.).

Os personagens das *Leis*, no entanto, responderiam a Glaucon dizendo:

Agora, portanto, conceda a mim e a vós mesmos esta satisfação: façamos uma escolha acerca do que temos dito, e construamos uma cidade ideal(συστησώμεθα πόλιν) como se a fundássemos desde suas origens (ἀρχῆς); e assim, ao mesmo tempo, examinemos o objeto de nossa busca, e eu, quem sabe aplicarei para a construção da futura cidade.” (Leis, 702 d).³⁶¹

As refutações do cretense Clíncias e seus companheiros indicam o avanço da preocupação com a fundação efetiva da cidade. Não bastaria, como pensara Sócrates, imaginar um modelo que pudesse ser edificado moralmente no interior dos homens; a cidade sincronizada deveria ser buscada nas suas origens, fossem elas históricas, geográficas ou constitucionais, e assim pensadas como possíveis.

A dicotomia entre a cidade ideal da *República* e a cidade real das *Leis* faz parte do percurso dialógico e histórico e é decorrente dos diferentes contextos vividos pelos personagens que representam o contexto da *pólis* conhecida.

³⁶¹ - *Leis*, 702d: Νῦν οὖν ἐμοί τε καὶ ὑμῖν ταύτην δώμεν χάριν. Ἐκ τῶν εἰρημένων ἐκλέξαντες, τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες, καὶ ἅμα μὲν ἡμῖν οὗ ζητοῦμεν ἐπισκεψίς γενήσεται, ἅμα δὲ ἐγὼ τάχ' ἂν χρησαίμην εἰς τὴν μέλλουσαν πόλιν ταύτη τῇ συστάσει. .

A *República*, que constatou a decadência da *pólis* e imaginou uma solução perfeitamente inteligível, movimenta-se para uma etapa, experimentada nas *Leis*, de investigação dessa decadência e uma solução factível. O projeto da *República* se concretiza e se torna real à medida que adverte para o fracasso das cidades e sociedades helênicas, ou mesmo da humanidade como um todo. As *Leis* partem da realidade histórica imediatamente verificável, o que tornaria esse projeto eficazmente realizável, porém não carrega uma confiança muito otimista. Em certo sentido, como verificamos na fala de Clínias, a tentativa deverá se iniciar ainda “em palavras”, sua efetivação ainda ficará no campo das incertezas: “*tentemos, portanto, fundar nossa cidade em teoria*” (*Leis*, 702e: Ἀτὰρ πειρώμεθα λόγῳ πρῶτον κατοικίξειν τὴν πόλιν.).

O ímpeto para dar realidade efetiva ao conceito e transformá-lo em ação (ἔργον) e *práxis* é expresso na pergunta do personagem ateniense: “*Vejamos, como faremos representar a cidade do devir?*” (*Leis*, 704a: Φέρε δὴ, τίνα δεῖ διανοηθῆναί ποτε τὴν πόλιν ἔσεσθαι;) e, assim, essa cidade passa a ser edificada e organizada em todos seus aspectos.

O inter-relacionamento dos *Diálogos* não anula suas diferenças e contrapontos, ainda que apontem, em alguns aspectos, semelhanças e encontros. O movimento dialético e dialógico afasta a identidade doutrinária única e dota os *Diálogos* de múltiplas possibilidades interpretativas.

Portanto, reconhecemos e destacamos profundas divergências entre a cidade da *República* e aquela das *Leis*, embora reconheçamos, também, que

ambas fazem parte de um mesmo percurso, de uma mesma busca, que inova e se adapta às necessidades teóricas e práticas; percurso que em alguns momentos recua e noutros promove saltos de rupturas, como verificamos no *Político*.

Alguns autores, como Laks, têm ressaltado um duplo aspecto das *Leis* :

*Na medida em que elas fornecem a segunda melhor constituição possível, as Leis elaboram um modelo destinado a substituir aquele da República. Em outro sentido, todavia, as Leis não são um substitutivo da República, mas constituem um verdadeiro prolongamento. De fato, República e Leis são, para o pensamento político grego, duas noções complementares.*³⁶²

Nesse caso, recusamos a idéia mais simplista, de algumas interpretações, que tenta ver nas *Leis* não mais que uma mera repetição ou continuísmo, sem grandes alterações em relação à *República*, como parece ser aquela vertente que nos remete a Aristóteles, para quem,

*o tratado das leis, ao contrário, apenas contém, por assim dizer, disposições legislativas. Sócrates diz muito pouco do governo propriamente dito e, desejando que a solução que ele propõe seja aplicável a todos os Estados, é levado, pouco a pouco, a reproduzir o esquema de sua primeira República. Excetuando-se a comunidade das mulheres e bens, ele aponta em ambos os tratados idênticas proposituras...*³⁶³

Como bem sabemos, certa tradição interpretativa tentou identificar Sócrates e o Ateniese como sendo a mesma pessoa; o texto aristotélico também parece tratar esses personagens como um só. Desse equívoco decorre, como consequência mais grave, a identificação de conteúdo entre os dois *Diálogos*, desprezando o fato de que, embora tratem da mesma questão – a *pólis* – os

³⁶² - LAKS, André. L'Utopie législative de Platon. In: *Revue Philosophique de La France et de L'étranger*, N.2 Paris: Presses Universitaires de France, Avril-Juin, 1982. p.419.

³⁶³ - ARISTOTE. *La Politique*. Opus cit. II, 6, 1265a.

*métodos e proposições acabam por se distanciarem. Como já observara Gomperz, “da mesma maneira que na busca da reforma da sociedade República e Leis ostentem uma matiz bastante diferente, não faltam tampouco, discrepâncias profundas nas exposições de suas doutrinas.”*³⁶⁴ Adverte ainda Gomperz que, para a leitura de Platão, é preciso estar preparado para *“tropeçar com contradições mais sérias, não somente no pensamento, mas também nos sentimentos e nas convicções”*.³⁶⁵ Acreditamos que essa constatação de Gomperz ocorra exatamente pelas múltiplas falas e expressões presentes nos Diálogos, na imagem dos personagens e contextos diferenciados.

Também parece imprópria aquela tentativa de se querer afirmar que Platão, ao final da vida, teria abandonado totalmente suas teorias principais, para poder propor um projeto inteiramente inusitado e contraditório às concepções anteriores. É igualmente inaceitável aquela tendência em não se atribuir o devido valor a esse último *Diálogo*, como se o essencial do pensamento platônico já estivesse contido nos textos anteriores. Desde a Antigüidade, parece que o texto das Leis sofreu dessa indiferença. Relatos dizem que, em tempos antigos, Plutarco vangloriava-se de ter sido um dos poucos leitores das *Leis*.³⁶⁶ Em tempos modernos, o desprezo pelo estudo das Leis perpassa a historiografia da filosofia ocidental, durante muito tempo considerado um Diálogo não autêntico ou duvidoso; ora considerado um

³⁶⁴ -GOMPERZ, Theodor. **Pensadores Griegos. Una Historia de la Filosofía de la antigüedad.** Tomo II. Barcelona: Herder, 2000.

³⁶⁵ - Idem, ibidem. p.296.

³⁶⁶ - Jaeger. W. **Opus cit.**

texto da velhice de Platão, que não deveria merecer tanto crédito, inclusive por ter ficado inacabado, ora por que não valeria a pena renunciar às doutrinas dos textos anteriores em favor de teses inusitadas ali presentes. Como reconhecem outros estudiosos, a leitura das *Leis* é necessária pois, assim, “*daremos conta de que Platão, em sua senilidade, ainda tem muito a dizer, coisas grandes, profundas e belas*”.³⁶⁷

Optamos por um método que aproxime o que há de comum e afaste o que há de divergente, tratando os textos como parte natural de uma trajetória viva, não estática. Os Diálogos envolvidos em seu próprio devir e inseridos no devir da cidade. Um devir não progressivo nem retilíneo, talvez cíclico, com certeza, conflituoso e incerto, dependente das ações e transformações dos homens, de seus governos, de suas legislações e de seus costumes.

3.1 – O significado histórico e político das *Leis*

Compete a nós, portanto, nos determos em alguns aspectos mais específicos das *Leis*.

De acordo com Strauss,

*As Leis são a obra mais política de Platão. Pode-se mesmo dizer que se trata de sua única obra política pois o personagem principal do diálogo, o estrangeiro de Atenas, ali edifica um código de leis para uma cidade a ponto de ser fundada, isto é, ele exerce efetivamente uma atividade política.*³⁶⁸

³⁶⁷ - ROBLEDO, Antonio Gómez. **PLATÓN, Los seis grandes temas de su filosofía**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

³⁶⁸ - STRAUSS, Leo. **The argument and the action of Plato's Laws**. Chigago: University Chicago Press, 1975. Trad. francesa: Paris, J. Vrin, 1990. p. 35.

Consideramos o conjunto da obra platônica, na quase totalidade, como essencialmente política; no entanto, é pertinente a colocação de Strauss ao classificar as *Leis* como, talvez, a “*única obra política*” num sentido mais efetivo, pois, de fato, noutros *Diálogos*, os personagens não se envolvem diretamente na “ação” política, predominando o debate teórico. No caso das *Leis*, o personagem principal – o estrangeiro ateniense – torna-se uma espécie de “conselheiro” ou “planejador” de uma cidade que, ao menos no texto, deverá sair da teoria e do conceito para a prática, já que esta é a missão de Clínias, o cretense: fundar, ao lado de mais nove concidadãos de Cnossos, uma colônia, organizando também seu governo e suas leis, após um estudo comparativo das legislações, para fazer dessa colônia a melhor possível (*Leis*, 702 c).

Strauss, num comentário comparativo, destaca que a cidade da *República* é fundada por Sócrates apenas em “*palavras, mas não em ato*”, diferente da cidade das *Leis*.³⁶⁹ Strauss ressalta esse princípio da cidade em ato, como que para chamar a atenção para a idéia de que, embora os deuses sejam evocados como modelo de justiça acima dos homens, a cidade humana não pode ser regida por modelos e leis divinas; portanto, não pode ser perfeita, posto que é da natureza humana a imperfeição; mas, do imperfeito, é possível o agir e o fazer que busquem ser eficazes e ofereçam resultados satisfatórios de organização. Poderíamos aproximar essa idéia de Strauss ao papel do artesão no *Político*, como se nas *Leis*, de fato, a ação política fosse fabricada pelo esforço manual e não apenas como a reprodução de um modelo divino.

³⁶⁹ - Idem, *ibidem*.p.35.

As cidades, apesar de toda a decadência e imperfeição, devem permanecer. Ao legislador e aos governantes compete encontrar os meios possíveis para fazer isso. Como já apontado no *Político*, a legislação e o regime político devem conciliar a tolerância e a autoridade eficiente, buscando aquilo que deu certo nos diferentes modelos conhecidos e analisados para juntá-los numa nova forma que possibilite essa aplicabilidade. As leis tornam-se necessárias diante da ausência de uma organização recebida da natureza ou do comando divino:

Se, com efeito, nascesse homem, pelo favor divino, naturalmente apto a se apropriar desses princípios, não seria necessária nenhuma lei para comandá-lo; mas, de fato, tal não se realiza em nenhuma parte, a não ser de modo muito pequeno; assim se faz tomar a segunda parte, a ordem e a lei, que vêem e consideram genericamente, mas são impotentes para abranger a particularidade. (Leis, 875 c/d).³⁷⁰

Assim, ao lado da educação, capaz de formar o caráter humano, também se deve atentar para a preservação das tradições e costumes que contribuam para a manutenção do equilíbrio na *pólis*. No caso do universo natural, o equilíbrio existe também naturalmente. No caso da cidade, as leis devem persuadir, não por uma imposição violenta ou autoritária, mas sim por um convencimento racionalizado.

Cabe à educação prosseguir na tarefa de conduzir os homens à busca das virtudes, mas acrescenta-se a essa prática a responsabilidade para com o bem estar coletivo, sabendo-se das punições e castigos como instrumentos a serem usados, se preciso, para a manutenção do equilíbrio esperado. Ocorre aí uma certa

³⁷⁰ - *Leis*, 875c: 'Επεὶ ταῦτα εἰ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἱκανὸς θεῖα μοῖρα γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατὸς εἴη, νόμων οὐδέν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ.
Leis, 875d: Νῦν δὲ οὐ γάρ ἐστιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἡ κατὰ βραχύ. διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἰρετέον, τάζιν τε καὶ νόμον, ὃ δὴ τὸ μὲν ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ὁρᾷ καὶ βλέπει, τὸ δ' ἐπὶ πάντων ἀδυνατεῖ.

descrença de que o homem possa livremente alcançar as virtudes; no mínimo, isso não será alcançado por todos os homens. Sendo a cidade um todo, as partes responsáveis pelos males devem ser submetidas ao rígido tratamento das leis para se regenerarem. Isso pode não ser o ideal, mas é assim que ocorre na cidade dos homens e *“o legislador (νομοθέτης) que, sem ser tirano, estabelecer constituição e leis novas, procederá com uma purificação mais branda e deverá ficar contente se somente assim alcançar resultado”* (Leis, 735 e); ³⁷¹ às vezes, o remédio (φαρμάκων) mais eficaz é aquele que exige um tratamento doloroso. A vida privada deve estar submetida à vida coletiva; a lei deve voltar-se *“primeiramente ao bem superior da cidade inteira”* (τῇ πόλει τε ἄριστον πάση) e sua linhagem (γένος) e o bem de cada indivíduo não terá mais que uma importância secundária” (Leis, 923b).

A educação, portanto, deve ser voltada aos costumes e às tradições cívicas, mais do que à formação individual dos valores. As harmonias musicais, matemáticas, astronômicas e psicológicas devem convergir para dar sustentação às harmonias legislativa, política e social, para o equilíbrio da vida pública. A preservação desse equilíbrio harmônico é resultado da racionalidade legislativa; porém, sua necessidade é no âmbito dos sentidos naturais humanos que se movimentam na busca de compassos ordenados: *“ora, os animais não possuem o sentido (αἴσθησις) da ordem e da desordem (τάξεων οὐδὲ ἀταξειῶν) em seus*

³⁷¹ - Leis, 735e: νομοθέτης δὲ ἄνευ τυραννίδος καθιστάς πολιτείαν καινὴν καὶ νόμος, εἰ καὶ τὸν πρῶτον τῶν καθαρῶν καθήρειεν, ἀγαπώντως ἂν καὶ τὸ τοιοῦτον δρᾷσειεν.

movimentos, o que chamamos ritmo e harmonia (ῥυθμὸς ὄνομα καὶ ἀρμονία)”.

Os homens, ao contrário, *“com prazer”* (μεθ’ ἡδονῆς), usufruem desses atributos, o que lhes permite *“ajuntarem-se uns aos outros para cantos e danças”* (ᾠδαῖς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις συνείροντας).³⁷² Assim deve ser a vida da cidade, um canto harmônico, uma dança compassada, que possibilite o entrelaçamento do corpo social, pela medida política.

Watanabe observa que, ao pensar a *pólis* e a cidade hipotética, Platão formula *“suas críticas aos regimes nefastos de governo, como a plutocracia e a timocracia”*. Isso, na verdade, significava também *“críticas aos cidadãos nefastos”* e, daí, uma *“crítica ao caráter dos governos”* e uma *“crítica ao caráter das pessoas”*. Para a autora, o que *“ocorre com o governo de uma cidade”*, do mesmo modo, *“ocorre na alma do cidadão desta cidade”*.³⁷³

Essa concepção nos remete à questão de que, pensar sobre a organização conflituosa da cidade e suas legislações significa, ainda, pensar nas condições da natureza humana. Diríamos, portanto, que, nas *Leis*, ainda permanece uma questão antropológica mediada pela questão normativa e política.

Também Châtelet comenta que a adequação do homem, habitante da cidade, às *Leis*, conforme demonstrado no *Diálogo*, significa passar de uma *“natureza primitiva”* para uma *“natureza social”*, sendo que, na *“natureza primitiva”*, não havia propriamente um *“problema político”*, levando-nos a concluir que a

³⁷² - *Leis*, 654a.

³⁷³ - WATANABE. *Op.cit.* p.33.

“*natureza social*”, a partir da instituição das cidades e seus regimes, transforma o homem no ser político.³⁷⁴

Robin observa que a proposta do “Estado das *Leis*” é sobremaneira educacional; porém, ali, de modo diferente da *República*, não seria uma educação exclusiva dos guardiões, mas destinada à formação de todos os cidadãos. Seria uma educação para a temperança, contra os excessos de qualquer tipo: contra o centralismo monárquico, como o dos persas e contra o excesso da libertinagem democrática de Atenas; contra o excesso do prazer e contra o excesso da dor; e assim por diante.³⁷⁵

Observando o significado amplo do conceito “*nómoi*”, verificamos que não se restringe ao aspecto jurídico ou moral como hoje compreendemos, mas ao conjunto das práticas e costumes da vida social e cultural de uma comunidade. Assim, para investigar sobre a origem e aplicação das leis e instituições helênicas, os personagens das *Leis* envolvem-se num caloroso debate sobre a natureza humana.

Como diz Laks, a função legislativa, no entanto, não anula por completo a função do governante. As leis tendem a permanecer estáticas se não houver uma constante adequação e renovação, papel que cabe aos legisladores. Além disso, as leis, em si mesmas, não garantem sua eficácia, precisando da ação do governante. No entanto, para não incorrer no erro da tirania, na qual o monarca acaba sobrepondo-se às leis, nesse *Diálogo*, seguindo uma orientação do *Diálogo*

³⁷⁴ - CHÂTELET, François. **Platón**. Paris: Gallimar. Trad. espanhola, Barcelona: Editorial Labor, 1973. p. 134.

³⁷⁵ - ROBIN, L. **Platon**. Paris: Presses universitaires de France, 1994.

Político, busca-se uma forma mais amena de governo. O governante até poderá, em certas circunstâncias, agir livremente, quando a lei não atender; mas, regra geral, o governo está submetido às limitações legislativas.

Além da sabedoria racional do governante, que evitará ações injustas, quando necessário for, agirá independente da lei; mas o governo deve buscar sempre meios para fazer prevalecer o consenso público. Para Lacks, as Leis transpõem e estendem a competência, pelo critério do consenso, no conjunto das constituições. Uma constituição não pode carregar esse nome, se não repousar sob o consentimento dos cidadãos.³⁷⁶

A noção de consenso implica, imediatamente, em duas questões. Primeiramente, trata-se do reconhecimento de que, embora fosse desejável que a sociedade humana vivesse naturalmente harmônica, a realidade demonstra o contrário, ou seja, o conflito é a expressão visível da vida na cidade e entre cidades. Por outro lado, a busca do consenso significa fazer concessões; para isso, é necessário o convencimento das partes em conflito para estarem dispostas a essas concessões.

Sendo assim, as duas missões principais dos instrumentos legislativos e dos governantes são: aplacar os conflitos e convencer as partes sociais para a busca do consenso. Os métodos são aqueles já anunciados: legislações bem elaboradas, a partir do exemplo de legislações que historicamente parecem ter funcionado bem³⁷⁷; leis que respeitem as tradições e costumes familiares, religiosos ou cívicos

³⁷⁶ - LAKS, André. *Opus cit.* p.421.

³⁷⁷ - Há entendimento de que grande parte das prescrições legais do *Diálogo* são recuperação de

para não ferir valores aceitos coletivamente; porém, deve haver a abertura para a promoção de alterações circunstanciais, decorrentes do movimento da cidade; leis que regulamentem para o maior número de pessoas possível, evitando-se as particularidades; mecanismos eficazes que zelem pela aplicação e vigilância das leis, fazendo uso de medidas punitivas, opcionalmente brandas, mas também duras, quando a situação o exigir; governo autônomo, porém limitado pelas legislações, não centralizado e que atue de forma a representar os diferentes grupos sociais e que trabalhe no sentido da unidade.

Ora, tais características parecem ser uma retomada, em grande parte, dos princípios democráticos. Não porque as *Leis* tenham abandonado a crítica à democracia, presente de forma veemente em muitos *Diálogos*, nem porque tenham deixado de lado as preocupações para com os desvios democráticos que pudessem proporcionar a desordem pelo excesso de liberdade mas sim, pelo princípio da concessão.

Trata-se da concessão filosófica que compreende a existência da multiplicidade de seres no corpo unitário da cidade, e que, ao contrário de negar as contradições, melhor será, ao menos no plano da realidade, a convivência entre os diferentes, como dizem os personagens das *Leis* no início da *caminhada*

códigos legislativos arcaicos ou vigentes de Atenas e outras cidades. Não apenas em relação à busca sobre o melhor regime político, empreendido em particular no Livro III, mas também em relação às leis propriamente codificadas na sequência da obra. Sobre essa questão, por ex. VANHOUTTE, Maruice. **La Philosophie politique de Platon dans les Lois**. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1954. pp. 42/56. Na mesma direção, observa a introdução de Gernet, para a edição Belles Lettres, para quem, em muitos aspectos das instituições das *Leis*, “*Platão não inventa nada*”. Cf. GERNET, Louis. Introduction. PLATON. **Oeuvres Complètes. Les Lois**. Opus.cit.p.CVI.

(πορείαν), alternando “o falar e o ouvir” (*Leis*, 625a: λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας), regra básica da convivência consensual.

Portanto, o plano da cidade deve integrar os diferentes aspectos para ser preservada. Razão pela qual os “fundadores da colônia” (*Leis*, 702c) cuidarão para garantir o melhor plano possível, ordenado de acordo com os modelos teóricos e reais já debatidos ao longo do percurso dialógico, considerando o mundo físico, espacial e cósmico, o mundo das formas inteligíveis, o mundo dos deuses, o mundo interior dos homens, o mundo social e histórico. Daí a preocupação com a escolha do território, a organização demográfica, o ordenamento urbanístico e geográfico,³⁷⁸ a disposição do sistema produtivo e econômico, o trabalho, a propriedade e a riqueza, a educação, o sistema legislativo propriamente dito, a regulamentação das leis não escritas dos costumes e tradições³⁷⁹, os cultos religiosos³⁸⁰, os órgãos de governo, os mecanismos de participação no governo.

A cidade ordenada e equilibrada seria a realização da tarefa filosófica e política, fruto da racionalidade aplicada ao sensível, dotando esse sensível de compreensão da sua própria realidade. Como nos afirma Pradeau,

Dotada deste intelecto, a cidade reencontra, então, o princípio organizador que organiza tudo o que existe sob o céu. E não se espantará de descobrir que ela

³⁷⁸ - Sobre a ordem espacial e urbanística da cidade das *Leis*, verificar CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa. L'Espace Civique: Le Plan de la cite des Lois. In: **Revue Philosophique de la France et de l'étranger**.N.1.Paris:Presses universitaires de France, Jan/Mars,2000.pp.21/39.

³⁷⁹ - Sobre os objetivos das *Leis* em ser um “preâmbulo” às constituições, bem como propor mesmo um código de leis escritas, assim como preservar tradições de leis não escritas, ver, LISI,Francisco.Les fondements philosophiques du nomos dans le *Lois*.**Revue Philosophique de La France et de l'Étranger**.N.1.Paris:Presses Universitaires de France.Jan/Mars,2000.pp.57/81.

³⁸⁰ - Sobre a religião nas *Leis*, entre outros: STALLEY,R.F.**Na Introduction to Plato's Laws**.Cap.15.Oxford: Basil Blackwell Published,1983.pp.166/178.

*torna-se, nas Leis, o sujeito ativo de sua própria transformação, sujeito de seu conhecimento (ela é uma alma e um intelecto) e sujeito de seu próprio movimento (imóvel, ela se move sobre si mesma). Conhecendo a si mesma e seu domínio, ela realiza o que os Diálogos exigem do homem para que ele esteja à altura de sua natureza. A cidade usa de seu intelecto para conhecer o princípio inteligente da ordem do mundo e se servir como norma de sua própria conduta: ela é filósofa.*³⁸¹

Benoit³⁸² defende o pensamento de que as *Leis*, em se tratando da última trama dramática dos *Diálogos*, estabelece uma ruptura bastante relevante em relação ao período socrático. Ocorreria, nas *Leis*, por meio do Atenense e seus companheiros, uma fundamentação histórica para “*explicar a gênese e o devir*”.³⁸³

Para Benoit, ocorre, nas *Leis*, a busca pelo “*princípio originário*” dos regimes políticos e das próprias cidades, reaproximando-as do mundo da *physis*. Essa investigação revelaria a cidade submetida à mudança, à transição, ao desenvolvimento histórico, uma *pólis* transitória que revela suas imperfeições.³⁸⁴ Sobretudo o livro III das *Leis* apresenta, conforme Benoit, “*a história universal, sobre a destruição e decadência dos poderes políticos do passado, e particularmente, os estudos sobre a história do despotismo persa e da democracia ateniense*”.³⁸⁵

O percurso proposto para a fundação e organização da cidade das *Leis* é belamente relatado na abertura do *Diálogo* (*Leis*, 625 a/b) pela metáfora que descreve o longo caminho percorrido pelos três anciãos personagens. Na estrada

³⁸¹ - PRADEAU, Jean-François. *Platon et la cité*. Opus cit. p. 122/123.

³⁸² - BENOIT, H. *A odisséia dialógica de Platão... Tese de livre-docência*. Opus cit. Texto não publicado, cedido pelo autor.

³⁸³ - Idem, ibidem.

³⁸⁴ - Idem, ibidem.

³⁸⁵ - Idem, ibidem.

bucólica e aprazível, cheia de árvores, bosques e prados, que conduziria de Cnossos à caverna e templo de Zeus, ocorre a busca histórica para a compreensão das origens das cidades, das leis e dos regimes políticos, na antiga Grécia e em civilizações próximas.

Para avançar na análise desse percurso, optamos por considerar, mais detalhadamente, três aspectos que entendemos relevantes no conjunto dos elementos que cercam o propósito literário do *Diálogo*, bem como as proposições, ali presentes, no campo da filosofia política e da filosofia da história. São esses aspectos:

- a) As noções de conflito (στάσις) e guerra (πόλεμος) como causa da desarmonia e decadência das cidades, a partir de uma reflexão do Livro I.
- b) A investigação histórica sobre as origens (αρχής) das cidades gregas, e da própria história universal, contida no Livro III.
- c) A alternativa de um regime “misto” como salvação para a cidade, capaz de estabelecer a “justa medida” (μέτρεῖν, μέτριος, μέτρον), destacando-se o papel do Conselho Noturno (ἀρχόντων νυκτερινόν), no Livro XII.

A cidade dos magnetas parece efetivar o cruzamento dialético entre a “cidade ideal”, a “cidade possível” e a “cidade real”, sem estabelecer uma hierarquia ou uma separação entre elas. As cidades dialogam entre si, falando e escutando para possibilitar a ação em prol daquela que seria a melhor para se habitar: Creta,

Esparta, Atenas, Kallypolis, Magnésia, e outras, corpos vivos dos homens em sociedade, *lógos* que se faz *érgon* e *práxis* no devir da *pólis*:

Entretanto, é mais correto apresentar a primeira constituição, depois a segunda, depois a terceira, e deixar em seguida a escolha sob a responsabilidade de cada fundação. Em primeiro lugar vem aquela cidade, a constituição e as leis ideais, onde se realiza o máximo possível, em toda a cidade, o velho provérbio: que os bens dos amigos são verdadeiramente comuns. (...) A cidade que nós temos criado agora será, se for realizada de algum modo, a mais próxima da imortalidade e a segunda em valor; quanto à terceira, se Deus quiser, nós trataremos depois.
(*Leis*, 739 a/e).³⁸⁶

3.2 – O Conflito como causa do declínio das cidades – Abordagem do Livro I da *Leis*.

Como temos procurado demonstrar, dentre os objetivos vislumbrados para as cidades dos *Diálogos* estariam a unidade, a harmonia, a justiça, a felicidade e a paz.

Entretanto, sabemos que predominam, na realidade histórica do mundo antigo, grega ou não grega, as guerras internas e externas, bem como os conflitos entre grupos. Em verdade, a história da humanidade, em si mesma, já passou a ser definida como uma história belicosa, conflituosa, de lutas imperialistas e lutas de classes, seja para o mundo antigo ou moderno.

³⁸⁶ - *Leis*, 739a: Τὸ δ' ἔστιν ὀρθότατον εἰπεῖν μὲν τὴν ἀρίστην πολιτείαν καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, δοῦναι δὲ εἰπόντα αἶρεσιν ἐκάστω τῷ τῆς συνοικίσεως κυριῷ.
739c: Πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστιν καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἂν γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα. Λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων. (Alguns reconhecem nesse provérbio a herança pitagórica, presente na *República*). 739e: Ἦν δὲ νῦν ἡμεῖς ἐπικεχει ρήκαμεν, εἴη τε ἂν γενομένη πως ἀθανασίας ἐγγύτατα καὶ τιμία δευτέρως, τρίτην δὲ μετὰ ταῦτα, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ, διαπερανούμεθα.

Para os gregos, em particular, a despeito de todos os desejos pela paz (εἰρήνη), a guerra (πόλεμος), as sedições e os conflitos (στάσις) foram uma constante. Vejamos o relato de Tucídides, sobre os primeiros tempos gregos:

Na realidade, todos os helenos costumavam portar armas, porque os lugares onde viviam não eram protegidos e os contatos entre eles eram arriscados; por isto em sua vida cotidiana eles normalmente andavam armados, tal como ainda fazem os bárbaros.³⁸⁷

No plano literário, bem sabemos que a temática da guerra e sedições está presente nas obras dos poetas épicos, nas tragédias, na historiografia, e perpassa toda a filosofia. Vejamos que Heráclito desenvolve uma “*filosofia guerreira*”,³⁸⁸ na qual o conceito *pólemos* ganha especial significância, tanto nos conflitos do mundo físico quanto entre os homens e os deuses:

*É necessário saber que a guerra é comum e que a justiça é discórdia e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade. (Fr.80).
A guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns apresenta-os como deuses, a outros como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres. (Fr.53).³⁸⁹*

No plano moral, conhecemos o sentido da virtude centrada no valor heróico da bravura e da guerra, como bem define Snell, para caracterizar a formação do homem grego, a partir do modelo do valente guerreiro:

³⁸⁷ - TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Livro I,6. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Hucitec. 1986. p.21.

³⁸⁸ - Expressão de ROMILLY, Jacqueline. Guerre et paix entre cites. In: VERNANT, j.p. **Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne**. Paris: Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985. p.210.

³⁸⁹ - Heráclito, Fr.80 e Fr.53. In: Kirk, Raven, Schofield. **Os Filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. Fr. 80, Orígenes: εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ζυγόν, καὶ δίχην ἔριν, καὶ Γινόμενα πάντα καὶ ἔριν καὶ χρεών.
Fr.53, Hipólito: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους, ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

*A palavra ἀρετή não se refere à vida moral, mas indica nobreza, capacidade, êxito e imponência. Com essas expressões, porém, já nos aproximamos da moral, já que elas não indicam como “felicidade” e “utilidade”, algo que sirva apenas ao interesse individual, mas sim que tem um valor mais amplo: ἀρετή significa “bravura” e “capacidade”, o que se espera de um homem “bom”, “ativo”, de um ἀνὴρ ἀγαθός. Visto que essas palavras, de Homero em diante até Platão e mesmo depois deste, servem para indicar o valor do homem e de sua ação, sua mudança de significado é índice de transformação dos valores no curso da história grega.*³⁹⁰

A origem da *pólis* é a tentativa de unificar os iguais gregos frente aos diferentes externos. Ao menos internamente, a *pólis* surge no propósito de garantir a convivência comunitária, aproximar o semelhante de seu semelhante (ὅμοιος). Como define Aristóteles, “a cidade é um tipo de comunidade (κοινωνία) e toda comunidade tem em vista um certo bem”.³⁹¹

As reformas legislativas e as instituições políticas estavam direcionadas para esse ideal, ao menos se confiarmos na intenção de alguns dos agentes políticos que tiveram papel de destaque na constituição da *pólis*, especialmente no processo de construção da democracia ateniense. Drácon e Sólon teriam visado, acima de tudo, a “salvação da cidade” (πόλεως σωτηρίαν), acima das vantagens e sedições.³⁹² E outro não foi o objetivo das reformas de Clístenes que, como observa Vernant, ao concretizarem “o ideal de isonomia, puderam traduzir ou prolongar aspirações comunitárias que remontam muito mais alto, até as origens

³⁹⁰ - SNELL, Bruno. Máximas de virtude: um breve capítulo da ética grega. In: **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. Opus cit. p. 168.

³⁹¹ - ARISTOTE. **La Politique**. Opus cit. I, 1, 1252 a.

³⁹² - ARISTOTE. **A Constituição de Atenas**. I-VI. São Paulo: Hucitec, 1995.

da *pólis*".³⁹³ Inicialmente, uma isonomia restrita à aristocracia, mas que, decorrente das constantes sedições, acaba por ser um ideal perseguido pelo *dêmos*.

A cidade, no entanto, fracassou neste propósito de estabelecer a paz interna, a isonomia e a amizade, se é que, de fato, essa meta tenha sido verdadeiramente buscada pelas instituições e pelos governantes, como parecem desconfiar Sócrates e Platão.

O que temos na história das cidades gregas é a sucessão de guerras e conflitos de toda ordem, cujas marcas resultaram no crepúsculo sombrio vislumbrado por Platão em seus *Diálogos*.

Muitos estudos profundos, como o de Garlan,³⁹⁴ têm procurado compreender o significado das guerras e sedições no mundo grego. Para esse historiador, a guerra assumiu papel central na vida dos gregos desde o começo de sua história. Por esta razão, o tema central na obra de muitos autores antigos, foi a guerra ou o caráter conflitante da sociedade.

O regime das cidades gregas, na sua clássica organização como cidades-estados, na visão de Romilly,³⁹⁵ favorecia o estado permanente de guerras recíprocas entre uma cidade e outra, assim como exigia a unidade temporária em defesa das invasões externas. Cada cidade teria um propósito econômico para auto-sustentação, procurando assim, preservar a autonomia de seus interesses. Por essa razão, poucos teriam sido os intervalos de paz entre os gregos e por isto

³⁹³ - VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difel, 1986. p.42.

³⁹⁴ - GARLAN, Yvon. **Guerra e economia na Grécia antiga**. São Paulo: Papyrus, 1991.

³⁹⁵ - ROMILLY, Jacqueline. *Guerre et paix entre cites*. **Opus cit.** pp.207/208.

todos os cidadãos deveriam ser preparados para enfrentar a guerra a qualquer momento e não apenas um grupo de militares. Como expõe Romilly, *“a guerra nas cidades gregas é não somente uma função normal, mas um estado normal. A paz é apenas um intervalo, um parêntese, uma trégua”*.³⁹⁶

De acordo com Finley³⁹⁷, o sentido da cidade como “associação”, passou da idéia de comunidade para a de “facção”, associação de grupos por interesses próximos, um espécie de clube fechado (ἐταιρεία), resultando, conseqüentemente, em organizações sediciosas e revelando uma cidade dividida em facções sociais, econômicas e políticas, que passaram a viver em conflitos.

Em certo sentido, a seguir a exposição de Finley, a situação de *stásis* interna somente foi parcialmente aplacada em decorrência de um alvo maior, quais sejam, as guerras imperialistas promovidas pelos atenienses. Os ganhos imperialistas, ao menos por algum período, puderam *“livrar Atenas do crônico mal-estar grego: a guerra civil”*.³⁹⁸

Segundo Vidal-Naquet, Tucídides, ao contrário da quase totalidade dos autores, entendeu os conflitos como *“essa doença da cidade que se chama stásis”*.³⁹⁹ Os *Diálogos* platônicos diagnosticaram essa doença e buscaram os fármacos capazes de amenizar ou sanar esse mal.

³⁹⁶ - Idem, ibidem.p.207.

³⁹⁷ - FINLEY, M.I. **Democracia antiga e moderna**. Opus cit. pp.60/61.

³⁹⁸ - Idem, ibidem.p.101.

³⁹⁹ - VIDAL-NAQUET, Pierre. Luzes da cidade grega. In: **Os gregos, os historiadores, a democracia**. Opus cit. p. 197.

As causas das guerras e conflitos poderiam ser explicadas por múltiplos fatores. Para Garlan,⁴⁰⁰ Platão teria entendido que o estado natural do homem devesse ser a paz interna e externa, daí suas permanentes alusões aos estágios mítico-primitivos da humanidade (*Político, Leis* e outros *Diálogos*). Contudo, nos modelos de cidades propostos pela obra platônica, há uma grande preocupação em se preparar os guardas e guerreiros, reconhecendo-se, assim, que talvez jamais será possível recuperar o princípio da natureza humana centrado na paz.

Mas, afinal, qual seria a causa das guerras e conflitos na antiguidade? De acordo com Garlan, seriam causas semelhantes às aquelas apontadas posteriormente, no sentido moderno da história amparada nas forças produtivas: as razões econômicas, que desencadeavam outros fatores; essas razões seriam a disputa por bens, pela propriedade, pela apropriação da mão de obra escrava.

Garlan admite que Platão, assim como Aristóteles, teriam dado soluções de ordem econômica e material para a causa das guerras e disputas:

*respostas aparentemente claras, simples e bastante concordantes: é o desejo de 'possuir mais', de adquirir; no primeiro caso, 'riqueza e eventualmente escravos, no segundo, antes de tudo escravos e, nos dois casos, alimento no mundo animal e no estágio pré-cívico da humanidade.'*⁴⁰¹

Na *República* (373d/e), encontramos o questionamento sobre como se comportar diante da necessidade ou não de invadir as terras vizinhas e controlar seus bens; também se dialoga ali sobre como criar mecanismos de defesa para impedir e rechaçar as ameaças de invasões. Ainda que permaneça a dúvida sobre

⁴⁰⁰ - GARLAN, Yvon. *Opus cit.* pp.25/27.

⁴⁰¹ - Idem, *ibidem*. p.31.

a conveniência ou não de fazer a guerra, Sócrates e Gláucon parecem satisfeitos, ao menos, por terem “descoberto a origem da guerra” (*República*, 373e: ὅτι πολέμου αὐτὸ γένεσιν ἡγυρήκαμεν), como sendo o desejo de possuir sempre mais, seja em nome da *pólis* ou de interesses particulares. Chambry, em comentário a essa passagem, entende que, de fato, a origem da guerra é compreendida como sendo o desejo de ampliação de territórios e riquezas, indo de encontro à passagem do *Fédon* (66c), onde se diz que “é para a aquisição de riquezas que as guerras acontecem”.⁴⁰²

Garlan⁴⁰³ nos remete a essa mesma passagem (*Fédon* 66c) para nos demonstrar que ali teríamos a explicação para as guerras e sedições como resultantes da “cobiça para se adquirir bens”. Em *Protágoras* (354 a/b), encontramos a justificativa para as expedições militares (τὰς στρατείας) dentre aquelas atividades dolorosas que visam um bem final. Nesse caso, os bens almejados pelas expedições militares não seriam “a força da cidade, o domínio sobre os outros e a riqueza?” (*Protágoras*, 354b: τῶν πόλεων σωτηρία καὶ ἄλλων ἀρχαὶ καὶ πλοῦτοι;).

⁴⁰² - CHAMBRY, Émile. In: PLATON. *Oeuvres complètes. La République. Opus cit.* Note I, 373e. A passagem do *Fédon* 66c, ao falar do corpo e suas paixões, Sócrates diz: “Vede, pelo contrário, o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos!” (Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa). Καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι.. διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται. τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα, κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπέια.

⁴⁰³ - Idem, *ibidem*. p.27.

Talvez encontremos, na interpretação de Garlan, uma leitura próxima das concepções marxistas da história enquanto conflito, decorrente das necessidades ou apropriações econômicas. Quem, de fato, aproxima Platão de Marx e Hegel é seu arqui-inimigo Popper, para quem o autor dos *Diálogos* é responsável pela filosofia “*mais selvagem e pelo mais profundo ataque às idéias liberais que a história pode apresentar*”.⁴⁰⁴ Em seus ataques à filosofia platônica, Popper afirma que Platão compreende o desenvolvimento político como decorrente da “*força impulsionadora da história*”, e que esta história seria explicável, na concepção platônica, pela “*desunião interna, a guerra de classes fomentada pelo antagonismo dos interesses econômicos de classe, força impulsionadora de todas as revoluções políticas*”.⁴⁰⁵

As *Leis* não deixam de perceber que é o “*amor às riquezas*” (*Leis*, 831 c: ἔρωτος πλούτου) uma das causas, provavelmente a principal, que impede as cidades de preocuparem-se com outras ocupações, senão com exercícios de guerra. Por essa razão, a legislação das *Leis* não poupa esforços para regulamentar a posse de riquezas e propriedades, como forma de combater a corrupção e a decadência, assim como não se descuida da educação guerreira, sobretudo como proteção e defesa, combatendo as ambições externas.

Edmond observa que “*as Leis colocam na guerra a vida e a destruição das cidades, demonstrando que existe o risco da desvalorização da vida política*”.⁴⁰⁶ Por

⁴⁰⁴ - POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Opus cit. Tomo 1, p. 101.

⁴⁰⁵ - POPPER, K. Idem, ibidem. p. 58.

⁴⁰⁶ - Edmond, Michel-Pierre. **Le philosophe-roi. Platon et la politique**. Paris: Payot, 1991. p. 177.

esse motivo, exatamente nessa obra, se tenta substituir esse risco, pela via política e legislativa, que devem proteger o corpo da cidade.

O Livro I das *Leis* se detém, sobretudo, na tentativa de analisar a causa da decadência das cidades. Essa causa será identificada a partir da constatação do estado de conflitos e guerras na *pólis*, o que, conseqüentemente, direciona a investigação pela busca de compreensão sobre as causas dessas desavenças. O método é comparativo, pela verificação das instituições cretenses, lacedemônias e atenienses e, especificamente, procura verificar quem seria o pior inimigo, o externo ou o interno.

Nesse contexto, o ateniense inicia o diálogo perguntando aos interlocutores se as leis cretenses e espartanas provêm de deuses ou de homens (*Leis*, 624a: Θεὸς ἢ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὦ ζένοι, εἴληφε τὴν αἰτίνα τῆς τῶν νόμων διαθέσεως;). Essa questão pode, num primeiro momento, indicar que, ao se atribuir aos deuses a origem das leis, como o fazem Clínias e Megilos, significaria indicar a “natureza divina”, portanto perfeita e justa, dessas cidades (Creta e Esparta) e de suas instituições e práticas. Entretanto, conforme observa Strauss, se para o cretense e o espartano, o que torna suas leis melhores é esse caráter divino, para o ateniense que, sorrateiramente, irá criticar a rigidez e ineficiência das mesmas, o que está em questão é investigar a tradição dessas legislações, de certo modo impostas como “perfeitas”, pela sua antigüidade.⁴⁰⁷ Esta observação nos remete à idéia de um “caráter histórico”, portanto “humano”, que permite

⁴⁰⁷ - STRAUSS, L. *Opus cit.* p.38.

questionar e criticar instituições supostamente transmitidas por deuses para, assim, pensar modelos mais apropriados à “natureza humana”.

Na visão de Clínias e Megilo, a disputa e a inimizade são intrínsecas à natureza humana, já que todos são inimigos de todos e, mais que isso, inimigos de si mesmos. Diz Clínias, em resposta ao ateniense: *“todos são os inimigos públicos de todos, e em particular, cada um é inimigo de si”*. (Leis, 626/e: τὸ πολεμίου εἶναι πάντας πᾶσιν δημοσία τε, καὶ ἰδίᾳ ἐκάστους αὐτοὺς σφίσιν αὐτοῖς.).

Assim, a guerra (*pólemos*) e o conflito (*stásis*), sejam eles externos (entre os povos e cidades) ou internos (entre seus cidadãos), seriam a condição natural da existência humana. Por isso, nesse caso, justifica-se que a melhor legislação seria aquela capaz de preparar seus cidadãos para a guerra, fazendo das legislações cretense e espartana as melhores, já que estariam plenamente voltadas para essa finalidade. Desse modo, resta saber qual seria o pior inimigo, se o externo (que gera a guerra entre as cidades) ou o interno (que gera as sedições e rebeliões dos próprios cidadãos). A realidade natural do homem e da cidade seria a guerra, pois *“a paz não passa de um nome”*, atesta Clínias (Leis, 626 a: εἰρήνην, τοῦτ' εἶναι μόνον ὄνομα).

O destino da cidade e do cidadão seria a guerra e, de modo ainda mais enfático, a vitória na guerra. Não há escapatória, uma *“cidade bem organizada é aquela que assegura a vitória na guerra sobre outras cidades”* (Leis, 626c: ὃν γὰρ ὅρον ἔθου τῆς εὖ πολιτευομένης πόλεως, δοκεῖς μοι λέγειν οὕτω κεκοσμημένην οἰκεῖν δεῖν, ὥστε πολέμῳ νικᾶν τὰς ἄλλας πόλεις.)

Tanto numa cidade maior quanto nos pequenos vilarejos, ou no interior de uma casa e de uma família, assim como no interior de si próprio, o que existe é a disputa, o conflito, o combate. Decorre daí que o vencedor, em qualquer dos casos, conquista a honradez e a superioridade em sua natureza, sendo a mais bela das vitórias, aquela alcançada sobre si mesmo. Assim sendo, o melhor legislador é aquele que consegue vencer as sedições internas, evitando a pior derrota que é a de si para si.

No entanto, de acordo com essa visão de Clínias e de Megilo, vencem aqueles que estiverem mais bem preparados, e sejam possuidores de maior coragem. Isto será sempre um processo de divisão e imposição de uns sobre outros no interior de uma cidade, ou, no caso dos conflitos externos, de uma cidade sobre outra.

Por essa razão, na visão bastante pessimista de Clínias, a inimizade sempre prevalecerá, o que exige uma disposição permanente, através das leis e costumes, em garantir o controle do vencedor. Estaria, então, justificada a rígida disciplina educacional imposta aos cidadãos cretenses ou espartanos, prontos para tolerar a dor, evitar o prazer, cultivar a coragem e bravura, vencer o medo, o que tornaria suas naturezas superiores.

Segundo versos do poeta Tirteu, citados no *Diálogo*, “*não farei nenhuma menção nem levarei em conta um homem, ainda que seja o mais rico dos homens e possuidor de muitos bens se não for o mais bravo na guerra*” (*Leis*, 629 a).⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ - *Leis*, 629 e, citando o poeta Tirteu: οὐτ' ἄν μνησαίμην οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην οὐτ' εἰ τις πλουσιώτατος ἀνθρώπων εἴη, φησὶν, οὐτ' εἰ πολλὰ ἀγαθὰ κεκτημένος, εἰπὼν σχεδὸν

O ateniense, por essa via antropológica, questiona, gradativamente, a “natureza humana” e a “natureza das cidades” voltadas para a guerra, a discórdia, a disputa, a inimizade.

Esse questionamento não ocorre porque esse personagem queira defender o regime ateniense que, supostamente seria mais livre, pois a democracia será, ao longo das *Leis*, como noutros *Diálogos*, duramente criticada e rejeitada, assim como a educação ateniense, sendo ambas responsáveis principais pela decadência da *pólis*. Entretanto, o ateniense pretende convencer seus debatedores de que é mais sensato admitir que as naturezas do homem e da cidade estão identificadas com a paz e a amizade permanentes.

A natureza humana não poderia estar voltada para a discórdia, embora, como temos em diversos *Diálogos*, a própria alma humana parece dividida entre o racional e o irascível. A guerra, externa ou interna, nasce na cidade e no indivíduo, decorrente de objetivos outros.

Se assim for, o melhor legislador e a melhor legislação serão aqueles que derem conta de garantir a harmonia externa tanto quanto a interna. O bom legislador buscará “a reconciliação que produz a amizade e a paz” (*Leis*, 628 c: ἡ φιλίας τε καὶ εἰρήνης ὑπὸ διαλλαγῶν γενομένης).

Essa seria a única garantia, para os cidadãos, de uma vida justa e virtuosa. A coragem não pode ser vista como virtude suprema, pois está subordinada a outras virtudes, como a justiça, a prudência e a sabedoria.

As “leis divinas” de Creta e Esparta, portanto, não seriam as melhores, o que nos leva a deduzir que, desse modo, não seriam “divinas”, sendo então, constituições humanas que instituíram um regime político e militar, presentes em grande parte das *póleis*, mas que não são regimes adequados à “natureza humana”, não servindo como base para a cidade que se pretende fundar nas *Leis*.

O caminho para promover a paz, conter as guerras, e o pior de todos os conflitos, que é a sedição interna, será por meio de uma legislação eficiente, justa e austera, garantida por uma educação e instituições políticas que tenham por meta o equilíbrio e a temperança, de modo a garantir também, o equilíbrio entre povos e grupos. Pois o maior bem pelo qual se pode almejar, não são as guerras e conflitos, mas a paz e o bem estar coletivos, pois *“ora, o maior bem não é a guerra nem a sedição, das quais nos devemos afastar; pois é a paz e a benevolência entre todos que devemos recorrer, pois a vitória da cidade sobre si mesma é uma necessidade, mais que apenas um bem”* (*Leis*, 628c).⁴⁰⁹

O contexto histórico em que o *Diálogo Leis* foi escrito nos permite dizer que o quadro de permanentes conflitos sociais em que estavam inseridas as cidades helênicas, em meio ao regime escravista, ou devido aos visíveis privilégios políticos e econômicos de uma minoria aristocrática em detrimento das “multidões”, sempre fora um problema sério, dificultando a estabilidade dos governos, inclusive no período áureo da chamada democracia ateniense. Valores tradicionais, impostos por meio de legislações e governos, eram, freqüentemente, questionados e postos

⁴⁰⁹ - *Leis*, 628c: Τό γε μὴν ἄριστον οὔτε ὁ πόλεμος οὔτε ἡ στάσις, ἀπευκτόν δὲ τὸ δεηθῆναι τούτων, εἰρήνην δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη, καὶ δὴ καὶ τὸ νικᾶν, ὡς ἔοικεν, αὐτὴν αὐτὴν πόλιν οὐκ ἢ τῶν ἀριστων ἀλλὰ τῶν ἀναγκαίων.

em crises. No caso da democracia, a situação se agravava com a demagogia e os favorecimentos.

Por outro lado, as freqüentes guerras entre as *póleis*, tendo sido Peloponeso o golpe mortal na soberania helênica, revelaram que o pior inimigo não era o externo, como, por exemplo, os persas, que já haviam sido derrotados; a causa da desgraça e da decadência Platão enxerga bem ao escrever sua obra: está na disputa incessante e interna das cidades entre si e, pior ainda, nos conflitos sociais e econômicos. É um problema de cada homem consigo mesmo, um problema da “alma”; mas, acima de tudo, é um problema da coletividade, da cidade e seus regimes injustos.

Ainda que sejamos tratados como marionetes, como um brinquedo (παίγνιον), ou ainda que submetidos a um comando sério (σπουδῇ) dos deuses,⁴¹⁰ entre um emaranhado de fios que ligam essa marionete humana às mãos divinas, há um fio que é maleável, que se movimenta mais livremente, o fio condutor, racional, sagrado e de ouro (*Leis*, 645 a: λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσὴν καὶ ἱεράν), mediador humano que conduz para a virtude coletiva, “a lei em comunhão com as cidades” (τῆς πόλεως κοινὸν νόμον).

⁴¹⁰ - Referência à famosa alegoria do homem como marionete ou joguete dos deuses, que aparece já no Livro I das *Leis* (644 d/c), e cujo tema voltará no Livro VIII, 803c. A partir dessa imagem, muitas interpretações têm sido dadas sobre até que ponto vai a liberdade do homem e da cidade. Em nosso entendimento, primeiro, a referência poderia ser tomada como uma “suposição”, ou seja, se estivéssemos submetidos à vontade dos deuses, como deram a entender Clínius e Megilo no início do *Diálogo*, ao atribuírem suas leis aos deuses; por outro lado, ainda que tomássemos esse comando divino como real, há uma possibilidade, mesmo que tênue, para se assumir o próprio comando, a responsabilidade pelo destino e devir, a “linha de ouro” produto da racionalidade e que, na passagem acima, está representada pela legislação racional da cidade.

3.3. A ἀρχή das cidades - O Livro III das *Leis* como investigação histórica.

Em decorrência da análise do tópico anterior, ou seja, a tentativa de compreender o projeto das *Leis* principiado pela constatação do conflito como motivador das mudanças históricas, deduzimos que o passo seguinte dado pelos companheiros de jornada, em Cnossos, será investigar mais diretamente o processo histórico das cidades gregas e civilizações vizinhas. Dessa investigação, pretendem compreender as causas de seus próprios conflitos, partindo, então, para uma proposta eficaz contra as divisões e sedições, num regime político e social justo.

O Livro III das *Leis* deter-se-á numa investigação sobre as origens das cidades e suas transformações históricas, ainda que lançando mão de narrativas míticas como método de exposição.

Após o debate promovido no Livro I que propôs verificar como surgem e se manifestam os conflitos na cidade e constatando-se que a razão das crises e decadências decorrem desses conflitos, cabe compreender quais foram, e porque falharam, os modelos legislativos e as organizações políticas gregas, incapazes que foram de estabelecer o equilíbrio necessário ao bem da cidade.

Além disso, não se pode descuidar da educação dos cidadãos, particularmente das crianças, futuros cidadãos, legisladores, governantes, cuja meta central deve ser, como notamos ainda no Livro I e, sobretudo, no Livro II, equilibrar os costumes da cidade, sendo a “*reta educação*” (*Leis*, 653 a: ὀρθὴν

παιδεῖναι) aquela capaz de cultivar os bons hábitos, na harmonia entre o prazer e a dor (ἡδονὴ καὶ λύπη).

Segundo Diès e Gernet, o livro III das *Leis* é uma “*história comparada das constituições*” para nos convencer do propósito do *Diálogo* que é oferecer um modelo de constituição política e legislação eficiente, possível, por meio da educação, já que “*toda legislação deve ser educação*” e onde o legislador é o “*educador de temperança*”.⁴¹¹

O percurso histórico no caminho de Cnossos prossegue, conforme explicitado no convite do ateniense aos demais personagens, a trajetória que conduzirá à compreensão das origens das cidades gregas, seus costumes, seus modelos políticos, suas leis, suas formas de governo. 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. Questiona o ateniense: “o que diremos sobre as origens das constituições?” (*Leis*, 676a: πολιτείας δὲ ἀρχὴν τίνα ποτὲ φῶμεν γεγονέναι;).

Dessa preocupação com as origens das constituições e governos das cidades se chega à preocupação em se entender as origens das próprias cidades. Conseqüentemente, isso remete também ao esforço para se demonstrar as mudanças ocorridas nessas cidades e suas causas: “*vamos agora ver se podemos demonstrar as causas das mudanças.*” (*Leis*, 676c: Ταύτης δὴ πέρι λάβωμεν, εἰ δυνατόμεθα, τῆς μεταβολῆς τὴν αἰτίαν.)

⁴¹¹ - DIÈS e GERNET. In: PLATON. *Les Lois*. Opus cit. Introduction. p. IX..

Como observa Strauss, há um redirecionamento de foco nas *Leis*, pois, enquanto na *República* predominava a preocupação em se verificar como surgira, no homem, a maldade e a bondade, que passaram a afetar a cidade, no último *Diálogo*, ocorre o inverso, como os males da cidade, e não do homem individual, afetam a vida coletiva.⁴¹²

Para a compreensão das cidades do presente e, principalmente, para que haja uma orientação em relação à fundação de uma cidade futura, o caminho é retornar ao passado. Ver como começaram, quantas foram, quais sobreviveram, quais foram destruídas, quais cresceram, quais diminuíram, que tipos de governo experimentaram, que mudanças ocorreram para melhor ou para pior. Uma tarefa bastante ampla, que não se satisfaz com as descrições míticas, e avança para o estudo comparativo da história.

Isso implica num novo comportamento diante da questão do tempo. Há o tempo natural, cíclico, que delimita as grandes transformações da natureza, os cataclismos, mas há também a percepção de um tempo humano, um tempo que delimita o começo e a seqüência de ações humanas que desencadearam as mudanças (μεταβολῆς) nas cidades.

As mudanças ocorrem “em meio a uma seqüência infinita de tempo” (*Leis*, 676b: χρόνου μήκους τε καὶ ἀπειρίας). Um tempo que perturba por sua longa duração: “será possível saber sobre o longo tempo (χρόνου πλήθος) em que surgiram as cidades e os homens que nelas vivem?” (*Leis*, 676b). Compete,

⁴¹² - STRAUSS, Leo. *Argument et action...Opus cit.* p.80.

assim, a verificação da história humana, ao longo desse imenso, talvez infinito tempo, mas, no qual, é possível delimitar os começos das cidades humanas; é possível uma distinção em meio aos ciclos cataclísmicos, daqueles tempos muitíssimo remotos que se perdem nas representações míticas, diferenciados dos tempos mais recentes, passíveis de um conhecimento mais preciso, mais real, mais histórico.

A temporalidade cíclica, tendo como referência os cataclismos naturais, presente na mentalidade grega antiga, mostra-se em vários *Diálogos*, como *República*, *Timeu*, *Crítias*, *Político* e também nas *Leis*. Essa concepção já traz uma significância importante, pois se trata também de uma ruptura, à medida que permite a passagem de uma dimensão temporal absoluta do plano divino para o plano natural e cósmico. A sucessão temporal passa a ser entendida a partir de grandes eventos naturais, como os dilúvios, mas não necessariamente originados pela ação dos deuses. Ocorre uma certa “naturalização” do ciclo temporal. A racionalidade filosófica permitirá ir além, possibilitando a descoberta de uma temporalidade humana que se manifesta nos intervalos temporais entre um cataclismo e outro. Não há, evidentemente, uma ruptura clara entre uma temporalidade mítica e uma histórica, mas é possível constatar uma certa inserção do tempo humano e histórico na amplitude do tempo eterno, como nos apontou o *Timeu* (37d). Estamos, como observa Balaudé⁴¹³, frente a uma noção e intercâmbio “*tri-dimensional do tempo*”, um tempo mítico que nos remete ao divino,

⁴¹³ - BALAUDÉ, Jean-François. Le temps dans les *Lois*. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. N.1. Opus cit. pp. 3/19.

um tempo natural, físico, cósmico e um tempo propriamente humano, onde o homem “*exerce seu noûs*”.⁴¹⁴

No entanto, não podemos afirmar que a preocupação central do Livro III seja formular uma teoria sobre o tempo; a temporalidade é inserida como um meio auxiliar para se investigar as constituições, como bem conhecido dos leitores das *Leis*, ainda no objetivo de se encontrar o melhor modelo que possibilite a orientação da segunda melhor cidade, aquela possível, nos limites das ações humanas.

Assim, encontramos no texto que, após as referências ao primitivo passado de bonanças e tranqüilidade, pré-cataclismos, e às dificuldades sucessivas para se recompor a vida humana, o importante é observar aquelas comunidades primitivas para “*saber que proveito haveria das leis e quem seria o legislador*” (*Leis*, 680 a: ‘ἵνα νοήσωμεν τοῖς τότε νόμων τίς ποτ’ ἦν χρεία καὶ τίς ἦν νομοθέτης αὐτοῖς).

A investigação histórica assim promovida, não constitui um fim em si mesma, pois é um método utilizado para se chegar ao objetivo traçado, aquele que compara as legislações e instituições, identifica seus erros de fundação e desenvolvimento, bem como seus acertos. Desse modo, já se anuncia o que deverá ser a proposta posteriormente apresentada, isto é, a “mistura” possível dos diferentes modelos para se desenhar uma nova possibilidade. Como nos mostra Diès,

⁴¹⁴ - Idem, *ibidem*.p.19.

*Platão nos avisa, desde o início, que a revisão das instituições humanas é, para ele, não a história pela história, mas um meio de descobrir e verificar, sob os séculos de experiência humana, os grandes princípios da sabedoria política.*⁴¹⁵

De fato, o que encontramos, na seqüência do texto dialógico, é a comparação dialética entre os regimes políticos e as cidades, o que permitirá a síntese possível almejada:

Agora, a divagação de nosso propósito, que nos fez percorrer uma série de regimes e de fundações, tem uma vantagem: nós temos uma primeira, uma segunda, uma terceira, fundações que se sucedem no tempo infinito e agora uma quarta cidade ou o quarto povo, constituído atualmente tal como desde sua fundação. (Leis, 683 a).⁴¹⁶

Nestas investigações pelas fundações de povos e cidades, observam-se as relações econômicas e de sobrevivência, a produção técnica, as necessidades, o isolamento, os contatos, os costumes, bem como as razões que determinam o surgimento das leis e dos legisladores na passagem do poder patriarcal à origem do Estado. Espera-se que essa investigação possa conduzir à “origem de feitos” (Leis, 683e: ἔργοις γενομένοις) que estejam apoiados não apenas em palavras, mas na verdade (Leis, 684 a: ἀλλὰ περὶ γεγονός τε καὶ ἔχον ἀλήθειαν).

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, talvez, como a principal razão dos regimes fracassados. Portanto, como

⁴¹⁵ - DIÈS, A. *Opus cit.* p. XIX/XX.

⁴¹⁶ - Leis, 683 a: Νῦν οὖν δὴ τοσόνδε πλεονεκτοῦμεν τῇ πλάνῃ τοῦ λόγου, διὰ πολιτειῶν τινων καὶ κατοικισμῶν διεξελθόντες. Εἰθεασάμεθα πρώτην τε καὶ δευτέραν καὶ τρίτην πόλιν, ἀλλήλων, ὥς οἴομεθα, ταῖς κατοικήσεσιν ἐχομένας ἐν χρόνου τινὸς μήκεσιν ἀπλέτοις, νῦν δὲ δὴ τετάρτη τις ἡμῖν αὕτη πόλις, εἰ δὲ βούλεσθε, ἔθνος ἥκει κατοικιζόμενόν τέ ποτε καὶ νῦν κατωκισμένον.

poderiam sobreviver e se desenvolverem justamente, cidades com fundações tão más? (*Leis*, 684 e: κακῶς οὕτως αὐτοῖς ἐχώρησεν ἡ κατοίκησίς τε καὶ νομοθεσία;).

A partir da análise comparativa entre os três modelos escolhidos (Esparta, Creta e Atenas), observa-se que a degeneração ocorreu em todas elas, seja nos modelos monárquicos e oligárquicos das duas primeiras, seja na democracia ateniense.

O texto avança na sua investigação histórica até à análise da monarquia persa, refletindo sobre os momentos de sucesso sob os governos de Ciro e Dario e os fracassos de Cambises e Xerxes, decorrentes da má educação desses governantes (694a).

Há, nas *Leis*, uma preocupação em examinar esses regimes e seus legisladores para que, ao se buscar “as causas do mal, consigamos descobrir o que poderia ser feito no lugar”. (*Leis*, 693b: ἵνα τὰς αἰτίας αὐτῶν ἀναζητοῦτες, ἀνευρίσκωμεν τί παρὰ ταῦτα ἔδει πράττειν ἄλλο.). Das causas (αἰτίας), se pretende chegar às propostas efetivas.

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, que é elogiada (696 b). A liberdade ateniense, com a correção dos excessos, também é necessária (701 d).

As leis da cidade devem permitir que ela seja “livre, amiga de si e racionalmente ponderada” (*Leis*, 701d: ὅπως ἡ νομοθετουμένη πόλις ἐλευθέρα τε ἔσται καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ νοῦν ἔξει).

Portanto, ficam dadas as diretrizes para uma constituição legislativa e governamental que estabeleça, entre um modelo e outro, a medida certa (*Leis*, 701 e: ἑκατέρας μετριότητά τινα). Ou seja, a “justa medida” (μέτριον) será encontrada na legislação capaz de equilibrar o despotismo e o excesso de liberdade democrática.

Diès⁴¹⁷ estabelece uma relação direta da noção de “justa medida” encontrada nas *Leis*, com aquela encontrada noutros diálogos. Seria, por exemplo, a idéia no *Fedro* (267 b), em relação à arte discurso, que não deve ser “nem longo nem curto, mas na justa medida(ἀλλὰ μετρίων)”.

A justa medida do *lógos* (discurso) é a mesma presente na ontologia, entre a realidade sensível e inteligível; na epistemologia, entre a doxa e a *epistémē*; na psicologia, entre o corpo e a alma; na teologia, entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens; na moral, no equilíbrio do bem e do belo, que permitem a felicidade. É essa “justa medida” que se aplica na política e na legislação, como demonstrado particularmente no *Político* e nas *Leis*.

A ausência dessa “justa medida” seria a razão das catástrofes que

⁴¹⁷ - DIÈS, Auguste. Notice. p.XLIV/L. In: *Platon. Le Politique. Opus cit.*

assolaram regimes nefastos, como em Argos e Micenas, que perderam de vista o alerta de Hesíodo de que, “*a justa medida é mais que a desmedida do todo*” (*Leis*, 690e: τὸ μέτριον τοῦ ἀμέτρου πλεον).

Como diz Diès, a cidade das *Leis* deve ser “*a justa medida de valor, justa medida de alimento, justa medida de autoridade, aquela que salva o navio, o corpo, o governo*”.⁴¹⁸ Ao aceitarmos a investigação histórica do Livro III, devemos reconhecer que os regimes políticos e governantes obtiveram sucessos quando movidos pela sabedoria da “justa medida”; o menor descuido nessa dosagem acarretou os desvios e ruínas. Assim teria sido com os gregos antigos, com os persas e, certamente, com todos os povos.

Os *Diálogos Górgias* e *Político*, dentre outros, já nos teriam anunciado que todas as técnicas, todas as artes devem ser guiadas pela precisa justa medida. Seria, desse mesmo modo, com os pintores, arquitetos, pilotos de navios, médicos. Também assim procedera o demiurgo na fabricação do cosmos e do mundo, como já observado em relação ao *Timeu*. O político deve agir de modo semelhante ao demiurgo, para garantir à cidade, a medida certa pela educação dialética, pela educação legislativa. Dizer que “*os deuses são a medida de todas as coisas*”, mais do que indicar a submissão absoluta do destino dos homens à vontade daqueles, pode significar que, aos humanos, compete buscar seguir esse modelo de sabedoria divina, pois sua racionalidade lhe permite tal façanha, qual seja, a compreensão de que o melhor meio de autopreservação e de prosseguimento é pela aplicação das medidas justas em suas opções e ações.

⁴¹⁸ - Idem, *ibidem*.p.XLV.

Está lançada a proposta de uma mista constituição e um misto governo, considerando-se a possibilidade de equilibrar as cidades a partir de suas próprias experiências históricas desvendadas. Esse é o propósito, como afirmado no texto, de um sistema que constitua *“um meio termo entre a monarquia e a democracia, e esta forma mista, a constituição deve sempre ter”* (Leis, 757a: ‘ Η μὲν αἵρεσις οὕτω γιγνομένη μέσον ἂν ἔχοι μοναρχικῆς καὶ δεμοκρατικῆς πολιτείας, ἥς ἀεὶ δεῖ μεσεύειν τὴν πολιτεῖνα).

3.4 - O Conselho Noturno como alternativa histórica para a consolidação da Cidade das Leis.

O desenvolvimento das *Leis*, a partir do IV livro, prossegue mesclando aspectos da realidade histórica conhecida com elementos que se supõem 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 adequado.

Isso ocorre desde a escolha geográfica do melhor lugar para o desenvolvimento e equilíbrio de uma cidade, até suas normas cotidianas para regulamentar os costumes e a vida econômica, religiosa, cultural, familiar, política.

Portanto, 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).

Um governo ideal possível, 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 reúne elementos de todos eles. São mantidas muitas das instituições democráticas atenienses; é levada a sério a eleição por meio do voto ou por sorteios para praticamente todos os cargos públicos, inclusive os cargos militares; bem como há 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 aos militares e um destaque privilegiado para essa camada social, assim como ao adotar vários preceitos educativos de Esparta e Creta; aproxima-se também do modelo da *República*, ao pensar a idealização racional para o exercício das funções públicas.

Diógenes Laércio⁴¹⁹ em sua síntese expositiva sobre o pensamento platônico, interpreta que, segundo os *Diálogos*, seriam três casos que possibilitariam o bom governo: quando existem boas leis, quando as leis são

⁴¹⁹ - LAËRCE, Diogène. *Opus cit.* p.p. 194.

obedecidas pelos cidadãos e quando, mesmo sem leis escritas, os cidadãos respeitam as leis dos costumes e tradições; então, o que define um bom governo seriam as boas leis, a fidelidade a elas e os bons costumes. Pelo mesmo raciocínio, um mau governo seria decorrente de três situações: quando as leis são más, quando não há obediência às leis e quando não existe lei nenhuma. Essa imagem delineada por um de seus primeiros biógrafos, parece expor nessas passagens, o último Platão, aquele do *Diálogo Leis*, preocupado com o ordenamento legislativo para o bem da cidade.

O contexto histórico das *Leis* leva os personagens Megilo e Clínias a explicitarem 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*” (*Leis*, 969 d: κοινωνὸν ποιητέον ἐπὶ τὴν τῆς πόλεως κατοίκισιν).

A fundação dessa nova cidade, na verdade, parece mais uma re-fundação histórica, no ciclo das cidades que surgem e desaparecem, como vemos no Livro III. Este ciclo é também histórico e, entre tantas andanças platônicas pelas diferentes cidades da Ática, Peloponeso, Sicília, Creta, Pérsia, Egito, observando a decadência e as crises, a realidade exige um governo ao mesmo tempo sóbrio e imponente, capaz de reter a ruína; porém, ao mesmo tempo, a democracia legislativa ressurgue como o ponto de equilíbrio vislumbrado.

Se na *República* o governo ideal e a justa legislação, se personificam no filósofo-rei, a cidade das *Leis* oferece uma nova possibilidade para pensar a *pólis* e

seu percurso. A partir do propósito político de reerguer a cidade grega diante da decadência, a legislação apresentada ressalta a participação efetiva de diversos conselhos, assembléias e instituições que lembram, evidentemente, a *Bουλή* e a *Εκκλησία* da democrática Atenas. Como já observado anteriormente, em muitos aspectos, as regulamentações previstas nas *Leis* não devem ser consideradas como invenção platônica, pois reproduzem, em grande parte, muitas das instâncias e práticas já existentes nas cidades gregas e da vizinhança.

Ressaltamos, nesse contexto, aquela instituição que talvez seja o traço da maior originalidade apresentada nas *Leis*, o “Conselho Noturno” e seu papel (*Leis*, 968 a: ἀρχόντων νυκτερινόν), composto por sábios, podendo estes serem compreendidos como os filósofos.

Encontramos, assim, sobretudo no Livro VI e, posteriormente, nos Livros IX, XI e XII, a regulamentação efetiva das instituições que terão a responsabilidade de governar a cidade das *Leis*, ressaltando-se a democratização das instituições legislativas, executivas, judiciais, administrativas, financeiras e militares.

A composição das instituições e cargos na “nova cidade” ora aproveitam uma fórmula democrática, ora recorrem ao modelo oligárquico; ora tendem à descentralização, ora reforçam critérios até certo ponto autoritários e desiguais. Porém, da aparente contradição, firma-se o propósito de que a cidade que está sendo construída deve levar em conta a justiça e a igualdade (*Leis*, 757c)⁴²⁰.

⁴²⁰ - *Leis*, 757 c: Ἔστιν γὰρ δήπου καὶ τὸ πολιτικὸν ἡμῖν ἀεὶ τοῦτ' αὐτὸ τὸ δίκαιον. οὐ καὶ νῦν ἡμᾶς ὀρεγομένους δεῖ καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἰσότητα, ὥς Κλεινία, ἀποβλέποντας, τὴν νῦν φυομένην καταοικίζειν πόλιν.

O princípio da igualdade de direitos, e mesmo da igualdade econômica é uma meta a ser alcançada e é o motivo que justifica a rigidez no exercício da autoridade, para a garantia da eficiência das leis. A vigilância permanente e a especificação criteriosa de cargos e funções se deixam influenciar por modelos vigentes, porém carregados de reformas e inovações.

Entretanto, os critérios da lisura moral, do comportamento exemplar, da habilidade e da competência no exercício de qualquer das funções públicas, serão atributos prontamente exigidos, sendo os detentores dos cargos públicos permanentemente vigiados e punidos, além de submetidos à rígida educação desde a infância e longe da ascensão política demagógica e retórica. Assim fica constituído, em linhas gerais, o regime político da cidade das *Leis*, em muitos aspectos, fundamentado nas experiências históricas da *pólis* grega e servindo de base para comparação com regimes modernos.

Para que a cidade não se perca, acima de todas as instituições administrativas e legislativas, deve haver, ainda, uma instituição capaz de supervisionar, fiscalizar, julgar e administrar soberanamente, ou seja, capaz de “comandar aqueles que comandam” (*Leis*, 945b: τῶν ἀρχόντων ἄρχοντα), composta por pessoas sábias, acima de qualquer suspeita, que reúnam todas as virtudes, escolhidas mediante rígidos critérios, investidas de poderes especiais, dignas de privilégios em vida e honrarias na morte, identificadas com as divindades.

Essas características podem, num primeiro momento, parecer semelhantes a uma oligarquia que centraliza poderes muito fortes ou mesmo uma teocracia; no

entanto, este poder oligárquico não é adquirido por se compor de uma camada mais rica (timocracia) ou pela tomada violenta do poder (tirania), nem mesmo pela transmissão hereditária (monarquia) ou por se pertencer a nobres famílias (aristocracia). Os elementos que resultam na constituição de um grupo de autoridade tão grande é decorrente de seu caráter moral, educação impecável e profunda sabedoria, capazes de possibilitar a reunião de todas as virtudes. Qualquer cidadão pode almejar essa posição, desde que seja previamente preparado para tal e que assim obtenha o respaldo dos demais cidadãos; além do mais, é um Conselho que contempla a multiplicidade em sua composição e não o centralismo num único governante. Estas últimas características denotam o ar democrático desse órgão.

Desse modo, é proposto um “*Conselho*” soberano, cujas funções maiores são o zelo pela saúde da cidade (945 d), o aprimoramento de suas leis e costumes, modificando-as sempre que preciso, desde que traga sensíveis melhoras (951 e), conservando e salvaguardando definitivamente a cidade e suas instituições (960b).

O Conselho se reunirá diariamente “*da aurora ao nascer do sol*” (*Leis*, 951 d: ὀρθρου μέχρι περ ἅν ἥλιος ἀνάσχη). Embora se trate de um encontro noturno, ao fim da madrugada, revela sua função “diurna”, quando cuidará de estudar, aplicar e atualizar as leis, estando presente no dia-a-dia da cidade. O Conselho exercerá funções executivas e judiciais, cuidará da segurança e preservação imediata do bem estar cotidiano da cidade. É composto por magistrados, legisladores, sacerdotes especiais e um supervisor de Educação (*Leis*, 951d), dez anciãos dos mais idosos, mas também alguns membros mais jovens, acima de trinta anos (*Leis*,

961 a), detentores da “*virtude*”. Esse Conselho assume uma função prática, responsável por assegurar a unidade e o equilíbrio necessários para a vida da cidade (*Leis*, 951d).

Será um princípio diretivo supremo para onde todo o poder e toda a garantia da unidade devem se voltar; o princípio da “*Virtude*”, capaz de reunir todas as outras virtudes necessárias (*Leis*, 964 b): coragem (ἀνδρεία), temperança (σωφροσύνη), justiça (δικαιοσύνη), prudência (φρόνησις).

No entanto, não se espera que essa reunião de virtudes esteja concentrada e personificada num único indivíduo ou num governante soberano, como poderia nos lembrar a imagem do Filósofo-Rei, na *República*. A concentração virtuosa passa a ser uma conquista coletiva, da cidade; as virtudes serão reunidas num organismo dirigente, também coletivo.

Essa unidade das virtudes faz com que esse “*Conselho*” seja identificado como a “*Cabeça*” (*Leis*, 964 d – κεφαλῇ) que dirige todo o corpo vivo da cidade. Em última instância, aquilo que possibilita essa reunião das virtudes é a sabedoria, porém, essa sabedoria também é resultado da justa medida entre a inteligência e os sentidos (*Leis*, 961 e: νοῦς μετ’ αἰσθήσεων), pois, dessa aliança é que se poderá salvar a cidade; o equilíbrio entre razão e sensação é que estabelece a unidade. E assim deve se guiar o Conselho, sabendo “*observar a diversidade e o múltiplo e aí enxergar a unidade da forma*” (*Leis*, 965c: Ἐὰρ οὖν ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τε ἂν περὶ ὅτουοῦν ὅτωοῦν γίγνοιτο ἢ τὸ πρὸς μίνα ἰδένα ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυναστὸν εἶναι βλέπειν;).

Evidencia-se, nesse caso, a função de “vigilância” permanente deste Conselho, como “âncora” (*Leis*, 961c: ἄγκυρα) que dará segurança à cidade.

O “*Conselho Noturno*” é cercado de particularidades, embora não seja plenamente elaborado, provavelmente pelo fato de as “*Leis*” terem ficado como obra inacabada.

A composição desse Conselho é que, em última instância, definirá o fracasso ou o sucesso da cidade a ser fundada. O risco de fracasso para esse projeto de cidade torna-se grande, caso ocorra má escolha e má educação dos membros governantes nas várias instâncias administrativas da cidade e, principalmente, se for mal escolhida a composição do “*Conselho Noturno*”. Ao mesmo tempo em que os membros do “*Conselho Noturno*” aproximam-se de um perfil quase divino, adquirem também o perfil filosófico, de sábios, colocados acima dos demais cidadãos, tanto pelo “poder” que adquirem como pelo compromisso que assumem perante a verdade e a justiça para com a cidade, decorrentes da sabedoria que lhes dá crédito. A cidade é, novamente, como na *República*, entregue aos sábios, como uma alternativa para se evitar a ruína. Por sua vez, estes sábios colocam-se a serviço da cidade e da justiça, no exercício de uma função política efetiva. Embora relativamente “divinizada”, a cidade humana das *Leis* busca salvar-se por meio da educação e sabedoria legislativas, também entendidas como a filosofia aplicada ao exercício político e normativo.

O “*Conselho Noturno*” simboliza tanto a imagem da sabedoria, da liberdade, da moralidade, do equilíbrio, quanto, antagonicamente, de um forte autoritarismo, com a missão de “vigiar e punir” (908 a), razão pela qual essa instituição tem

permitido várias interpretações. Poderia ser vista como a expressão de uma certa simpatia que se costuma atribuir a Platão em relação aos regimes oligárquicos, com relativa semelhança ao regime dórico ou, ao contrário, como uma organização adaptada a algumas das instituições democráticas, o que levaria a uma “*democracia temperada*”, como pensa Gernet⁴²¹ ou, ainda, para outros, uma “*oligarquia moderada*”.

Para Gernet, o “*Conselho Noturno*”, assim como as demais instituições das *Leis*, possuem muitos aspectos fundamentados nas instituições políticas gregas “*nessa época histórica*”.⁴²² Gernet entende o “*Conselho Noturno*” como estando apoiado na sabedoria e na ciência de seus membros, o que nos remete não apenas à questão dos antigos governantes sustentados por poderes divinos, mas também ao modelo da educação que conduz à “*luz das realidades inteligíveis*” oferecido aos futuros governantes visualizados na “*República*”.⁴²³ Esse “*Conselho*” deve ser sólido, permanente, imutável, como a força do destino e dos deuses, mas amparado no conhecimento racional e na ciência que permitem a unidade das virtudes e a preservação da saúde e da harmonia necessárias à cidade. Para Gernet, isso é o que proporciona a “mistura” entre o modelo da sabedoria militar dos dóricos e a instrução filosófica ateniense.⁴²⁴ Mais que isso, esse “*Conselho*” estaria coerente com “*o discurso sobre a história universal*”, presente no livro III

⁴²¹ - GERNET, Louis. In: Platon, Les Lois. Introduction. **Opus cit.** p. CIV.

⁴²² - Idem, *ibidem*. p. CV.

⁴²³ - Idem, *ibidem*. p. LXXXV.

⁴²⁴ - Idem, *ibidem*. p. LXXXVIII.

das *Leis*, que analisa os regimes políticos opostos entre si, para condenar os extremos, seja de despotismo ou de liberdade, em busca da idéia da “*justa medida*”, do “*equilíbrio que se quer estabelecer entre os poderes*”. É a mistura dos regimes que afastará a desmedida. O modelo “divino” é apresentado como essa “justa medida”, porém, o objetivo de se “*edificar uma cidade humana não é negado*”; seja como recordação nostálgica, como recomendação ou como esperança, esta cidade deve ser “*a mais próxima possível desse ideal, calculado e escolhido como realizável*”.⁴²⁵

Ainda que por perspectivas diferentes, diversos comentadores reconhecem que existe nas *Leis* a tentativa de um projeto “*humanamente viável*” (Diès, Châtelet, Vidal-Naquet, Leo Strauss, Gernet, dentre outros). Suas instituições, e particularmente o “*Conselho Noturno*”, deixam transparecer um aprendizado histórico com os regimes das cidades conhecidas no mundo grego e suas trajetórias de acertos e erros.

Entretanto, a forma com que esse “*Conselho*” nos é apresentado, gera contradições. Aparentemente, um regime político estruturado em suas instâncias de poder, por meio de conselhos legislativos e administrativos, remete-nos a uma idéia de descentralização e democracia direta. Todavia, vendo por outro lado, o “*Conselho Noturno*” assemelha-se, em muitos aspectos, a uma espécie de teocracia ou oligarquia, na qual um grupo de “justos sábios” governa com poderes quase divinos (*Leis*, 968d), numa sociedade em que “*Deus é a medida das coisas*

⁴²⁵ - Idem, *ibidem*.p.XCII.

e não os homens (*Leis*, 716c: Ο δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἄη εἶη μάλιστα), e onde os homens chegam a ser vistos como “*marionetes*” ou “*joguete dos deuses*” (644 d/e - 803 c). Conforme Bréhier⁴²⁶, as *Leis* propõem uma reforma política baseada na justiça divina, que o legislador e os governantes devem conhecer.

A filosofia política das leis, para alguns, pode ser compreendida, em analogia ao “Filósofo-Rei” ou como uma “*cidade teocrática*”, conforme Vanhoutte⁴²⁷, um Estado inteligente e sábio, como o “rei esclarecido”, que reflete e se fundamenta na inteligência racional originada na “*inteligência divina*”.

Observa Strauss que a cidade justa não pode ser remetida apenas a uma “*Assembléia Humana*”, por isso a necessidade de se criar um “*Conselho Divino*” que se coloca acima do poder dos cidadãos⁴²⁸. Existem autores que chegaram a comparar o “*Conselho Noturno*” ao tribunal da Inquisição! Um órgão que pudesse aplicar as mais duras penas a todos aqueles que contrariassem as normas impostas, especialmente aquelas regras que defendiam a vida religiosa e o não ateísmo.⁴²⁹ Popper chega a afirmar que, se Sócrates vivesse na cidade fundada por Platão, do mesmo que foi condenado em Atenas, teria pago com a morte, por crime de impiedade; sua sina seria ainda pior, pois na cidade das *Leis*, Sócrates “*nem sequer teria tido a oportunidade de defender-se publicamente; teria sido*

⁴²⁶ - BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*. *opus cit.* p. 142.

⁴²⁷ - VANHOUTTE, Maurice. *La Philosophie Politique de Platon dans les Lois*. *Opus cit.* p. 152.

⁴²⁸ - STRAUSS, Leo. *Opus cit.* p. 253.

⁴²⁹ - ROBLEDÓ, Antonio Gómez. *Platón*. *Opus cit.* 00p. 608.

entregue ao Conselho Noturno secreto para tratamento e, finalmente, para punição de sua alma enferma".⁴³⁰

Goldschmidt recusa a idéia de que tenhamos nas *Leis* uma teocracia; para esse autor, apesar do grande poder sacerdotal nas questões religiosas e da permanência de uma certa "divindade" dos governantes, de modo semelhante à *República*, a função política, nas *Leis*, é, acima de tudo, guiada pela ciência dialética; a cidade das *Leis* coloca "os governantes sob a autoridade da constituição escrita".⁴³¹

Para Stalley, talvez não possamos encontrar nas *Leis* um "idealismo democrático", apesar da proposta do governo misto, que retoma muitas práticas democráticas atenienses, mas esse *Diálogo*, de fato, revelaria uma retomada democrática, sobretudo se a compararmos com a *República*; isso pode estar significando, naquele momento, um respeito platônico pelo seu povo e cidade.⁴³²

Pradeau entende que o "Conselho Noturno eleva a constituição e submete a vida da cidade ao intelecto".⁴³³ Saunders sugere que "o Conselho Noturno seja uma aristocracia moral e intelectual"⁴³⁴ e que embora a proposta platônica seja a constituição mista, para esse autor haveria, na verdade, uma forte tensão entre o "real e o ideal", um programa que "combina um trabalho prático e a inquirição

⁴³⁰ - POPPER, K. A sociedade aberta... *Opus cit.* p. 211.

⁴³¹ - GOLDSCHMIDT, Victor. A religião de Platão. *Opus cit.* p. 122.

⁴³² - STALLEY, R. F. An introduction to Plato's Laws. *Opus cit.* pp. 116/122.

⁴³³ - Pradeau, Jean-François. *Opus cit.* p. 115.

⁴³⁴ - SAUNDERS, Trevor J. Plato's Later Political Thought. In: SMITH, Nicholas D. (ed). *Plato critical assessments*. V. IV. London/New York: Routledge, 1998. p. 334.

teórica".⁴³⁵ Robin, numa direção parecida, entende que permanece nas *Leis*, evidenciada pelo papel do Conselho Noturno, a "*preponderância política dos filósofos*", resguardando aos legisladores-filósofos, uma "*infallibilidade em matéria de dogma*".⁴³⁶

Larivée busca estabelecer uma correlação interna no *Diálogo*, associando o "Conselho Noturno", composto por idosos anciãos sábios, aos dirigentes do "Coro de Dionísio", instituído no Livro II, (*Leis*, 671 d ss), atribuindo, assim, ao "Conselho", uma continuidade do papel pedagógico do "Coro", no acorde musical harmônico e como um órgão com certo sentido "ideológico", pelo caráter persuasivo sobre a população.⁴³⁷ Larivée opta, segundo sugestão de Brisson, pela denominação "*Conselho de Anciãos*", para reduzir o caráter "*sinistro*" da expressão *noturno*", *geralmente utilizada*.⁴³⁸ Cita Vancamp, que sugere que o nome "Conselho Noturno" utilizado por Platão, teria sido inspirado em Ésquilo, nas "*Eumênides*", que fala de um Conselho "*incorrupível, venerável, inflexível, instituído para guardar, sempre vigilante, a cidade adormecida*".⁴³⁹ Aqui, talvez, caiba um trocadilho com o registro de Diógenes Laércio, para quem Platão "*condenava*

⁴³⁵ - Idem, ibidem.p.341.

⁴³⁶ - ROBIN,L.Platon.Opus cit.p.229.

⁴³⁷ - LARIVÉE,Annie.Du vin pour le Collège de veille? Mise en lumière d'un lien occulté entre le Choeur de Dionisos e le νυκτερινὸς σύλλογος dans les *Lois* de Platon.Leiden:Koninklijke Brill NV,2003.

⁴³⁸ - Idem, ibidem.p.29.

⁴³⁹ - Idem, ibidem.p30. Em referência a VANCAMP,B.Colline d'Arès et Conseil Nocturne: um rapprochement entre les *Lois* de Platon et les *Euménides* d'Eschyle.*Revue Belge de Philologie et d'Histoire*,LXXI,1993,p.80-84.

dormir em excesso”,⁴⁴⁰ de acordo com as próprias *Leis*, que recomendariam:

Muito sono não convém, pela natureza, nem ao corpo nem à alma, nem aos exercícios que lhe são próprios. Um homem que muito dorme não vale mais que um homem sem vida. (Leis, 808b: Ὑπνος γὰρ δὴ πολὺς οὔτε τοῖς μώμασιν οὔτε ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν οὐδ' αὖ ταῖς πράξεσιν ταῖς περὶ ταῦτα πάντα ἀρόττων ἐστὶν κατὰ φύσιν, καθεύδων γὰρ οὐδεὶς οὐδενὸς ἄξιος, οὐδὲν μᾶλλον τοῦ μὴ ζῶντος. Ἀλλ' ὅστις τοῦ ζῆν ἡμῶν καὶ τοῦ φρονεῖν μάλιστά ἐστι κηδεμών.

Na seqüência dessa passagem, o *Diálogo* recomenda a quem queira se dedicar à vida e ao pensamento, dormir apenas o necessário, passando a maior parte do tempo em vigília. Ao se iniciar a “*luz do dia*”, as crianças devem ser encaminhadas aos professores (*Leis*, 808d: Ἡμέρας δὲ ὀρθροῦ τε ἐπανιόντων παῖδας μὲν πρὸς διδασκάλους που τέρπεσθαι χρεών). Portanto, o Conselho Noturno, longe poder ser equiparado a um órgão secreto e sinistro, está adequado ao modelo pensado para uma cidade que acorda cedo, de acordo, inclusive, com a regra ensinada às crianças que já nas primeiras horas do dia, devem iniciar suas atividades. Essa seria a lei natural do organismo. O sono em excesso também seria sinal da desmedida.

A correlação interna, proposta por Larivée, entre o Coro de Dionísio e o Conselho Noturno, se dá diante de argumentações de que as passagens finais das *Leis*, que tratam do Conselho Noturno (a partir de 951 a), foram separadas, por muitos autores, do restante da obra, por entenderem que a concentração de poderes nesse órgão chegaria a contradizer a estruturação política defendida ao

⁴⁴⁰ - LAËRCE, Diogène. *Opus cit.* p. 175.

longo do *Diálogo*.⁴⁴¹ Larivée procura demonstrar que isso é um equívoco, e que o Livro II oferece relação com os últimos capítulos, como essa do Conselho Noturno. Outros autores também estabelecem uma relação interna do Conselho Noturno com referências indicativas no decorrer do *Diálogo*, como Morrow e Lewis.⁴⁴²

De fato, encontramos alguns desses indicativos desde o Livro I, quando se fala que o legislador deverá estabelecer, para cuidar dos regulamentos, “*guardiões que guiarão a cidade pelo pensamento, opinião verdadeira e inteligência, conforme toda a legislação*” (Leis, 632 c). Também, no Livro VII, se faz alusão a que “*um número pequeno e seletos*” receberia uma educação mais apurada de três ciências: “*cálculos e números (ἀριθμοὺς ἐν μάθημα), medida de grandezas (μετρητική δὲ μήκους) e o curso dos astros e suas relações e revolução (ἄστρον περιόδου)*” (Leis, 818 a). Vemos que são exatamente as bases da matemática e da astronomia, fundamentos para a busca da harmonia política na cidade, que podemos correlacionar com a harmonia musical, exatamente sugerida por Larivée, sobre o “coro de Dionísio”, no Livro II e com os guardiões da educação, no Livro I, e com a função de “*supervisor de educação*” (Leis, 951e: παιδείας πάσης ἐπιμελητής). No Livro X (908 a/909 a), encontramos, de modo explícito, referência ao Conselho Noturno no exercício de função judicial e penal, responsável por uma das prisões de correção para os infratores, sobretudo no caso dos crimes de impiedade.

⁴⁴¹ - Idem, ibidem.p.29.

⁴⁴² - Idem,ibidem. Em referência a : MORROW,G.R.**Plato's Cretan City**.Princeton/New Jersey:Princeton U.Press,1993. e LEWIS,V.B.The Nocturnal Council and Platonic Political Philosophy.In:**History of Political thought**,19,1998.pp.1/20.

Diante de tantas controvérsias, defendemos, no entanto, o caráter democrático do “*Conselho Noturno*”. Partilhamos da idéia de Benoit⁴⁴³ de que o regime de conselhos e a percepção da transitoriedade histórica da cidade possibilitaram a reafirmação da “*democracia direta e a legitimidade de uma certa forma específica de igualdade*”.⁴⁴⁴

Vejamos que a administração política efetiva da cidade compete à assembléia e a outras instâncias de poder, distribuídas em vários órgãos e cargos, não se restringindo a esse conselho supremo. Ao “*Conselho Noturno*” competem mais as funções de supervisão, avaliação e proteção da integridade da cidade do que propriamente de administração executiva e direta.

Os sábios integrantes do “*Conselho*”, ao mesmo tempo em que estão acima de qualquer outra função de governo, parecem resguardados, em grande medida, do trabalho administrativo direto. Em lugar da imagem de um “superpoder” que toma decisões e aplica duras medidas nas “caladas da noite”, o que pode ser visto como símbolo do autoritarismo, o “*Conselho Noturno*” parece simbolizar, mais apropriadamente, a sabedoria discreta que não busca o brilho à luz do dia para se exibir. Os sábios do *Conselho Noturno* estão, eles próprios, resguardados da missão menos honrosa que a dos políticos atenienses ou os tiranos da Sicília, de exporem-se mediante interesses pessoais ou de grupos que lhes dê brilho.

O Conselho deve agir mediante as leis, deve aplicar a legislação e também obedecê-la; na verdade, os conselheiros são “guardiões das leis” (*Leis*, 966b:

⁴⁴³ - BENOIT, H. Idem, ibidem.

⁴⁴⁴ - Idem, ibidem.

φύλακα μὴ νόμον), sendo necessário, sobretudo, que sejam os maiores conhecedores das mesmas, para interpretá-las e aplicá-las corretamente.

O Conselho não anula o poder e o papel das inúmeras outras instituições, que reconhece e acata, inclusive as judiciárias (*Leis*, 956 b/e). Por mais duras que sejam algumas penalidades, ninguém é condenado sem julgamento pelas instituições legais, passando mesmo por várias instâncias antes de uma condenação. Não parece haver arbitrariedade por parte do Conselho e seus membros que, inclusive, se supervisionam uns aos outros, para que nenhum dos membros exceda em seus atos, movido por vontade própria. As decisões são tomadas sempre em assembléias, por votos, e a participação, como membro do Conselho, depende da aprovação de todos. Não é um órgão estático, pois o texto indica a possibilidade de exclusão dos membros que venham ferir sua credibilidade, e que serão tratados como qualquer homem comum que tenha violado as leis (*Leis*, 952 b).

Estará sempre aberto a adaptar suas funções, seguindo sugestões positivas extraídas inclusive de legislações estrangeiras, mantendo um trabalho permanente de observação e relacionamento exterior, como uma espécie de “embaixadas estrangeiras”, que possuem o dever de transmitir ao Conselho novas e interessantes idéias sobre legislação e educação (*Leis*, 952 a/b). O poder do Conselho não se restringe aos “dez anciãos”, mas é diluído num número não revelado, mas com múltipla e diversificada participação de legisladores, magistrados, embaixadores, educadores, religiosos.

A realidade política e histórica das cidades gregas, na interpretação

platônica, parece nos revelar instituições e governantes dotados de falsa sabedoria ou francamente ignorantes, carentes da educação filosófica para o exercício ético e justo que a missão política exige.

Na *República*, o sábio nos é apresentado como aquele que conseguiu escapar das correntes da ignorância, que aprisionam os homens nas sombras escuras da caverna, e que descobriu a luz natural da razão, sendo o único capaz de oferecer à cidade a vida bela e feliz, iluminada pelo Bem identificado com a luminosidade do Sol (*República*, 508a/509 d), sendo o Rei-Filósofo aquele que representa, como possibilidade política, o Sol a iluminar a cidade em seu destino.

Nas *“Leis”*, os sábios, constituídos como os guardiões da cidade justa e virtuosa, desempenham seu papel num *“Conselho”* que não se mostra plenamente à luz do dia, nem encontra no Sol o modelo ideal para revelar-se, mas preserva-se na observação secreta da cidade, guiando-a com vigilância e prudência, através das sombras noturnas.

Estaria aí uma conclusão, até certo ponto cética e pessimista, sobre as possibilidades de se salvar a *pólis*? Embora procurando depositar grande confiança na estrutura legislativa proposta, como a “justa medida” do homem e da cidade, a realidade ainda exige muita cautela. Portanto, não se pode pensar numa cidade totalmente franqueada nem se pode atribuir falsos alardes, como se o projeto montado já pudesse garantir absoluta segurança à cidade.

Por isso, talvez, se devesse manter uma autoridade hábil para que a cidade pudesse alcançar suficientemente as metas propostas, cabendo ao *“Conselho Noturno com todos os seus membros”* (*Epínomis*, 992 d) essa responsabilidade.

Última esperança do autor dos *Diálogos* e dos membros da coletividade da Academia, talvez dos cidadãos gregos, numa época em que o brilho do sol em seu crepúsculo teria ofuscado também a cidade gloriosa?

Talvez procurando, numa caminhada noturna, acordar a cidade e a própria filosofia para uma atividade política que, quem sabe, trouxesse um pouco de luminosidade capaz de vislumbrar um futuro?

Um último discurso dialogado do *lógos* platônico, que pretende retirar a cidade e o homem da escuridão que os cerca pela luz da razão: a filosofia? É o que parece podermos extrair da fala do ateniense (*Leis*, 788c): “*tentar esclarecer, trazendo luz (εἰς οὐρανόν), por um instante, ao discurso que tem sido feito na escuridão (σκότος).*”

CONCLUSÃO

Ao longo destas páginas procuramos expor nossa interpretação daquilo que intitulamos “*a cidade das Leis e seu percurso histórico*”. Foi nosso propósito, a partir deste título, desenvolver uma leitura dos *Diálogos* platônicos como se os próprios textos também dialogassem entre eles, do mesmo modo que seus personagens, isto, como resultado de um diálogo com a realidade histórica que os cercava, bem como ao próprio autor.

Desse percurso dialético e dialógico decorrem reflexões, teorias e conceitos voltados à elaboração de um projeto calcado na historicidade do ser humano, da cidade e das mudanças aí ocorridas. O último escrito de Platão, as *Leis*, é, em

grande medida, conseqüência do entrelaçamento dos diversos textos dialógicos. Não pretendemos, como isso, afirmar que haja uma linearidade do pensamento, ou como se as idéias platônicas tivessem vivido uma trajetória progressiva ou evolutiva semelhante às classificações que se costumam atribuir a alguns filósofos, com base na suposta evolução do “jovem” ao “velho” pensador. Entendemos que o percurso dialógico platônico foi, desde o início, e continuou sendo até o final, um percurso dialético, um movimento permanente de conceitos, indagações, contraposição de vertentes diversas, escapulindo sempre daquela totalidade do discurso filosófico que se costuma denominar de “sistema” ou “pensamento sistêmico”. A abrangência temática dos *Diálogos*, seu caráter enciclopédico, a multiplicidade de personagens que falam e pensam, a contradição nem sempre evidente de inúmeras abordagens, exige de nós uma leitura que busque também ser dialética como foi o próprio método de exposição do autor dos textos. Apesar disso, não fica anulada a possibilidade de extrairmos de nossa leitura aspectos conclusivos, nem ficamos totalmente impedidos de elaborarmos uma síntese interpretativa a partir do conjunto dos textos e da correlação entre eles. Optamos, como já observado na introdução de nosso trabalho, pela leitura que segue o ordenamento dramático dos *Diálogos*, método este provavelmente adotado em antigas edições do *corpus* platônico e recomendado por nosso orientador durante essa pesquisa de doutoramento, Prof. Benoit, a quem devemos não apenas o ensino desse método de leitura, mas o esclarecimento teórico frente à nossa tentativa de compreensão dos textos.

O ponto de partida para nosso trabalho é uma correlação entre o percurso dialógico e o que chamamos “percurso histórico” do pensamento platônico e de seus textos, inseridos no devir histórico das cidades gregas.

Buscamos, como se pode notar pela disposição dos capítulos anteriores, reconhecer na filosofia dos *Diálogos* a presença de uma filosofia da história, ou seja, procuramos enxergar nos textos dialógicos elementos que revelariam a percepção, a noção e mesmo uma certa conceituação e teorização da história humana e da cidade, no contexto da realidade grega antiga e, daí, entender que a filosofia platônica não pode ser abstraída da história efetiva, sensível e transitória em que transcorreu. Evitamos caminhar rumo a um idealismo afastado da contingência e da transitoriedade do mundo sensível.

Nessa intenção, voltamos nosso olhar para os textos platônicos na busca de aspectos que trataram da questão do tempo e da temporalidade, da compreensão das mudanças históricas como profundamente marcadas pelas crises e decadências, e da formação de uma certa consciência histórica para leitura da realidade sensível do mundo e do homem.

Quisemos ainda relacionar os problemas levantados pelos *Diálogos* no campo da epistemologia e da ontologia, com aqueles do campo cosmológico, antropológico, psicológico, ético e político. Essa correlação nos possibilitou visualizar o percurso que sugerimos, vinculado à trajetória histórica, para a edificação dos projetos de cidades que encontramos nos textos. Procuramos olhar para as cidades platônicas aquém do mundo idealizado das Idéias, mais pertas da realidade sensível. Observamos os múltiplos projetos de cidades, não absolutos,

passíveis de comparação e mudanças, dotados desse significado histórico que defendemos. É assim que caminhamos para a investigação em torno da cidade edificada no *Diálogo Leis*, vinculando-a ao percurso teórico dos textos e ao percurso da *pólis* grega. A cidade das *Leis* olhando para o passado e o presente históricos e também olhando para o movimento do *lógos* filosófico dialógico. O olhar platônico não esteve direcionado unicamente para o horizonte distante e, talvez, inatingível, mundo das Idéias. Seu olhar está focado também nos limites históricos da realidade, entre o passado, o presente e o futuro, como sujeito, filósofo, cidadão preocupado e responsável pelos fracassos e rumos da cidade e dos seres que nela convivem. No sentido que nos coloca Hobsbawum, de que “*ser membro de uma comunidade humana é situar-se em relação ao seu passado (ou da comunidade), ainda que apenas para rejeita-lo*”.⁴⁴⁵ Todavia, ao contextualizar as mudanças históricas diante do passado, abrem-se duas possibilidades: a continuidade do presente aos moldes de um passado que se recusa a aceitar transformações, numa certa imobilidade e, de outro lado, a expectativa de mudanças em busca de novos caminhos que pretendem fugir dos fracassos já percorridos: “*o domínio do passado não implica uma imagem de imobilidade social. É compatível com visões cíclicas de mudança histórica, e certamente com a regressão e a catástrofe (ou seja, o fracasso em reproduzir o passado)*”.⁴⁴⁶ Desse modo, devemos reconhecer que a história como uma “*unidade de passado, presente e futuro, pode ser algo universalmente apreendido, por deficiente que seja a capacidade humana*

⁴⁴⁵ - HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.p.22.

⁴⁴⁶ - Idem, *ibidem*.p.25.

de evoca-la e registra-la".⁴⁴⁷ Os *Diálogos* platônicos em meio à diversidade filosófica expressa em seus conteúdos nos revela também essa unidade histórica, especialmente no que diz respeito à filosofia política e à compreensão da *pólis*.

Delimitamos o percurso interno do próprio *Diálogo Leis* em três momentos centrais como demonstra, de modo especial, a disposição do capítulo terceiro deste trabalho. Primeiramente, a investigação da cidade a partir de seus conflitos, o que nos permite constatar a realidade presente que era vivida e conhecida, diante de suas lutas sociais e políticas. Em segundo lugar, a investigação do passado histórico na busca pela *ἀρχή* da cidade. Finalmente, a visualização de um futuro possível e saudável, pela organização legislativa da cidade que culmina com a imagem do Conselho Noturno apresentada no texto.

Reconhecemos os limites e os riscos dessa nossa pesquisa. Quanto aos limites, ressaltamos, particularmente, a carência de abordagens, na tradição filosófica e na bibliografia do platonismo, com esse viés interpretativo. Isto já pode significar um risco; aquele de que nossa temática não encontre sustentação argumentativa que justifique nossa proposta de vincular a filosofia platônica a uma filosofia da história nos *Diálogos*.

Outro limite é intrínseco ao caráter mesmo dos textos platônicos que dificultam as aventuras interpretativas, pois, no esforço para partilhar idéias quase sempre caímos na tentação de fugir da objetividade lingüística e textual para a subjetividade hermenêutica oferecendo o risco de nos afastarmos da verdade, julgando saber o que de fato não sabemos (*Teeteto*, 210c).

⁴⁴⁷ - Idem, ibidem. p.35

Os riscos maiores, porém, acreditamos, se encontram nas questões polêmicas que nosso trabalho apresenta, dentre as quais apontaremos algumas. Uma delas é se não estaríamos reduzindo a filosofia dos *Diálogos* a um puro “*historicismo*”, como diria Popper e provavelmente grande parte dos comentadores. Para muitos, a filosofia grega e, sobretudo, a de Platão, estariam completamente alheias a uma concepção de historicidade, negando, assim, qualquer possibilidade de leitura nessa direção. Para outros, “*historicizar*” a filosofia platônica seria se afastar de suas verdadeiras doutrinas, quais sejam, aquelas que conduzem para a síntese metafísica do inteligível e seu mundo próprio. Corremos esse risco e tentamos buscar um “caminho do meio”, a “justa medida” nesse ponto, procurando evitar o reducionismo interpretativo e também a fuga daquela vertente, como disse Joly, que transformou a filosofia platônica numa metafísica anti-histórica.

Outra polêmica é aquela que diz respeito à filosofia política dos *Diálogos*, para tantos, fundadora de um modelo totalitarista, centralizador e oligárquico da vida pública, numa concepção espelhada na imagem do Rei-Filósofo e da cidade ideal da *República* e que nós consideramos uma leitura equivocada tanto ali naquele *Diálogo*, quanto, especialmente, nas *Leis*. Frente a essa questão nos arriscamos mais ao defender a democratização do projeto político nas cidades platônicas, mesmo que diante de uma crítica radical à democracia ateniense.

Sem delongar essas questões que julgamos terem sido desenvolvidas nos capítulos propostos, ressaltamos que, longe de querer violar o caráter não-sistêmico e não-dogmático da filosofia dos *Diálogos*, nossos argumentos e comentários, no decorrer desse percurso que traçamos, não pretende ser mais do

que uma pequena fala em meio a tantas conversações travadas no interior dos dramas filosóficos platônicos ou, posteriormente, durante os séculos de debate sobre o conteúdo, o método, as conclusões que podemos extrair da produção monumental de Platão, tão viva hoje quanto em seu próprio tempo. Este fato, a permanência dos *Diálogos* como um “*corpo vivo*” atravessando um percurso histórico muito maior do que os limites da história grega e agindo demiurgicamente no pensamento e na história universal demonstra, por si mesmo, a força histórica desse *lógos* caminhante e perturbador.

Qual a relevância de ainda buscarmos orientação na antiguidade da filosofia grega e platônica, nesse tempo atual em que vivemos? Uma época do *pós-tudo*, em que se chegou a proclamar como a era em que a história chegou a seu fim, como se as forças motrizes da vida humana, pela economia, pela política, pelo social e pelo cultural estivessem tolhidas em seu movimento e devir, diante da retenção estática promovida pela ciência, pela técnica ou pelas forças econômicas do Estado e sociedade globais, individualistas, supra-reais, fixados numa visão da vida como um fantástico espetáculo. Acreditamos, por mais paradoxal que possa parecer, que a filosofia dos *Diálogos*, interpretada tantas vezes como a fuga do mundo real e sensível, possa nos despertar do sono letárgico para um olhar mais atento à possibilidade do devir e da intervenção objetiva em prol da ética, da justiça e da efetivação do bem público nessa *pólis* global. Um novo iluminar da caverna humana, uma luz ao raiar da aurora que desperta a cidade e o homem, como despertava o Conselho Noturno, as crianças e os cidadãos na cidade das *Leis*, anunciando que mais um dia deveria ser vivido no percurso do devir na busca da

prática do bem público e da justiça humana, em meio às turbulências, conflitos e peripécias de tudo que é transitório.

Diz Diógenes Laércio que o discípulo Felipe de Opunte teria reunido o texto do *Diálogo Leis* ajuntando inscrições registradas em tabletes de cera. Recorrendo mais uma vez à metáfora, recurso literário utilizado tantas vezes por Platão, podemos dizer que, do mesmo modo, esse filósofo, não mais naquela “idade da primeira barba” (*Protágoras*, 309a), mas carregando o peso natural dos anos na vida de um ancião, reuniu os cacos fragmentados da *pólis* grega, numa época de crises e decadência, dotando-os de uma forma mais bela, pelas mãos do Ateniense, de Clínias e de Megilo, procurando, desse modo, recompor a cidade e recolocá-la no curso do devir. Essa prática, técnica, *epistème* ou como queiramos chamar, ainda pode ajudar o ser humano de hoje e a cidade contemporânea a recompor seus fragmentos, garantindo uma unidade; não uma unidade totalitária e com uma única forma, mas uma unidade múltipla, que conviva na dialética do devir.

A filosofia dos *Diálogos*, particularmente aquela encontrada nas *Leis* pode ainda nos ajudar a pensar a cidade e o homem em suas realidades concretas. Diz um dos epitáfios citados por Diógenes Laércio que Platão, por ocasião de sua morte, “do banquete nupcial em que estava, morreu e partiu para a cidade ideal que ele mesmo fundara no solo de Zeus”. Podemos dizer que, mesmo tantos séculos após sua vida e morte, Platão, por meio de seus *Diálogos*, ainda tem muito a dizer sobre a cidade real fundada pelos homens no solo histórico da realidade do devir.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE PLATÃO

A República. 8ª.ed. Trad.Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

As Leis. Incluindo **Epinomis**. Trad. e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 1999.

Diálogos. Trad. Carlos A. Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Coleção Os Pensadores. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat, J. Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro. 4ª ed. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1960.

Las Leyes. Trad. José Manuel Ramos Bolaños. Barcelona: Ediciones Akal, 1988.

Laws. Ed. Benjamín Jowett. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

Lettres. Paris: Flammarion, 1987.

Oeuvres Complètes. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1920 e ss. Especialmente: *Alcibiade* (Trad. Maurice Croiset, 1925), *La République* (Trad. Émile Chambry e Auguste Diès), *Les Lois* (Trad. Places, Diès, Gernet, 1951), *Le Politique* (Trad. Auguste Diès, 1935), *Le Sophiste* (Trad. Auguste Diès, 1925), *Lettres* (Trad. Diès e Souilhé, 1926), *Parménide* (Trad. Auguste Diès, 1923), *Protagoras* (Trad. Alfred Croiset e Louis Bodin, 1984), *Théétète* (Trad. Auguste Diès, 1976), *Timée-Critias* (Trad. Albert Rivaud, 1925).

Parmênides. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

Parmênides. Trad. A. Lobo Vilela. Lisboa: Editorial Inquérito, s/d.

Platonis Opera. 6a imp. Ioannes Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Protágoras, Górgias, Carta Séptima. Trad. Javier Martínez García. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Timée-Critias. 4ª ed. Trad. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1999.

AUTORES ANTIGOS

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Coleção Os Pensadores. 3ª.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

ARISTÓTELES. **A constituição de Atenas**. Trad. Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995.

ARISTOTE. **L'Âme**. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

ARISTOTE. **La Politique**. Trad. J.Tricot. Paris: J.Vrin, 1982.

DIOGÈNE LAËRCE. **Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres**. Trad. Robert Genaille. Paris: Garnier-Flamarion, s/d.

DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1987.

Filósofos pré-socráticos (os). História crítica com seleção de textos KIRK,G.S, RAVEN,J.E, SCHOFIELD.4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

HÉRODOTE. **Histoires**. Trad. E.Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

HERODOTOS. **História**. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Editora UNB, 1988.

PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Tradução e comentários José Trindade Santos. Brasília: Thesaurus editora,2000.

Pré-socráticos (os). Fragmentos, doxografia e comentários. Coleção Os Pensadores. 3ª ed. Seleção e supervisão José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad.Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB/HUCITEC, 1986.

XENOFONTE. **Ditos e Feitos memoráveis de Sócrates**. Coleção Os Pensadores. 3ª.ed.Trad. Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

OBRAS FILOSÓFICAS

ARENDT, Hannah. Martín Heidegger at Eighty. In: I. MURRAY, Michael. Heidegger and modern philosophy. New York: Yale University, 1978.

BALAUDE, Jean-François. Le Temps dans les Lois. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Paris: PUF, Année 125,n.1, Jan/Mar, 2000.pp.3/20.

BENOIT, Hector. A posição do Parmênides nos Diálogos de Platão. Boletim do CPA. Campinas: Unicamp, Ano VIII, n.16, Jul/Dez 2003, pp.47/66.

BENOIT, Hector. As regiões do negativo no diálogo Sofista: as raízes da historicidade dialética. Idéias. Campinas: Unicamp, Ano 11(2), 2004.pp.113/130.

BENOIT, Hector. Em busca da Odisséia: a questão metodológica das temporalidades e a materialidade da lexis (primeiro livro da tetralogia dramática do pensar). 4v. Tese (Livre docência), Unicamp, Campinas, 2004.

BENOIT, Hector e FUNARI, Pedro Paulo A (Orgs.). Ética e Política no Mundo Antigo. Coleção Idéias. Campinas: Unicamp, 2001.

BENOIT, Hector. Platão, o saber esotérico da Dialética. Tese. (Doutorado em Filosofia). São Paulo: USP, 1994.

BENOIT, Hector. Sócrates, o nascimento da razão negativa. São Paulo: Moderna, 1996.

BRAGUE, Remi. Du temps chez Platon et aristote: quatre etuds. Paris: Universidad de France, 1995.

BRÉHIER, Emile. Histoire de la Philosophie. Paris: PUF, 1960.

BROCHARD, Victor. Estudios sobre Sócrates y Platón. Buenos aires: Editorial Losada, 1940.

BROCHARD, Victor. Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne. Paris: J.Vrin, 1974.

BRUN, Jean. Platão. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa. L'Espace civique: le plan de la cité des Lois. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Paris: PUF, Année 125,n.1, Jan/Mar, 2000.pp.21/39.

CHANG, Luiz Harding e BRITO, Emídio Fontenele (Orgs.). **Filosofia e Método**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CHÂTELET, François. **A Filosofia das Ciências Sociais: de 1860 aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

CHÂTELET, François. **A Filosofia Pagã. Do século VI a.C ao século III d.C**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

CHÂTELET, François. **El nacimiento de la historia**. Madrid: Siglo XXI de España editores, 1985.

CHÂTELET, François. **El Pensamiento de Platón**. 2ª.ed.Barcelona: Editorial Labor, 1973.

CORNFORD, Francis. **La teoria platónica del conocimiento: el Teeteto y el sofista**. Buenos Aires: Paidós, 1968.

CROMBIE, I.M. **Análisis de las doctrinas de Platón**. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

DESCHOUX, Marcel. **Platon, ou le jeu philosophique**. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

DIÈS, Auguste. **Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire**. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

DIXSAUT, Monique. **Le Naturel Philosophe: essai sur les Dialogues de Platon**. Paris: Les Belles Lettres/J.Vrin, 1985.

DODDS, E.R. **Los griegos y lo irracional**. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

DUPRÉEL, Eugène. **Les sophistes.Protagoras,Górgias,Prodicus,Hippias**. 2ª ed. Neuchatel: Edition du Griffon, 1980.

DUQUESNE, Bernard. Platonisme e sens de l'histoire. **Revue Philosophique de Louvain**. Tome 85, n.67,Aout 1987.

EDMOND, Michel-Pierre. **Le Philosophe-roi. Platon et la politique**. Paris: Payot, 1982.

FATTAL, Michel (Org.).**La Philosophie de Platon**. Tome 1. Paris: L'Harmattan, 2001.

FINE, Gail (Ed). **Plato 2: Ethics, politics, religion, and the soul.** Oxford: University Press, 2000.

FOXHALL, L. E LEWIS, A.D.E (Ed). **Greek Law in its Political setting.** Oxford/New York: Oxford University Press, 1996.

GILL, Christopher e MCCABE, Mary Margaret. **Form and Argument in Late Plato.** Oxford: Clarendon Press, 1996.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A Religião de Platão.** São Paulo: DIFEL, 1963.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os Diálogos de Platão. Estrutura e Método Dialético.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Platonisme et pensée contemporaine.** Paris: J.Vrin, 1990.

GOMPERZ, Theodor. **Pensadores Griegos.Uma Historia de la filosofia de la antigüedad.** Tomo II. Barcelona: Herder, 2000.

GROETHUYSEN, Bernard. **Philosophie et Histoire.** Paris: Éditions Alvin Michel, 1995.

GRUBE, G.M.A. **El Pensamiento de Platón.** Madrid: Editorial Gredos, 1987.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HARE,R.M. **Platão.** São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HAVELOCK, Eric. **Prefácio a Platão.** Campinas: Papirus, 1996.

HEGEL,G.W.F. **Filosofia da História.** Trad.Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

HEGEL, G.W.F. **Introdução à História da Filosofia.** In: Coleção Os Pensadores. 3ª.ed.Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1985.pp.315/392.

HEGEL, G.W.F. **Leçons sur l'Histoire de la Philosophie.** Tome 3. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1972.

JAEGER, Werner. **A Paidéia: a formação do homem grego.** São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JEANNIÈRE, Abel. **Platão.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

JOLY, Henri. **Études Platoniciennes: la question des étrangers**. Paris: J.Vrin, 1992.

JOLY, Henri. **Le renversement platonicien: logos, episteme, polis**. Paris: J.Vrin, 1994.

JOLY, Henri. Platon Égyptologue. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: PUF, Année 106, N.2, Avr/Jui,1982. pp.255/266.

LISI, Francisco. A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica. **HYPNOS**. Da Alma. São Paulo: PUCSP, Ano 10, n.14, 1º.sem.2005,pp.57/69.

LLOYD,G.E.R. O Tempo no pensamento grego. In: **As culturas e o tempo**. Petrópolis: Vozes, 1975.pp.136/175.

MARQUES, Haroldo (Org.). **Os Gregos**. Coleção Convite ao Pensar. Belo Horizonte: Autêntica/Editora PUC Minas, 2002.

MARX, Karl. **O Capital**. V.1.3ª.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

MOREAU, Joseph. La cité et l'âme humaine dans la République de Platon. **Revue Internationale de Philosophie**. Platon. Paris:PUF, Année 40, n.156/157,1986. pp.85/96.

NETTO, Francisco Benjamin Souza. **O Problema da censura no pensamento político de Platão**. Tese (Doutorado em Filosofia), Unicamp, Campinas, 1990.

PAULO, Margarida Nichele. **Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão**. Porto alegre: EDIPUCRS, 1996.

PEREIRA FILHO, Gérson. **Historicidade nos Diálogos de Platão**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Unicamp, Campinas, 1999.

PLACES, Édouard Des. **Études Platoniciennes**. Leiden: E.J.Brill, 1981.

PLANINC, Zdravko. **Plato's political philosophy**. London: Duckworth, 1991.

POPPER, Karl R. **A Sociedade aberta e seus inimigos**. 3ª ed. 2 tomos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

POPPER, Karl R. **Autobiografia intelectual**. São Paulo: Cultrix, 1977.

PRADEAU, Jean-François. **Platon et la cité**. Paris: PUF,1997.

ROBIN, Léon. **La pensée grecque et les origines de l'Esprit scientifique**. Paris: Éditions Albin Michel, 1973.

ROBIN, Léon. **La Pensée Hellénique. Des origines a Épicure**. Paris: PUF, 1967.

ROBIN, Léon. **Platon**. 3^a ed. Paris: PUF, 1994.

ROBINSON, Thomas M. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. **Letras Clássicas**. São Paulo, USP: Ano 2, n.2,out 1998, pp.335/356.

ROBLEDO, Antonio Gómez. **Platón. Los seis grandes temas de su filosofía**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

ROHDE, Erwin. **Psique, la idea del Alma y la inmortalidad entre los griegos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

SANTOS, Maria Carolina Alves dos. Introdução à questão do tempo no *λογος* das *Leis* de Platão. **Idéias**. Campinas: Unicamp, Ano 11(2), 2004.pp.193/212.

SANTOS, Maria Carolina Alves dos. O cosmológico como fundamento da política de Platão. **Boletim do CPA**. Campinas:Unicamp, Ano IX, n.18, Jul/Dez 2004,pp.119/134.

SCHAERER, René. L'Homme et la vie d'après Platon. Être et Penser. **Cahiers de Philosophie**. Neuchatel: Éditions de la Baconnière, n.7,aout 1944.

SCHAERER, René. **L'Homme antique et la structure du monde intérieur. D'Homère a Socrate**. Paris: Payot, 1958.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Introdução aos Diálogos de Platão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SCOLNICOV, Samuel. Como ler um diálogo platônico. **Boletim do CPA**. Campinas: Unicamp, Ano V, n.10 (suplemento), Ago/Set 2000, pp. 127/128.

SMITH, Nicholas D. (Org.). **Plato critical assessments**. London/New York: Routledge, 1998.

SNELL, Bruno. **A Cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SOUILHÉ, Joseph. **Notion Platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues**. Paris: Libraire Félix Alcan, 1919.

SPINELLI, Miguel. **Filósofos pré-socráticos**. Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

STALLEY, R.F. **An Introduction to Plato's Laws**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

STRAUSS, Leo. **Argument et Action des Lois de Platon**. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1990.

VANHOUTTE, Maurice. **La Philosophie Politique de Platon dans les Lois**. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1954.

VEGETTI, Mario. Antropologias da pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão. **Boletim do CPA**. Campinas: Unicamp, ano VIII, Jul/Dez 2003, pp.9/26.

VÉRON, Robert. **Platon une introduction a la vie de l'esprit**. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

VICO, Giambattista. **Princípios de uma ciência nova**: Acerca da natureza comum das nações. 2ª.Ed.Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

WATANABE, Lygia Araujo. **Platão, por mitos e hipóteses**: um convite à leitura dos Diálogos. São Paulo: Moderna, 1995.

WILD, John. **Plato's Theory of Man**. Cambridge: Harvard University Press, 1946.

OBRAS HISTORIOGRÁFICAS

ANDERSON, Perry. **O Fim da História**: de Hegel a Fukuyama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ANDRADE, Marta Mega de. **A vida comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: DP & A editora, 2002.

BERNAL, Martin. **Black Athena**. The Afroasiatic Roots of classical civilization. New Brunswick/New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

BONNET, Christian. **Athènes des origines à 338 av. J.-C.** 2ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion e BRIGNOLI, Héctor Pérez. **Os Métodos da História**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

COLLINGWOOD, R.G. **A idéia de história**. Lisboa: Presença, 1972.

DRAY, Willian. **Filosofia da História**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1969.

FINLEY, M.I. **Democracia Antiga e Moderna**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FINLEY, M.I. **Les premiers temps de la Grèce: l'âge du bronze et l'époque archaïque**. Paris: François Maspero, 1973.

FINELY, M.I. **Os Gregos Antigos**. Lisboa: Edições 70, 1963.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. **Nascer, viver e morrer na Grécia antiga**. São Paulo: Atual Editora, 1996.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2001.

GARLAN, Yvon. **Guerra e Economia na Grécia antiga**. Campinas: Papirus, 1991.

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.

HOBSBAWN, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **La historiografía griega**. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Les fondations du Savoir Historique**. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Problèmes d'Historiographie ancienne et moderne**. Paris: Gallimard, 1983.

MOSSÉ, Claude. **Atenas: A história de uma democracia**. 2ª ed. Brasília: Editora UNB, 1982.

MOSSÉ, Claude (Org). **La Grèce Ancienne**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PINSKY, Jaime (Org.). **Modos de Produção na Antigüidade**. 3ª.ed. Rio de Janeiro: Global Editora, 1986.

ROMILLY, Jacqueline de. **História e razão em Tucídides**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

TRABULSI, José Antônio Dabdab. Sobre alguns aspectos ideológicos da leitura “positivista” da cidade grega antiga. **Boletim do CPA**. Campinas: Unicamp, Ano IX, n.17, Jan/Jun 2004, pp.81/130.

TRABULSI, José Antônio Dabdab. Uma cidade da participação controlada: a “cidade grega” segundo os positivistas. In: BENOIT, H e FUNARI, P.P. **Ética e Política no Mundo Antigo**. Coleção Idéias. Campinas: Unicamp, 2201. pp.63/92.

VÉDRINE, Helene. **As Filosofias da História. Declínio ou crise?** Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 5ª ed. São Paulo: Difel, 1986.

VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. **O Universo, os deuses, os homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **Problèmes de la guerre en Grèce ancienne**. Paris: Éditions de l'École des hautes études em sciences sociales, 1993.

VEYNE, Paul. **Acreditaram os gregos nos seus mitos?** Lisboa: Edições 70, 1987.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon**. Paris: Macula, 1964.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **La Démocratie grecque vue d'ailleurs**. Paris: Flammarion, 1990.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Formas de Pensamiento y formas de sociedade en el mundo griego. El cazador negro**. Barcelona: Península, 1983.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WALSH, W. **Introdução à Filosofia da História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WITTFOGELL, Karl A. **Le despotisme oriental**. Paris: Éditions Minuit, s/d.

OBRAS GERAIS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2ª.ed.port. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1950.

HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras. **Os Gregos e seu idioma**. 3ª.ed. 2 tomos. Rio de Janeiro: Editora J. di Giorgio e cia, 1983.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PEREIRA, Isidro, S.J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.

PLACES, Édouard Des. **Lexique**. In: PLATON. Oeuvres Complètes. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1970.

PERIÓDICOS

Boletim do CPA. Revista de Estudos filosóficos e históricos da Antigüidade. Campinas: Unicamp, v. 4 (Jul/Dez 1997), v.5/6 (Jan/Dez 1998), v.8/9 (Jun/1999 a Jun/2000), v. 10 e suplemento (Jul/Dez 2000), v.13/14 (Jan/Dez 2002), v.15 (Jan/Jul 2003), v.16 (Jul/Dez 2003), v.17 (Jan/Jun 2004).

Hypnos 14. Da Alma. São Paulo: PUCSP, Ano 10, v.14, 1º sem.2005.

IDÉIAS. Logos e Tempo em Platão e no Platonismo. Campinas: Unicamp, Ano 11(2), 2004.

Kriterion. Revista de Filosofia. Belo Horizonte: UFMG, n.102, Jul/Dez 2000.

Letras Clássicas. São Paulo: USP, Ano 2, n.2, Out/1998.

Revue de Philosophie Ancienne. Paris/Bruxelles: J.Vrin, Tome XIII, n.1, 1995.

Revue Internationale de Philosophie. Platon. Paris: PUF, année 40, n.156/157, 1986.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. *Les Lois de Platon.* Paris: PUF, Année 125, n.1, Jan/Mar,2000.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. *Études de Philosophie Ancienne.* Paris: PUF, Année 106, N.2, Avr/Jui,1982.

ARTIGOS ELETRÔNICOS

BOBONICH, Chris. **Plato on Utopia.** Disponível em: <http://setis.library.usyd.edu.au/stanfor/archives/fall2003/entries/plato-utopia/>

JOWETT, Benjamin. **The Laws of Plato.** Disponível em: www.BrainFly.net

LARIVÉE, Annie. **Du vin pour le Collège de veille? Mise en lumière d'un lien occulté entre le Choeur de Dionisos et le νυκτερινὸς σύλλογος dans les Lois de Platon.** Disponible em: www.brill.nl

Plato's Ethics: An Overview. **Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics/>

Plato's Laws. Disponível em: <http://www.sirreadalçot.org/phillosophy/philosophy/platolawsR.htm>.