

A odisséia dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária

do mais longo silêncio às *Leis*, ou o retorno dos *Diálogos* entre 356 e 347, ano da morte de Platão

livro quarto da tetralogia dramática do pensar

PRÓLOGO

O MISTERIOSO ATENIENSE E O MAIS LONGO SILÊNCIO

Se a odisséia filosófica dos *Diálogos* tivesse como último capítulo a morte de Sócrates, qual seria o único resultado de tão longo caminho? Provavelmente, não poderíamos extrair qualquer conteúdo positivo deste tão difícil e tortuoso percurso. Seria como uma odisséia em que Ulisses jamais houvesse retornado à ilha de Ítaca ou que ao menos não atingisse o reconhecimento nem mesmo do seu cão, Argos. Caso esta longa narração dramática terminasse com o *Fédon*, a filosofia dos *Diálogos* poderia ser identificada literalmente com o duvidoso saber socrático que promete se manifestar somente na negatividade da morte. Teriam razão, assim, amplamente, os socráticos menores que reduziram a Filosofia a regras práticas para a vida individual, ou a Média e Nova Academia, platônicos que se confundiam com o ceticismo. Na melhor das hipóteses, o conteúdo da Filosofia seria apenas uma série de promessas e esperanças para serem hipoteticamente confirmadas no Hades. A própria teoria das idéias teria permanecido como uma promessa que se realizaria plenamente só no outro mundo. Seria ela aquele saber supremo, a ciência procurada que, talvez, a alma do filósofo encontrará, contudo, somente depois da separação do corpo. E com a teoria das idéias, teriam permanecido como promessas ainda irrealizadas todas as doutrinas e conhecimentos fundamentais: a determinação do Bem, a certeza sobre a imortalidade da alma, a verificação da teoria da reminiscência e, acima de tudo, a determinação da cidade verdadeira, *pólis* onde o poder político e a filosofia

coincidiriam. Todos os projetos teriam permanecido como meros sonhos na alma inspirada do homem sábio e justo, realizáveis, talvez, somente após a morte.

Se, de fato, o destino do filósofo é preparar-se a vida inteira para morrer, como sustentara Sócrates no *Fédon*, seria isto a prova da sua coragem superior? Seria a Filosofia, neste mundo, apenas um saber prático para aprender a morrer sem medo? Seria a Filosofia, assim, fundamentalmente, saber moral para a morte? A paz diante de *thánatos* seria aquilo que manifestaria a superioridade inquestionável da vida filosófica? Ora, por que copiosamente choraram então todos os discípulos de Sócrates? Sendo reduzida a esse duvidoso saber – o saber negativo da morte - a Filosofia correria o sério risco, como mostrou a narração de Fédon, de ser confundida com meras práticas religiosas, meros encantamentos para exorcizar o medo infantil diante do corpo que se torna, repentinamente, como aquele de Sócrates, sem *lógos*, frio e rígido. E, neste caso, sobretudo, não caberia ainda perguntar: seria necessário falar tanto, produzir tantos discursos, entrecocar tantos *lógoi*, para, afinal, no momento decisivo, ainda ser necessário o complemento teúrgico? Para que tanto filosofar se, finalmente, o exorcismo filosófico precisa ainda ser suplementado por um galo a Asclépio? Como pensaram os neoplatônicos, séculos depois, os ensinamentos de Platão seriam uma mescla de teologia e teurgia, devendo ser complementados por tributos à deusa Hécate, aquela das encruzilhadas? Após a morte de Sócrates, segundo os *Diálogos*, os discípulos desse mestre sem qualquer saber, teriam ficado, assim, irremediavelmente, numa posição, no mínimo, insatisfatória: aquela entre a onto-teologia e o ceticismo? Ou, em outras palavras, aquela entre o pseudo-otimismo das crenças metafísicas e a triste amargura de em nada acreditar?

Se todas essas questões mostram-se agora pertinentes do ponto de vista da interpretação futura, sobretudo, uma questão mais urgente é posta, neste momento, para a própria imanência da *lexis*: após a postulação de todas essas dúvidas que foram trabalhosamente construídas pela longa trajetória de Sócrates e, finalmente, pela sua própria morte, após a narração da cena do

Fédon ocorrida em 399, como ainda voltar a falar? Afinal, agora, o *lógos* dos *Diálogos* havia perdido o seu sujeito privilegiado: Sócrates. Como pensar uma nova aventura dialógica após a sua morte? Diálogos nos quais Sócrates não foi o personagem principal, como o *Timeu* e o *Crítias*, surgiram como tentativas de completar uma narração realizada diretamente ainda e sempre por ele: como vimos, estes dois diálogos procuravam complementar a narração de *A república*. Porém, como falar após a sua absoluta ausência? Afinal, mesmo no *Sofista* e no *Político*, se o estrangeiro de Eléia aparecera como o condutor principal, não fora ainda ele, Sócrates, o ouvinte que se confundia com o próprio conteúdo do ente investigado? No *Sofista*, não era ele, Sócrates, afinal, a essência do sofista e, talvez, o sátiro mais perigoso que –no *Político*– devia ser afastado definitivamente da atividade pública? Entende-se bem, portanto, porque após a morte de Sócrates, para os que ficaram, tornou-se difícil falar alguma coisa nova. Agora, após esta aporia, após a desapareição física de Sócrates, aporia trazida pelo calar da morte, o *lógos* dialógico entrará no seu mais longo silêncio. Se lá no começo da nossa odisséia, diante da plenitude absoluta do Ser-Um, ocorrera um silêncio de cerca de quinze longos anos, agora, este novo silêncio se estenderá por aproximadamente meio século. Somente por volta de 356, portanto, quase cinqüenta anos após a morte de Sócrates, através de um velho ateniense, voltará a falar o *lógos* dos *Diálogos*. Quem seria esse anônimo ateniense que retoma o discurso? Por que tão longo silêncio? O que teria ocorrido durante tão longo período?

Nestes quase cinqüenta anos de silêncio, entre 399 e 356, talvez, alguém (quem sabe, esse misterioso e anônimo ateniense) tenha refletido muito sobre a trajetória de Sócrates, sobre Parmênides, sobre o estrangeiro de Eléia, em suma, sobre todo este grande *lógos* dialógico que percorremos, passo a passo, até aqui. Talvez, esse alguém o tenha recordado de múltiplas maneiras, o tenha lido e relido de infinitas formas. Talvez, nestes quase cinqüenta anos de silêncio, essa estranha figura dramática nascida em Atenas (ou o Mesmo, *autós*-autor, também ateniense) tenha montado e desmontado os múltiplos enunciados dos *Diálogos*, até que, dispondo-os numa certa ordem, tenha

encontrado alguma perspectiva iluminadora para voltar a falar. Então, talvez, sem vencer totalmente o ceticismo, esse anônimo ateniense, apesar do peso dos anos, recomeçou a procura da cidade e, assim, antes da morte, teve tempo ainda de deixar-nos o esboço (inacabado) das *Leis*, manuscrito editado postumamente, segundo a tradição, por Felipe de Opono (Diog. Laércio, III, 25, 37).

CAPÍTULO I

O RETORNO DE DIONISO

§ 1. A virtude guerreira ou a totalidade da virtude como meta das leis

Estamos agora na ilha de Creta, cerca de cinquenta anos após a morte de Sócrates. Um anônimo ateniense conversa com Clínias e Megilo, o primeiro é cretense e o segundo espartano. Os três homens, de idade já avançada, estão viajando a pé, da cidade de Cnossos a um templo de Zeus, localizado na própria ilha de Creta. Durante o longo percurso, começam a refletir sobre as instituições das suas cidades de origem e compara-las. O diálogo se inicia no momento em que o ateniense pergunta a Clínias e Megilo: “É um deus, estrangeiros, ou um homem, que passa entre vós, como tendo instituído as vossas leis?”(624^a1-2). Respondem-lhe que em Creta as leis são atribuídas ao próprio Zeus, enquanto que na Lacedemônia são atribuídas a Apolo. A conversa começa, assim, aparentemente, sem maiores ambições que aquelas de aliviar as dificuldades do longo trajeto que esses homens idosos têm pela frente.

No entanto, logo a seguir, a discussão torna-se mais sistemática, girando em torno da finalidade que visam alcançar os legisladores de cada cidade ao fazerem leis. Segundo Clínias e Megilo, teria sido pensando na guerra que os primeiros legisladores criaram as instituições tanto públicas como privadas, acreditando que sem a superioridade na virtude guerreira todos os bens de uma cidade podem ser perdidos, quando de uma grave derrota militar (625e-626b). Já o ateniense discorda dessa prioridade dada à guerra e, após alguma argumentação, sustenta que o maior bem para uma cidade não seria nem a guerra externa nem a sedição interna, mas sim, “a paz e a benevolência mútuas” (628c10-11). E acrescenta que os bons políticos e legisladores devem, portanto, “editar as leis que concernem à guerra visando a paz, ao invés de dispor as da paz com os olhos voltados para a guerra” (d6-e1).

Como se vê, aqui parece ocorrer uma crítica clara a diversas cidades gregas e, sobretudo, às instituições espartanas e cretenses, que teriam dado a prioridade à guerra. O próprio Sócrates, em seu projeto de cidade, não purificara a chamada “segunda cidade”, aquela repleta de desejos, graças à educação dada aos guerreiros? Os guerreiros não ocupavam papel fundamental na cidade socrática? Clínicas, o cretense, percebe a crítica dirigida à tradição e observa que, então, ao rebaixar a virtude guerreira, estariam depreciando também os seus legisladores históricos que tanto privilegiaram a virtude bélica (630d). O ateniense, porém, discorda. Explica ele que não está criticando aos divinos fundadores das leis espartanas e cretenses, Ligurgo e Minos, pois, estes, seguindo os deuses, jamais poderiam haver legislado visando somente uma parte da virtude, mas sim, sempre a totalidade da virtude. Como diz ele, sempre que se falar da divina legislação, “o legislador, ao instituir suas leis, não tinha os olhos postos em qualquer porção da virtude, e, muito menos, na mais insignificante, porém, os olhos voltados para toda a virtude (πρὸς πᾶσαν ἀρετήν)” (630e1-3). Pois, acrescenta o ateniense, o legislador antigo não elaborava as leis como os legisladores atuais, que legislam de forma isolada sobre heranças, violência física, ou qualquer outro tema, sem pensar na totalidade da legislação e da virtude (630e4-631^a2).

A seguir, para explicar melhor o que entende pela virtude vista como um todo, o ateniense enumera, hierarquicamente, as diversas virtudes. As virtudes menores, que são as do corpo, devem se subordinar às maiores que são as da alma. Caso uma cidade obtenha as virtudes maiores, conseguirá também as menores, estas últimas, porém, por si só, não conduziram ao todo da virtude. As menores, segundo ele, são saúde, beleza, vigor físico e riqueza dirigida pela sabedoria. As virtudes maiores são sabedoria, temperança, justiça e coragem (631c). Como se vê, a coragem, ainda que estando entre as maiores virtudes, ocuparia somente o quarto lugar e não o primeiro, como acreditam os que legislam visando somente a guerra. A partir dessa hierarquia natural das virtudes, o verdadeiro legislador, segundo o ateniense, faz as diversas leis, aquelas sobre os casamentos, nascimentos e educação dos filhos, distribuição

dos louvores e castigos (631d-e). Deve o legislador, ainda a partir das virtudes, observar e estabelecer leis sobre as tristezas e prazeres dos cidadãos, as paixões, assim como toda a parte material da vida da cidade: as atividades econômicas, a renda e os gastos, a formação e dissolução das sociedades, etc... Deve ainda regulamentar, seguindo os mesmos preceitos, o sepultamento dos mortos e as honras que são cabíveis aos cidadãos (632c). Finalmente, após procurar regulamentar toda a vida dos cidadãos visando sempre a totalidade da virtude, o legislador deve se preocupar em que as leis sejam conservadas e aplicadas. Para isto, são necessários os guardiões das leis (632c4).

Como se pode observar, aqui aparece, brevemente, uma espécie de plano geral do que deve existir em uma boa legislação. Seria esse plano que a continuidade da conversa poderia procurar detalhar e determinar? De fato, esta parece ser a intenção do ateniense, pois, como ele acrescenta: “É dessa maneira, estrangeiros, que queria e que ainda agora quero que vocês exponham como todas estas condições foram realizadas nas leis atribuídas a Zeus e a Apolo Pítico” (632d1-4). Porém, diante dessas colocações, pergunta precisamente Clínia: “De que maneira, então, estrangeiro, deveremos tratar o que vem a seguir?” (632d7). Já que as virtudes são a finalidade das leis, responde o ateniense, então, poderiam tomar as diversas virtudes como guias da investigação. Assim, poderiam começar examinando a legislação voltada para a coragem, pois já vinham tratando desta virtude ao discutir a importância da guerra. A seguir, esta análise sobre a coragem, afirma o ateniense, seria como um paradigma para o estudo das múltiplas outras virtudes. Todos concordam com a proposta e a discussão é retomada.

§ 2. Do treinamento da coragem militar ao exercício dos prazeres

Começam a investigação sobre a coragem enumerando as instituições que foram criadas para desenvolvê-la. Lembram, primeiramente, das refeições em comum e dos exercícios de ginástica, práticas que visam desenvolver a coragem na guerra (633^a). Megilo recorda também da caça, muito valorizada entre os lacedemônios (b1-2). O espartano enumera, a seguir, as diversas atividades

criadas para treinar a suportar a dor, tão praticadas entre os dórios: o pugilismo, modalidades de furto, a *krypteia* (κρυπτεία) – espécie de caça aos hilotas exigida aos jovens espartanos, andar descalço no inverno, dormir no chão, submeter-se ao calor e uma multiplicidade de práticas similares (633b5-c7). Observa então o ateniense que a coragem, porém, não seria uma capacidade de resistir somente ao medo e à dor, mas também, “ao desejo e ao prazer, às suas carícias tão sedutoras, sob as quais, mesmo os corações que se consideram austeros tornam-se de cera”(633c8-d3). Esta consideração é amplamente apoiada por Megilo e Clínias, originários de cidades reconhecidamente rigorosas. O cretense, inclusive, afirma que ser vencido pelo prazer é muito mais vergonhoso do que ser vencido pelas dores (633e3-6). Diante disso, o ateniense pergunta quais seriam as instituições que as suas cidades possuiriam para que pudessem provar dos prazeres e resistir a estes, da mesma forma que aprendiam a resistir às dores, experimentando-as vivamente naquelas diversas práticas acima citadas (634^a6-b6). Ora, na verdade, tanto Megilo como Clínias confessam que não são capazes de citar nenhuma prática instituída em suas cidades que vise treinar os cidadãos para experimentar o prazer e, assim, aprender a resistir a este provando das suas próprias seduções (634b7-c4).

O ateniense, então, comenta e elogia a obediência às leis exigida em Lacedemônia e Creta, assim como da proibição de toda crítica às instituições, sobretudo, diante de jovens, mas, afirma que sobre esta questão do exercício do prazer gostaria de colocar, senão críticas, muito mais, algumas dúvidas (643d-635b). Como diz ele: “Vocês são entre os Gregos e os bárbaros os únicos que conhecemos a quem o legislador prescreveu se abster dos prazeres e dos jogos maiores (τῶν μεγίστων ἡδονῶν καὶ παιδιῶν) e não provar destes”(635b4-6). Porém, continua o ateniense, quanto às dores e aos temores, o legislador considerou que deviam ser experimentados desde a infância para que, posteriormente, os cidadãos soubessem resistir a esses sofrimentos e não se tornassem seus escravos (b6-c3). Ora, diante dessa disparidade entre, de um lado, abstenção total dos prazeres e, de outro lado, treinamento intenso para os sofrimentos, observa o ateniense que o legislador deveria haver pensado

consigo mesmo, da seguinte forma: “Se meus cidadãos não provam desde a juventude dos maiores prazeres e não se exercitam a se tornarem senhores destes quando os usufruem, de forma que a doçura da volúpia jamais os arraste a cometer algo vergonhoso, lhes ocorrerá a mesma coisa que àqueles que se deixam vencer pelos temores: tornar-se-ão escravos, ainda que de outra maneira e mais vergonhosamente, daqueles que são bastante fortes para permanecerem senhores de si próprios no meio dos prazeres”(635c5-d3). Dessa forma, continua o ateniense, os cidadãos que não fossem assim treinados também nos prazeres - os legisladores de Creta e Esparta deveriam haver percebido- jamais teriam uma alma absolutamente corajosa e livre (635d4-6). Clínia, indagado a respeito dessas colocações, confessa que ao ouvi-las, estas lhe parecem convincentes. Porém, adverte ele que permanece em dúvida sobre a retidão de tais idéias. De fato, não seria uma irresponsabilidade juvenil aceita-las sem maiores reflexões? Poderiam os prazeres serem realmente educativos?

Essas considerações sobre a necessidade de a juventude, desde cedo, experimentar a doçura dos prazeres, certamente, deviam parecer assustadoras a lacedemônios e cretenses habituados à extrema austeridade militar. Mas, são também surpreendentes para os que acompanharam até aqui os *Diálogos*. Se Sócrates, é verdade, na juventude, provara das coisas do amor, o treinamento nos prazeres não parece fazer parte da educação planejada para os guardiões da sua austera cidade descrita em *A república*. Se na polêmica com o hedonista Filebo, permitira Sócrates o desfrute de pequenos prazeres, vimos que eram apenas aqueles que em quase nada alteravam o corpo e a alma, tais como os suaves aromas. Mas, sobretudo, na iminência da cicuta, vimos com que rigor Sócrates condenara e ameaçara toda concessão aos prazeres do corpo, prova-los seria, cada vez, desenvolver cravos que pregam a alma a este mundo sensível e que a fazem vagar sem destino depois da morte. Não estaria o ateniense, com estas colocações sobre o prazer, chocando-se e afastando-se dos próprios princípios da moralidade socrática?

§ 3. Da temperança guerreira à defesa da embriaguez

A seguir, após a coragem, considera o ateniense que devem estudar a temperança (σωφροσύνη)(635e5-6). Quais seriam, entre as instituições existentes, aquelas que serviriam para desenvolver esta virtude? Megilos, o espartano, sempre pensando a partir do paradigma militar, volta a citar as refeições em comum e os exercícios de ginástica como belas instituições que desenvolveriam não só a coragem como também a temperança.

Diante disso, o ateniense observa, primeiramente, que na prática (ἔργω) as constituições nem sempre coincidem com o que foi posto de maneira correta em teoria (λόγῳ) (636^a4-5). E comentando a afirmação de Megilo, considera que os exercícios de ginástica e as refeições em comum, ainda que em muitos sentidos sejam vantajosas às cidades, por outro lado, favorecem as sedições e, sobretudo, “estas práticas passam por haver pervertido (διεφθαρκεῖναι) os prazeres do amor conforme a natureza (τὰς κατὰ φύσιν περί τὰ ἀφροδίσια ἡδονὰς)”(636b1-6). Como se vê, parece que o ateniense vê nessas práticas uma certa relação com o desenvolvimento da homossexualidade. De fato, a seguir, o ateniense acusa Creta e Esparta de haverem promovido as práticas homossexuais. Como diz ele: “destas perversões, vossas cidades são as primeiras a serem as responsáveis, em companhia de todas aquelas cidades que se dedicam mais aos exercícios de ginástica”(b7-c2). Comparando o amor heterossexual e o homossexual, diz o ateniense que a fêmea e o macho parecem haver recebido “o prazer conforme à natureza (ἡδονὴ κατὰ φύσιν), quando se unem em vista da geração, ao passo que as investidas dos machos sobre machos (ἀρρένων δὲ πρὸς ἀρρενας) ou das fêmeas sobre fêmeas (θηλειῶν πρὸς θηλείας) são contra a natureza (παρὰ φύσιν) e advêm, primeiramente, da não dominação do prazer (ἀκράτειαν ἡδονῆς)”(636c3-7). Lembra ainda que todos acusam os habitantes de Creta de haverem inventado o mito da pederastia, aquele de Ganimedes – o jovem raptado e seduzido por Zeus. Como se acreditava que as leis dessa cidade provinham de Zeus, continua o ateniense, os cretenses inventaram esse

mito envolvendo ao próprio deus para poderem usufruir desse tipo de prazer (636c7-c4).

Como se vê, a crítica do ateniense às instituições voltadas para a guerra se estende às práticas homossexuais que caracterizavam as sociedades militarizadas de Creta e Esparta. Sob o rigor extremo que educava a juventude no sofrimento e dor, que reprimia todo exercício do prazer, na verdade, se manifestaria, sobretudo, nessas cidades, o prazer *pará phýsin* (“contra a natureza”), expressão da total “não dominação do prazer”. Além da gravidade em si dessas acusações, as setas não atingem, mais uma vez, também a extrema austeridade socrática? Ao mesmo tempo que Sócrates, em nome da purificação da alma, condenava radicalmente todos os prazeres corporais e a licenciosidade da democracia ateniense, que propunha guardiões absolutamente puros, espelhados em Esparta, vivendo e comendo em comum, ele próprio estava sempre nos ginásios rodeado de jovens belos (Lysis, Alcibíades, Cármides, Agatão, Apolodoro, Fédon) com os quais tinha relações, no mínimo, duvidosamente íntimas. Seja como for, o modelo lacedemônio de instituições morais, que tanto agradava a Sócrates, recebe aqui algumas críticas significativas.

Tanto é assim que, Megilos, o espartano, dentro do possível, procura defender a sua cidade dessas acusações. Primeiramente, é verdade, reconhece que esses comentários sobre a sexualidade seriam pertinentes e constrangedores: “Essas coisas foram ditas, estrangeiro, corretamente (καλῶς πῶς); e ficamos sem palavras (ἀφασία) ao precisar dizer algo sobre elas”(636e4-6). A seguir, porém, reafirma as instituições espartanas, dizendo que, apesar de tudo isso, “parece-me que o legislador da Lacedemônia age corretamente quando recomenda fugir dos prazeres (ἡδονὰς φεύγειν)”(636e6-7). Quanto às críticas a Cnossos, sugere que Clínias defenda a sua própria cidade, caso desejar. Porém, a legislação de Esparta no que se refere aos prazeres, continua Megilo, apesar de tudo, seria excelente e melhor do que aquela das outras cidades gregas. Continuando a sua defesa da legislação espartana, diz ele: “me parece a mais bela existente entre os homens, pois,

acima de tudo, aquilo que lança os homens nos prazeres mais intensos, em excessos (ὑβρεσι), em toda espécie de loucuras (ἀνοία πάση), nossa lei extirpou de todo o nosso território, e não verás nos campos e nos centros urbanos que dependem dos Espartanos, nem simpósios nem tudo isso que os acompanha e que potencializa ao extremo todos os prazeres”(637^a1-7).

Continuando a defesa da austeridade espartana, Megilo lembra que em sua cidade não se consome o vinho até a embriaguez e se alguém encontra um indivíduo em estado de embriaguez (μετὰ μέθης), dançando e cantando ao som de flauta (κωμάζοντί), o castigará severamente (637^a7b1). Nem as festas de Dioniso, segundo Megilo, lhe serviriam de pretexto, pois, nessas ocasiões, em Esparta, diz ele, não ocorre “o que eu já vi, entre vós, e em Tarento, nossa colônia: as pessoas nos carros e a cidade toda embriagada festejando as Dionísias”(637b2-5). O ateniense, diante destas críticas à sua *pólis* e às Dionísias, responde de maneira conciliadora, primeiramente, lembrando as diferenças de costumes entre as cidades. Considera que todas essas práticas festivas podem ser aceitas dentro de certos parâmetros, e acrescenta que qualquer cidadão poderia, em defesa de Atenas, lembrar contra os costumes espartanos “ a excessiva licenciosidade das vossas mulheres (τὴν τῶν γυναικῶν παρ’ ὑμῖν ἀνεσις)”(637c1-3). Porém, se todas estas práticas, continua o ateniense, sejam aquelas de Tarento, as de Atenas ou de Esparta, poderiam ser justificadas a partir dos costumes de cada cidade, o que eles próprios estão agora investigando não são os costumes dos homens como um todo, mas sim, o que constitui defeito ou virtude em termos de legislação (637c7-d2). O ateniense propõe então que se detenham mais “sobre a embriaguez em geral (περὶ ἀπάσης μέθης)”(637d3).

Em primeiro lugar, o ateniense adverte que a embriaguez não é algo insignificante, que um medíocre legislador possa facilmente julgar (d3-5). Explica ainda, inicialmente, que não está discutindo se devemos ou não beber vinho, mas sim, “a respeito da própria embriaguez (μέθης αὐτῆς πέρι)”(d6). Quer saber o ateniense, então, se a embriaguez deve ser admitida como entre os Scitas, os Persas, os Cartagineses, os Celtas, os Íberos e os Trácios, todos eles

povos guerreiros que se embriagam, ou simplesmente rejeitada, em todas as suas formas, como entre os espartanos (637d6-e2). Dirigindo-se a Megilos, continua o ateniense: “para vocês, de fato, como dizeis, vocês a rejeitam inteiramente, enquanto que os Scitas e os Trácios, que bebem o vinho puro, as suas mulheres e eles, o despejam sobre as suas roupas, e pensam consumir neste ato um rito belo e e bem-aventurado” (e2-6). O ateniense recorda ainda que os Persas, como esses povos, mesmo que de forma mais ordenada, também praticam atos similares a esses “que vós -espartanos- rejeitais” (637e7-8).

Eis então que todavia defendendo de forma intransigente a austeridade espartana e sempre pensando a legislação na mera perspectiva militar, Megilos se vangloreia : “Mas, meu caro, colocamos todos estes povos em fuga quando tomamos as armas nas mãos”(638^a1-2). Diante desse ufanismo, o ateniense, no entanto, o adverte: “Não digas tal coisa, caríssimo amigo! Muitas fugas e derrotas houve e haverá que não foi possível determinar o motivo. Não é citando derrotas e vitórias que podemos estabelecer uma linha de demarcação entre as instituições que são boas e aquelas que não são” (638^a3-7). O ateniense ainda adverte que, em geral, as grandes cidades triunfam sobre as menores pelas armas, mesmo possuindo legislação e costumes inferiores. Por isso, recomenda ele que deixem de lado as vitórias e derrotas militares, já que estas não servem para julgar o que é uma prática boa ou má em matéria de legislação (638a7-b7).

A seguir, convence os seus interlocutores de que realmente não se pode avaliar nada a partir de opiniões e convicções preconcebidas. Uns apenas ao ouvir a palavra embriaguez, diz ele, começam a critica-la e outros a louva-la. Esse não seria o método correto para julgar nenhum dos diversos costumes (638c-e). Procurando esclarecer essas observações, o ateniense imagina, então, diversas situações em que grupos se reúnem de maneira desordenada. Começa pedindo que se imagine um grupo de cabras sem pastor ou com um pastor incompetente (639^{a2}). O que ocorreria? As cabras movimentando-se de forma caótica, causariam problemas e destruiriam áreas cultivadas. Contemplando tal situação, pergunta o ateniense, seria o caso de condenar toda a criação de cabras ou de animais? (639a5-7). Evidentemente, seria absurda semelhante decisão.

Porém, em outros agrupamentos e em outras situações, sempre que o chefe se ausentasse ou falhasse na sua função, ocorreriam problemas similares. O ateniense dá diversos exemplos: o capitão incompetente de uma tripulação(a9-b2), o comandante covarde de um exército (b5-7), o chefe inapto de uma comunidade(c1-6). Diante desses exemplos, Megilos concorda que uma comunidade desordenada não pode servir como base para julgamento qualquer (c7-d1). Observa então o ateniense: “Muito bem! E entre as múltiplas comunidades (τῶν πολλῶν κοινωσιῶν) não podemos considerar a reunião de bebedores e os simpósios (συμπότας καὶ συμπόσια) como uma espécie de existência em comum (συνουσίαν)?”(639d2-3).

Admitida a *koinonia* dos bebedores como uma comunidade entre outras, reconhece o ateniense que, após haver freqüentado muitas dessas associações e as examinado, jamais viu ou ouviu falar de uma dessas que tenha se reunido ordenadamente (ὀρθῶς) e, salvo em alguns detalhes, confessa ele, estas reuniões são quase totalmente defeituosas (639d5-e3). Porém, esta comunidade, como qualquer outra *koinonia*, segundo o ateniense, pode e deve ser ordenada, desde que possua um arconte, no entanto, este comandante não será o general de uma armada preparada para encontrar-se com inimigos, e sim, o coordenador “que comandará amigos, em paz, se reunindo em benevolência mútua”(640b7-8). Este arconte, acrescenta ele, “deve manter a amizade (φιλίας) que une os membros neste momento e no futuro, velando para que esta atual convivência (συνουσίαν) a fortifique”(640c9-d2).

Diante dessas colocações, Clíncias, o cretense, observa: “Parece-nos, amigo, que atribuis à ação de passar o tempo em comum bebendo vinho (τὴν ἐν τοῖς οἴνοις κοινὴν διατριβήν), quando esta transcorre corretamente, um grande papel na educação (εἰς παιδείας)”(641c8-d2). O ateniense confirma que estabelece uma forte relação entre educação e essa espécie de *koinonia*, tanto é assim que considera ser necessário avançar na regulamentação sobre a embriaguez (μέθη), no entanto, diz ele: “uma exposição da regulamentação que comporta esta prática em conformidade com a natureza, não seria clara e completa sem uma regulamentação da música (μουσικῆς),

nem uma regulamentação da música sem aquela da educação como um todo (παιδείας τῆς πάσης)”(642^a3-6). Diante da disposição favorável de Megilos e Clíncias no sentido de continuarem a discussão, o ateniense propõe os seguintes passos: “Definamos, portanto, primeiramente, no interesse do raciocínio, isto que é educação (παιδείαν) e qual é a sua potencialidade (δύναμιν)”(643^a4-5). Pois, acrescenta ele, será através da *paidéia* que avançará a nossa discussão presente, “até que esta chegue ao próprio deus do vinho” (643a6-7).

§ 4. Da *paidéia* ao encantamento de Dioniso

O ateniense postula, inicialmente, uma primeira definição de *paidéia* associando-a a uma condução recreativa do educando, sem que ocorra sofrimento. Afirma ele que educação consiste na formação regular que, através de jogos, conduz a alma da criança a amar o que é necessário para atingir a virtude e, particularmente, para ser hábil naquilo em que a criança deverá se dedicar quando crescer (643c9-d3) Mostra a seguir, que esta concepção de *paidéia* se embasaria em uma certa concepção do ser humano. Cada um de nós teria, no interior de si, dois conselheiros contrários e insensatos, aqueles “que chamamos prazer e dor (ἡδονῆν καὶ λύπην)”(644c6-7). Desenvolvendo esta teoria de forma metafórica, propõe que representemos cada um dos seres vivos como um marionete fabricado pelos deuses, no qual aquelas forças contrárias se agitam como nervos ou fios que se movimentam provocando ações opostas, em direção do vício ou da virtude (644d7-e4). Devemos nós, porém, obedecer somente à tração de um outro fio, o fio de ouro e sagrado do raciocínio “que denominamos lei comum da cidade (τῆς πόλεως κοινὸν νόμον)”(645^a1-2).

Após detalhar um pouco mais essa metáfora do marionete, voltando à questão da embriaguez, pergunta o ateniense: “Se dermos de beber a esse boneco até embriaga-lo, como o deixaremos?”(645d1-2). Diante da surpresa de Clíncias, explica o ateniense o que pretende saber: não é verdade que a bebida excita e torna mais vivos os prazeres, as dores, as cóleras e os amores?(645d7-8). Concordam ambos com isso, assim como, também aceitam que, ao mesmo

tempo, com a embriaguez, vai desaparecendo toda a outra parte da alma humana: a memória, as opiniões, as idéias, ou seja, a parte racional. Nessas condições, segundo o ateniense, esse marionete ou qualquer homem, sob o efeito da embriaguez, perderá totalmente o domínio de si próprio (645e8). Sua situação será precaríssima e seu comportamento se assemelhará àquele de uma criança (646^a1-5). Diante dessas colocações, pergunta o ateniense se algum discurso poderia ainda nos convencer das vantagens de chegar a esse estado ao invés de fugir dele com todas as nossas forças (646^a7-9). Megilo e Clínias, obviamente, como espartanos e cretenses, seriam os últimos a defender a embriaguez, no entanto, recorda Clínias que, segundo dissera o ateniense, esse estado de degradação seria em algo conveniente para a educação. Sendo assim, Clínias e Megilo dizem que gostariam de ouvi-lo a respeito, ainda que, afirmam eles, fosse apenas pelo caráter paradoxal da tese (646b3-5).

O ateniense confirma a sua tese e afirma que a embriaguez seria, para a alma, algo similar ao que produzem os exercícios físicos e os trabalhos pesados para o corpo. Estes provocam um estado de fadiga e esgotamento das forças, mas, são utilizados visando ganhos posteriores (646c1-11). O mesmo se daria com o vinho. Explica ele que se alguém bebe vinho, fica mais alegre e quanto mais bebe, mais se enche de belas esperanças e de força imaginária, acredita que é sábio, fala e age sem medo de nada (649^a-b). Muito bem, mas, se tudo isso é apenas ilusório, em que isto serviria para a educação da alma?

Sem responder imediatamente essas questões, recorda o ateniense algo que haviam antes concordado: na educação da alma, seria necessário inculcar dois sentimentos principais desde a juventude. Em primeiro lugar, a maior coragem possível e, em segundo lugar, o contrário da coragem, que é o medo maior possível de cometer atos vergonhosos, ou seja, como haviam antes aceito, seria necessário inculcar, ao lado da coragem, também o medo enquanto sentimento de pudor (αἰδώς)(649b8-c2). Para treinarmos a coragem são necessárias situações, evidentemente, que causam medo, já, ao contrário, para exercitarmos o pudor, são necessárias situações em que nos mostramos excessivamente audaciosos (649c8-d2). Ora, agimos com excessiva audácia,

como explica o ateniense, quando estamos sob o efeito da cólera (θυμός), do amor (ἔρως), da desmedida (ὑβρις), da ignorância (ἀμαθία), do amor do lucro (φιλοκέρδεια), da covardia (δειλία), da riqueza (πλοῦτος), da beleza (κάλλος), da força (ἰσχός), “e de tudo que embriaga pelo prazer produzindo a ação sem reflexão”(649d5-7).

Ora, existiria algo melhor do que o vinho para produzir artificialmente tal estado da alma em que agimos com excessiva audácia? A embriaguez serviria, assim, como *phármakos* para exercitar a vergonha, isto é, seria uma droga para treinar e testar o pudor na alma humana. Como explica o ateniense, com o vinho faríamos uma prova pouco custosa e bastante inofensiva daqueles sentimentos perigosos para a razão e treinaríamos a alma de forma agradável, nos divertindo através da bebida (649d7-e2). Ao invés de testarmos os homens em contratos que podem nos causar graves riscos, continua o ateniense, pode-se provar um caráter difícil celebrando em sua companhia a festa de Dioniso (e2-650^a2). Da mesma maneira, para testar alguém quanto aos prazeres afrodisíacos, pergunta o ateniense, lhe entregariamos nossas filhas, filhos e mulheres, ou ao contrário, o testariamos sob o efeito do vinho?(650a2-4). Assim, conclui ele que sendo a embriaguez algo que permite conhecer “as naturezas e disposições (τὰς φύσεις τε καὶ ἔξεις) das almas, ela seria uma das práticas mais úteis para aquela arte à qual cabe cuidar (θεραπεύειν) das almas”, e explica ele qual é esta arte, “ a política (πολιτικῆς)” (650b5-8).

Desta maneira, segundo o ateniense, incontestavelmente, o vinho deve participar da educação, já que se mostrou como importante para exercitarmos o controle das paixões e, além disso, sendo elemento dos mais úteis na arte política, permitindo conhecer as almas, deve assim ser levado em conta por toda arte legislativa. No entanto, o ateniense ainda continua a sua investigação sobre a embriaguez, procurando saber agora se existe “alguma outra vantagem (ὠφελίας) da reunião pelo vinho (τῆς ἐν οἴνῳ συνουσίας)”(652^a3-5).

Então, a seguir, recorda o ateniense algo que já haviam estabelecido: a melhor educação seria aquela que atingisse uma vida equilibrada entre os prazeres e as dores. Tal equilíbrio, porém, acrescenta ele agora, comumente,

não seria bem sucedido na existência humana (653c7-9). Sendo assim, fracassando a educação, adviriam as desventuras dos pobres mortais. No entanto, felizmente, diz o ateniense, os deuses tiveram pena do gênero dos homens, “por natureza voltado para o esforço (ἐπίπονον πεφυκὸς) e estabeleceram, como repouso dos nossos trabalhos (πόνων), as pausas das festas que se celebram em sua honra”(653c9-d3). Para celebrar e reger estas pausas dos esforços humanos, explica o ateniense, os deuses nos deram “as Musas, Apolo –diretor das musas (μουσηγέτην)- e Dioniso”, que corrigem durante estes dias festivos as falhas da formação e do curso da vida humana (653d3-5). Nestas festas, dirigidos pelos deuses, quando se dança e se canta com ritmo e harmonia, os homens se entrelaçam uns aos outros, se movimentando de forma bela –como nenhum outro animal é capaz de fazer- nos grupos que chamamos “coros” (χορούς), e este nome teria surgido, precisamente, por causa da alegria (τῆς χαρᾶς) que nos proporciona (654^a1-5). Assim, daqui conclui o ateniense que o homem bem educado é aquele que participa dos coros sendo capaz de dançar (ὀρχεῖσθαι) e cantar (ᾄδειν) de forma bela (654b6-7). Portanto, devido a isso, diz o ateniense, devemos, à maneira de cães no rastro da caça, daqui em diante, procurar o belo nos coros, na dança e no canto e, se esta beleza nos escapa, será em vão tudo o que dissermos a respeito da verdadeira educação, seja helênica ou bárbara”(654e3-7).

Após várias reflexões, chegam à conclusão de que os coros serão efetivamente belos em seus cantos e danças, sobretudo, quando seguirem o *lógos* que não separa o agradável (ἡδύ) de um lado e, de outro, o justo, o bem, e o próprio belo (663b1-2). A partir dessa unidade entre agradável, belo, bem e justo, os coros admitidos pela legislação poderiam inclusive pregar mitos inverídicos, contar mentiras aprovadas pelo legislador, já que úteis para a educação dos cidadãos e para realizar o maior bem da cidade (663d-664^a). Explicitando a realização dessa estrutura mítica, o ateniense sugere que poderia haver um conjunto de três coros que deveria atuar por meio de suas encantações na alma das crianças, enquanto estas são maleáveis, repetindo-lhes sempre,

essencialmente, que para os deuses a vida mais agradável é também a mais justa (664b3-8). O primeiro coro será composto de crianças e consagrado às Musas; o segundo será dos adultos que possuem menos de trinta anos e vinculado a Apolo; quanto ao terceiro coro, seria formado pelos cidadãos de trinta a sessenta anos; aqueles com mais de sessenta, incapazes de cantar, contarão mitos de homens virtuosos (664c4-d4).

Clínias, porém, quer saber mais sobre esse terceiro coro composto de homens com mais de quarenta anos (664d5-7). Para responder a essa questão o ateniense faz antes uma grande recapitulação do que disseram até aqui a respeito das festas. Relembra o ateniense que no começo da conversa haviam dito que a natureza dos jovens era ardente, tornando-os incapazes de permanecerem em repouso, sempre gritando e saltando em grande desordem. Haviam dito também que a ordem precisa no movimento e nos sons era própria somente da espécie humana, a primeira sendo chamada “ritmo” e a segunda, coordenando sons agudos e graves, chamava-se “harmonia”, sendo o conjunto das duas designada “coréia”. Também disseram, relembra ele, que os deuses, por piedade de nós, humanos, permitiram que as Musas, Apolo e Dioniso dirigissem nossos coros nos trazendo alegria (664e3-665^a6). Lembra ainda que, conforme concordaram, adultos e crianças, livres e escravos, homens e mulheres, todos deveriam cantar e encantar, assim, a vida da cidade. Como diz o ateniense, a cidade inteira deveria “se encantar (ἐπαίδουσαν) sem cessar ela própria com os mitos, variando as formas constantemente, para que a diversidade apresentada torne os cantores insaciáveis de hinos e nestes encontrem prazer”(665c1-7).

Voltando finalmente, à questão de Clínias, pergunta o ateniense (665d1-5): neste encantamento generalizado da cidade, como fazer que dele participem os cidadãos que pela idade e sabedoria seriam os mais indicados a realizar belas canções para a comunidade? Como encorajaremos os mais velhos a participarem ativamente do canto? A resposta está, evidentemente, no *phármakos* de Dioniso. Como explica o estrangeiro de Atenas, voltando à questão do vinho: recomenda a abstenção aos menores de dezoito anos já que

não se deve jogar fogo sobre o fogo do corpo e da alma juvenis; os que passaram dessa idade, devem beber com moderação até os trinta anos (666^a3-b2). Porém, chegando aos quarenta anos, “se festejará em comum, se convidará aos deuses e, em particular, ao deus Dioniso, àquela festa que é ao mesmo tempo o mistério dos velhos (τὴν τῶν πρεσβυτῶν τελετὴν) e um jogo infantil (παιδιάν)”(666b2-5). Pois, como nos explica o ateniense, o vinho foi dado aos homens como uma droga (φάρμακον) que permite remediar a austeridade da velhice de forma que a nossa juventude reviva e que a nossa alma esqueça a tristeza e dureza adquiridas, abrandando-a como se abranda o ferro quando mergulhado no fogo (666b5-c3). Dessa maneira, também os mais velhos e mais sábios cantarão no coro de Dioniso encantando a cidade.

Após mais algumas determinações sobre o conteúdo e as formas dos cantos, o ateniense retorna à questão que impulsionou boa parte da discussão até aqui. Como diz ele: “Portanto, a tarefa que a nossa argumentação se propunha, inicialmente, mostrar que a importância dada ao coro de Dioniso era justificada, foi cumprida” (671^a2-4). No entanto, adverte ainda o ateniense que essas reuniões e festas, inevitavelmente, provocam excessos, sendo assim, estas atividades devem ser dirigidas por homens de grande autoridade e a desobediência a estes arcontes e chefes de Dioniso deve ser considerada como mais grave até do que a desobediência aos comandantes de Ares, o deus da guerra (671d5-e2). Se dessa forma bem ordenada ocorrer a embriaguez, os que bebem em comum, ao final, partirão mais amigos uns dos outros do que inicialmente, e não inimigos, como no presente (e5-672^a1).

O ateniense, então, diante disso tudo que foi dito, conclui a respeito das festas e do deus do vinho: “não devemos aceitar mais essas críticas incondicionais feitas ao dom de Dioniso, como se fosse má e indigna a sua acolhida em uma cidade” (672a5-7). Acrescenta ainda que poderia enumerar mais outras vantagens que o vinho proporciona, mas, teme que a maioria dos homens não seria capaz de compreender (672a7-b1). Esta incompreensão seria devida, explica ele, a um mito que se narra a respeito do deus Dioniso: a sua madrasta Hera, teria desordenado a sua razão, e em vingança, o deus “envia as

bacantes e todos os coros convulsivos; e com a mesma intenção nos presenteia o vinho”(672b3-7). O ateniense, no entanto, diz preferir não falar assim dos deuses, sabendo que, na verdade, nenhum animal nasce com toda a sua inteligência desenvolvida e que, inicialmente, todos são, em certo sentido, loucos, gritam desordenadamente e quando conseguem se movimentar, começam com saltos desordenados. Ora, seria isto exatamente, diz ele, como haviam concordado, a origem da música e da ginástica (672b7-c7). A partir também dessa origem poderiam ser encontrados os primórdios do ritmo e da harmonia, concedidas aos homens por Apolo, pelas Musas e por Dioniso. Quanto ao vinho, em particular, longe de ser, portanto, um castigo imposto pelos deuses, como pensa a opinião corrente, este é, na verdade, “uma droga (φάρμακον) que facilita à alma a aquisição do pudor e ao corpo a saúde e a força”(672d5-9). Dando por encerrado este assunto do vinho, porém, o ateniense sente-se na obrigação de ainda reafirmar que se a embriaguez for praticada de forma absolutamente desregrada, realmente, seria melhor proibir ou limitar o uso do vinho, como fazem os cretenses, os lacedemônios e os cartagineses (674^a-d).

CAPÍTULO II

A DESCOBERTA DO TEMPO HISTÓRICO

§ 1. A irrupção do tempo: origens e causas, regressão e progresso

O relativo desprezo mostrado até aqui pela virtude guerreira como meta principal da legislação, a valorização dos prazeres em detrimento dos exercícios voltados somente para a ginástica, para a dor e sofrimentos, finalmente, a surpreendente defesa da embriaguez e dos encantamentos de Dioniso como parte fundamental da educação, já mostram como o ateniense parece se reaproximar do amor pelas coisas sensíveis e, assim, contraditórias. Esta tendência se confirmará de maneira decisiva ao vermos a análise das formas de governo. Esta análise aparece agora perpassada por dimensões antes não encontradas: procura-se agora explicar a gênese e o devir, assim como as causas do progresso e da regressão históricas das formas de governo. A partir dessas determinações procura-se também encontrar as possibilidades de transição para uma nova *pólis*. Em suma, as formas políticas são agora estudadas e submetidas às determinações do tempo, de uma maneira, como veremos, realmente não era encontrada nas reflexões de Sócrates.

O ateniense inicia a nova investigação perguntando qual seria o princípio originário (*ἀρχή*) do qual nasceram os regimes de governo (676^a1-2). Para esta investigação, propõe que contemplem “a tendência (*τὴν ἐπίδοσιν*) das cidades transitando (*μεταβαίνουσιν*) para a virtude (*εἰς ἀρετὴν*) assim como também para a má disposição (*κακίαν*)”(a5-6). Ou seja, trata-se de estudar a tendência (*ἡ ἐπίδοσις*) de transição das cidades nas duas direções: progresso em direção da virtude ou, em caso contrário, a tendência de regressão para a má disposição. Clíniás não compreende bem como fazer isto e o ateniense, esclarecendo, afirma então, literalmente: isto significa colocar-se na perspectiva do tempo, “a partir do tempo (*ἀπὸ χρόνου*)”, a partir “da grandeza (*μήκους*) e da infinitude (*ἀπειρίας*) do tempo”, e a partir “das transformações ocorridas neste (*τῶν μεταβολῶν ἐν τῷ τοιούτῳ*)”(676^a8-b1).

Como se vê, há uma irrupção inquestionável do tempo no próprio método de investigação. Mas, sobretudo, é importante ressaltar que não se trata de um tempo pensado enquanto um movimento meramente abstrato entre diversos tipos também abstratos de cidade, tal como ocorria, por exemplo, nas quatro cidades imaginadas em *A república*. Tanto era abstrata a narração socrática, que será somente Crítias, nos diálogos *Timeu* e *Crítias*, que dará uma certa gênese histórica às cidades imaginadas por Sócrates. Esta gênese esboçada por Crítias, no entanto, como vimos, está mergulhada num passado distante e confunde-se com o tempo mítico. Basta lembrar que a narração de Crítias parte daquela de Timeu que havia descrito a gênese divina do mundo e que também o próprio manuscrito do diálogo *Crítias* se interrompe quando Zeus ia tomar a palavra. Aqui, nesta nova abordagem, ao contrário, como disse o ateniense, trata-se de um tempo que possui grandeza, infinitude e transformações próprias. Mas, somente avançando um pouco mais na investigação, veremos o que realmente significa tal especificidade que agora é atribuída ao tempo.

Logo a seguir, indaga o ateniense se seria possível calcular “a quantidade do tempo (χρόνου πλῆθος) que transcorreu (γέγονεν) desde que há cidades e desde que os homens vivem como cidadãos”(676b3-5). Clínius considera que seria difícil tal cálculo. Pergunta o ateniense se poderíamos, no entanto, levantar a hipótese de que “neste tempo (ἐν τούτῳ χρόνῳ) milhares e milhares de cidades nasceram (γενόμενασι), e que não menos numerosas foram aquelas que desapareceram”(676b9-c1). E ainda, pergunta ele se cada uma dessas cidades não teria sido governada, muitas vezes, pelas diversas formas de governo, de forma que a partir de cidades pequenas teriam surgido grandes e grandes se teriam tornado pequenas (676c1-3). Desta maneira, continua o ateniense perguntando, não seria possível que a partir de cidades melhores nasceram piores e, também, de cidades piores tenham surgido melhores?(676c3-4). Clínius concorda com todas essas possibilidades.

Após colocar essas hipóteses temporais de transformação das cidades, o ateniense procura ainda aprofundar a determinação metodológica da investigação. Propõe ele, então, que procurem captar, se puderem, “a causa da

transformação (τῆς μεταβολῆς τὴν αἰτίαν)”(676c6-7). Pois, seria a causa da transformação que, talvez, “nos mostrará a gênese primeira das formas de governo (τὴν πρώτην τῶν πολιτειῶν)”(676c7-8). Essa causa nos mostrará, talvez, também, a *metábasis* (μετάβασις) (676c8), ou seja, a “transição”, o encaminhamento de uma forma para outra. Clíncias e Megilo concordam com estes preceitos metodológicos e mostram-se prontos a seguir o estrangeiro. Este, porém, ainda pergunta: “Parece a vós que os antigos discursos possuem alguma verdade ?” (677^a1-2). E explica ele que se refere às tradições que narram a destruição da maioria dos homens por dilúvios, pestes e outros flagelos, após os quais, “restaram poucos sobreviventes do gênero humano”(677a4-6). Clíncias considera confiáveis tais narrações. Sendo assim, para iniciar a investigação sobre a “a causa das transformações”, toma o ateniense, hipoteticamente, a destruição ocorrida pelo dilúvio (677a8-9).

§ 2. Do dilúvio hipotético à história

Partindo da época do dilúvio enquanto um princípio hipotético, como veremos, pouco a pouco, o ateniense descreverá o desenvolvimento e progresso, chegando à época propriamente histórica. Assim, supõe o ateniense, seriam pastores residentes nas montanhas, os homens que escaparam do dilúvio, “pequenas centelhas do gênero humano, conservadas nos cumes”(677b1-3). Como as cidades litorâneas teriam desaparecido totalmente e com elas os instrumentos, as descobertas principais na arte, na política e em qualquer outro saber, era agora necessário recomeçar tudo novamente, nada praticamente teria restado (677c5-8). Após o cataclismo, continua o ateniense, a situação da humanidade seria aproximadamente a seguinte: “um imenso e apavorante deserto; uma vasta extensão de terras livres; e como quase todos os animais pereceram, uns poucos rebanhos de bois e o que restava do gênero das cabras eram os minguados recursos com que os pastores contavam para a sua subsistência”(e6-678^a1). Não existiam também, evidentemente, cidades, formas de governo ou legislação (678^a3-5).

No entanto, diz o ateniense, supondo o desenvolvimento histórico: “não é destas condições existentes que nasceram todas as coisas que agora existem, ou seja, cidades, constituições, artes e leis, com abundância de vícios e de virtudes (678a7-9). E sendo mais claro, acrescenta: “com o progresso do tempo (προιόντος τοῦ χρόνου), [FALTA TREMA NO IOTA] com a multiplicação do gênero humano, o mundo tornou-se o que é agora”(678b6-8). E explicando que isto se realizou através de um processo, acrescenta que essas transformações não ocorreram “instantaneamente (ἐξάιφνης), mas sim, pouco a pouco (κατὰ μικρὸν), em um longo período de tempo (ἐν παμπόλλῳ τινὶ χρόνῳ)”(678b10-11).

Pois bem, após estas considerações gerais, o ateniense se dedicará a descrever mais detalhadamente a sociedade nesse período inicial: os sobreviventes não possuíam meios de transporte e assim viviam isolados, os metais haviam desaparecido e era difícil extrai-los novamente, pois não detinham também a própria arte de trabalhar os metais, esquecida e perdida junto com os outros bens da civilização (678c6-d6). Após descrever as diversas carências desse período, faz um certo elogio dessa vida modesta e simples. Diz ele que nessa época não existia a guerra interna nem externa (678e6-7). Passa até a idealizar a vida daqueles homens: eles se amavam e eram benevolentes entre si, não disputavam pela alimentação, as pastagens não faltavam e, após descrever múltiplas qualidades dessa vida simples, acrescenta ainda que eles não conheciam o ouro e a prata, nem a desmedida e a injustiça (679^a1-c1). Acreditavam em tudo que se lhes contava, ninguém era suficientemente sábio, como hoje, para suspeitar que algo era mentira, e consideravam, assim, como verdadeiro, tudo o que se dizia dos deuses e dos homens (679c3-7).

Após mais alguns relativos elogios dessa vida simples e virtuosa, o ateniense comenta que por essas condições existentes, os homens daquela época não tinham necessidade de legisladores, a escrita ainda não existia e, assim, eles viviam “segundo os costumes e as chamadas leis pátrias”(680^a3-7). Mas, havia já uma espécie de “forma de governo (πολιτείας)(680a9). Segundo o ateniense, essa primeira forma de governo seria aquela que se costuma chamar “dinastia

(δυναστείαν)(680b1-2). Esta seria uma forma, explica ele, que ainda subsiste em muitos lugares, entre Gregos e Bárbaros, sendo possível exemplificá-la com alguns versos de Homero, aqueles em que o poeta descreve a vida primitiva dos Cíclopes (680b2-4). Pelos versos citados, percebe-se que essa “dinastia” seria uma espécie de poder familiar ou patriarcado. Como narram os versos de Homero, trata-se de um poder exercido sobre crianças e mulheres, sem assembleias deliberativas e sem qualquer regulamentação (680b5-c1):

Leis desconhecem, bem como os concílios nas ágoras públicas.

*Vivem agrestes, somente nos cimos das altas montanhas,
em grutas côncavas, tendo cada um sobre os filhos e a esposa
plenos direitos, sem que dos demais o destino lhe importe.*

(Odisséia, IX, 112-115)¹.

A seguir, o ateniense passa então a descrever o desenvolvimento histórico dessa “dinastia”. A primeira forma, diz ele, é essa constituída por grupos familiares isolados, nos quais os mais velhos comandam graças a um poder transmitido pelo pai ou pela mãe, “enquanto os outros, como pássaros, constituem um só bando, submetidos a uma realeza patriarcal de todas a mais justa”(680d7-e4).

A segunda forma de governo, que emerge diretamente desta, é a reunião desses grupos familiares a partir do desenvolvimento da comunidade em uma organização mais complexa do trabalho. Como explica o ateniense: “a seguir, eles se reúnem em comum (εἰς τὸ κοινὸν) num maior número fazendo cidades maiores; se aplicam à agricultura e cultivam, primeiramente, o sopé das montanhas; para se protegerem das feras, levantam muros de pedras e, assim, efetivam uma única casa, grande e comum (μίαν οικίαν αὖ κοινὴν καὶ μεγάλην ἀποτελοῦντες)”(e6-681^a3). Observa então o ateniense que essa reunião de diversos grupos vai apresentar um problema fundamental: as diferenças de hábitos e costumes, pois, cada grupo se desenvolvera até então isolado. Sendo assim, a nova comunidade carregará agora uma clara contradição entre a existência particular anterior e a unidade

¹ Cabe observar, metodologicamente, o uso histórico aqui feito de Homero, similar àquele que até hoje fazem os historiadores da Antigüidade. Por exemplo, M. I. Finley, *The world of Odysseus*, The Viking Press, Nova Iorque, 2^a, ed. 1965).

comum ou, como diz de maneira precisa o ateniense, apresentará “leis privadas no interior da grande casa comum (ιδίους νόμους εἰς τὴν μείζονα συνοικίαν)”(681a8-b7). Por essa contradição entre o privado e o comum, começaram a surgir problemas na comunidade. Como explica o estrangeiro: “necessariamente, cada grupo era vinculado muito mais às suas próprias normas e as preferia àquelas dos outros”(681c1-2). Ora, aqui, exatamente, nessa contradição interna da comunidade, estaria a origem de uma legislação propriamente dita. Como diz o ateniense: “ Eis que chegamos, ao que parece, sem que percebêssemos à origem do estabelecimento de leis (ἀρχῇ νομοθεσίας)”(681c4).

Após estes acontecimentos, diz o ateniense, esta comunidade foi obrigada a escolher alguns entre seus membros para examinar os costumes dos diversos grupos, encontrar as melhores leis e, com o consentimento dos líderes patriarcais, fazê-las aprovar como regras comuns (681c7-d1). Estes que fizeram a constituição podem ser considerados os primeiros legisladores. Os antigos chefes patriarcais, por outro lado, foram estabelecidos como magistrados, passando a compor, provavelmente, uma espécie de aristocracia ou realeza (681d1-4). Assim, vemos a segunda forma de governo já bastante transformada e parece ser esta já uma espécie de transição para a terceira forma de governo descrita a seguir.

Seja como for, de fato, o ateniense anuncia imediatamente a terceira forma de governo: “Falemos agora de uma outra figura política, a terceira, onde coincidem nascer todas as espécies (πάντα εἶδη) de regimes políticos assim como de cidades, com todas as suas calamidades (παθήματα)”(681d7-9). Que forma política seria esta na qual podem ser classificadas todas as diversas espécies, inclusive aquelas com todos os seus defeitos? Esta terceira forma, sobretudo, pela sua amplitude, parece anunciar que chegamos às cidades existentes em um tempo mais próximo, ou seja, fundadas historicamente. Estas constituiriam, em certo sentido, todas elas um único gênero com diversas espécies? O ateniense parece apontar nessa direção. Se assim considerarmos, a primeira e a segunda formas descritas, anteriormente, seriam reconstituições

apenas hipotéticas de épocas pós-diluvianas e ‘pré-históricas’ ou, se quisermos, formas ‘*pré-póleis*’, isto é, em certo sentido, anteriores à fundação de uma *pólis*, ou seja, uma comunidade propriamente *política*. De fato, a primeira forma, como vimos, é uma reconstituição da época onde prevaleceriam grupos isolados primitivos, já a segunda, uma reconstituição de onde surge a primeira comunidade contraditória, mas, inicialmente, sem leis e magistraturas constituídas enquanto *politeia*. A terceira forma, no entanto, seria aquela na qual se cria propriamente uma forma de governo com leis, isto é, uma *politéia*, fundando-se assim uma cidade com governo e magistraturas, isto é, uma ‘cidade-estado’ ou *pólis*. Veremos que isto parece se confirmar a seguir.

§ 3. Da cidade de Tróia às Guerras Médicas

Esta terceira forma de governo, certamente, foi anunciada de maneira não muito clara, e Clínius, com razão, não consegue compreendê-la, assim, ele pergunta: “Qual é, no entanto, esta forma?” (681e1). O ateniense responderá, mais uma vez, através de Homero. Diz ele que esta forma seria aquela que o poeta coloca após a segunda e cita o seguinte trecho da *Ilíada*:

Este [Dárdano] fundou Dardânia, pois Ílion sagrada,

pólis de homens mortais, não fora todavia

erguida sobre o plaino: as gentes habitavam

o sopé do Ida, multifluente. (XX, 216-219)²

. Como se vê, os versos de Homero citados (em 681e3-6) nos remetem à época da fundação da Dardânia, cidade fundada pelo antecessor de Príamo, Dardânio, o mesmo que, segundo algumas tradições, teria fundado, posteriormente, a cidade de Ílion, também conhecida por “Tróia”. Com estes versos de Homero, estamos assim às vésperas da fundação de Tróia e, portanto, a terceira forma de governo nos remete, de fato, a uma época situada no limiar da história já conhecida pelo próprios gregos daquela época. Mais uma vez, Homero auxilia na reconstituição do passado e o próprio ateniense, desta vez, comenta o seu procedimento metodológico de maneira significativa: “os poetas também são

² Tradução de Haroldo de Campos.

uma raça divina, quando cantam inspirados com a ajuda das Graças e das Musas, narrando muitos dos acontecimentos segundo a verdade (πολλῶν τῶν κατ' ἀλήθειαν γιγνομέων³)”(682^a3-5). Os poetas permitiriam, assim, apesar de estarem no domínio do mito, quando inspirados, preservar a verdade histórica, salvando os homens dos perigos do esquecimento (λήθη).

Pois bem, após a fundação de Dardânia, o momento seguinte é justamente a fundação de Tróia, na qual já se manifestará o frequente esquecimento dos mortais em relação ao seu próprio passado. Como diz o ateniense: “Os homens desceram das alturas para fundar Ílion, numa grande planície, sobre uma colina pouco elevada, banhada por muitos cursos de água que desciam do alto do Ida” (682b2-4). Este acontecimento, deduz o ateniense, deve ter ocorrido muito tempo depois do dilúvio (682b6-7). Essa dedução de que um grande período de tempo teria transcorrido é obtida, justamente, pela constatação do esquecimento dos homens. Como diz, literalmente, o ateniense: “parecia estar presente nestes homens um espantoso esquecimento (δεινὴ λήθη) da destruição (φθορᾶς) que acabamos de narrar”(683b9-c1). Pois, somente assim, continua ele, se pode compreender que expusessem a sua cidade a numerosos rios que correm das alturas, confiando em colinas pouco elevadas (683c1-c3). Clíneas concorda e opina: “É muito evidente que um grande período de tempo (τινα μακρὸν χρόνου) os separava daquela calamidade”(683c4-5). Como se vê, tanto o ateniense como Clíneas associam já, de maneira clara, o esquecimento (λήθη) à extensão do tempo (χρόνος). Mas, nesse sentido, a própria noção de “verdade”, *a-létheia* (“não-esquecimento”), parece começar a ser associável ao tempo (χρόνος), enquanto, justamente, “não-esquecimento” de um tempo passado. A verdade das cidades que agora se procura parece ser pensada, portanto, como inseparável do não-esquecimento de um passado originário e, assim, da história.

Prossegue o ateniense, portanto, a avançar no tempo à procura da verdade histórica. Diz ele, então, que outras cidades, além de Tróia, teriam sido

³ Com razão, E. des Places traduz: “ils atteignent à tout instant bien des faits historiques”(ed. Budé). Poderíamos também traduzir: “narrando muitas das coisas que aconteceram segundo o *não-esquecimento*”

fundadas nas planícies, agora, em grande número e, além disso, os homens se multiplicavam (682c6-7). Estas novas cidades, conta ele, fizeram uma expedição contra Tróia, provavelmente, tanto por terra como por mar (682c9-10). Trata-se, evidentemente da expedição comandada por Agamêmnon narrada por Homero na *Ilíada*. E observa: pois, nessa época já não temiam mais o mar (682c10-d1). Provavelmente, também, não tinham mais esse temor, graças, mais uma vez, ao esquecimento do dilúvio. Após sitiarem a cidade por dez anos, relembra ele, os Aqueus tomaram Tróia (682d3-4). Conta então o ateniense que, durante esses dez anos, ocorreram diversas perturbações nas próprias terras dos Aqueus e quando os soldados retornaram aos seus lares, seguiram-se massacres, mortes e exílios inumeráveis. No entanto, continua ele, após certo tempo, os exilados e banidos retornaram com novo nome, não se designavam mais Aqueus e sim Dórios, por chamar-se Dório aquele que os reuniu (682d6-4). Neste momento, então, o ateniense se volta para Megilo, o espartano, e observa que é a partir destes acontecimentos “que vós, lacedemônios, contaís mitos (μυθολογεῖτε) e fazeis narrações (διαπεραίνετε)” (682e4-6). Até aqui, a respeito dos dórios, o ateniense nada mais fazia, de fato, do que reproduzir a tradição mítico-poética e, sobretudo, a *Ilíada* e a *Odisséia*. Agora, no entanto, como veremos, procurará repensar historicamente o desenvolvimento da Lacedemônia..

Antes disso, porém, relembra ele que, lá no começo da conversa com Megilo e Clínias, anteriormente ao diálogo que fizeram sobre a música e a embriaguez, estavam discutindo justamente as leis da Lacedemônia e de Creta, constituições que ambos elogiavam. Ora, agora, “como conduzidos por um deus”, chegaram na própria fundação da Lacedemônia que possui leis irmãs àquelas de Creta (682e8-683^a2). Assim, longe de se haverem perdido –como Odisseu e como Sócrates-, pelo caminho, “na errância do discurso (τῆ πλάνῃ τοῦ λόγου), obtiveram muitas vantagens, percorrendo diversas formas de governo e fundações de cidades”(683a2-4). Consideraram, recorda ele, uma primeira, uma segunda e uma terceira forma de governo, cujas fundações se sucederam, uma em relação à outra, em um período de tempo

infinito (683a4-7). Agora, explica o ateniense, se nos apresenta a Lacedemônia que poderia ser considerada uma quarta forma de governo, mas, na verdade, retifica ele próprio, trata-se de uma etnia (ἔθνος) que pode ser vista em dois momentos: primeiro, quando retornou do exílio se estabelecendo no país e, segundo, como está instituída hoje (683a7-b1).

Tomando, então, esses dois momentos da existência da Lacedemônia, o ateniense sugere submeter as instituições dessas formações históricas a uma análise no interior do devir. Procurará saber, explica ele, o que foi bem instituído ou não, quais leis conservam uma *pólis*, quais são a salvação e quais são a destruição das cidades, que transformações são necessárias e, assim, quais ações produziram a felicidade de uma cidade (683b1-4). Megilos e Clínias concordam com o plano proposto pelo ateniense. Recomeçam, então, a investigação em uma época distante, aquela em que Argos, Messênia e Esparta foram fundadas em comum acordo, dividindo o poder na região (683d2-4). Têmenos tornou-se o rei de Argos, Cresfonte assumiu como rei da Messênia, e Esparta recebeu dois reis, Procles e Eurístenes (683d6-8). Em relação a estes reis, todos os homens dessas cidades prestaram juramento de defesa incondicional contra qualquer ataque à soberania da realeza (683d10-e1).

Porém, repentinamente, o ateniense interrompe a narração e faz uma pergunta que o conduz, a seguir, a importante observação metodológica. Pergunta ele: “Quando uma realeza foi derrubada, ou quando qualquer outro poder (τις ἀρχὴ) foi abolido no passado, isso ocorreu por causa de outros ou a partir deles mesmos (σφῶν αὐτῶν)?” (683e3-5). Ou seja, o ateniense volta a um tema tratado inicialmente, quando discutiam ainda sobre a virtude guerreira. Já lá haviam concluído que o inimigo interno é o mais perigoso para uma cidade que o externo. Agora, porém, diz o ateniense, “estabeleceremos melhor a nossa tese” (683e9). Aquilo que permitirá agora um melhor estudo dessa questão, como explica ele, é justamente que não farão mais uma análise abstrata, mas sim, uma investigação embasada em “acontecimentos ocorridos”, isto é, em fatos históricos. Como diz ele, literalmente: “após haver encontrado fatos

históricos (ἔργοις γενομένοις⁴) parece que retornamos ao mesmo tema, de forma que não investigaremos algo em torno do vazio (περὶ κενόν), mas sim, em torno do acontecido (περὶ γεγονός) e que tem verdade (ἔχον ἀλήθειαν)”(e10-684^a1). Como se vê, para o ateniense, as investigações que permanecem “em torno do vazio” (περὶ κενόν), abstratas, seriam metodologicamente inferiores àquelas que se apóiam “nos fatos ocorridos” (ἔργοις γενομένοις), nos acontecimentos “que possuem verdade (*a-létheia*)”, ou seja, o próprio processo de investigação conceitual aqui já pressupõe a presença de *a-létheia*, isto é, *verdade* enquanto não-esquecimento, agora, um não-esquecimento que possui historicidade.

Assim, a seguir, continua o ateniense a sua narração histórica. Recomeça ele dizendo: “ o que aconteceu (γέγονεν) foi o seguinte”(684a2). Conta-nos, então, que as três realezas fizeram um juramento mútuo com as três cidades (Argos, Messênia e Esparta) e seus súditos, a partir de leis comuns aos que exerciam o poder e aos que aceitavam submeter-se a ele (684a2-4). Os primeiros se comprometeram a exercer o poder “sem aumentar a violência (μὴ βιαιοτέραν) com o progredir (προιόντος) FALTA O TREMA NO IOTA do tempo e da sua estirpe (γένους)”(684a4-6). Os súditos, por outro lado, juraram não tentar destruir a realeza e nem permitir que outros a destruíssem. Dessa forma, continua o ateniense, os reis socorreriam em caso de injustiça aos outros reis e ao povo das três cidades, assim como, o mesmo faria o povo em relação aos seus iguais e aos reis (684a6-b3).

Comentando esses fatos, observa ele que nessa forma de governo pode-se notar já uma qualidade, aquela de permitir sempre a união de duas cidades contra uma terceira que, eventualmente, tente romper as leis (684b5-7). Estas forças opostas garantiriam, assim, já uma certa preservação da legislação. Além disso, o poder era exercido sem coação, algo não sem importância, pois, como ressalta ele, a maioria considera que os legisladores devem estabelecer formas de governo nas quais “os povos e as multidões aceitem voluntariamente (ἐκόντες) as leis”(684c1-3). Esses legisladores seriam comparáveis, diz ele, a

⁴ E. des Places traduz: “des faits historiques”;E. Chambry traduz “faits réels”.

treinadores de ginástica ou médicos que tratassem dos corpos “através do prazer (μεθ’ ἡδόνῃς)”(684c3-5). Porém, de fato, naquele tempo, segundo o ateniense, foi mais fácil aos Dórios para estabelecer as leis, pois, os legisladores não tiveram que temer a maior de todas as críticas, aquela tão freqüente em todas as cidades, nas quais se estabelece uma “ igualdade da propriedade (ἰσότητα τῆς οὐσίας)”(684d4-6). Pois, explica ele que é grande a crítica a todo movimento em torno da propriedade: “se alguém procura mover (κινεῖν) a propriedade da terra (γῆς κτήσιν) ou abolir as dívidas, vendo que não poderá ser possível, sem estas medidas, engendrar jamais de maneira suficiente o igual (τὸ ἴσον ἰκανῶς), enfrentará grande oposição (684d6-8). Pois, continua ele, quando o legislador procura “movimentar (κινεῖν) alguma destas coisas, surgem repetindo todos e em toda parte o preceito *não mover as coisas imóveis* (μὴ κινεῖν τὰ ἀκίνητα)”(684d9-e1)⁵. O legislador que procurar realizar tais ações, acrescenta o ateniense, será amaldiçoado, e cairá em irremediável aporia (684e1-3). Porém, no caso dos Dórios, como ele já dissera, não aconteceram esses problemas, conta-nos que tudo isso foi feito “de forma bela e sem animosidade, a terra se repartiu (διανέμεσθαι) sem contestação e não existiam dívidas grandes e antigas”(χρέα)”(648e3-6).

Diante de tal passado favorável, como foi possível, pergunta o ateniense, que a legislação e as instituições dos Dórios tenham se deteriorado de tal forma? (648e8-9). E lembra ele que duas das cidades, Argos e Messênia, não tardaram em se deteriorar, a constituição e as leis sendo conservadas somente em Esparta (685^a2-4). Como teriam ocorrido tais transformações? Concordam, Megilo e o ateniense, que seria necessário investigar quais seriam as causas de tais mudanças. Para isso, começa o ateniense por elaborar uma reconstituição da situação política do Mediterrâneo quando do estabelecimento das três cidades. Trata-se assim de inserir as três cidades na história mundial da época. Nesse sentido, observa ele, os legisladores dórios daquela época deviam acreditar muito nessas suas instituições, de tal forma que, provavelmente,

⁵ A imobilidade ontológica da *ousia*, tão central em Parmênides e Sócrates, seria correlata da imobilidade da *ousia* na teoria política.

pensavam serem estas uma salvaguarda suficiente não só para a região do Peloponeso, como também, para toda a Grécia (685b8-c1). O perigo de uma invasão bárbara existia, então, expresso no império dos Assírios, que representava naquele período, segundo o ateniense, um perigo similar ao do Grande Rei, nos dias de hoje (685c2-8). Lembra ele, particularmente, que Tróia, então, recentemente tomada pelos Gregos, fizera parte do império assírio, assim os riscos de uma vingança da parte dos bárbaros era iminente (685c8-d2). Teria sido, assim, diante de tais perigos, que surgiu a idéia de construir um exército embasado em três cidades, dirigido por um só comando de reis irmãos, descendentes de Hércules (685d2-4). Tal armada, acrescenta ainda o ateniense, parecia superior àquela que venceu Tróia, pois os seus chefes Heráclidas eram superiores aos Pelópidas (Agamêmnom e Menelau), havendo ainda os guerreiros Dórios vencido os Aqueus (685d5-e3).

Portanto, aquelas instituições, diz o ateniense, pareciam sólidas e estáveis, criando a esperança de atingirem uma longa existência. Logo, porém, tudo isso se esvaiu, Argos e Messênia entraram em guerra com Esparta e assim continuam num conflito permanente até hoje. É certo, contudo, que se tivessem continuado unidas, de acordo com o plano primitivo, seriam militarmente uma força invencível (686^a7-b4). Qual fatalidade (τύχη) teria provocado a deterioração de tão poderosa coalizão, pergunta ele?(686b6-7). Quais teriam sido as falhas cometidas?

Após algumas indagações nessa direção, o ateniense começa uma reflexão crítica, porém, sobre o próprio rumo que tomaram na discussão. Afirma ele que ao verem uma potência política bem organizada ou qualquer força poderosa, é comum, como eles fizeram agora, todos passarem logo a imaginar o que tal poder poderia executar se bem utilizado, e acredita-se que faria grandes coisas, trazendo a felicidade dos que o possuem (686c7-e7). Diz ele que é comum fazermos o seguinte raciocínio: caso os dórios tivessem solidamente mantido as forças constituídas, permaneceriam livres e capazes de comandar a quem quisessem, assim, realizariam o que desejassem, eles e seus descendentes, dominando Gregos ou bárbaros (687^a6-b2). De maneira similar,

diz ele, imaginamos o desenvolvimento da riqueza e honras de uma poderosa estirpe (*génos*), pensando que basta pertencer a esta para a obtenção de todos os bens que se deseja, em grande número e da melhor qualidade (687b5-9). Por essas colocações, fica claro que em todos os homens, continua o ateniense, é comum um certo desejo (ἐπιθύμημα) (687c1). E explica ele esse desejo ou projeto comum aos homens: o desejo seria “aquele de que ocorram os acontecimentos (τὰ γινόμενα γίνεσθαι) segundo a ordem da nossa alma (κατὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπίταξι), senão todos os acontecimentos, ao menos, os humanos”(687c5-7). Megilo concorda que isso realmente ocorre. Porém, ainda não ficou claro, para ele, aonde se dirige a argumentação do ateniense. Estaria ele censurando tal desejo? Não seria este a expressão de que procuramos realizar os nossos projetos e exercitar a nossa liberdade? A realização de tal desejo não traria a felicidade aos homens?

Ora, será exatamente isto que o ateniense procurará questionar. Nesse sentido, argumenta que todos possuímos tal desejo, em qualquer idade, tanto quando crianças como quando adultos, e até fazemos preces para que obtenhamos êxito no que almejamos. No entanto, diante das coisas que pretendem alcançar as crianças, mesmo os pais, que as amam, rogam aos deuses, muitas vezes, para que estas não tenham êxito em seus objetivos(687d6-8). Da mesma forma, em sentido contrário, diante dos desejos de certos pais, independentemente da idade, quando cegos diante do que é justo, assistem os seus filhos sensatos pedindo aos deuses para que não se realizem os desejos daqueles (687d10-e4). Sendo assim, como compreende bem Megilo, não se deveria querer, então, que tudo ocorra segundo a nossa vontade, mas sim, “muito mais que a nossa vontade (τὴν βούλησιν) siga a nossa ação de pensar (τῇ ἑαυτοῦ φρονήσει), e que as cidades e cada um de nós desejem e persigam somente aquilo que possui razão (νοῦν)”(687e5-9).

Eis então que, agora, o ateniense volta a recordar, mais uma vez, algo que sustentaram logo no começo da discussão. Lembra ele que, segundo Megilo, o bom legislador devia regular todas as disposições voltando-as para a guerra (688^a4-6). Já ele próprio, contrariamente, defendia que não se devia

legislar em vista de uma só virtude, mas sim, visando a totalidade da virtude e, principalmente, para a primeira que comanda todo o conjunto, que seria a ação de pensar (φρόνησις)(688a6-b3). Somente essa forma de legislar, sustenta ele, teria alguma possibilidade de dirigir, verdadeiramente, os acontecimentos humanos e realizar a vontade racional dos homens. Sem a razão, no entanto, seria vã a tentativa de realizar a vontade humana. Assim é que, nessa direção, adverte o ateniense: “é arriscado formular vontades não possuindo razão (νοῦν), pois, as coisas contrárias às vontades são as que então acontecem (ἀλλὰ πάναντία ταῖς βουλήσεσιν οἱ γίνεσθαι)” (688b6-c1). E ainda advertindo a Megilos e Clínias, acrescenta ele que toda “a destruição de reis e de todo projeto (ὄλου τοῦ διανοήματος) não teve jamais por causa (αἰτίαν) a covardia, nem a incompetência militar do comando ou dos comandados”(688c3-6). A verdadeira causa, explica ele, “mais do que tudo, foi o desconhecimento (ἀμαθία) a respeito dos interesses humanos maiores (τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων)”(688c7-8). Que as coisas aconteceram (γέγονε) assim naquela época distante, que acontecem assim agora, e que não serão outras no tempo futuro, é o que ele procurará demonstrar na seqüência da discussão(688c8-d3).

Prossegue o ateniense, então, procurando determinar, de maneira mais precisa, qual foi esse grande “desconhecimento” (ἀμαθία) que levou à ruína daquele império. Primeiramente, tenta explicar, porém, o que seria tal ausência de conhecimento no indivíduo. Qual seria na instância individual esse desconhecimento ou ignorância que conduz os homens à ruína? Considera que no homem tal ignorância (ἀμαθία) não é a ausência de um ou outro conhecimento específico, mas sim, é a dissonância (ἡ διαφωνία) entre, de um lado, dor e prazer, e, de outro lado, “a opinião conforme à razão” (τὴν κατὰ λόγον δόξαν) (689^a7-8). Tal dissonância ou *diafonia* entre a parte sensível e a racional seria a maior ignorância do indivíduo. No caso da cidade, diz ele, a parte sensível vinculada ao prazer e à dor é a multidão e o povo (689b1-2). Quando estes não obedecem às leis e aos magistrados, se manifesta a *diafonia*, e ocorre essa ignorância maior na instância da *pólis* (689b4-5). Não

se trata, portanto, no caso dessa ignorância, ressalta ele, um desconhecimento técnico, isto é, uma ignorância de demiurgos em relação às suas profissões (689c1-3). Aqueles que tiverem muitos conhecimentos técnicos, mas também aquela ignorância maior, não deveriam receber cargos públicos. Contudo, por outro lado, aqueles que nada souberem do ponto de vista técnico, que não souberem “nem nadar nem ler”, diz ele, mas não apresentarem aquela dissonância, poderão ser considerados “como sábios (ὡς σοφούς)” (689c6-d3).

O passo seguinte, ainda para explicar a ruína daquele império, é examinar as formas de comandar e ser comandado, seja nas cidades, seja nas casas grandes ou pequenas (690^a1-3). Começa o ateniense a enumerar então, a seguir, as diversas formas de poder: existe o poder do pai e da mãe sobre os filhos; aquele dos nobres sobre os não-nobres; existe o poder dos mais velhos sobre os jovens; o dos senhores sobre os escravos. Enuncia ele, então, a quinta forma de poder: “o mais forte comanda e o mais fraco obedece” (690b4-5). Diante desta forma, Clínicas, apreciador da virtude militar, comenta: “Mencionas um poder muito necessário (μάλα ἀναγκαῖον ἀρχὴν)” (690b6). E o ateniense acrescenta ao que disse Clínicas: “Sim, o mais freqüente entre todos os animais e segundo a natureza (κατὰ φύσιν), como disse, uma vez, Píndaro de Tebas” (690b7-8). Ora, no entanto, como já se podia concluir pelo que ele dissera anteriormente, para o estrangeiro de Atenas, não seria o poder derivado da força o melhor. Assim, de fato, ele reafirma isso dizendo: “Porém, ao que parece, o axioma maior (τὸ μέγιστον ἀξίωμα) seria o sexto: este estabelece que aquele que não sabe deve obedecer e que aquele que exerce o pensamento (τὸν φρονούντα) deve guiar e comandar” (690b8-c1). E corrigindo a Píndaro, defensor do poder do mais forte, observa o ateniense que este novo preceito não seria contra a natureza, mas sim, ao contrário, seria segundo a natureza, pois, este é o poder que a lei exerce sobre cada um, de forma consentida e não por violência (690c1-3). Finalmente, como sétima e última forma de poder, enumera aquela que advém por sorteio, muito praticada, como se sabe, na democracia ateniense. Esta espécie depende dos deuses e da fortuna, sendo justo, diz o

ateniense, que comande aquele que foi agraciado por sorteio, assim como obedeça o que não foi favorecido (690 c5-8).

Postos estes diversos princípios de exercício do poder, pergunta o ateniense se, em algum sentido, os reis de Argos e Messênia teriam falhado infringindo essas formas. Não estaríamos próximos, aqui, do que teria levado à destruição daquele império? Sugere ele, então, que a infração cometida por aqueles reis teria sido não seguir o preceito de Hesíodo: “Frequentemente a metade (τὸ ἥμισυ) é mais do que o todo (τοῦ παντὸς)” (690d1-e2). O preceito significa, explica ele, que não devemos tomar o todo, bastando uma parte, pois, o que se situa no interior da medida é superior ao sem medida (690e3-5). Ou seja, a tentativa de se apossar da totalidade, sem limite e medida, levaria à destruição irremediável. Os reis daquela época teriam procurado ir além das leis que haviam jurado e prometido em comum respeitar. Dessa forma, a dissonância (ἡ διαφωνία), que é a maior ausência de conhecimento e ignorância (ἀμαθία), se manifestou arruinando todas as instituições (691^a3-8). Ora, antes do desenvolvimento maior dessa dissonância, o legislador devia haver tomado precauções, estabelecido limites que não fossem ultrapassados. Hoje, posteriormente aos fatos, porém, reconhece o ateniense, não é difícil descrever esse processo, o difícil é prever. Evidentemente, se então, naquela própria época, alguém fosse capaz de “prever (προιδεῖν) [FALTA TREMA} o que ocorreria, mais sábio do que nós se mostraria aquele que tivesse previsto (ὁ προιδών) IDEM”(691b1-5).

Para o ateniense, assim, como se percebe, a investigação histórica não somente é não-esquecimento (*a-létheia*), mas também, parece vincular-se, de alguma maneira, à capacidade da previsão, isto é de pre-ver, ver-antes-de, *pro-idein* (προιδεῖν). Porém, isto não é tarefa fácil. Assim, caso não se possa prever os acontecimentos, precisamos ao menos compreendê-los, a posteriori, e saber o que teria sido necessário fazer para chegar a outros resultados históricos. De fato, voltando-se para Megilo, o ateniense diz que se estudarmos o que aconteceu (τὸ γεγονὸς) na sua cidade, Esparta, pode-se reconhecer o que teria sido necessário fazer então nas outras (691b7-9). Megilos não parece entender

aonde quer chegar o ateniense, então este começa explicando com algumas analogias a “dissonância” e “ignorância” sofrida por Argos e Messênia. Cita vários exemplos do que caracteriza a desmedida: muita vela a navios, muita comida aos corpos, muitos poderes a almas. Todos os excessos levariam a resultados calamitosos, tais como doenças e injustiças. Porém, para escapar desses males e encontrar a justa medida (τὸ μέτρον), sobretudo, na instância das cidades, não seria algo fácil, sendo necessária a ação de “grandes legisladores”(μεγάλων νομοθετῶν) (691c1-d5). Isto parece haver ocorrido justamente com Esparta, na qual a moderação e equilíbrio dos poderes impediu deterioração, ao menos igual, àquela sofrida pelas outras cidades

Passa então o ateniense a recordar a história de Esparta. Observa ele que, já nos primeiros tempos, como “prevendo o futuro” (τὰ μέλλοντα προορῶν), um deus teria criado a primeira instituição favorável à moderação, aquela de dois reis nascidos em um único *gênos*. Um soberano limitava o poder do outro (691d8-e1). Mesmo assim, parece que essa dupla monarquia, após alguns anos, teria começado a mostrar riscos de degeneração. Referindo-se então ao legislador Licurgo, diz o ateniense: uma natureza humana, que possuía algo de divino, vendo a autoridade real revelar sinais de excesso, mescla a potência prudente da velhice à força presunçosa da estirpe, dando ao conselho dos vinte e oito velhos o mesmo poder que aos reis(e1-692^a3). Depois, outro legislador salvador, Teopompo, procurando frear mais ainda o poder, continua o ateniense, criou a instituição dos éforos, poder que seria próximo da potência advinda pela sorte (692a3-6). Foi assim, graças a essa moderação dos poderes que Esparta teve um destino diferente daquele das cidades governadas por Têmenos (Argos) e Cresfonte (Messênia). O ateniense volta então a insistir que, a posteriori, após os acontecimentos, não é difícil perceber tudo isso, mas, diz ele, caso se houvesse encontrado, naquela época, alguém capaz de prever todo esse desenvolvimento, tudo teria sido diferente. Este homem, graças à sua previsão, teria salvo provavelmente também Argos e Messênia, teria moderado os poderes e os conduzido de três a um só, unificando as cidades (692b7-c5). Como se vê, a compreensão do passado, segundo o

ateniense, permite perceber que a história da Lacedemônia poderia ter sido outra do que aquela que foi, sobretudo, se tivesse havido capacidade de previsão dos acontecimentos. Nesse sentido, diz ele, “todo o belo plano de então teria sido salvo e jamais a invasão persa ou qualquer outra teria caído sobre a Hélade, nos desprezando como gentes de pouco valor” (692c5-8).

O ateniense chega assim a um momento fundamental da história da Grécia e da história mundial: o conflito entre gregos e persas ocorrido no século V. Comentando, então, as chamadas “Guerras Médicas”, o ateniense, em primeiro lugar, considera que foi vergonhosa a capitulação de Messênia e Argos, recusando-se a tomar as armas contra os bárbaros (692d1-e4). Caso não houvessem Atenas e Esparta tomado a resolução comum de combater os Persas, afirma ele, não se haveria afastado a ameaça da escravidão e, provavelmente, todas as etnias gregas teriam se dissolvido. Como se vê, para o ateniense, a vitória persa apontava para a escravidão e desaparecimento da própria civilização grega. Teria ocorrido uma grande regressão histórica, assim, diz ele: surgiria uma mistura generalizada entre bárbaros e gregos, uma dissolução das características dos povos, tal como ocorre “atualmente nas regiões tiranizadas pela dominação da Pérsia, onde os povos habitam ou dispersos ou amontoados arbitrariamente”(e5-693^a5).

Diante dessas verdades históricas, diante do não-esquecimento de tais perigos que, apenas há algumas décadas, ameaçaram os gregos, a necessidade da compreensão do passado fica mais evidente. Como afirma o ateniense: “São essas, Clínias e Megilo, as críticas que poderíamos formular contra os chamados políticos e legisladores do passado e de agora”(693a5-7). E mostrando, de maneira precisa, a necessidade do conhecimento histórico, acrescenta ele: “investigando as causas (τὰς αἰτίας) destes acontecimentos, descobrimos o que se poderia fazer (πράττειν) ao invés do que foi feito”(693a7-b2). Em linhas gerais, conclui o ateniense, “não se devem instituir grandes poderes (μεγάλας ἀρχάς) nem poderes sem misturas (ἀμείκτους)”(693b2-3). Isto é, nenhum poder deve ser excessivo nem sem a moderação instaurada por outro poder diferente que o limite e o equilíbrio, ou

seja, deve haver uma *koinonia* de poderes ou, como diz ele a seguir, uma *philia*. Desta maneira, o legislador deve instituir as leis visando que a cidade seja “livre (ἐλευθέραν), racional (ἐμφρονα) e que seja amiga em relação a si própria (ἐαυτῇ φίλην)”(693b4-5). Um poder único excessivo impediria que a *pólis* fosse livre, por outro lado, é a *koinonia* dos diversos poderes que faz com a cidade seja *com reflexão* e com *philia* em relação a si mesma. Clínicas, diante dessas colocações, pede ao ateniense que explique melhor como se estabelece, enquanto meta única, a combinação de “amizade⁶, de prudência e de liberdade (τῆς φιλίας τε καὶ φρονήσεως καὶ ἐλευθερίας)”(693c8-9). Para estudar isto, o ateniense passará ao estudo da história da Pérsia e de Atenas.

§ 4. O despotismo persa

Sustenta o ateniense que as diversas espécies de regimes teriam nascido a partir de dois modos fundamentais: a monarquia e a democracia (693d2-5). A primeira matriz, continua ele, teria atingido a sua forma mais desenvolvida no gênero dos Persas (τό Περσῶν γένος) e a segunda naquele dos Atenienses, sendo todas as outras espécies de regime, sem exceção, variantes destes dois gêneros(693d5-7). Portanto, diz ele, para que exista liberdade e solidariedade com racionalidade (ἐλευθερία καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως) é necessário que essas duas matrizes estejam representadas (693d7-e3). Haveria, assim, a necessidade de uma *koinonia* ou comunidade entre os dois gêneros de poder, o poder-de -um (monarquia) e o poder-do-povo (democracia). Ora, no caso dos Persas ocorreu excesso de monarquia e no outro caso, entre os Atenienses, excesso de liberdade, assim, nenhum deles atingiu a justa medida (τὰ μέτρα) (693e5-7). Já os regimes de Esparta e de Creta, ainda que também imperfeitos, teriam se aproximado mais dessa comunhão entre as formas de poder que persas e atenienses não souberam estabelecer de forma duradoura. Quais

⁶ A “amizade” no estágio antigo das sociedades indo-européias, diz Benveniste, “não se separa de uma consciência viva dos grupos e das classes”(p. 337, in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, 1969). Assim, *philia* poderíamos traduzir por “solidariedade”, expressando a solidariedade arcaica no interior da comunidade.

seriam as causas (τὰ αἴτια), pergunta ele (694^a1), que impediram a conservação da justa medida entre persas e atenienses?

Começam a investigação examinando o problema entre os persas. Para isto, o ateniense, mais uma vez, volta-se para o passado. Diz ele que no tempo de Ciro, ou seja, século VI a. C. (Ciro chega ao poder em 559), os persas teriam vivido numa “mais justa proporção entre submissão e liberdade (τὸ μέτριον μᾶλλον δουλείας τε καὶ ἐλευθερίας)”(694a3-4). Primeiramente, tornaram-se livres, diz ele, e depois “déspotas (δεσπόται) de muitos outros”(694a5). Os que comandavam, continua ele, faziam com que os comandados participassem da liberdade, os conduzindo com igualdade (694a6-7). Esta liberdade e igualdade tornava mais solidários (φίλοι) soldados e comandantes, fazendo com que estes se mostrassem corajosos diante dos perigos (694a7-b1). O rei garantia a liberdade de palavra (παρρησία)(694b3), ouvindo os conselhos daqueles que falassem com reflexão e, assim, naquela época, tudo prosperava entre eles, graças “à liberdade, à solidariedade e à comunidade de reflexão (ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν)” (694b5-7).

Ora, diante de tantas qualidades, pergunta o ateniense (694c1), como pôde o império persa se deteriorar na época de Cambises? Pergunta ele ainda como o domínio persa pôde se recuperar, parcialmente, logo depois, com Dario (694c2). Quais seriam as causas de tais oscilações e transformações? Para desvelar tais causas, indaga o ateniense se poderia recorrer à “mântica”(μαντεία)(694c2-3). O uso analógico-metafórico da mântica é significativo: o desvelamento das causas históricas seria uma espécie de profecia ou adivinhação. Porém, não uma adivinhação do futuro, como faziam os adivinhos da tradição arcaica, e sim, uma adivinhação em relação ao já ocorrido, o passado. Percebe-se, nessa analogia da investigação histórica com a mântica, a convicção de que o passado, apesar de já ocorrido, permaneceria, em certo sentido, tão impensado e obscuro como o próprio futuro. Com a concordância de Clínia, o ateniense lança-se então na mântica sobre o passado e começa dizendo de maneira metafórica, como se fora um adivinho:

“profetizo”(μαντεύομαι)(694c6). “Profetiza” ele em relação ao passado, que Ciro, embora excelente comandante militar e devotado ao seu povo, pouco sabia sobre *paideia* e *oikonomia*. Ou seja, apesar da sua arte militar, negligenciou a questão da correta educação e as regulamentações do *oikos* (694c7-9). Vivendo desde a juventude em expedições militares, entregou a educação dos filhos às mulheres que lhes satisfaziam todos os desejos (694d1-8). Ciro acumulava riquezas para os seus filhos, mas, permitiu que eles fossem educados sem as regras austeras do povo persa, uma raça de pastores (694e6-695b2). Quando Ciro morreu, os jovens filhos se perderam pela licenciosidade máxima que os consumia. Um deles, Cambises, matou o próprio irmão, e logo arruinou todo o seu império que sucumbiu ao poder dos Medas (695b2-7). Após esses desastres, o império somente retornou às mãos dos Persas, em 522, graças a Dario e aos sete (695c3-4). Dario, conta o ateniense, não era filho de rei e não teve a má educação dos seus antecessores. Demonstrando temperança, constituiu um sólido poder dividindo o império em sete lotes com outros seis que colaboravam nos seus projetos (695c6-9). A partir de então, Dario governa conforme às leis, “introduz uma igualdade comum (ἰσότητα κοινήν) a todos, e regula por decreto o tributo que Ciro havia prometido aos Persas, estabelecendo assim solidariedade (φιλίαν) e comunidade (κοινωνίαν) entre todos os Persas, vinculando-se ao povo persa por bens financeiros e dádivas (χρήμασι καὶ δωρεαῖς) concedidas”(695c10-d4). Acrescenta ainda o ateniense que as tropas de Dario, graças a todas essas medidas, prestavam grande dedicação ao seu rei, conquistando com ele tantas regiões quanto aquelas que anteriormente deixara Ciro (695d4-6).

No entanto, apesar de todas essas qualidades e da força do seu poder, como já fizera Ciro, Dario também negligencia a *paidéia* e a regras da boa condução do *oikos*, não sabendo estabelecer as garantias para a continuidade do que construía. Assim, após a sua morte, Xerxes, o seu filho, repetirá as desgraças realizadas por Cambises, conduzindo novamente à decadência do império (695d6-e5). Com isto o ateniense conclui a narração dos fatos a respeito do ascenso e queda do império persa. Como o fizera antes, após a

narração dos fatos, reflete ele, agora, a respeito das causas que explicariam tais acontecimentos. Qual teria sido a causa de tal regressão sucessiva? A causa teria sido precisa, não sendo arbitrária ou inexplicável, e nem mesmo resultado de escolhas meramente particulares daqueles imperadores. Como reflete ele: “A causa não foi o acaso (τὸ αἴτιον οὐ τύχης), mas sim, a vida má (ὁ κακὸς βίος) que assumem os filhos dos ricos e dos tiranos (πλουσίων καὶ τυράννων), pois, não é possível surgir desta educação criança, homem ou velho que possa se distinguir pela virtude (πρὸς ἀρετήν)”(695e5-696^a3). A vida má ou viciosa que é apontada como causa da deterioração dos persas, estaria assim embasada na ausência de limites, tanto na riqueza como no poder.

Em sentido exatamente contrário a essa forma de existência, reconhece o ateniense, destacaram-se sempre os espartanos. Estes jamais concederam privilégios “nem ao pobre, nem ao rico, nem ao particular ou ao rei (πενία καὶ πλούτῳ καὶ ἰδιωτεία καὶ βασιλείᾳ)”(696^a5-7). Em Esparta, continua ele, “não é preciso possuir direitos (τὰς τιμὰς) especiais por se distinguir pela riqueza, nem tampouco, por ser um bom corredor, por ser belo ou forte”(696b2-4). Nessa cidade se exige sempre a presença das diversas virtudes conjuntamente, diz ele, assim como, sobretudo, as virtudes acompanhadas sempre pela temperança (σωφροσύνη) (696b3-5). Megilo pede-lhe que esclareça melhor esse ponto e o ateniense explica então: se a coragem é uma virtude, nada vale esta caso não for acompanhada da temperança, da mesma forma, pouco valor possui aquele que detendo uma arte com maestria, no entanto, ao mesmo tempo, praticasse a injustiça (696b9-c3). Trata-se assim sempre de possuir a virtude como totalidade, somente isso permite que as virtudes se consolidem numa cidade. Aprofundando essas colocações, o ateniense descreve uma certa hierarquia dos bens que a cidade deve possuir para se conservar e prosperar: em primeiro lugar deve cuidar da temperança, em segundo lugar dos bens corporais e somente em terceiro lugar dos bens materiais e financeiros (697^a10-b6).

Os persas não souberam obedecer a tal hierarquia e, particularmente, não foram capazes de conservar a temperança, assim cometeram grandes excessos, que, de maneira irremediável, provocaram a ruína do regime. Como explica o ateniense: “constatamos que ano a ano mais se corromperam, e a causa (τὴν αἰτίαν), para nós, está em que, para reduzir o excesso de liberdade (τὸ ἐλεύθερον λίκον) do povo, aumentaram mais que o necessário o despotismo (τὸ δεσποτικόν), e assim arruinaram na cidade o caráter solidário (τὸ φίλον) e o elemento comum (τὸ κοινόν)”(697c6-d1). E continuando a sua explanação, o ateniense esclarece, com precisão, os resultados políticos de tais acontecimentos. A partir de tais excessos, chega um momento em que “o conselho dos governantes (ἡ τῶν ἀρχόντων βουλή) não delibera mais visando o interesse dos governados e do povo, mas sim, visando o seu próprio poder”(697d1-3). Quando tal inversão ocorre, as conseqüências são catastróficas para qualquer nação: se os governantes pensam algo ganhar com esses atos, na verdade, arruinam as cidades, aniquilam os aliados, odeiam e são igualmente odiados, não encontrando mais aqueles que combatam em sua defesa nas batalhas que forem necessárias (697d4-e1). Apesar, então, de possuírem milhares de homens, continua o ateniense, estes constituem massas enormes sem valor militar, obrigando a contratação de mercenários e estrangeiros (697e1-4). Pensam esses governantes insensatos, assim, que os verdadeiros bens de uma cidade nada mais seriam do que o ouro e a prata (697e4-698^a3). Esse caminho teria sido tomado pelos governantes persas e isso explicaria, conclui o ateniense, o seu atual regime onde domina “o excesso de servidão e despotismo (τὴν σφόδρα δουλείαν τε καὶ δεσποτείαν)” (698a5-7).

Segundo o ateniense, portanto, uma série de determinações vinculadas teriam causado a ruína dos persas: a ausência da virtude como totalidade; o ouro e a prata colocados no topo hierarquia; súditos que não confiam nem defendem os seus governantes; a liquidação da solidariedade e do elemento comum que tece a existência da comunidade; a contratação de mercenários e estrangeiros para defender a nação; governantes que governam para si próprios e não visando o interesse do povo. Toda essa série de determinações

constituiriam uma cadeia de acontecimentos que determinaram como resultado geral o excesso de servidão e o despotismo como forma de governo, levando os persas a irremediável decadência.

§ 5. A liberdade ateniense

Após a análise acima, o ateniense encerra o estudo do regime despótico persa e passa a fazer a crítica da constituição da Ática que representaria o outro extremo, ou seja, o excesso de liberdade. Como afirma ele: “é preciso expor agora os problemas da constituição da ática (τῆς ἀττικῆς αὖ πολιτείας) e mostrar como a liberdade absoluta em relação a todos os poderes (ἢ παντελῆς καὶ ἀπὸ πασῶν ἀρχῶν ἐλευθερία) é bastante pior do que o poder limitado por outros poderes”(698^a9-b2). Para demonstrar essa tese, como fizera antes, mais uma vez, o ateniense recorre ao passado e recorda agora a história da Ática. Relembra a situação da cidade há cerca de cinquenta anos atrás, começo do século V, quando esta sofreu a ameaça da invasão persa. Naquela época, relembra ele, quando os Persas pretendiam submeter os Helenos e todos os povos que habitavam a Europa, a constituição de Atenas era fundada nas antigas magistraturas que obedeciam à divisão em quatro estamentos censitários, “tínhamos, diz o ateniense, uma sólida honra (αἰδώς) como nosso soberano, que nos fazia consentir em viver na obediência das leis de então”(698b2-6). A gigantesca invasão persa, por terra e por mar, continua o ateniense, inspirou um terror tão grande nos habitantes da Ática que os conduziu a uma maior e mais profunda obediência dos magistrados e das leis, e tudo isso os levou a uma mútua e “extrema solidariedade (σφόδρα φιλία)”(698b7-c3).

Descreve então o ateniense, de forma detalhada, os acontecimentos da invasão persa: aquela comandada por Dátis –o enviado de Dario-, a tomada de Erétria, a batalha de Maratona, a morte de Dario e o novo ataque imenso com milhares de homens e centenas de navios, chegando a lançar uma ponte sobre o Helesponto (698c3-699^a4). Diante das notícias desta última investida gigantesca, para os atenienses, nos conta ele, surgiam poucas possibilidades de

salvação, precárias sem dúvida e desesperadas, mas não existiam outras. Sobretudo, pensando na vitória anterior, sabiam que era muito difícil que circunstâncias similares se repetiriam. Assim, “compreenderam que o único refúgio situava-se para eles somente neles próprios e nos deuses (καταφυγὴν αὐτοῖς εἰς αὐτοὺς μόνους εἶναι καὶ τοὺς θεούς)” (699b3-c1). Esta situação extrema de desespero, porém, mais uma vez, reforça entre eles os laços comuns (*philia*) e o temor de perderem a honra (*αἰδώς*). Como afirma o ateniense: “tudo aquilo lhes inspira a solidariedade de uns com os outros (φιλίαν ἀλλήλων)” (699c1-2). Assim também ressurgue com força o respeito das leis antigas e a honra (*αἰδώς*), sem a qual, continua ele, os atenienses não teriam sido levados à resistência, não teriam defendido os templos, as tumbas, a pátria, seus lares e seus companheiros, como então eles os defenderam (699c4-d1). Ao contrário, sem o temor de perderem esse arcaico sentimento de honra (*αἰδώς*), os atenienses teriam se dispersado, pouco a pouco, e debandado (699d1-2).

Continuando as suas reflexões sobre o passado de sua cidade, o ateniense observa que, assim, naquela época, o povo mostrou-se e era escravo voluntário das leis (700^a3-5). Primeiramente e antes de tudo, os cidadãos respeitavam as leis rigorosas que regiam a música daquela época, uma música dividida então em diversas espécies e figuras (700a7-b1). Passa então a descrever essas antigas leis musicais: uma primeira espécie era aquela que abrangia as preces aos deuses e consistia em “hinos”; outras espécies, contrárias a esta, eram as chamadas de “trens” e aquelas denominadas “peãs”; o gênero que descrevia, parece, o nascimento de Dioniso, era o que consistia em “dítirambos”. Finalmente, existiam ainda os cantos que recebiam o próprio nome de “leis” (*νόμοι*) e que faziam parte da “citarédica” (700b1-6). Explica o ateniense que esses diversos gêneros assim diferenciados não podiam, naquela época, serem desrespeitados, não sendo permitido que se transformasse um gênero de melodia no outro (700b7-c1). A autoridade que então regulamentava a música, continua ele, não era aquela dos assobios, gritos e aplausos da multidão, mas sim, o conhecimento de quem fora educado no assunto e que

escutava em silêncio até o fim da execução, punindo-se os que quebrassem a ordem (700c1-7). No entanto, segundo o ateniense, com o tempo, tal ordem musical foi sendo alterada gradualmente: os poetas, apesar de criadores, desconhecendo o justo e legal respeito devido à Musa, deixaram-se levar pelo entusiasmo e pelo sentimento de prazer (700d2-6). Logo, os poetas passaram a misturar as diversas espécies de música, quebrando todas as regras, e permitindo que as multidões se considerassem capazes de julgar em matéria de música, dizendo o que seria o belo e o feio, então, “no lugar de uma aristocracia surge uma horrível teatocracia (θεατροκρατία)”(701^a1-3). As conseqüências deste desrespeito às leis da música serão, surpreendentemente, enormes. A *diafonia*, porém, ultrapassa o domínio das musas.

Se esta situação houvesse ocorrido somente na música, explica o ateniense, nada de muito grave teria ocorrido. No entanto, a liberdade que começou na música se estendeu a todos os outros âmbitos e cada um passou a acreditar que, mesmo sem possuir um saber, podia julgar a respeito de qualquer assunto: se desenvolveu, então, a liberdade excessiva que arruinou a cidade(701a3-b3). Como se vê, segundo o ateniense, o desrespeito das leis musicais teria sido o começo da liberdade sem medida. A chamada “teatocracia” seria, assim, a raiz da democracia excessiva que arruinou Atenas. Após o desrespeito das leis musicais, não se respeitava mais nenhuma autoridade, não se respeitavam mais nem os pais, nem as leis, nem os deuses, manifestando e reproduzindo, como afirma ele, uma natureza primitiva e titânica dos homens, fonte de males inesgotáveis e incessantes (700b5-c5).

Após explicar assim a ruína dos Persas pelo excesso de despotismo e a ruína de Atenas pelo excesso de liberdade, o ateniense recapitula todo o percurso percorrido até aqui. Lembra que, segundo o que estabeleceram, o legislador deve propor que a cidade seja livre, solidária e razoável (701d6-9). Para pensar este problema, diz ele, tomaram dois modelos, o mais despótico e o mais livre, aquele dos Persas e dos Atenienses, mostrando que quando estes se excederam numa e noutra direção encontraram, inevitavelmente, a decadência (701e1-8). Recorda ainda os passos anteriores que realizaram

durante o diálogo e que os levaram a refletir sobre Persas e Atenienses: descreveram o estabelecimento da armada dórica, a colonização de Dárdano ao pé da montanha, beirando o mar, e os primeiros sobreviventes do dilúvio (702^a1-5). Antes, já visando as leis corretas de uma cidade, discutiram a música, a embriaguez e os outros temas tratados, procurando sempre encontrar qual seria o melhor governo de uma cidade e aquele que permitiria a um indivíduo o melhor viver (702a6-b1). Pergunta então o ateniense a Megilos e Clínias se, com todo esse longo percurso teórico, através de toda essa tortuosa trajetória, teriam eles produzido algum resultado “útil para uma ação efetiva” (πρὸς ὕργου)(702b2-3).

Eis que Clínias, respondendo à indagação do ateniense, faz uma surpreendente e venturosa revelação. Tudo que disseram poderá passar da teoria à prática efetiva. Como lhes conta Clínias: “A maior parte de Creta pretende fundar uma colônia, tendo confiado aos cnosenses esse projeto, que a cidade de Cnosos, por sua vez, transferiu para mim e para mais nove companheiros”(702c2-5). Ele e seus nove companheiros, continua Clínias, foram autorizados a estabelecer as leis que considerassem as melhores, independentemente da origem destas. Diante disso, fica evidente a possível utilidade efetiva de tudo o que discutiram até aqui e, justamente nesse sentido, propõe ele que agora elaborem, de fato, o plano de uma cidade, desde a sua origem e, depois, como realizá-la (702d1-5). Megilos e o ateniense concordam com a proposta de Clínias e os três decidem retomar toda a discussão, agora, a partir dessa nova perspectiva: elaborar um projeto para a cidade a ser efetivamente fundada.

CAPÍTULO III

A CIDADE TRANSITÓRIA E AS LEIS

§ 1. As primeiras determinações da cidade

A perspectiva anunciada por Clínias, fundar de maneira efetiva uma cidade, passa imediatamente a transformar a discussão meramente teórica que tinha ocorrido até aqui. Assim, voltado para os interesses dessa razão prática, o ateniense pergunta, inicialmente, se a cidade a ser fundada será à beira do mar ou no interior (704b1-3). Clínias lhe informa que ela será há cerca de oitenta estádios do mar, ou seja, aproximadamente, há quatorze quilômetros (704b4-6). A seguir, o ateniense pergunta a respeito de uma série de coisas igualmente práticas: se a costa possui portos, se o terreno à sua volta permite cultivo, se possuirá cidades vizinhas e se a região é plana ou acidentada. Clínias o informa que existem na costa bons lugares para ancorar, que o terreno permite a produção de quase tudo, que no local não existem outras cidades próximas e que a região, como toda a ilha de Creta, é acidentada (704b7-d2).

Avaliando essas primeiras determinações, o ateniense considera que as perspectivas para a cidade são razoavelmente favoráveis e que, nessas condições, ela poderá vir a adquirir a virtude (704d4). As suas considerações baseiam-se, fundamentalmente, na previsão de que, devido a tais condições (relativo afastamento do mar, portos há alguma distância, etc...), a cidade não desenvolverá, de forma excessiva, o comércio, as exportações não serão em grande escala e não se acumulará moeda em prata e ouro, o que se constituiria, segundo ele, na pior calamidade para uma cidade que pretende ser nobre e justa em seus costumes (704d5-705b6). Como se vê, para o ateniense, na futura cidade não deve prevalecer uma economia de mercado muito desenvolvida e voltada para o exterior, mas sim, uma produção voltada mais para a satisfação das necessidades internas da comunidade, ou seja, onde prevaleceria a produção

que visa o valor de uso. Isto se confirma nas considerações que o ateniense faz, a seguir, sobre o possível desenvolvimento de uma esquadra. Nesse sentido, sustenta o ateniense, ser um bom sinal que não existam, na região, árvores propícias para permitir a construção de navios, dificultando, assim, o desenvolvimento de um forte poder marítimo. Pois, explica ele, muitos marinheiros, remadores e naus, voltam a comunidade para o exterior, incrementam as possibilidades de atividades comerciais e impedem que uma cidade possa ser virtuosa (705d3-706d2). Como se vê, neste caso, o ateniense ataca indiretamente o modelo de desenvolvimento ateniense, embasado em forte esquadra. Ao marinheiro, o ateniense opõe o hoplita, soldado terrestre, e evoca inclusive Homero para afirmar que a proximidade das naus torna os guerreiros covardes, sempre prontos a fugir (d3-707b3). Assim diz o ateniense: “Aliás Homero poderia ensinar que tal prática é sem honra. Seu Odisseu, com efeito, censura Agamêmnone por haver dado ordem aos Aqueus, quando mais prensados no combate se achavam com o avanço dos troianos, a arrastar os barcos para o mar. Rebelar-se contra ele e lhe fala:

*Repilo teu falaz discernimento,
tudo o que propuseste. O tumulto e a luta ainda
perduram, e concitas a lançar ao mar
as naus de belos bancos! É o que os troianos querem,
eles que já nos vencem. Para nós, é a ruína!
Vendo os navios ao mar, os Aqueus cessarão
de combater, buscando um jeito de fugir
da pugna. Teu conselho, ó rei, será fatal!”⁷ (706d3-707^a1).*

Clínias recorda, em sentido contrário, que a célebre batalha naval de Salamina teria salvo a Grécia (707b5-7). O ateniense, no entanto, discorda e considera que as batalhas terrestres de Maratona e Platéia teriam sido as que verdadeiramente libertaram os Gregos, enquanto que as marítimas os tornaram covardes, voltando-os para o exterior e lhes ensinando o caminho da fuga e do comércio(707c1-d1).

⁷ Trad. Haroldo de Campos, XIV, 96-102.

Estabelecida essa prioridade das necessidades internas da comunidade, vem outra questão prática levantada pelo ateniense: quem serão os colonos? Estes virão de toda a ilha de Creta e também de outras regiões da Grécia? Clínia considera que estes virão de todas as partes de Creta, assim como também da Grécia inteira e, particularmente do Peloponeso, pois já existiriam entre os cretenses muitos habitantes que teriam essa origem (708^a3-9). O ateniense avalia ainda as vantagens e desvantagens existentes nos diversos tipos de colonização, e ressalta, sobretudo, que uma colonização heterogênea, com habitantes de regiões e costumes diferentes, pode permitir mais facilmente que os colonos aceitem novas leis, abandonando os hábitos viciosos e antigos. Isto, no entanto, não será algo imediato, segundo o ateniense, certamente, só a partir de um certo processo, todos os colonos poderão superar a diversidade, vivendo de forma harmoniosa, unidos sob a nova constituição(708b1-d5).

Após algumas reflexões gerais sobre os diversos regimes de governo, alguns princípios são estabelecidos. Segundo o ateniense, não são propriamente “constituições (πολιτείας), nem leis corretas (ὀρθοὺς νόμους) senão aquelas que visam o interesse comum (ἔνεκα τοῦ κοινοῦ) da cidade inteira (σμπάσης τῆς πόλεως)”(715b2-4). E explicando melhor esse princípio comunitário fundador do que propriamente pode-se chamar *politéia* e *pólis*, afirma ainda o ateniense: quando os regimes “visam os interesses apenas de alguns, chamamos a estes de partidários (στασιώτας), mas não de cidadãos (πολίτας)” (715b5-6). Assim, os cargos da cidade não podem ser entregues, diz ele, nem à riqueza, nem a qualquer privilégio, seja ele força, poderio ou nascença (715b7-c2). O critério para ocupar as magistraturas na cidade deve ser justamente o contrário de qualquer privilégio, ou seja, como explica o ateniense, a obediência às leis: serão aqueles que se mostrarem como os mais obedientes às leis que merecerão governar (715c2-6). Ele chega mesmo a afirmar que ao invés de “governantes”, a cidade deve possuir aqueles que agora serão chamados de “servidores das leis” (ὑπηρέτας τοῖς νόμοις)(715c6-7). Pois, desta obediência total às leis é que depende, segundo o ateniense, a salvação da cidade (715d2). Como se vê, enquanto na cidade socrática, os

filósofos deviam governar apenas com a ciência das idéias, uma sabedoria suprema que tudo permitiria, aqui, ao contrário, mais modestamente, como nas reflexões do estrangeiro de Eléia (durante o diálogo *Político*), deve prevalecer, como princípio fundamental, a obediência incontestada a leis escritas.

Esta legalidade, no entanto, apesar de não ser a expressão direta das idéias ou de alguma ciência suprema, ainda assim parece fundada, em um ordenamento não arbitrário da totalidade embasado em *physis*. Ao menos, dessa maneira, é apresentada a colonos imaginários. Como discursa o ateniense, supondo que fala diretamente aos colonos: “Homens, conforme a palavra antiga, o deus que possui o começo, o fim e o meio de todos os entes (ἀρχήν τε καὶ τελευτήν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων) cumpre de forma correta, segundo a natureza (κατὰ φύσιν), a sua travessia circular. Sempre o acompanha a justiça que pune as infrações da lei divina”(715e7-716^a3). E continuando os seus conselhos aos colonos imaginários, afirma o ateniense que o homem que deseja ser feliz deve, necessariamente, submeter-se a esse ordenamento da *physis*, não imaginando que pode conduzir de forma autônoma a si próprio e aos outros homens (716a3-8). Pois, caso contrário, abandonado por deus, e se juntando a outros como ele que, arrogantes, pensam poder prescindir da ordem divina, perderá e levará à ruína sua casa e sua cidade(716b1-5). Assim, se devemos obedecer as leis escritas da cidade, isto não quer dizer que estas sejam arbitrarias, nem que os homens instaurem de forma eventual a sua própria justiça. Ao contrário, como afirma o ateniense, “para nós, deus é a medida de todas as coisas, de forma suprema, e muito mais, do que o homem” (716c4-6).

§ 2. A formulação e justificação das leis

Se as leis devem ser obedecidas rigorosamente, como formular tais leis e, sobretudo, como atingir tal obediência? Nesse sentido, pergunta o ateniense a respeito: na formulação de uma lei, bastaria declarar o que se deve fazer e o que se deve evitar sobre uma certa questão? Para atingir a obediência, bastaria acrescentar a ameaça da pena e passar à formulação de uma lei seguinte?

Seriam suficientes tais procedimentos? Ou, ao contrário, pergunta ele, devemos a respeito de cada lei desenvolver uma explicação persuasiva justificando a sua obediência (719e8-720^a2) ?

Explicando melhor o problema, o ateniense faz uma analogia com os procedimentos dos médicos. Haveria mais de um tipo de médico e mais de uma forma de praticar a medicina. Em primeiro lugar, distingue ele entre os médicos e os ajudantes dos médicos. Estes últimos são formados, às vezes, apenas observando os seus mestres, de forma empírica (κατ'ἐμπειρίαν), não aprendendo a arte da medicina segundo a natureza (κατὰ φύσιν)(720b2-6). Quando escravos ficam doentes, estes são tratados, em geral, pelos ajudantes de médico, eles próprios escravos, que receitam empiricamente, de forma tirânica, sem qualquer diálogo, sem dar ou pedir qualquer explicação ao paciente (720b9-c7). Ao contrário, quando um homem livre está doente, será tratado por um médico livre, que investigará o princípio e a natureza do problema, que comunicará as suas impressões ao paciente e aos seus próximos, que ouvirá o que o próprio paciente tem a dizer e que prescreverá o tratamento, só após haver persuadido o doente a seguir esse caminho, dispondo-o assim de forma favorável para que, pouco a pouco, possa recuperar a saúde (720d1-e1). Qual seria o melhor método? Concordam Clínius e o ateniense, evidentemente, que o último método seria o melhor.

Passam então a examinar como essa analogia com a medicina se aplica à legislação. O exemplo tomado é a regulamentação dos casamentos. Uma forma simples de tratar o problema, similar àquela do médico-escravo, seria a mera formulação da lei sem qualquer justificativa. Como anuncia o ateniense essa forma simples: os casamentos se realizarão a partir dos trinta e até trinta e cinco anos. Acrescenta as penas para os faltosos: multa e desonra que variarão de acordo com a gravidade das infrações (721^a1-b3). A outra forma, análoga ao procedimento do médico-livre, justificará amplamente a lei, procurando persuadir os homens a cumpri-la. Argumenta o ateniense, nessa direção, que os casamentos ocorrerão entre os trinta e trinta e cinco anos, pois, o gênero humano, por natureza, deseja a imortalidade. No entanto, somos submetidos de

forma irremediável ao tempo e a única maneira de ser imortal, portanto, é deixar atrás de si filhos e filhos de seus filhos. Sendo assim, consiste numa impiedade privar-se voluntariamente desta capacidade e aquele que não procurar possuir uma mulher e ter filhos deverá, a partir dos trinta e cinco anos, ser multado todos os anos, para não acreditar que o celibato possa ser fonte de lucro e de vantagens, sendo ainda privado de todas as honras que a juventude concede aos mais velhos (721b6-d7).

Pergunta então o ateniense qual das duas formulações seria a mais aconselhável. Megilo, o espartano, reconhece que os lacedemônios sempre utilizam as formas mais concisas, porém, apesar disso, ele próprio considera, agora, que a segunda formulação, a mais longa, seria a melhor e a que escolheria. Clínius também escolhe a formulação mais longa, ou seja, aquela com justificativa (e1-722^a7). O ateniense, no entanto, observa que o problema não é tanto a extensão maior ou menor das formulações, mas sim, a qualidade diversa de cada uma delas. Quanto a isso, ressalta a superioridade da formulação escolhida que, para atingir a obediência, não recorre somente à força, como costumam fazer todos os legisladores, mas também, ao recurso da persuasão, não comumente utilizado na prática legislativa (722a7-c2). Seria correto, portanto, diz ele, que as verdadeiras leis, “aquelas que chamamos políticas (πολιτικούς)”, sejam precedidas de prelúdios, tal como ocorre em composições musicais (722d-e). Existiriam, assim, diz o ateniense, “duas coisas, a lei e o prelúdio da lei (νόμος τε καὶ προοίμιον τοῦ νόμου)”(722e7-8). E explica ele: “a prescrição que consideramos tirânica e que comparamos à dos médicos por nós considerados não-livres, é a lei pura, enquanto que a outra, foi chamada de persuasiva, porque de fato visa persuadir e corresponde ao proêmio de um discurso” (e8-723^a4). Acrescenta ainda que este prelúdio da lei permite que esta seja aceita com mais simpatia e benevolência, devendo estar presente no conjunto das legislação bem constituída (723a4-b6).

Concordam a seguir, porém, que não seria necessário fazer prelúdios para toda e qualquer prescrição e sim apenas para as mais importantes. Nesse sentido, Clínius considera que deveriam então começar imediatamente a realizar

tais prelúdios para, a seguir, formular as leis. Observa, no entanto, que, em certo sentido, já realizaram esses prelúdios no que se refere a alguns temas – o respeito aos deuses e aos pais (723e4-5). O ateniense concorda e sugere, então, que se dediquem aos prelúdios ou princípios gerais a respeito dos cuidados que devemos possuir com as almas, os corpos e os bens materiais (724^a7-8).

De fato, a continuidade do texto tratará destes prelúdios (de 726^a até 734e). No entanto, rompendo a forma dialógica, começará um longo monólogo do ateniense que se estende durante todo o livro V (desde 726^a até 747e). Este longo monólogo não atestaria o caráter apenas esboçado do texto das *Leis* e, particularmente, deste livro V? Estes sinais na temporalidade da *lexis*, não expressariam, aqui, o começo do fim, desta vez definitivo da odisséia dialógica que seguimos há tanto tempo?

Seja como for, o ateniense, surpreendentemente, como se agora estivesse solitário, sem interlocutores, descreve os prelúdios das leis. Sustenta, primeiramente, a primazia da alma sobre o corpo e sobre os bens materiais. A alma seria, segundo o ateniense, o que existe de mais divino após os deuses. Nesse sentido, critica a preocupação em adquirir riquezas, pois, todo o ouro que se encontra sobre e sob a terra, diz ele, não vale a virtude, esta sendo um bem possuído pela alma. Quanto às qualidades do corpo, força, beleza e outras que se pode possuir, não importam separadamente, mas sim, o importante é atingir a posse da justa medida e equilíbrio entre todas estas qualidades, estando elas, assim, submetidas à temperança da alma.. Após deter-se na descrição de deveres que devemos possuir, tais como aqueles em relação aos jovens, aos parentes, aos amigos e em relação à cidade, passa a fazer uma crítica severa ao egoísmo (731d-e). Afirma o ateniense que o egoísmo é o maior de todos os males, sendo algo que está presente, por natureza, na alma da maioria dos homens, pois, o homem é naturalmente amigo de si próprio. Por isso mesmo, julgamos de forma errada tudo que nos envolve diretamente: nada sabendo ou quase nada, acreditamos saber todas as coisas e, ao invés de deixarmos os outros fazerem o que ignoramos, preferimos fracassar fazendo isso nós mesmos. Nesse sentido, afirma o ateniense, “é preciso fugir do amor excessivo

de si e sempre procurar alguém melhor do que si mesmo, sem considerar a vergonha que sentimos nessas ocasiões” (732b2-4).

Após mais algumas reflexões sobre os prelúdios da constituição, reflexões às vezes repetitivas (talvez expressando também o caráter inacabado da *lexis*), o ateniense conclui abruptamente a exposição desta parte dizendo: “Aqui colocamos um fim no prelúdio das leis”(734e3-4). A seguir, como se estivéssemos realmente diante apenas de anotações do autor dos *Diálogos*, pode-se ler: “após o prelúdio é necessário colocar a lei, ou melhor, na verdade, esboçar (ὑπογράφειν) as leis da constituição”(734e5-6).

§ 3. As leis sobre propriedade e posse

Após a exposição da questão do prelúdio da legislação, as diversas leis começam a ser expostas. Ainda assim, como veremos, para diversas leis será elaborado um prelúdio específico. O estrangeiro de Atenas inicia essa exposição, significativamente, com a questão fundamental da *ousia* ou propriedade. O texto, neste momento, não possui personagens ou diálogos, ao menos de maneira clara, mas, estaríamos ainda no interior do monólogo do ateniense, aquele iniciado há mais de dez páginas atrás. Sendo assim, é o ateniense ainda aquele que fala. Assim, diz ele que um dos problemas maiores de uma cidade é aquele de existir um grande número, que nada possui, disposto a seguir chefes que conduzem a avançar contra os que possuem bens (735e5-736^a1). A solução mais comum utilizada pelas diversas cidades, nesses casos, é o recurso à fundação de colônias, que consiste em uma espécie de deportação benevolente (736^a1-2). Mas, não seria este tipo de colônia que pretenderiam eles próprios fundar, pois, no caso deles, relembra o ateniense, viriam colonos de muitos lugares diferentes, “como águas que afluem de várias fontes diversas, outras de diferentes torrentes”(736^a6-b1). Precisariam, no entanto, diz ele, cuidar para que as águas sejam o mais puras possíveis, e ainda que existam dificuldades e riscos em todo empreendimento político, deveriam evitar desde o início os futuros maus cidadãos e atrair os bons (736b2-c4).

Posto isto, ressalta o ateniense que eles, nesta cidade que hão de fundar, terão a chance de escapar às terríveis lutas pela terra, àquelas pela abolição das dívidas e pela divisão dos bens (736c5-7). Observa ele que quando uma cidade já antiga se vê obrigada a legislar sobre essas questões, a situação é muito mais difícil, pois, soluções podem ocorrer, mas, somente desde que os mais ricos tornem comum parte dos seus bens com os mais necessitados (736d1-e3). A solução desses problemas é importante e possível para a salvação de uma cidade, mas, se desde o começo essas questões foram muito mal estabelecidas, a política dessa cidade encontrará inevitáveis dificuldades futuras (e3-737^a3). Sendo assim, no caso desta nova cidade que pretendem eles próprios estabelecer, devem considerar como um pilar fundamental (ἔρμα) aquele de que não se pode jamais amar o dinheiro (φιλοχρηματεῖν) acima da noção de justiça (737a4-7). Os bens não podem e não devem, portanto, propiciar motivo de desentendimentos entre os cidadãos, principalmente, porque, numa nova cidade, tal como a deles, não existiriam ainda ódios anteriores e, conseqüentemente, seria uma ignorância, não digna de seres humanos, se gerassem discórdia na nova cidade a partir de lutas pela divisão das terras e pela escolha das habitações (737a7-b8).

A respeito da propriedade, pergunta, então, o ateniense: “Qual seria o modo correto de divisão (τῆς ὀρθῆς διανομῆς) ?” (737c1). Como já ressaltamos, neste trecho do texto não ocorre nenhum diálogo, e assim é o próprio ateniense que responde: primeiramente, diz ele, devemos decidir qual será o número de habitantes, depois devemos dividir os cidadãos em grupos e, a partir destas determinações, distribuir as terras e as habitações com a maior igualdade possível (737c4-6). Mas, tudo isso diz ele, somente poderá ser estabelecido com precisão quando já tiverem visto o local do território e as cidades vizinhas existentes. Por enquanto, “contentemo-nos com um esquema (σχήματος) e esboço (ὑπογραφῆς), apenas para terminarmos a nossa legislação” (737d5-8).

O ateniense estabelece, então, como número conveniente de cidadãos, aquele de cinco mil e quarenta, dividindo em igual número a terra e as habitações (737e1-4). Este número sugerido deve-se, justamente, às qualidades

divisórias dele: as divisões podem ser feitas a partir do dois, depois do três, do quatro, do cinco e assim por diante, até dez. A divisibilidade é fundamental para a organização das partes e funções da cidade, tanto administrativas como militares (737e4-738b1). O ateniense exemplifica estas divisões com a atribuição das atividades religiosas: estas serão divididas, cuidadosamente, cada parte da cidade sendo responsável por tais e tais deuses, demônios e heróis (738b2-e8).

Estaria já exposto, porém, o projeto que determina, propriamente, a questão da propriedade nesta nova cidade? Não seria necessário discutir o regime mesmo de propriedade? Isto é: a propriedade será comum, como entre os guardiões da cidade socrática, ou se admitirá, de alguma forma, a apropriação privada? Antes de adentrar, em terreno tão polêmico, o ateniense adverte aos seus interlocutores (ou a nós leitores, já que aqueles permanecem há muito silenciosos, como se não existissem): “O movimento que vou fazer agora na apresentação das leis é análogo àquele do pião retirado da linha sagrada”(739^a1-2). Ou seja, este movimento assemelha-se a um acontecimento decisivo em jogo usual da época, trata-se de um movimento que decide a partida. Não é um movimento habitual e provocará, continua ele, “ certo espanto naquele que nos escuta”(739a2-3). Qual seria este movimento tão audacioso? Parece consistir na compreensão de que a cidade a ser fundada não precisa coincidir imediatamente com a cidade perfeita, isto é, tratar-se-ia da compreensão da própria noção de “cidade transitória” . Como explica o ateniense: “a reflexão e a experiência poderão mostrar que uma cidade pode ser fundada de maneira segunda (δευτέρως) em relação à melhor (πρὸς τὸ βέλτιστον)”(739a4-5). Mas, por que essa atitude aparece como um movimento tão surpreendente? Por que parece não tão fácil aceitar a fundação de uma cidade segunda em perfeição?

Talvez, exatamente porque a elaboração de uma legislação e a fundação de uma cidade não eram compreendidas, até o momento, como processos, ou seja, não eram inseridas no interior de um processo transitório, mas sim, pensadas como um ato imediato e único. A fundação e a legislação eram

pensadas como atos autoritários e tirânicos de um legislador, tais como teriam feito os legisladores míticos. O próprio projeto socrático de cidade não seguia essa tradição autoritária? Tentando contornar essa tradição, comenta o ateniense essas dificuldades para compreender a noção de processo: “Existe a recusa a aceitar tal cidade porque não estamos habituados a um legislador que não atue tiranicamente (μὴ τυραννοῦντι)”(739a5-6). Concebendo, no entanto, a fundação “não tiranicamente”, mas sim, como uma decisão política pensada dialeticamente, ou seja, como uma escolha de acordo com as possibilidades e determinações imediatamente postas, afirma o ateniense que “o mais correto é apresentar a melhor constituição (τὴν ἀρίστην πολιτείαν), depois a segunda e a terceira, dando, a seguir, a escolha ao poder soberano de cada fundação (τῷ τῆς συνοικίσεως κυρίῳ)”(739a6-b2).

Passa então a descrever essa escala transitória de cidades, que se constitui e se determina, justamente, a partir da questão fundamental: aquela da propriedade. Nesse sentido, a primeira de todas as cidades será a *pólis* absolutamente comunista. Em primeiro lugar, diz ele, “vem a cidade, a constituição e as leis melhores (ἄριστοι), aquelas nas quais se realiza da forma mais perfeita, em toda a cidade, a antiga máxima, na qual se afirma: são verdadeiramente comuns os bens dos amigos (ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων)”(739b8-c3). A seguir, o ateniense descreve, de maneira entusiasta, o ideal dessa cidade primeira, a comunidade ou *koinonia* absolutamente comunista e unificada: “Assim, se esta cidade existe agora em alguma parte ou existirá um dia, - comuns as mulheres (κοινὰς μὲν γυναῖκας), comuns as crianças (κοινούς δὲ εἶναι παῖδας), comuns todos os bens (κοινὰ δὲ χρήματα σύμπαντα), - se por todos os meios isto que chamamos privado (ἴδιον) for extirpado da vida, se conseguirmos, na medida do possível, tornar comuns mesmo os órgãos que por natureza são algo privado (τὰ φύσει ἴδια κοινὰ), tais como os olhos, os ouvidos, as mãos, de forma que pareça que todos olhem, escutem e atuem em comum, todos tanto quanto possível louvando e desprezando as mesmas coisas, todos tendo os mesmos motivos de alegria e de aflição, enfim, se for possível estabelecer tais leis que

produzem a mais perfeita unidade, jamais alguém postulará nenhum outro meio mais justo e melhor para atingir o mais alto grau de virtude”(739c3-d6). Acrescenta o ateniense que em tal cidade absolutamente comunista, se viverem deuses ou filhos dos deuses, serão estes muito felizes sob tais princípios e não será necessário “procurar em outra forma o paradigma de constituição (παράδειγμά γε πολιτείας), mas nos fixarmos neste e procurar tanto quanto for possível aproximarmo-nos dele”(739d6-e3).

Esta cidade-paradigma, divina e imortal, porém, não é realizável, ao menos imediatamente, e não coincide, portanto, com aquela cidade que eles vêm aqui esboçando e que pretendem realmente fundar. Esta cidade que agora estão planejando e que pretendem efetivamente fundar é afastada, em parte, da paradigmática e ocupa um segundo lugar em relação àquela. Como explica, literalmente, o ateniense: “se ela se realizar de alguma maneira, será a mais próxima da imortalidade (ἀθανασίας) e a segunda em valor (τιμία δευτέρως)”(739e3-5). Admite que possa haver ainda uma terceira cidade, mais afastada, assim, da paradigmática, porém, prefere o ateniense, no momento, determinar os traços principais desta segunda cidade. Para isto, evidentemente, precisa determinar como será a questão da propriedade nesta cidade a ser imediatamente fundada.

Se na cidade paradigmática se pretendia abolir totalmente a propriedade privada, como proceder, nesta questão, quando se pensa esta cidade segunda? Como explica o ateniense, neste caso, os colonos partilharão a terra e as casas da cidade, porém, “não trabalharão a terra em comum (μὴ κοινῇ γεωργούτων)”(739e8-740^a1). E explica ele, logo a seguir, o motivo da preservação dessas relações privadas de trabalho: para ele, o trabalho comum da terra não seria ainda possível, “já que tal regime ultrapassa, notoriamente, cidadãos nascidos, formados e educados como os nossos” (740a1-2). Ou seja, os colonos, havendo sido criados e educados em regime de propriedade privada, levariam tempo para superar tal situação. Nesse sentido, parece propor um regime transitório, em que a *propriedade* será comum à cidade, ainda que haverá a *posse* privada. Assim, recomenda ele que os colonos devem repartir as

terras e casas, mas, “o beneficiário de um lote determinado deve considera-lo como a propriedade comum de toda a cidade (κοινὴν αὐτὴν τῆς πόλεως συμπάσης)”(740^a2-4).

Estabelece, a seguir, uma série de medidas reguladoras visando a estabilidade desse número de lotes iniciais (os 5040 lotes), que serão transmitidos por herança aos filhos legítimos e adotivos (740b1-e1). Caso ocorram desequilíbrios populacionais, como excesso de natalidade, prevê a criação de novas colônias ou, em caso de catástrofes que levem à queda da população, apesar de não aconselhável, talvez seja necessário admitir, forçosamente, emigrantes formados em outros regimes (740d5-741^a4). Outra medida importante, quanto à preservação da partilha das terras, a manutenção do regime originário de propriedade e o bloqueio do desenvolvimento da propriedade privada, é a recomendação de que se deve punir severamente àqueles que pretenderem comprar ou vender terras e casas (741c4-6).

No mesmo sentido, reafirmando uma economia voltada só para a produção de valores de uso, toda a atividade voltada para o enriquecimento, aquela denominada de χρηματισμός, não é considerada digna de um cidadão (741e1-6). Uma lei proibirá também que os cidadãos possuam ouro, prata e qualquer moeda helênica, tendo somente acesso a uma moeda local, sem qualquer valor fora da própria cidade (742^a1-c2). Como se vê, bloqueia-se o desenvolvimento da forma dinheiro. Na mesma direção, para não desenvolver desigualdades, não será permitido aceitar ou dar dote de casamento (742c2-3). Não se permitirá empréstimo a juros, e quem contrair empréstimos não deverá pagar “nem juros e nem o capital (μήτε τόκον μήτε κεφάλαιον)”(742c4-6). Como se vê, a economia voltada para a acumulação de riquezas e para a produção de mercadorias é recusada totalmente. Só a atividade produtiva voltada para a produção de valor de uso permite a aquisição da virtude. Assim, afirma o ateniense que é impossível ser ao mesmo tempo muito rico e bom (742e5-6).

Após essa recusa sistemática da riqueza, após essa rejeição da economia voltada para a produção e acumulação de valor de troca, o ateniense explicita o

que seria o verdadeiro princípio que deve comandar as leis desta cidade: atingir a maior quantidade de felicidade e solidariedade entre os cidadãos. Como afirma ele, de forma literal: “O fundamento das leis (ἡ τῶν νόμων ὑπόθεσις), para nós, visa que os cidadãos sejam, quanto possível, mais felizes (εὐδαιμονέστατοι) e mais amigos uns dos outros (μάλιστα ἀλλήλοις φίλοι)”(743c5-6). Este fundamento prevalece, porém, somente numa economia voltada para a satisfação das necessidades dos cidadãos e não voltada para o lucro monetário. Pois, afirma o ateniense que os cidadãos jamais poderão ser *philoí* entre si –amigos solidários- se ocorrerem muitos processos e disputas comerciais, assim como também não poderão ser “solidários” se houver o desenvolvimento de certas profissões vergonhosas ou se acontecer o desenvolvimento da usura (743c7-d4). Deve haver comércio, ao contrário, somente dos produtos agrícolas e preservando sempre o seu valor de uso ou, mais propriamente, como diz o ateniense, haverá comércio somente dos bens “ que a agricultura dá ou produz, e ainda na medida em que tais atividades não negligenciem a finalidade natural dos produtos (ἔνεκα πέφυκε τὰ χρήματα)”(743d5-6). E como explica ele, essa finalidade natural das coisas e das riquezas, em geral, é produzir o bem da alma e do corpo, a cujas necessidades todas as riquezas devem estar submetidas (743d7-e6).

Estas colocações sobre as necessidades são muito importantes, pois, estabelecem, segundo o ateniense, até uma certa hierarquia de valores que permite julgar as boas ou más constituições: em primeiro lugar, devem as leis visar a temperança da alma, em segundo lugar, a saúde do corpo e, somente em terceiro lugar, as riquezas, e estas devem ainda sempre servirem à temperança e à saúde (743e6-744^a3). Temos assim uma espécie de norteamento geral que pode e deve guiar os legisladores. Nesse sentido, estes devem sempre se perguntar pelas suas intenções e metas. Como afirma o ateniense, o legislador deve, freqüentemente, colocar-se as seguintes questões: “Que eu quero (Τί τε βούλομαι) ? Isto vai de encontro ao meu objetivo ou estou falhando em relação à minha meta (τοῦ σκοποῦ) ?”(744a3-5). Caso a riqueza, sobretudo, se

sobrepor à saúde do corpo e à temperança da alma, evidentemente, estaria o legislador se afastando da sua melhor meta.

Posta a riqueza em posição inferior, no entanto, ainda assim, ela dividirá a cidade a ser fundada, ao menos, inicialmente. Pois, explica o ateniense que os colonos virão com bens desiguais e, a partir destes serão divididos em quatro categorias censitárias. Como afirma ele: “é preciso, segundo a grandeza da propriedade (μεγέθει τῆς οὐσίας) diferenciar quatro categorias censitárias (τιμήματα)”(744c3-4). Estas quatro categorias serão, no entanto, bastante próximas, possuirão mobilidade, e de acordo com o enriquecimento ou empobrecimento dos cidadãos, estes passarão de uma para a outra (744c5-d1). A grande diferença na questão da propriedade é considerada catastrófica para a cidade. Por isso mesmo, para que não ocorra o pior de todos os flagelos, a guerra civil, o legislador deve colocar limites rígidos tanto no empobrecimento máximo como no enriquecimento: jamais alguém poderá ficar tão pobre que perca o lote inicial e ninguém pode enriquecer além de quatro vezes o valor desse lote, mas, se isto, por ventura, ocorrer, o afortunado deverá doar o excedente à cidade e aos deuses (744d4-745^a3).

Como se vê, não se deve perder de vista o objetivo de uma futura igualdade total, a cidade primeira que realizaria plenamente a comunidade como *koinonia* comunista. No entanto, para garantir essa igualdade, desde já, dentro do possível, também estabelece o ateniense que a distribuição dos cinco mil e quarenta lotes obedecerá a uma série de critérios proporcionais. O lote de cada colono será dividido em duas partes, uma perto do centro da *pólis* e outra longe, procurando obter uma igualdade compensatória nas diferenças de localização. Da mesma forma, a extensão de cada lote obedecerá a medidas diferentes de acordo com a qualidade maior ou menor da terra, atingindo-se, assim, uma igualdade proporcional. Procedimento similar ocorrerá em termos habitacionais, já que cada colono possuirá uma casa perto do centro e outra nas extremidades (745b3-e5). As diferenças entre periferia e centro seriam assim superadas por formas de participação que se entrecruzam.

Após descrever estas medidas, o ateniense considera que a fundação chegou ao seu fim (τέλος) (745e6). No entanto, reafirmando a preocupação com a realização efetiva da cidade, adverte ele que jamais as circunstâncias serão tão favoráveis para que se realize tudo exatamente como foi elaborado em *lógos* (e7-746^a1). Sempre surgirão homens que não aceitarão certas medidas, que pretenderão possuir mais do que foi estabelecido, que não aceitarão certas regulamentações sobre os filhos ou sobre as propriedades, considerando que o legislador pretende realizar um sonho arbitrário ou que pretende modelar a cidade e os cidadãos como se fossem de cera (746a1-8). Diante dessas adversidades, o ateniense considera que o legislador deve reafirmar o caráter transitório do seu projeto e observar aos descontentes: devemos propor como paradigma aquilo que existe de mais belo e mais verdadeiro, vendo-nos na impossibilidade de atingir algum aspecto desse modelo, o deixaremos de lado, momentaneamente, mas, tentaremos realizar o que for mais próximo, fazendo todos os esforços para isto; a seguir, e só então, mantendo a coerência – própria até ao menor artesão -examinaremos se parte do projeto legislativo deve ser definitivamente modificado ou abandonado (746b5-746d2). Como se vê, a partir da compreensão do processo transitório, no interior de uma dialética que aceita a negatividade, a distância em relação ao paradigma de cidade não se torna, como em Sócrates, algo aporético.

Após mais algumas considerações sobre os números, ainda visando atingir as divisões mais eqüitativas e justas dos bens, o ateniense – ao final do livro quinto - ressalta a relevância das regiões geográficas para a vida dos homens: os ventos, o calor, as águas, a fertilidade do solo, são fatores que, segundo ele, influenciam o destino de uma cidade e devem assim ser levados em conta no momento da fundação. Curiosamente, ao comentar esses fatores geográficos, em 747d2, o ateniense, após mais de vinte páginas de aparente monólogo, volta a mencionar o nome dos seus interlocutores: “E com efeito, Megilo e Clínias, não caímos no erro de acreditar que não existam regiões mais aptas que outras para tornar os homens melhores ou piores”(747^a2-5). Logo adiante, mencionando, mais uma vez, o nome de um dos seus

interlocutores, ele recomenda: “É o que te compete fazer, Clínias; primeiro tu terás de aplicar-te no estudo dessas questões, já que pretendes colonizar uma região” (747e7-9). Eis então que Clínias toma a palavra e, finalmente, o diálogo – ausente na *lexis* de todo o livro quinto - retorna de maneira efetiva: “Está bem, estrangeiro de Atenas, farei o que dizes” (747e10-11). Com esta afirmação de Clínias é concluído o livro quinto.

§ 4. O governo dos conselhos

O início do livro sexto retoma a *lexis* dialógica, voltando o ateniense a conversar com Clínias e Megilo. Começam discutindo a questão dos cargos públicos: trata-se de estabelecer quais serão os cargos, quem os ocupará, qual será o seu número e como serão instituídos (751^a1-5). Eis então que logo se defrontam com um sério problema, de difícil solução, sobretudo, nos primeiros tempos da nova cidade. Como explica o ateniense: para escolher magistrados confiáveis, é necessário que a trajetória de suas vidas seja bem conhecida, desde a infância, e são necessários, também, eleitores que tenham sido corretamente criados e educados, capazes, assim, de fazer uma boa escolha (751c4-d3). Ora, como pessoas que acabaram de se reunir, que se ignoram entre si, sem uma educação especial, de origens e costumes diferentes, como tais indivíduos poderiam escolher corretamente os magistrados?(751d3-5). Clínias concorda que isso é impossível. Como então levar adiante o projeto? Como aplicar as leis? Como, sobretudo, instituir os primeiros magistrados?

Diante destes problemas, o ateniense observa que será necessário encontrar alguma forma para ultrapassar este momento inicial e, assim, realizar a transição para um outro tempo, quando, então, os cidadãos já educados nas novas leis poderão eleger eles próprios os seus magistrados (752b11-c8). Qual seria essa forma transitória de poder? O ateniense sugere que Clínias e os outros cidadãos de Cnossos tomem a iniciativa de criar esse poder transitório: seria um conselho provisório de trinta e sete cidadãos, composto de dezoito cnosianos – incluindo o próprio Clínias- e dezenove colonos de outra origem (e4-753^a4).

Clínias concorda com a proposta e sugere que o espartano Megilo e o próprio ateniense façam parte desse conselho provisório (753a5-6). O ateniense, no entanto, declina o convite alegando a grande prudência costumeira a originários de Atenas e da Lacedemônia, assim como a própria distância existente entre Creta e suas cidades (753a7-8).

Está resolvido, assim, o primeiro problema transitório: quem exercerá o poder inicialmente. Porém, como este conselho não-eleito exercerá o poder somente no período inicial da fundação, passam agora a discutir como serão instituídos os magistrados *após* este período transitório inicial. De maneira surpreendente, veremos então que, diferentemente do que se propusera no projeto socrático de *A república*, os ocupantes dos cargos públicos serão aqui escolhidos por uma via amplamente democrática. Sugere o ateniense que “da eleição dos magistrados (τῆς τῶν ἀρχόντων αἰρέσεως) participem todos os portadores de armas: cavaleiros, hoplitas, e todos os que tomaram parte na guerra durante a idade conveniente”(753b4-7). A eleição será feita no templo mais venerável da cidade. Primeiramente, cada cidadão levará ao altar uma tabuleta na qual escreverá o nome do seu candidato e os nomes do pai, da tribo e do demo ao qual pertence o candidato, escrevendo também, ao lado, o seu próprio nome acompanhado de iguais indicações (753b7-c4). Caso algum cidadão não concorde com a indicação de um dos candidatos, poderá retirar a tabuleta e coloca-la na praça pública, tendo trinta dias para realizar este procedimento (753c5-7). A partir deste primeiro turno, serão selecionados os trezentos mais votados. Seguindo a mesma forma, entre estes trezentos, os cidadãos escolherão novamente, sendo retidos agora os cem mais votados. Finalmente, num terceiro turno, entre estes cem candidatos, numa nova votação direta, serão selecionados os trinta e sete que obtiverem o maior número de sufrágios (753c7-d6) . Estes últimos “serão submetidos a exame e proclamados magistrados (ἀρχοντας) (d7).

As funções deste conselho de trinta e sete, como explica o ateniense, serão fundamentais para a cidade: “Primeiramente, serão os guardiões das leis (φύλακες τῶν νόμων)”(754d6). Cabe a eles, assim, o cumprimento e

preservação geral da constituição. Além disso, guardarão os documentos nos quais cada um declarará “o montante da sua riqueza (τὸ πλῆθος τῆς οὐσίας)”(754d7-8). A partir desta declaração, os cidadãos serão divididos e classificados nas quatro categorias censitárias. Aquele que possuir mais do que declara, poderá ser denunciado perante o próprio conselho dos guardiões das leis, sendo julgado culpado, terá os seus bens confiscados e humilhado perante a comunidade, já que a sua condenação será inscrita em lugar público (754d8-755^a4).

A seguir, passam a discutir outra questão fundamental na constituição e conservação do poder político, a questão dos cargos militares: como serão escolhidos os ocupantes dessas posições de poder? Reafirmando o caráter amplamente democrático da cidade, se propõe que os diversos comandantes sejam eleitos diretamente, em assembleias dos próprios cidadãos-soldados, através do voto pela mão levantada (διαχειροτονία). Primeiramente, discutem a eleição dos generais. Nesse sentido, o ateniense sugere que os guardiões das leis proponham uma lista inicial de nomes elegíveis e que a escolha seja feita a partir desses nomes, votando todos os cidadãos que já tomaram parte na guerra e também os jovens que agora atingiram a idade militar (755c5-8). Como se vê, diante das responsabilidades do cargo de *estrategós*, a assembleia vota a partir de uma lista prévia elaborada pelos guardiões das leis. Procura-se, assim, levar em conta as qualidades específicas exigidas para o exercício do cargo. No entanto, tal parece ser a preocupação com a legitimidade democrática do processo eleitoral, que mesmo essa lista não é absoluta, podendo ser alterada por qualquer cidadão-eleitor. Como explica o ateniense: “Caso alguém for de parecer que entre os não indicados na lista há quem seja de maior merecimento do que os escolhidos, apontará os dois nomes, o do seu proposto e o de quem deverá ceder-lhe o lugar, fundamentando, sob juramento, as razões da superioridade de um sobre o outro” (755c8-d3). Estabelecida a lista de nomes, passa-se à eleição em assembleia, presentes todos os cidadãos que são e que foram soldados, “manifestando-se os votantes pelo levantar das mãos (διαχειροτονούμενος)”(755d4-5). Continuando a exposição, explica ainda o

ateniense: “Os três mais votados pelo procedimento da mão levantada (ἡ πλείστη χειροτομία) serão eleitos gerais (στρατηγούς) e comissários dos assuntos da guerra (ἐπιμελητὰς τῶν κατὰ πόλεμον)”(755d5-7). Após a eleição, antes de assumirem, serão examinados, da mesma forma que os guardiões das leis (οἱ νομοφύλακες) e, só então, empossados (755d7-8).

Procedimentos eleitorais similares são adotados para a escolha dos outros chefes militares. Assim, por exemplo, os *taxiarcas*, encarregados de ordenar as linhas da infantaria, são eleitos diretamente pelos portadores de escudo. O procedimento, mais uma vez, é aquele da mão levantada em assembleia, a partir de uma lista proposta, desta vez, pelos generais. Porém, como na eleição destes últimos, também na escolha dos *taxiarcas*, qualquer cidadão descontente com as indicações pode propor a alteração da lista de candidatos (755d8-e4). Mais alguns detalhes a respeito de todo esse processo são explicitados de maneira cuidadosa: a assembleia de todos os soldados será convocada pelos guardiões das leis no local mais sagrado da cidade; os hoplitas se postarão de um lado, a cavalaria de outro e, num terceiro agrupamento, as outras unidades do exército, tais como os arqueiros e infantaria ligeira (755e4-8). Assim ordenada, a assembleia votará.

Como já vimos, algumas diferenças foram estabelecidas para as diversas eleições: se todos votam para os guardiões das leis e para os generais, somente os portadores de escudo elegem os *taxiarcas* – ordenadores da infantaria; da mesma forma, parece, os *hiparcas* – chefes da cavalaria, seriam eleitos somente por seus comandados, mas sob a supervisão dos hoplitas. Como sustenta o ateniense: “A cavalaria votará através da mão levantada (χειροτονείτω), diante e sob os olhos da infantaria e os dois que obtiverem o maior número de votos serão nomeados chefes de toda a cavalaria”(756^a8-b3). Como se vê, as diferenças entre os diversos processos de escolha parecem servir para reafirmar a democracia direta e a legitimidade de uma certa forma específica de igualdade: os iguais reunidos em assembleia, votando com a mão levantada, escolhem os seus próprios comandantes, ou seja, os hoplitas escolhem os *taxiarcas* que ordenarão as filas de hoplitas, os cavaleiros escolhem os *hiparcas*

que comandarão a cavalaria, e todos escolhem generais e guardiões das leis que comandarão o exército inteiro e que vigiarão as leis que regem toda a comunidade. Se essa forma de democracia direta pela mão levantada, a *diakheirotonia* entre iguais, em certas votações equilibradas, pode gerar dúvidas quanto ao resultado –afinal, como contar com rigor tantas mãos?- o ateniense recomenda que, quando necessário, não estando clara a vontade da maioria, a votação seja repetida até três vezes, quando, só então, os que presidem o escrutínio devem tomar uma decisão definitiva (756b3-6).

A seguir, – prosseguindo um novo monólogo que começará em 754^a e que se estenderá, quase ininterruptamente, até o final do livro sexto (785^a) – o ateniense expõe como se constituirá o grande conselho, a *Boulé* (Βουλή), instituição que propriamente governará o cotidiano da cidade. Possuirá trezentos e sessenta membros, com quatro seções de noventa membros cada uma, cada seção representando uma das quatro categorias censitárias (τῶν τιμημάτων) (756b7-c3). O processo eleitoral será bastante complexo, durando cinco dias. A primeira fase será realizada em quatro dias, sendo um dia para cada categoria censitária. Todos votarão nesses quatro dias para selecionar uma primeira lista de candidatos em cada uma das categorias. No quinto dia, a partir das listas de candidatos obtidas, todos votarão novamente e selecionarão cento e oitenta nomes em cada categoria, portanto, ainda o dobro dos trezentos e sessenta visados. Em todas estas fases eleitorais, observe-se, o voto não será obrigatório apenas para os membros da quarta camada censitária. Mas, finalmente, passando para a última fase da eleição, se utilizará o processo do acaso: por sorteio, serão escolhidos noventa nomes em cada grupo anteriormente obtido de cento e oitenta, totalizando trezentos e sessenta conselheiros que, após exame, serão empossados para um mandato de um ano (756c3-e7).

Como se vê, aqui, na escolha da Boulé, como ocorrera anteriormente, mais uma vez, o processo eleitoral combina uma multiplicidade de diferenças – aquela entre as camadas censitárias, a da obrigatoriedade diversa do voto, a das formas de eleição (listas, voto direto e sorteio), mas, essas diferenças possuem

como objetivo a igualdade, ou melhor, uma forma específica de igualdade. Como observa, a seguir, o próprio ateniense, trata-se de encontrar “a igualdade mais verdadeira”, aquela que não é embasada apenas “na medida (μέτρῳ), no peso (σταθμῷ) e no número (ἀριθμῷ)”(757b4). Ou seja, a igualdade “mais verdadeira” não se reduz a determinações quantitativas iguais. Trata-se de uma igualdade embasada nas diferenças qualitativas ou essenciais, “que dá a cada um segundo a medida de sua natureza (τῆν αὐτῶν φύσιν)”(757c2). Explicando melhor essa forma de igualdade, diz o ateniense que ela consiste em “atribuir maiores honras aos mais virtuosos e menores àqueles que são destituídos de virtude e de educação, dando, assim, a cada um, o que convém conforme a razão (κατὰ λόγον)”(757c3-5). Generalizando estas reflexões, afirma o ateniense que isto seria propriamente o que significa “o político (τὸ πολιτικὸν)” e o que deve reger tanto a *pólis* que pretendem fundar como também qualquer outra cidade, ou seja, como ainda esclarece ele, trata-se de estabelecer uma forma de justiça que se caracteriza por esta forma específica de igualdade, uma igualdade distribuída conforme a natureza dos desiguais (757c5-d6).

Ressalta o ateniense que esta forma de política, com sua forma essencial de justiça e de igualdade, evidentemente, não coincide nem com a arbitrariedade “de um ou de alguns poucos tiranos (τυράννους)”, nem tampouco, com o outro extremo, “uma dominação do povo (κράτος δήμου τι)”(757d3-4). Como se vê, aqui reaparecem aplicadas no processo eleitoral as reflexões sobre o despotismo persa e a liberdade ateniense. Pois, como também dissera ele, anteriormente, comentando todo esse sistema eleitoral proposto para esta cidade de desiguais– a cidade transitória a ser imediatamente fundada–, trata-se de atingir “algo que seja uma mediação (μέσον) entre o regime monárquico e o democrático, e sempre é preciso mediar (μεσεύειν) a constituição”(756e8-757^a1). Já que, como acrescenta ele, escravos (δοῦλοι) e déspotas (δεσπόται) não podem jamais tornar-se amigos (φίλοι), nem serem tratados com iguais honras os negligentes (φαῦλοι) e os que realizam um sério esforço (σπουδαῖοι) (757a1-3). Assim, nem a tirania do

despotismo monárquico e nem a igualdade absoluta de uma dominação popular coincidiriam com a igualdade específica procurada para a cidade transitória. Tanto a desigualdade absoluta do despotismo asiático como a igualdade entre desiguais da democracia ateniense, segundo o ateniense, “tornam as cidades repletas de sedições (στάσεων)”(757a4). Como se vê, o sistema eleitoral e todos estes desenvolvimentos sobre a estrutura política da cidade transitória parecem haver sido embasados, diretamente, nos resultados da análise histórica anterior: os estudos do livro terceiro sobre 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.

A seguir, sempre visando atingir essa igualdade específica, o ateniense abordará a eleição para os outros cargos públicos. Primeiramente, estabelece a necessidade da constituição um comitê executivo da Boulé. Entre os seus trezentos e sessenta membros, mensalmente, doze deles serão eleitos para serem os responsáveis gerais pela administração da cidade, cabendo a eles convocar e dissolver assembléias nos casos previstos pela lei ou diante de situações imprevistas que vierem porventura a ocorrer. Assim, esse comitê executivo da Boulé se mantém em permanente vigilância para que nada possa vir a surpreender ou abalar a cidade (758^a3-d9). Para isto, serão auxiliados por uma série de outros cidadãos que também exercerão diferentes funções públicas. Estes auxiliares são divididos em três espécies gerais: aqueles que cuidarão das ruas, dos edifícios e da ordem geral da cidade – os *astynomoi*; aqueles que regulamentarão o funcionamento do mercado- os *agoranomoi*; e aqueles que serão responsáveis pelas atividades religiosas – os sacerdotes, sacerdotisas e exegetas (759^a1-8). Recomenda ele que todos os ocupantes destes cargos sejam escolhidos uns por eleição direta e outros por sorteio, visando misturar uns com os outros os cidadãos e os diversos setores do *demos*, assim, chegando à solidariedade (*phylía*) entre eles e à maior concordância (ὁμόνοια) possível de posições (759b4-7)

Quanto a isto, cabe ressaltar que mesmo os cargos religiosos – sacerdotes, sacerdotisas, exegetas- seriam ocupados a partir de uma escolha

democrática. Ainda que, nestes casos, admita o ateniense certas exceções: quando, anteriormente – talvez trazido por certos grupos de colonos-, houver um sacerdócio hereditário estabelecido, diz ele, poder-se-á tolerar tal prerrogativa da hereditariedade. Porém, como se estará vivenciando um processo de fundação da cidade, poucos templos já possuirão um corpo religioso estabelecido herdado do passado, assim, mesmo no caso dos cargos religiosos, segundo ele, prevalecerá, de maneira geral, um processo democrático de escolha (759a8-b4). Nesse sentido, propõe o ateniense que a seleção dos sacerdotes e sacerdotisas ocorra por sorteio – a forma mais democrática possível-, onde somente a fortuna divina –diz ele- determina a escolha (759b7-c1). No entanto, após o acaso divino, antes de assumirem, os sorteados serão examinados pelos magistrados, tanto quanto à integridade física como moral, somente então sendo empossados (759c2-6). Ressalte-se também que os sacerdotes e sacerdotisas não serão vitalícios, permanecendo apenas um ano nos cargos (759d1-2). Quanto aos exegetas, intérpretes dos deuses, serão eleitos através de um processo misto de voto e de sorteio (759d5-8).

A seguir, o ateniense detalha a escolha dos diversos funcionários específicos: guardas territoriais (760^a); encarregados da justiça rural (761d); encarregados da praça pública (763e); encarregados da educação (764c); os magistrados dos diversos concursos, tanto hípicas como musicais (764d). Ressalte-se que os magistrados encarregados de regulamentar as atividades musicais – consideradas tão importantes pelo ateniense- também serão eleitos pela própria comunidade (765^a).

Quanto ao magistrado que será o responsável geral da educação, sendo considerado o mais importante cargo entre todas as altas magistraturas da cidade, será eleito indiretamente pelos outros magistrados, permanecendo cinco anos no posto (765d4-766c2). Esta cautela quanto à eleição deste último cargo é justificada afirmando-se que o homem, entre os seres domesticados, quando possui uma boa educação, torna-se o mais divino dos animais, porém, sem cuidadosa formação, mostra-se como o mais selvagem que já nasceu sobre a

terra (765e3-766^a4). Por isso mesmo, diante desse pessimismo a respeito da natureza animal dos homens, além dos cuidados com a eleição do magistrado geral da educação, devem eles também elaborar um plano educacional detalhado para os futuros cidadãos da nova cidade.

§ 5. O jogo transitório inacabado

De fato, todo o livro sétimo será voltado para esse plano educacional. Porém, antes disso, após detalhar, ainda no livro sexto, os procedimentos de escolha para mais algumas magistraturas, o ateniense observa que uma descrição completa e exata de todas e cada uma das medidas que concernem à cidade não poderia ser atingida no momento, mas sim, somente quando chegarem ao fim da exposição, apresentando então toda a legislação (768d). Há muito tempo nenhum interlocutor se pronunciava – o diálogo, como dissemos, já desde o livro quinto, tornara-se quase um monólogo do ateniense- e eis então que, agora, Clínius toma novamente a palavra. Acreditando que o ateniense vai concluir a sua exposição e completar, de forma mais determinada, todo o projeto constitucional, o cretense observa: “Tudo o que expuseste até agora, estrangeiro, me agradou plenamente. Porém, agora que ligas o disseste no início ao que vais dizer para concluir, aumentaste mais ainda a minha satisfação” (768e4-7). O ateniense lhe responde com as seguintes palavras: “Certamente, conduzimos bem, até aqui, o nosso jogo de velhos sensatos (ἡ πρεσβυτῶν ἔμφρων παιδιὰ)”(769^a1-2).

Parece ele querer dizer, com estas palavras, que, por mais sérios que sejam os seus esforços, não poderão ultrapassar totalmente o caráter de “jogo”(παιδιά) que possui a constituição até aqui esboçada, assim, jamais conseguirão termina-la de forma definitiva, pois, a sua aplicação futura e o passar do tempo sempre a transformará. Nesse sentido, ele sugere uma analogia com o trabalho dos pintores cujas figuras seriam sempre retocadas pelos seus discípulos, procurando estes torna-las incessantemente mais belas e expressivas (769^a7-b4). Na mesma direção, levanta a seguinte hipótese: se alguém

imaginasse fazer uma pintura tão bela quanto possível, procurando que esta nada perdesse com o passar dos anos, sendo ele mortal, precisaria deixar um sucessor para reparar as injúrias dos anos e aperfeiçoar aquilo que a sua fraqueza técnica, como criador, não pôde ainda alcançar - somente assim asseguraria longa duração ao seu esforço (769b7-c8). De maneira similar ocorre com o legislador: em primeiro lugar, deve ele redigir as leis com o maior rigor possível, depois, “com o progresso do tempo (προιόντος τοῦ χρόνου) [FALTA TREMA NO IOTA], serão as suas opiniões colocadas em ato (ἔργω)”, e acredita – pergunta o ateniense – que poderia existir alguém tão insensato para ignorar que permanecerão fatalmente, no projeto original, muitos defeitos para serem corrigidos por quem vier depois, de forma que o regime não piore, mas sim, sempre se aperfeiçoe, melhorando assim a ordem da cidade que se fundou?(769d1-e2). Portanto, o legislador jamais deve ter a insensatez de pensar o seu projeto como último e definitivo, pode e deve se conformar com as imperfeições sempre existentes, admitindo desta maneira o caráter transitório do seu projeto.

Sendo assim, Clínia, Megilo e ele próprio - continua o ateniense - compreendendo tal coisa e estando no crepúsculo da vida (ἐν δυσμῶσι τοῦ βίου), deveriam procurar estabelecer aqueles que serão os jovens legisladores do futuro, os guardiões das leis de amanhã, deixando que eles sigam o caminho (770^a5-9). Nesse sentido, o ateniense faz um longo discurso, dirigindo-se, hipoteticamente, aos futuros legisladores (a partir de 770b4). Afirma ele que as leis aqui esboçadas possuem muitos defeitos, e cabe aos jovens, certamente, aperfeiçoá-las. Muitas mudanças poderão e deverão ser feitas, existe porém um ponto essencial que norteia todo este esboço de legislação e que não devem jamais perder de vista: o homem deve durante toda a sua vida tender para aperfeiçoar a sua alma de todas as formas possíveis, jamais perdendo esta meta, deve preferir este objetivo a todos os outros e sacrificar tudo em nome dele, “deve sacrificar até mesmo a sua cidade, deixa-la desaparecer, ao invés de aceitar o jugo da servidão e ser comandado por

desprezíveis”(770e1-3). Deve-se preferir, se necessário for, o exílio, abandonar a sua própria cidade, a “aceitar um governo que avilte os homens” (770e4-5).

Como se vê, as linhas condutoras da cidade transitória já estão esboçadas. Sabe-se que o projeto não está plenamente terminado, porém, o caráter de obra inacabada, agora, não constitui uma grave imperfeição. Ao contrário, esta forma da obra aparece agora como inerente ao projeto da cidade transitória, uma *pólis* pensada no devir, e sustenta-se que tal imperfeição somente será superada, em parte, com o tempo, pelos herdeiros dos nossos velhos viajantes, os legisladores futuros que virão. Clínius, Megilo e o ateniense, por estarem no ocaso das suas próprias vidas, pouco podem ainda fazer nesse sentido, poucas medidas decisivas parecem ainda poder indicar, neste momento, para determinar melhor a cidade transitória .

No entanto, apesar disso, o ateniense e seus companheiros, no fim do seu jogo e da sua viagem (e, em certo sentido, no fim dos próprios *Diálogos*), continuarão a detalhar, logo a seguir, uma série de leis específicas sobre os mais variados assuntos : o casamento, o dote, as cerimônias, os banquetes, a casa onde devem morar os recém casados, o tratamento aos escravos, o local dos edifícios públicos, as refeições em comum das mulheres. Nota-se, claramente, já na última parte do livro sexto, uma certa desordenamento na *lexis*, que transparece, sobretudo, na forma desconexa que se passa de um assunto ao outro, afora certas repetições de temas já tratados. Os mesmos procedimentos reaparecem nos livros seguintes, que se caracterizam por uma descrição, às vezes, excessivamente empírica de leis e punições. Certos trechos parecem apenas anotações rápidas, escólios jamais desenvolvidos. Seriam expressões da longa viagem e do grande peso dos anos?

No entanto, os últimos livros das *Leis*, talvez sejam também a convicção de que é possível um *lógos* com uma *lexis* relativamente fragmentada. Afinal, agora ocorreu o reconhecimento de que se está num jogo sempre transitório, se manifestou também a reflexão de que para eles próprios – personagens (e talvez para o próprio autor) do diálogo- o jogo se aproxima do fim. Todos esses elementos novos – novos, particularmente, quando

comparados com o projeto de absoluta transparência de *A república* - significam a aceitação não somente do devir e da transitoriedade, como também a aceitação de que a nova cidade vai sempre conviver com uma racionalidade – um *lógos* e uma *léxis* - na qual existirá sempre toda uma zona negativa de indeterminação. A nova comunidade ou *koinonia* – como aquela dos gêneros descrita pelo estrangeiro ao caçar o sofista (e Sócrates)- será permeada pela obscuridade do negativo, não coincidindo jamais, portanto, com a plena identidade da idéia de Bem, e nem mesmo com a luminosidade do seu filho sensível, o Sol. Esta obscuridade negativa que agora parece incontornável, ainda que às vezes se expresse em momentos de ceticismo, parece impulsionar o ateniense e seus companheiros na continuidade do jogo e, assim, no desenvolvimento de importantes determinações – ainda que relativamente fragmentárias e empíricas - a respeito da cidade transitória. Assim ocorre, por exemplo, com a questão da educação.

§ 6. Educação de marionetes: a tragédia mais verdadeira

A preocupação educacional do ateniense volta-se para as crianças desde a sua primeira infância (788d1-2). Antes mesmo do nascimento, quando ainda estão no ventre de suas mães, devem já receber certos cuidados: como o movimento é conveniente a todos os corpos (789c8-d1), as mães, durante a gravidez, devem passear bastante para movimentar os bebês com frequência e, igualmente, após o nascimento, devem aproveitar a sua maleabilidade para moldá-los da melhor forma, sobretudo, até os dois anos (789e1-3). Recomenda ainda que as amas, mais de uma para cada criança, tomem todos os cuidados possíveis, particularmente, até os três anos, levando-as ao campo, aos templos, carregando-as quando necessário e sempre velando para que não entorçam as pernas (e4-790^a1). Deve-se balançar as crianças tanto quanto possível, de forma que o movimento externo domine o movimento interno de suas almas e as acalme (e9-791^a6). Esta movimentação constante procura evitar que chorem e

que sofram dores e temores, principalmente, durante todos esses primeiros anos, pois, tudo isso se refletirá nas suas almas futuramente (792b4-8).

A partir dos três anos até os seis, segundo o ateniense, tanto os meninos como as meninas, já têm necessidade de serem corrigidos: deve-se procurar suprimir a preguiça e outros defeitos, mas, sempre suavemente, através de jogos, sem humilhações, não provocando jamais a cólera em suas almas (793e1-794^a2). As crianças dessa idade, em cada localidade, devem ser freqüentemente reunidas nos templos para brincar em conjunto, sendo acompanhadas sempre por suas amas, que serão devidamente eleitas na comunidade (794^a4-b3). Após os seis anos, meninos e meninas serão separados, mas receberão, dentro do possível, educação comum: montar a cavalo, manejar o arco e armas em geral (794c3-d2). Continuando a sua proposta educacional, o ateniense preocupa-se com certos detalhes bastante curiosos: por exemplo, a necessidade de treinar as duas mãos, pois, considera ele importante que não existam diferenças no uso das mãos direita e esquerda (794d6-795d4). Quanto ao processo propriamente de instrução, recomenda a ginástica para o corpo e a música para a alma (795d5-7). Após discutir detalhes a respeito da luta e da dança, como partes da ginástica, passa a estudar as questões da música, detendo-se na regulamentação dos jogos públicos.

Segundo o ateniense, os jogos são muito importantes para a estabilidade ou deterioração das leis (797^a7-9). Nesse sentido, recomenda ele, de uma maneira geral, coibir as inovações nos jogos, pois, depois estas mudanças seriam transpostas às leis e costumes. Porém, segundo ele, nada existiria de mais perigoso que constantes mudanças, tanto nas estações, nos ventos, como nos regimes do corpo e nos costumes da alma (797d9-e1). Assim, deve-se também evitar, por todos os meios, que os jovens procurem imitar novos modelos nas suas danças ou nas suas melodias (798e4-7). Lembra o ateniense que os egípcios possuíam as melhores práticas a esse respeito, regulamentando de forma detalhada as danças, as músicas, as festas, os hinos que devem ser cantados e em qual época (799^a1-7). Segue-se uma série de medidas disciplinadoras a respeito de múltiplas coisas insignificantes. A tal

ponto se desenvolvem as regulamentações que o próprio ateniense, em certo momento chega a perguntar: “como legislar sobre tais detalhes sem se tornar ridículo?” (800b4-5).

No entanto, apesar de levantar essa questão, surpreendentemente, o próprio ateniense, por diversas páginas, continuará procurando ainda desenvolver o integral controle sobre as musas e a produção poética em geral (cf. 801^a-e), continuará procurando disciplinar os cantos e as danças (802^a-e) e tentar regulamentar todas as atividades vinculadas aos jogos e festas. Eis que então, procurando justificar tal zelo, afirma ele que está a procurar os meios que “nos permitirão atingir da melhor forma possível o termo desta navegação que é a vida” (803b1-3). E, demonstrando, aparentemente, grande ceticismo em relação à vida humana, afirma o ateniense: “por um lado, os assuntos dos homens (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα) não são dignos (οὐκ ἄξια) de grande seriedade (μεγάλης σπουδῆς), mas, por outro lado, é necessário ser sério (σπουδάζειν), e isto é algo não muito fácil (οὐκ εὐτυχές)” (803b3-5). A seguir, enigmaticamente, como se estivesse ainda se justificando pela preocupação de tantas leis - e se desculpando – talvez, por toda esta longa trajetória (aquela desta longa vida e deste longo diálogo)- acrescenta ele: “Mas, já que estamos onde estamos (Ἐπειδὴ δὲ ἐνταῦθά ἐσμεν), se pudéssemos terminar tudo isto de alguma forma conveniente (προσήκοντός), talvez, seria o mais apropriado (σύμμετρον) para nós”(803b5-7). Qual seria o significado de tal aparente ceticismo? Como compreender, depois de tanto esforço, tal desprezo pelos assuntos humanos? Clíniás e Megilo não compreendem.

Para se explicar, o ateniense retornará, de forma nova, às questões iniciais do livro primeiro a respeito da finalidade das leis e da educação. Essas questões colocadas lá no começo, apesar de aparentemente desprezíveis, em grande parte, desencadearam todo este projeto de cidade. Lá, como vimos, se procurara mostrar o caráter educativo do vinho e das festas de Dioniso para aliviar os males da vida humana. Mostrara-se que os legisladores deviam dar grande importância a esses elementos considerados “não-sérios” e contrapô-los

à educação dita “séria”, aquela voltada fundamentalmente para a guerra⁸. Retornando a essas colocações iniciais, agora, explica ele: “Quero dizer que é preciso, por um lado, ser sério (σπουδάζειν) com o que é sério (τὸ σπουδαῖον) e, por outro lado, não com o que não é sério”(803c2-3). Reafirma, então, os limites irremediáveis da existência humana, e relembra a metáfora do homem como mero brinquete nas mãos dos deuses, imagem já utilizada no livro primeiro: “por natureza (φύσει) deus é digno de todo nosso zelo bem-aventurado, porém, o homem, como dissémos antes, é um brinquedo (τι παίγνιον) maquinado (μεμηχανημένον) por deus, e realmente é isto o que de melhor lhe acontece”(803c3-6). Sendo assim, todo homem e toda mulher, continua ele, ao contrário do que costumam pensar atualmente, “deve se conformar a este papel e jogando os mais belos jogos atravessar a vida” (803c6-8).

Clínias ainda não compreende bem aonde quer chegar o ateniense e este lhe esclarece, então, a enganosa inversão de valores que existiria na vida humana: consideramos coisas sérias as que não são; pensamos as coisas em torno da guerra como sérias e, ao contrário, a paz e os jogos como pouco sérias (803d2-4). Porém, continua ele, a guerra não possui a natureza do jogo, nem permite uma formação digna que possa ser chamada “educação” (παιδεία)(803d5-6). Onde estaria então, pergunta ele, a via mais reta que permitiria aos homens atravessar o longo e duro percurso da vida? E responde: “é preciso percorrer a vida (διαβιωτέον) jogando (παίζοντά)”(803e1). Os jogos a que se refere o ateniense são os atos festivos, sacrifícios, cantos e danças que nos farão receber o favor dos deuses, repelir os ataques dos nossos inimigos e vence-los em combate (803e2-4).

Considerando que os esclarecimentos a respeito das festas já são suficientes e que os futuros cidadãos saberão tomar as decisões a respeito, o ateniense lembra alguns versos da *Odisséia*, nos quais a deusa Atenas profetiza a Telêmaco o que fazer: nesta passagem, após lhe dar algumas indicações do percurso que deve seguir, a deusa recomenda ao filho de Odisseu que agora

⁸ Cf. livro I, 644d-652^a.

encontre em seu próprio espírito o restante, pois, as palavras que ainda faltam lhe serão desveladas, posteriormente, por entes divinos (804^a1-3):

A de olhos glaucos, Atena, lhe disse, em resposta o seguinte:

*“Hás de encontrar em ti próprio, Telêmaco, alguns pensamentos; outros serão por qualquer divindade inspirados, pois creio que vieste ao mundo e cresceste tão só pelo alvitre dos deuses”.*⁹

Os futuros legisladores, diz o ateniense, como Telêmaco, devem considerar que o estabelecido a respeito de tudo isso já é suficiente, e que um demônio ou um deus, quando necessário, lhes indicará o que resta para tornar propício o percurso: “as regras dos sacrifícios e as danças, a quais deuses e em que momento oferecer jogos propiciatórios” (804a6-b2). E, ainda reafirmando os limites da potência humana, acrescenta o ateniense: estas regras reveladas servirão para que os homens possam “atravessar a vida seguindo a direção da natureza (κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως), já que são marionetes (θαύματα) a maior parte do tempo, e em poucas coisas participam da verdade (ἀληθείας)”(804b2-4).

Diante dessas palavras pouco otimistas quanto ao destino trágico da vida dos homens, Megilo, o espartano, comenta, aparentemente inconformado com essa sorte atribuída aos mortais: “Desprezas (διαφαιλίζεις) totalmente o nosso gênero humano (τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος), ó estrangeiro”(804b5-6). O ateniense então lhe responde: “Não te espantes, Megilo, e perdoa-me. Pois, estava comparando-o com o gênero divino e foi sob essa impressão que agora falei. Concedo-te que o nosso gênero não é desprezível, se a ti agrada (εἴ σοι φίλον), e que é digno de algum zelo (σπουδῆς)”(b7-c1).

Nessas colocações, percebe-se a distância intransponível que o ateniense reconhece existir entre o gênero dos deuses e aquele dos homens. Como pode-se perceber, se o ateniense, como vimos nos livros anteriores, reconheceu a realidade do devir, se descreveu claramente o tempo histórico, se procurou investigar as causas das transformações, progresso e ruína das cidades, se procurou elaborar um projeto transitório de *pólis* e, assim, intervir efetivamente

⁹ Trad. de Carlos Alberto Nunes, III, 26 e seguintes.

no percurso dos homens, parece, no entanto, não possuir qualquer ilusão quanto à existência de uma planície da verdade (ἀλήθεια), totalmente transparente, que possa ser desvelada ou atingida pelo homem. Parece aqui reconhecer ele que a inteligibilidade do devir humano será sempre parcial, e apesar do ateniense desenvolver um *lógos* sobre esse devir, os homens jamais seriam plenamente iguais aos imortais, se podem instaurar e eleger os princípios e poderes que fundam uma *pólis*, jamais escolheriam plenamente a totalidade do seu caminho, jamais cortariam totalmente as cordas que agitam os seus movimentos de marionetes. Assim, parece sustentar o ateniense, na instância da história - como já percebera o estrangeiro de Eléia na instância mais geral do ser: zonas de negatividade sempre existirão contradizendo a plena identidade, ao menos para o nosso *lógos* meramente e demasiadamente humano, então, por isso mesmo, jamais deveríamos, orgulhosamente, procurar estabelecer a nossa pequena verdade como absoluta e, sobretudo, imaginar, com a nossa limitada arte, algo que pretenda ir além da potência superior da *physis* que nos envolve. Enquanto humanos, estaríamos condenados a esse destino tragicamente humano.

Porém, diante dessas colocações do ateniense, cabe agora perguntar: com essas formulações que representam o tempo dos homens, irremediavelmente, como pleno de trajetórias acidentadas, como repleto de zonas obscuras, nas quais nenhuma escolha será garantida como soberana, em que toda arte será relativa, em que nenhuma verdade será o desvelamento absoluto, haveria algum sentido ainda em preocupar-se tanto com a educação? Para que educar seres sem autonomia? Para que tanto esforço educacional se, afinal, estaríamos educando apenas marionetes? Para o ateniense, contraditoriamente, toda essa negatividade lançada contra o nosso gênero humano, somente aprofunda a necessidade de um esforço heróico, de um esforço ainda maior, para atingir fins difíceis, não assegurados, objetivos remotos. Um heróico esforço educacional é necessário, justamente porque não somos deuses, nem imortais, nem livres, mas sim, marionetes, justamente porque as cordas que nos puxam podem sempre nos desviar. Assim, após as

afirmações negativas sobre os limites dos homens, até o final do livro sétimo, o ateniense continuará, com mais afinco, valorizando a *paideia* e procurando estabelecer, minuciosamente, as regras para o seu desenvolvimento. Pois, parece acreditar ele que somente a virtude e a arte adquiridas, precisamente, pela educação, permitem ao homem atravessar a vida jogando, jogando jogos sérios e percorrendo o destino acompanhado pela benevolência da *physis* divina.

Nesse sentido, a seguir, detalha a construção de ginásios para a educação dos homens e das mulheres (804c) e propõe que mulheres recebam educação igual à dos homens (806c). Pelos benefícios que adviriam para o desenvolvimento da educação pública, sustenta ele que seria necessário superar a apropriação privada de crianças, mulheres e moradias (807b). Lembra, porém, que são possíveis formas transitórias de apropriação comum, como as da constituição segunda, que permitiriam também uma boa educação (807b5-c1). Muitas outras medidas diretamente educacionais ou visando favorecer a melhor educação vão sendo assim propostas, pois, como diz ele próprio, tudo deve ser feito para desenvolver as virtudes do corpo e da alma, utilizando todas as horas da noite e do dia que forem possíveis, empregando cada hora do tempo, sem interrupção, desde a aurora de um dia ao levantar do sol do dia seguinte (807d-e). Somente assim, através desse esforço heróico, as marionetes humanas poderiam, talvez, não escapar ao seu destino, mas sim, viver da forma mais bela a sua tragédia e escrever o seu mais verdadeiro poema. Nessa direção, discursando hipoteticamente aos poetas do futuro que chegassem na nova cidade, diz o ateniense:

“Excelentes estrangeiros, somos nós mesmos produtores de tragédia (ἡμεῖς ἐσμεν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ), potencialmente, a mais bela e ao mesmo tempo a melhor. Toda a nossa constituição visa ser apenas a imitação (μίμησις) da vida mais bela e melhor, e esta consideramos ser verdadeiramente a tragédia a mais verdadeira (τὴν ἀληθεστάτην)”(817b2-6).

CAPÍTULO IV

À PROCURA DA *PHYSIS* PERDIDA

§ 1. Festas, exercícios e amores conformes à *physis*

Portanto, diante dos horizontes estreitos próprios às marionetes que somos, nós os humanos, segundo o ateniense, devemos reconhecer esses nossos limites e cumprir, graças às leis e à educação inscritas em *physis*, toda a potencialidade do nosso trágico destino de mortais. A travessia da vida humana torna-se, assim, um jogo cuja seriedade é aquela que cabe a seres finitos: uma travessia dolorosa aliviada por uma série de festas que cumprem os sacrifícios rituais prescritos em *physis*. Como afirma o ateniense, no começo do livro oitavo: “O que nos cumpre fazer agora é ordenar e legislar sobre as festas (ἑορτὰς) de acordo com as previsões oraculares de Delfos (μετὰ τῶν ἐκ Δελφῶν μαντειῶν), e determinar para a *pólis* quais sacrifícios (θυσίαι) realizar e a quais deuses (θεοίς)”(828^a1-4). Os sacrifícios serão trezentos e sessenta e cinco durante um ano, portanto, todo e cada dia, de forma que sem cessar um corpo de magistrados, segundo o ateniense, estará sacrificando a algum deus ou demônio, visando o bem da cidade e dos cidadãos (828a8-b3).

Diante de tal dimensão cotidiana do sagrado, todos os detalhes serão previstos: “os exegetas, os sacerdotes, as sacerdotisas e os adivinhos se reunirão com os guardiões das leis para regulamentar os detalhes que o legislador, forçosamente, tenha omitido”(828b3-5). Todos os meses do ano ocorrerão grandes festas, cada uma em oferenda a um deus que nomeia cada uma das doze tribos da cidade (828b7-c2). Nestas festividades sagradas, que durariam vários dias, ocorreriam sacrifícios com “coros e concursos de música (ἀγῶνας μουσικούς) e jogos esportivos (γυμνικούς) conformes aos próprios

deuses e a cada uma das estações do ano”(828c3-5). Seguindo também a ordem divina da *physis*, da terra – Gaia- e do céu – Ouranos, se disciplinariam as festividades rituais: em algumas somente seriam permitidas a presença de mulheres; as festas ctonianas, vinculadas à terra e ao mundo subterrâneo não se mesclariam com as festas celestes ou uranianas (828c5-8). Ainda seguindo a *physis*, e aceitando essa inevitável finitude do homem, existiria a festa consagrada a Plutão, o outro nome de Hades – deus do reino dos mortos. Os guerreiros, sobretudo, deveriam participar desta festa, não temendo este deus, mas sim, honrando-o “como sendo sempre o melhor para o gênero humano (τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει ἄριστον)”(828d1-4). E, ainda louvando a vinda da morte, como fizera Sócrates, mas, talvez, em um sentido trágico além da moralidade filosófica daquele, cantando a *Thánatos* como o poema último da vida heróica dos mortais, sustenta o ateniense: “discursando em forma séria (σπουδῆ λέγων), asseguro que a comunidade (κοινωνία) entre a alma e o corpo não é, em nenhum sentido, superior (κρεῖττον) do que a sua separação (διαλύσεως)”(828d4-6).

No entanto, esse cantar da morte, como já se notara anteriormente, ainda que seja o reconhecimento da finitude do homem, não conduz o ateniense, em nenhum momento, ao ceticismo ou à negação da vida presente. Ao contrário, todos os esforços legislativos e educacionais combinados com as festas e jogos visam atingir, aqui e agora, a melhor vida possível para os cidadãos. Nesse sentido, considera ele que não encontrar-se-á nenhuma outra cidade, no momento atual, que disponha de melhores condições “a respeito do tempo de lazer (περὶ χρόνου σχολῆς) e das coisas necessárias indispensáveis”(828d8-10). Assim, o tempo livre e os recursos materiais são fundamentais para que tanto “a cidade como o homem individual (εἷνα ἄνθρωπον) atinjam o bem viver (ζῆν εὖ)” (d10-829^a1). Somente dessa maneira, utilizando esse tempo livre na educação e em treinamentos, os homens desta cidade serão felizes, não cometendo nem sofrendo injustiças e vivendo em paz, sem a guerra interna nem a externa (829a1-7).

Nessa direção, além das festas, visando essa felicidade na própria vida presente e, sobretudo, procurando garantir a liberdade da cidade, uma série de exercícios serão propostos de forma detalhada: ensaios de ataques militares (829b); treinamentos marciais os mais próximos da luta real (830^a-c); ensaios de tomada de posições, emboscadas e imitações de situações bélicas as mais variadas (830c-831^a). Mas, após todas essas proposições, o ateniense indaga quais seriam as causas para que essas importantes atividades, reconhecidas por todos como belas e importantes, não sejam praticadas nas cidades existentes? Como pergunta ele, por que “tais coros e combates (χορεία καὶ ἀγωνία) quase não são praticados atualmente nas cidades, salvo de forma ocasional?”(831b4-6). As causas seriam, ainda pergunta ele, a mera ignorância da maioria e dos que fizeram as leis (831b6-8)? Ora, isto parece pouco provável. Como explica, a seguir, ele próprio, na verdade, as causas seriam outras. A primeira delas é o amor às riquezas que não permite tempo livre para o lazer e que faz com que todos cuidem somente “dos bens privados (τῶν ἰδίων κτημάτων)”(831c4-6). Todos os cidadãos, diz ainda ele, não se ocupam de outra coisa do que “do ganho diário (καθ’ ἡμέραν κέρδους)”(831c6-8). E somente visando esse ganho privado, acrescenta o ateniense, aceitam aprender um saber e se exercitar, ridicularizando o restante (831c8-d1).

Como se vê, a primeira causa da inexistência de uma vida voltada para aquelas atividades seria a total prioridade concedida aos interesses econômicos privados de cada um, com o conseqüente desprezo pelos interesses sociais da comunidade. Quanto à segunda causa, trata-se de algo complementar que aponta também para a quebra da *koinonia* em nome dos interesses particulares. Como explica o ateniense, todas as constituições que citaram anteriormente, a democracia, a oligarquia e a tirania, não seriam propriamente uma *politéia*: “nenhuma destas é uma *politéia* (πολιτεία), todas seriam designadas mais corretamente por ‘partidos’ (στασιωτεῖαι)”(832b10-c4). Ou seja, nenhum destes regimes seria a representação da comunidade inteira da *pólis*, mas sim, apenas a defesa de uma *stásis*, isto é, todos esses regimes existentes seriam a expressão de um partido ou facção da *pólis* e, assim, eles seriam melhor

designados pela palavra στασιωτεία. Em nenhum destes regimes, acrescenta o ateniense, se realiza um poder que é exercido sempre com consentimento de todos, voluntariamente (έκουσίως), mas sim, o poder sempre se efetiva através de algum ato realizado “por força”(βία) (832c3-5). Sendo assim, continua ele, evidentemente, o governante teme o governado e, portanto, não permite que este se torne mais belo, mais rico, forte, corajoso ou apto na guerra (832c5-7).

Como se vê, as causas principais que agravariam a dura travessia da vida humana, que impediriam o livre desenvolvimento dos homens, que bloqueariam a dedicação do seu tempo livre à seriedade das festas, jogos e exercícios educativos para uma vida mais feliz, seriam causas bastante complementares, com uma única raiz: a sobreposição dos interesses privados dos indivíduos ou de grupos fracionários àqueles interesses da *pólis* enquanto verdadeira *politéia*, isto é, como e enquanto *koinonia*.

Segue-se a enumeração de uma série de práticas consideradas também recomendáveis para o desenvolvimento dos cidadãos. Algumas até já haviam sido tratadas anteriormente, e parecem nada acrescentar: a prática da corrida (832e8); o combate com armas (833d6); o treinamento do combate a cavalo (834b); volta-se a discorrer sobre os concursos de rapsódia e de música, conjuntamente, mais uma vez, com o calendário da seqüência de festas (834e-835b). Estaríamos, talvez, diante de outro trecho em que a *lexis* expressaria o seu caráter inacabado? Seriam anotações não revistas pelo autor? Eis que ainda no livro oitavo, no entanto, o ateniense introduz uma questão fundamental que não fora todavia abordada: as práticas sexuais.

Em primeiro lugar, considera que os jovens da futura cidade, homens e mulheres bem alimentados, exentos de esforços excessivos e servis, necessariamente possuirão grande energia erótica e dedicando-se somente a sacrifícios, festas e danças corais, poderão controlar dificilmente os seus desejos. Certa temperança virá, diz ele, da proibição do enriquecimento e do restante da educação que visa sempre a virtude, mas, os magistrados devem permanecer atentos, procurando moderar os desejos da juventude, “ao menos tanto quanto é possível à medida humana” (835d3-836^a7). Como se vê, apesar

de recomendar-se certa moderação aceita-se com tolerância as práticas sexuais, compreendendo-se os desejos e as paixões eróticas como parte integrante da finitude humana e conformes à *physis*. No entanto, até aqui, referia-se o ateniense apenas às práticas heterossexuais e não àquelas entre o mesmo sexo ou de pedofilia, tão presentes na vida grega. Seriam estas práticas também toleradas? Poderiam ser consideradas de acordo com a *physis* ?

Nesse sentido, já manifestando condenação a essas formas de sexualidade, pergunta ele: “Quanto às práticas eróticas com crianças masculinas ou femininas, ou aquelas com mulheres-homens e homens-mulheres, fontes de uma infinidade de males aos particulares e às cidades, como poderíamos nos preservar e qual remédio (φάρμακον) fabricar?”(836^a7-b3). Após esta pergunta, dirigindo-se a Clínia, o ateniense observa que nestas questões Creta e Lacedemônia não servem de modelo e em nada podem nos ajudar (b4-c1). Nesse sentido, considera que diante desses costumes sexuais tão arraigados em Creta e Esparta, talvez, pouco adiantaria que, conforme à *physis*, se editasse a lei que vigorava antes de Laio – o mítico iniciador da homossexualidade (836c1-2). Segundo esta lei, lembra ele, não é permitido usar como mulheres a homens e jovens do sexo masculino em relações sexuais (836c2-3). Devido a tal generalização desses costumes, diz ele, também seria pouco persuasivo recordar que essas práticas são contrárias à *physis* dos animais (τῶν θηρίων), e pouco contribuiria sustentar que o macho não deve se unir sexualmente ao macho já que isto não é por natureza (μὴ φύσει)(836c5-8). Como resolver então o problema?

Responde, então, o próprio ateniense, que antes é necessário diferenciar as diversas formas existentes de amor. Após teorizar sobre “a natureza da amizade, do desejo e dos atos eróticos” (836e6-7), sustenta ele a esterilidade do amor entre contrários e elogia o amor entre semelhantes. Mas, a distinção fundamental se embasaria em que nem todas as formas do amor atingiriam a realização de algo recíproco ou comum, *koinón* (837b2-4). Seria, no entanto, exatamente esta última forma, o amor entre formas semelhantes de amar, que permite engendrar algo comum. Assim, a forma do amor que se mostra como

efetivamente conforme à natureza, seria esta que é capaz de engendrar, pois, somente esta permitiria o desenvolvimento e a virtude entre os amantes (837d4-7).

Para fazer prevalecer esta forma de amor, o amor engendrador, segundo o ateniense, devemos fazer todos os esforços, ainda que usemos de procedimentos artificiosos. Assim, tomando o exemplo da lei não escrita do incesto, que todos os homens respeitam temendo transformarem-se em novos Tiestes, Édipos ou Macareus (838c1-8), sustenta o ateniense que, através de procedimentos similares aos que construíram esse tabu, se estabelecerá uma lei imposta pela tradição que regulará a sexualidade segundo a *physis*. Esta lei proporá, quanto “ à união para a procriação (τῆ τῆς παιδογονίας συνουσία), não tocar no sexo masculino, não matar deliberadamente o gênero humano, jogando entre rochas e pedras a semente que não poderá criar raízes e desenvolver-se de acordo com a sua própria natureza, enfim, nas relações com a mulher, não se deverá lançar a semente onde esta se recusaria naturalmente a fecundar”(e5-839^a3).

Como se vê, toda a legislação e regulamentação das festas, das danças, dos exercícios militares e das práticas amorosas, visam, assim, conduzir os homens a reencontrarem o caminho perdido da *physis*.

§ 2. *Physis*, *nómos* e *tékhnē*: oposição ou continuidade?

Toda essa legislação que procura corrigir o curso da vida humana, assim, parece ser a utilização da lei (*nómos*) para reconduzir os homens à sua verdadeira natureza. No entanto, o ateniense jamais esquece os limites exatamente *humanos* e, assim, finitos, desta nossa natureza. Seriam precisamente tais limites, segundo ele, que exigem que se legisle, de forma exaustiva, sobre todos os assuntos, sem envergonhar-se muito diante de tais preocupações, pois, mesmo na nova cidade, poderão surgir, com certeza, homens tão imperfeitos como os piores cidadãos hoje existentes (853b4-c3). Como já observara o estrangeiro de Eléia, no diálogo *Político*, aqui, o ateniense também recorda que não estamos mais entre deuses ou filhos de deuses e que,

assim, devemos legislar para a nossa época marcada pela imperfeição. Como diz ele: “Mas, já que não estamos na mesma situação que os antigos legisladores, legislando - como se conta - para os filhos dos deuses, heróis, saídos diretamente dos deuses; já que somos, ao contrário, somente homens legislando para filhos dos homens, portanto, não nos criticarão por temermos que entre nossos cidadãos nasça alguém com coração de chifre, de natureza tão rígida, a ponto de não ser possível amolece-lo”(853c3-d2).

Nesse sentido, o ateniense, um pouco contrafeito por tal necessidade, passa a legislar a respeito dos crimes mais terríveis, aqueles que mais profundamente violentariam a *physis*. Começa com a pilhagem dos templos. O ateniense não acredita, porém, que tal crime contra os deuses possa ser cometido por um cidadão educado e criado já nova cidade. Tal crime, que ele classifica como “doença” quase incurável, provavelmente, só poderá ser cometido por servos, escravos ou estrangeiros, ainda que, reconhece ele, mantém sempre a sua desconfiança geral diante da “fraqueza da natureza humana (τὴν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀσθένειαν)”(853d5-854^a). Após descrever longamente as punições aos atos contra os templos, a seguir, o ateniense trata dos crimes realizados contra a constituição, imediatamente posteriores em seriedade àqueles. Pois, considera ele gravíssimo submeter as leis da cidade à autoridade de um agrupamento partidário, uma *hetairia*, usar de violência contra a legalidade e suscitar uma guerra civil (856b1-4). Aquele que comete tais atos é caracterizado como “o maior inimigo de toda a cidade” (856b5). Deverá ser julgado, tal conspirador contra as leis, pelos mesmos juízes que avaliarão os atos contra os deuses, sendo a pena de morte decretada para aquele que for considerado culpado (856c5-8).

A seguir, o ateniense tratará das leis e punições contra diversos outros crimes considerados graves: roubo contra cidadãos (857^a2-b8); e a série de crimes voluntários e involuntários contra a vida(860d5-861e); assassinatos involuntários (865^a); assassinatos por cólera (866d5); assassinatos entre pessoas da mesma família, parricídios e matricídios (868^a-869d); assassinatos por dinheiro(870^a); assassinato por inveja (870c5); suicídio (873c). Este último

crime, atentar contra a própria vida, é considerado bastante grave, pois, diz o ateniense, trata-se de matar o que há de mais familiar e mais próximo de si próprio, consistindo em despojar-se “pela violência (βία) da parte concedida pelo destino (τῆν τῆς εἰμαρμένης μοῖραν), sem que a cidade o tenha obrigado por decisão de justiça (δίκη)”(873c2-5). Mas, como punir tal crime? Segundo ele, os que se suicidarem, sem possuírem um motivo muito forte que possa justificar tal ato, após a purificação, serão enterrados sem glória, em tumbas isoladas e anônimas, situadas em locais desertos (873d5-8). Após todos esses crimes contra o próprio princípio da vida, devem ser tratados os atos violentos que provocam feridas e mutilações ao corpo, sendo que também estes, diz o ateniense, devem ser diferenciados em voluntários e involuntários (874e3-8).

Percebe-se assim que a ação da lei (*nómos*) proposta pelo ateniense, seguindo *physis*, visa impedir que os homens cometam violências contra os deuses, contra seus concidadãos e contra a sua própria vida. A condenação do suicídio, como sendo este um atentado ao nosso destino, ou à parte (*moira*) nos concedida pelo destino, expressaria bem essa comunidade ou *koinonia* originária entre *physis* e *nómos*. Principalmente se recordarmos que também *nómos*, originariamente, significa “uma parte atribuída ou concedida em partilha”, às vezes, uma parte concedida pelos próprios deuses. Mas, paradoxalmente, *nómos*, juntamente com arte ou *tékhnē*, já nesta época, era algo sempre posto diante de *physis*, enquanto oposição, enquanto a posição humana diante da natureza, posição delimitadora e negativa. Esta contradição nas relações entre *physis* e *nómos*, de um lado, expressando *continuidade* e *comunidade*, e, de outro lado, expressando *ruptura*, parece, agora, no final deste longo percurso legislativo, começar a manifestar-se de forma decisiva.

Não haveria a necessidade de uma meditação mais clara a respeito de *physis*? Nas reflexões do ateniense, o domínio de *nómos* se situaria, finalmente, do lado de *physis*? Seria o domínio de *nómos* algo originário como *physis*? Seria *nómos*, de alguma maneira, algo contido na própria força da natureza? Ou, ao contrário, para o ateniense, *nómos* seria solidário de *tékhnē*? E, assim, enquanto um domínio instituído pela ação humana, *nomos* negaria *physis*?

Nesse sentido, aqui, nesta altura do livro IX, um pouco abruptamente, o ateniense sente necessidade de fazer a seguinte afirmação geral a respeito da necessidade das leis para os homens: “ os homens devem necessariamente estabelecer leis (νόμους) e viver segundo leis (ζῆν κατὰ νόμους), sob pena de não diferir em nada dos animais mais selvagens”(874e9-875^a1). E explica ele a causa (αἰτία) desta condenação dos homens às leis: “nenhuma natureza (φύσις) dentre os homens nasce (φύεται) suficientemente dotada para saber, ao mesmo tempo, o que é o mais favorável aos homens em sociedade (εἰς πολιτείας) e, sabendo, poder sempre e querer sempre praticar o melhor”(875a2-5). E explica ele, a seguir, qual é esse difícil saber: “na verdadeira arte política (πολιτικῆ τέχνη) não é necessário cuidar do particular (τὸ ἴδιον), mas sim, do comum (τὸ κοινόν), pois, o comum reúne, enquanto o particular dilacera as cidades; e ganham ambos, o comum e o particular, quando o comum prevalece sobre o particular”(875a6-b2). Assim, se a natureza humana não nasce com este princípio fundamental da arte política – a prioridade do comum sobre o privado- e se, exatamente por isso, segundo o ateniense, os homens precisam de leis, o domínio de *nómos* parece aqui ser posto do lado de *tékhne* e em oposição ao domínio de *physis*.. Como compreender, então, todo o esforço do ateniense, até aqui, para estabelecer leis que fossem conformes à *physis*? Os homens entregues à *physis* não são reduzidos à sua animalidade brutal?

Longe de resolver essa dificuldade, as frases seguintes do ateniense vem somente agrava-la. Assim, acrescenta ele que mesmo quando alguém atinge aquele saber da arte política – reconhecer a prioridade do que é comum, caso governe uma cidade com poder irrestrito, “não saberia jamais permanecer fiel a este princípio e continuar, durante toda a sua vida, cultivando, em primeiro lugar, o que é comum (τὸ κοινόν) e submetendo o interesse particular àquele”(875b2-7). E por que? Exatamente por uma causa de *physis*, ou mais precisamente, por causa da *natureza* mortal do homem, uma natureza que o impele para a apropriação privada. Como diz ele: “a natureza mortal (ἡ θνητὴ φύσις) o impelirá sempre à ambição de ter mais (πλεονεξίαν) e a agir para si próprio (ἰδιοπραγίαν), pois, ela –tal natureza- fugirá de forma

irracional (ἀλόγως) da dor (λύπην) e perseguirá o prazer (τὴν ἡδονήν), sobrepondo ambos ao mais justo e ao melhor” (874b7-c1). Dessa forma, parece que o ateniense confirma amplamente *nómos* como dependente de *tékhne*, a lei como algo do domínio da arte, algo que corrige a *physis* mortal e imperfeita do homem, algo que reprime a frágil natureza humana sempre voltada para desejos e prazeres privados.

Assim, ainda acrescenta ele que caso em algum lugar nascesse um homem favorecido pelos deuses e, por isso, naturalmente dominador desse saber sobre o *koinón*, o-que-é-comum, não precisaria das leis (νόμων) para se comandar a si próprio, pois, a ciência que possuiria seria mais forte do que qualquer lei ou ordem, e o seu espírito (νοῦς) não poderia ser submetido a qualquer coisa que seja, sobretudo, se este *nous* fosse, segundo a *physis*, realmente verdadeiro e livre (874c4-d2). No entanto, como já dissera o estrangeiro de Eléia, no *Político*, não nascem reis nas cidades como as rainhas nas colméias das abelhas. Da mesma maneira, também aqui, negando esse *basileu* nascido da *physis*, diz o ateniense: tal dom divino não se realiza em parte alguma, de nenhuma forma ou apenas ocorre de maneira ínfima, por isso, devemos tomar a segunda escolha, ou seja, optar pelo ordenamento e pela lei, apesar das suas imperfeições. Pois, como dissera o estrangeiro de Eléia, também o ateniense sustenta que as leis são generalizações abstratas “que observam e consideram apenas a multiplicidade (τὸ πολὺ) sendo impotentes para voltar-se sobre o todo (πᾶν)” (875d2-5).

Diante dessas colocações, então, como poderiam ser *segundo a natureza* as leis propostas, até aqui, pelo próprio ateniense? Não são as leis apenas um recurso da *tékhne* política para corrigir a *physis* mortal do homem e fazer que o comum (*koinón*) domine o privado (*ídion*) no interior da *pólis*? Ou, ao contrário, seria possível que a *pólis* procurada até aqui pelo ateniense apontasse para alguma outra hipótese? Talvez, ainda que com dificuldades e aporias, a procura da nova *pólis* não apresentaria também a investigação de alguma outra forma de comunidade entre aquelas próprias noções? Ainda que de forma tateante, parece que o ateniense estaria, na própria procura de uma

nova *pólis*, à procura também de uma nova expressão de *koinonia*, uma *koinonia* mais originária entre *physis*, *nómos* e *tékhne* política. Para isto, porém, como veremos, será necessário repensar, de forma mais originária, a própria significação de *physis*.

§ 3. *Physis* e *psiqué*

Anteriormente, haviam já discutido sobre os crimes de pilhagem dos templos. Voltando a discutir sobre os crimes de impiedade, agora de uma maneira mais geral, perguntam o que levaria os homens a praticar tais atos. Nesse sentido, sustenta o ateniense que três convicções possíveis explicariam as práticas ímpias de certos homens. Em primeiro lugar, estaria a convicção que os deuses não existem; em segundo lugar, aquela de que os deuses, apesar de existirem, não se preocupam com os homens; e, em terceiro lugar, aquela de que os deuses, mesmo existindo e se preocupando com os homens, no entanto, são fáceis de seduzir com preces e sacrifícios (885b4-9).

Passam a discutir, então, a origem da primeira dessas convicções – a crença na inexistência dos deuses. Como alguns homens teriam chegado a tal crença? Os textos dos antigos poetas, diz o ateniense, seriam em parte responsáveis por essa crença, pois, já possuiriam algo nessa direção, mas, no entanto, reconhece ele, não seriam estas as raízes principais de tal posição e, por isso mesmo, ao contrário de Sócrates, o ateniense prefere não criticar a antiga tradição poética (886c1-d1). Muito mais decisivas no desenvolvimento de tal convicção, segundo ele, seriam as novas doutrinas de certos sábios contemporâneos. A seguir, o ateniense relata uma destas doutrinas: “todas as coisas que existem, que existiram e que existirão vem ao ser umas por natureza (φύσει), outras por arte (τέχνη) e outras através do acaso (διὰ τύχην)”(888e4-6). Sustentam os sábios seguidores dessa teoria que as obras maiores e mais belas “são produzidas pela natureza e pelo acaso (φύσιν καὶ τύχην), enquanto as menores pela arte (τέχνην)”(889^a4-5). A arte, para eles, molda e fabrica as

obras “artificiais” ou “técnicas” (τεχνικὰ) a partir das obras maiores e primeiras (τῶν μεγάλων καὶ πρώτων ἔργων) da *physis* (889a6-8).

Clínias não compreende bem tal teoria e, então, o ateniense procura explicar melhor. Os elementos primordiais, segundo essa doutrina, seriam o fogo, a água, a terra e o ar, sendo todos estes originados por natureza (φύσει) e pelo acaso (τύχη), nada neles sendo produzido por arte (τέχνη) (889b1-3). A seguir, teriam vindo o sol, a lua e outros astros nascidos ao acaso daqueles primeiros elementos que não possuíam qualquer tipo de *psykhé*. Ou seja, ressalta-se que os primeiros entes eram *a-psíquicos*, ou como diz o ateniense, “entes totalmente inanimados (παντελῶς ἀψύχων)” (889b3-5). Porém, como estes entes sem-*psykhé* produziriam coisas bem mais complexas? Segundo aqueles sábios, continua o ateniense, esses elementos primordiais sendo movidos ao acaso, a partir de suas próprias tendências, se chocaram e se associaram, seguindo algumas afinidades: quente com frio, seco com úmido, mole com duro, “e todas as outras misturas de contrários, que se combinavam seguindo os jogos inevitáveis do acaso (τύχην)”(889b5-c2). A partir de tais processos teriam sido engendrados o céu e os astros, as estações e depois os animais e as plantas. Mas, o importante em toda essa gênese, como ressalta, mais uma vez, o ateniense, é que nada surgiu “através do intelecto (διὰ νοῦν), nem de algum deus, nem através da arte (διὰ τέχνην), mas sim, como dissemos, pela natureza (φύσει) e pelo acaso (τύχη)”(889c2-6).

Quanto à arte, particularmente, explica ele, teria nascido mais tarde, seria assim algo “posterior” (ὑστερον), algo que veio depois da natureza e do acaso (889c7). A *tékhnē* pertenceria ao domínio passageiro, não eterno, finito, e suas obras, por isso mesmo, não poderiam ser levadas muito a sério. Conforme tal teoria, segundo o ateniense, as produções a partir da *tékhnē*, sendo feitas pelos homens, participariam inevitavelmente da finitude e imperfeição destes. Assim, a arte ou *tékhnē*, “ela própria mortal originada dos mortais (αὐτὴν θνητὴν ἐκ θνητῶν), posteriormente, engendra algumas produções infantis (παιδιάς τινας) que participam da verdade (ἀληθείας), não de forma rigorosa, sendo apenas simulacros genericamente similares”(889c7-d3).

Exemplos destas obras artísticas pouco relevantes seriam as produções da pintura, da música e de artes que, como estas, podem ser chamadas de “artes auxiliares (συνέριθοι τέχναι)”(889d3-4). Teriam valor um pouco maior e poderiam ser consideradas mais sérias as produções das artes que emprestam à natureza a sua capacidade (δύναμις) e, nesse sentido, exemplifica o ateniense, podem ser lembradas a medicina, a agricultura, a ginástica (889d4-7).

Mas, quanto à *tékhnē* que mais interessa nesta investigação, a arte política (ἡ πολιτική), como seria considerada no interior de tal teoria? Como considerar as suas obras, as leis e os regimes políticos? Estas obras possuiriam algum rigor relativo? Poderíamos aproximar a arte política de artes superiores tais como a medicina e a ginástica? Ao contrário, conforme esta doutrina, a arte política teria pouca relação com a natureza. Como afirma o ateniense : “Quanto à arte política (τῆς πολιτικῆς), uma pequena parte, dizem eles, está em comunidade (κοινωνοῦν) com a natureza (φύσει), e a maior parte com a arte (τέχνη)”(889d7-8). Ora, sendo assim, as suas obras não podem possuir maior rigor e se assemelhariam aos jogos ou simulacros produzidos pela música e pela pintura. Como afirma o ateniense, precisamente, a respeito das leis: “assim também toda a legislação (τὴν νομοθεσίαν) não existe por natureza (φύσει), mas sim, por arte (τέχνη)”(889e1). E, portanto, a partir dessas premissas, necessariamente, deve-se concluir pela arbitrariedade da arte legislativa, ou seja, que “as suas teses não são verdadeiras (οὐκ ἀληθεῖς)”(889e2). Como se vê, nesta doutrina, sustenta-se uma antinomia insuperável entre, de um lado, *physis* e, de outro lado, o domínio de *tékhnē* e *nómos*.

Evidentemente, o ateniense aqui apenas descreve a doutrina naturalista daqueles sábios, e não pode com ela concordar, já que nela se nega totalmente à política e à legislação qualquer fundação em *physis*. Sobretudo, as conseqüências práticas de tal teoria, segundo ele, seriam devastadoras para uma cidade, conduzindo a *pólis* a constante guerra civil (στάσις). Pois, os defensores de tal doutrina, do ponto de vista prático, segundo o ateniense, propõem que o mais justo, segundo a natureza, é impor pela força a vitória em todas as disputas, que para isso todos os meios são permitidos, que a vida reta

“segundo a natureza (κατὰ φύσιν)” consiste, exatamente, em viver dominando os outros (890^a1-8). Não haveria, assim, fundamento algum mais originário para respeitar e obedecer às leis da *polis*, convenções arbitrárias e meros simulacros das produções verdadeiras da *physis*. Diante das conseqüências práticas de tal doutrina, concordam Clínius e o ateniense, é necessário tentar refutar os defensores dessas posições. Como veremos, tal refutação, indiretamente, os conduzirá a repensar o próprio conceito corrente de *physis*.

A refutação se inicia examinando os fundamentos filosóficos de tais posições. Nesse sentido, observa o ateniense, os que sustentam estas doutrinas consideram o fogo, a água, a terra e o ar como os primeiros elementos de todas as coisas, e “nomeiam (ὀνομάζειν) estes elementos natureza (τὴν φύσιν), considerando a alma (ψυχὴν) como algo posterior (ὑστερον) vindo destes (ἐκ τούτων)”(891c1-4). Ora, segundo o ateniense, esta seria, exatamente, a fonte dos erros de todos aqueles que fazem investigações sobre a *physis* (περὶ φύσεως) (891c7-9). Ou seja, a raiz de todos os seus enganos seria postular a *psykhé* como um ente posterior e derivado dos elementos que eles consideram equivocadamente primeiros. Mas, além de considerar enganosa a posterioridade atribuída à *psykhé*, o ateniense aqui levanta dúvidas a respeito do próprio conceito de “*physis*” que possuiriam aqueles sábios. São eles, esses sábios, os *physiólogoι*, que consideram o fogo, a água, a terra e o ar como coincidindo com o conceito de “*physis*”. Estes elementos não seriam propriamente a essência do que se nomeia “*physis*”? Parece que é exatamente isso que ele começa a sugerir aqui. O ateniense, neste momento, além de criticar a posterioridade atribuída à *psykhé*, tema já tratado amplamente por Sócrates, estaria indo além dessa crítica. Sócrates abandonara os seus estudos juvenis sobre a “*physis*” para se dedicar ao estudo transcendente das idéias, conforme relatara ele próprio ao recordar a sua juventude¹⁰. Abandonara Sócrates, como vimos, as reflexões sobre a “natureza”, voltando-se para além desta, abandonara a investigação das causas “físicas” pelas causas “não-

¹⁰ Em *Fédon*, 96^a e seguintes, Sócrates mostra a sua decepção com “a investigação sobre a *physis*”(περὶ φύσεως ἱστορίαν).

físicas”, porém, jamais teria questionado, de maneira mais aprofundada, o próprio conceito de *physis* dessa tradição. Mesmo no *Timeu*, o personagem Timeu, apesar de apresentar uma gênese técnico-demiúrgica do universo, parece conservar a noção de *physis* enquanto um domínio “natural primeiro” que se opõe ao que é posto pela *tékhnē* humana¹¹. O ateniense, ao contrário, aqui, estaria começando a contestar, de forma mais profunda, essa noção de *physis* entendida enquanto “os elementos simples primordiais”- noção originada nos *physiólogoi*, preservada nos chamados “sofistas” e na tradição filosófica posterior¹².

Avançando na crítica a essas posições, a seguir, o ateniense insistirá que a *psykhé* é anterior a todos os corpos e, como ela, também são anteriores aos corpos todos os entes que possuem uma certa comunidade genérica com a *psykhé*, entre eles a arte e a lei. Como afirma o ateniense: “Assim a opinião (δόξα), a previsão (ἐπιμέλεια), o intelecto (νοῦς), a arte (τέχνη) e a lei (νόμος), seriam anteriores (πρότερα) que o ente duro, mole, pesado ou rápido”(892b4-6). Continuando a inversão da gênese, afirma ele que “as maiores e primeiras obras e ações, sendo primeiras, teriam nascido da arte (τέχνης), enquanto que as produzidas por natureza (τὰ φύσει) e a própria natureza (φύσις) (...) são posteriores (ὑστερα) e originadas (ἀρχόμενα) a partir da arte (ἐκ τέχνης) e do intelecto (νοῦ)”(892b6-9). A arte e suas produções seriam anteriores à *physis* e às produções desta? Seria isto possível? De fato, o ateniense assim afirma, mas, é necessário ler o trecho integralmente para compreender o sentido preciso da afirmação.

Na verdade, neste trecho se manifestam as dificuldades existentes na expressão “as coisas por natureza” ou τὰ φύσει e no próprio conceito corrente de “*physis*”, conceito através do qual se entende *physis* como “os elementos

¹¹ O próprio plano das exposições de Timeu e de Crítias seguem essa oposição: cabe a Timeu expor de forma mítico-verossímil a origem natural do mundo e depois cabe a Crítias, retomando supostamente a narração socrática da *República*, expor o domínio da história humana (a Atenas pré-histórica, Atlântida, etc...). Crítias parece seguir, inclusive, em grande parte, as concepções antropológicas dos sofistas: desenvolvimento da cultura e das artes em oposição à *physis*.

¹² Segundo Chantraine, existe um único exemplo em Homero de *physis* como “forma natural”(Od. 10, 303). O sentido de “ordem natural” parece se consagrar em Demócrito e Píndaro. Portanto, só no século V (Cf. *Dictionnaire...*, p. 1234).

naturais primeiros” opostos ao domínio humano da arte e da lei Assim, vejamos novamente essa mesma passagem, agora, de forma mais detida e incluindo uma intercalação explicativa feita pelo próprio ateniense que omitimos na citação anterior. Na primeira parte dessa passagem lemos:

“as maiores e primeiras obras e ações, sendo primeiras, teriam nascido da arte, enquanto que as produzidas por *physis* e a própria *physis*, (...);”

A seguir, após esta frase, o ateniense, antes de terminar a oração, sente-se obrigado a explicar que está usando a palavra “*physis*” à maneira daqueles sábios, ou seja, impropriamente. Assim, diz ele:

“[*physis*], ou a que eles assim nomeiam não corretamente (οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν)” .

E, a seguir, conclui:

“[as coisas produzidas pela *physis* e a própria *physis*]... são posteriores e originadas a partir da arte e do intelecto” (892b6-9).

Como se vê, o ateniense afirma que a arte e suas produções são anteriores não à *physis* ou ao que ele próprio entende por “*physis*”, mas sim, ao que os defensores daquela doutrina chamam “não corretamente” de “*physis*”. Ou seja, ele está dizendo que a arte é anterior aos elementos ou “entes naturais” acima descritos como primeiros e, ao mesmo tempo, já está indicando que estes elementos não são o que ele próprio considera como *physis*. Em outras palavras, está dizendo que as obras produzidas pela composição de elementos simples e os próprios elementos simples são posteriores e originados a partir da arte. Como seria isto possível? Talvez, somente com outro conceito de *physis*. Vejamos como o ateniense parece, realmente, se encaminhar para tal solução.

Explicitando mais essa questão, o ateniense reafirma, logo a seguir, a sua discordância conceitual: “ Eles [os sábios naturalistas] querem dizer com a palavra *physis* a gênese em torno dos primeiros entes (Φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα)”(892c2-3). Posto isto, argumenta ele que se conseguirem mostrar que a *psykhé* é primeira, “e não o fogo ou o ar, a *psykhé* sendo gerada entre os primeiros entes, esta seria muito corretamente dita, mais do que tudo, ser por *physis* (φύσει)”(892c3-5). A seguir, o ateniense e Clíniás procuram exatamente provar a anterioridade da *psykhé* em relação aos diversos elementos sensíveis.

Para isto, o ateniense passa a discutir com o seu interlocutor as espécies de movimento existentes. Estariam se desviando da demonstração proposta? Só aparentemente. Discutir aqui as espécies de movimento, como veremos, não consiste em desviar-se da temática principal, ou seja, a anterioridade da *psykhé*, pois, a definição da essência do que chamam “*psykhé*” mostrar-se-á exatamente como uma espécie determinada de movimento (κίνησις). Acompanhemos a argumentação do ateniense. Segundo ele, tanto as coisas que se movem como as que permanecem imóveis o fazem em algum lugar, “num território delimitado” (ἐν χώρᾳ) (893c2). Entre as coisas que se movem, diferencia as que se movem circularmente num mesmo lugar girando em torno de um centro e as que se movem em múltiplos lugares. Estas duas espécies geram outros tipos secundários de movimento (893c3-7). Após a descrição de diversos tipos de movimento que seriam variações destes, anuncia aquelas duas espécies que mais interessariam para esta discussão sobre a *psykhé*. A primeira espécie é “o movimento que é capaz de mover outros entes (ἢ μὲν ἕτερα δυαμένη κινεῖν κίνησις), sendo incapaz de se mover a si mesmo (ἐαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα)”(894b8-9). A outra importante espécie de movimento é aquela que é capaz de mover “sempre a si mesma e a outros entes (ἢ δὲ αὐτὴν τ’ ἀεὶ καὶ ἕτερα) por junção de separações (συγκρίσεις) ou por cortes em partes (διακρίσεις), crescimentos ou decréscimos, gerações ou corrupções, sendo uma forma única entre todas as formas de movimento” (894b9-c1). Este movimento que se move a si mesmo e a todos os outros entes,

segundo o ateniense, “harmoniza todas as produções e todas as afecções, sendo chamado a transformação e movimento (μεταβολὴν καὶ κίνησιν) verdadeiramente real (ὄντως) de todos os entes”(894c5-8). Portanto, este movimento, concordam Clíniás e o ateniense, possui absoluta superioridade em relação a todos os outros, sendo todos posteriores a ele (894d1-4). Determinando mais este movimento superior, sustenta o ateniense que ele é fundamento dos outros movimentos enquanto princípio e poder: “Princípio (ἀρχή) de todos os movimentos e primeiro (πρώτην), seja para isto que era imóvel, seja para o que é movido, o movimento que se move a si mesmo, necessariamente, é o mais antigo (πρεσβυτάτην) e o mais poderoso (κρατίστην) entre todas as transformações (μεταβολῶν), quanto àquele que é alterado por outro ente e que, por sua vez, move outros entes, é somente segundo”(895b3-7). Além destas qualidades, o movimento que se move a si mesmo, quando se manifesta em entes corporais constituídos de terra, de água ou de fogo, dá vida a esses entes (895c4-10). Assim, esse ente que se move a si mesmo, concluem Clíniás e o ateniense, é uma força interna que se relaciona diretamente com a própria impulsão do viver (ζῆν). Concordam eles que, sem dúvida alguma, quando algo possui essa reflexibilidade, “quando o próprio ente a si próprio se move (ὅταν αὐτὸ αὐτὸ κινῆῃ)”, este ente participa do viver, ζῆν (895b7-8). Evidentemente, começa aqui a identificação desse ‘movimento que se move a si mesmo’ com o que é *physis* e com o que é *psykhé*, esta última, particularmente, associada à pulsão autônoma da vida. Assim, pergunta o ateniense, nessa direção: em todo ser que percebemos uma *psykhé* “não devemos convir que também possui o viver?”(895c11-12).

Antes porém de prosseguir nessa identificação entre *o movimento que move a si mesmo*, a *physis* e a *psykhé*, o ateniense faz uma breve observação metodológica. A respeito de qualquer ente precisamos sempre conceber três elementos: a essência (*ousia*) desse ente, o conceito ou o *lógos* da essência, e o nome (*ónoma*) desse ente (895d1-6). Ora, tomando a *psykhé* como “nome”, pergunta o ateniense qual seria a definição da essência do que nomeamos “*psykhé*”(895e10). E ele próprio responde que a definição da essência do que

chamamos “*psykhē*” não pode ser outra que aquela: “o movimento que possui a potência de ele próprio de se mover a si próprio” (896^a1-2).

Como se vê, o ateniense e Clínius sustentam que esse movimento primeiro e superior da *physis*, movimento que se move a si mesmo, pulsão que impele o crescimento, a transformação e a vida de todos os entes, nada mais seria do que o próprio ser nomeado *psykhé*. *Psykhé* é assim identificada a *physis*, porém, não ao que aqueles sábios recentes chamavam de *physis*, mas sim, à noção pré-filosófica de *physis*, ou seja, aquilo que mais propriamente e originariamente os gregos experimentaram como *physis*¹³.

Assim, confirmando mais ainda essa identificação de *psykhé* com o sentido originário de *physis*, *psykhé* é descrita como idêntica a essa força cósmica que se manifesta e se expande, o ser universal que perpassa todos os entes, o ser que está em todos os entes como uma totalidade presente, passada e futura: “a *psykhé* é o mesmo ser (ταὐτὸν ὄν) que é o princípio da geração e do movimento, como também dos contrários a estes, de todos os entes que são, que foram e que serão (τῶν ὄντων καὶ γεγονότων καὶ εσομένων καὶ πάντων), já que descobrimos que ela é a causa (αἰτία) de toda transformação e de todo movimento em todos os entes (ἅπασιν)”(896^a6-b2).

Como se vê, no momento em que *physis* é descoberta como *psykhé*, abandona-se a concepção de que elementos simples ou entes individuais sejam a origem, o princípio ou o fundamento do que chamamos *physis*. Ao contrário, ao considerar-se que a *psykhé* é o que deve ser chamado mais propriamente *physis*, a essência de *physis* é identificada com algo que perpassa todos os entes, algo comum, um todo, um universal e não um ente individual.

¹³ Essa experiência arcaica da noção de *physis* parece ser comum a diversos povos indo-europeus, deixando vestígios linguísticos. Como comenta Chantraine, a etimologia de *physis* é solidária da raiz *bhû-* que significa “impelir, crescer, se desenvolver”, e acrescenta ele, “muito bem representada nas principais línguas indo-européias”. O sentido concreto dessa raiz, diz ele, é conservado em grego no grupo a que pertence *physis*, e em outras línguas, como em armênio com *busanim* “eu impulsiono”, *busoy* “planta”; em indo-iraniano, sânscrito, *bhūmī-* significa “terra, solo”, detendo a idéia de “origem do crescimento”, em eslavo *bylĭje* “plantas”, em albanês *bime* “planta”. Em muitos grupos, o sentido evoluiu para “devir”, de tal forma que esta raiz serviu para expressar de forma complementar a noção de “existir, ser”. Por exemplo, sânscrito *bhāvati* “ele é”, inglês *beo* “eu sou”, em céltico, irlandês *-biu*. (*Dictionnaire...*, p. 1253). Por outro lado, ψυχή, originalmente, do ponto de vista semântico, é solidária de *physis*: significa “sopro”, “força vital”, “vida”(id., ibid., p. 1294).

§ 4. *Physis* como *tékhnē*

Porém, se a *psykhé* é “a mais antiga (πρεσβυτάτη)” entre todos os entes (896b3-4) e, assim, aquilo que mais propriamente é *physis*, sendo um movimento autônomo, o movimento que se movimenta a si mesmo e que movimenta todos os entes, ela é inseparável da atualização constante desse movimento potencial. Esta atualização se dá nos entes em que habita e aos quais governa. Como afirma o ateniense: “esta *psykhé* habita e governa interiormente todos os entes movidos, em toda parte”(896d10-e1). No entanto, ao determinar os movimentos produzidos pela *psykhé* nos outros entes, revelamos o ateniense que a *psykhé* não é um ser absolutamente unívoco. Assim, primeiramente, indaga ele a Clínia se a *psykhé* seria variável numericamente. Como pergunta ele: “Uma ou muitas? (Μίαν ἢ πλείους;)”(896e4). E, mostrando quanto está afastado da univocidade parmenideano-socrática, e das henologias do Ser e do Bem, o próprio ateniense responde, sem deixar dúvidas: “muitas (πλείους), eis o que eu respondo a vós”(896e4). Mas, logo a seguir, delimita relativamente essa multiplicidade da *psykhé* dizendo: “Em todo caso, coloquemos ao menos duas”(896e5). Por que são necessárias ao menos duas almas? Exatamente porque o movimento que se move a si mesmo da *psykhé* é sempre variável qualitativamente. Igualmente à *praxis* de um artesão, o movimento da *psykhé* pode ser bem realizado ou não, pode ser a efetivação ou não de um saber. Como explica o ateniense, existiriam, pelo menos duas almas: “aquela que é capaz de realizar (ἐξεργάζεσθαι) a obra de forma perfeita (τῆς τε εὐεργέτιδος) e aquela capaz de realizar uma obra de forma contrária (καὶ τῆς τάναντία)”(986e5-6). Como se vê, a *psykhé*, como um artesão ou um artista, caso utilize toda a sua *tékhnē*, pode realizar de forma perfeita os seus movimentos, reunir e separar habilmente os entes e cumprir uma obra bela, ou, ao contrário, caso não demonstre saber a sua arte, pode ser negligente e obter com os seus movimentos inábeis uma obra mal realizada causando destruição e caos.

Explicitando mais os meios através dos quais a *psykhé* dirige “todas as coisas que existem no céu, na terra e no mar”(896e8-9), o ateniense enumera os seus movimentos decisivos: “vontade, reflexão, previsão, deliberação, opinião correta ou falsa, alegria ou pena, confiança ou medo, ódio ou amor, e todos os movimentos deste gênero ou movimentos primeiros que desencadeiam os movimentos secundários ou corporais”(897^a1-5). Seria conforme a esses movimentos da *psykhé*, segundo ele, que todos os entes sofrem o crescimento (αὔξῆσις) ou são conduzidos à decadência (φθίσις), se aquecem ou tornam-se frios, se dividem ou se compõem e, em suma, realizam o seu percurso melhor ou pior (897a6-8). Se nesses movimentos a *psykhé* é acompanhada sempre pela racionalidade do intelecto, o *nous*, ela conduz de maneira disciplinada, sem falhas, todos os entes para a felicidade, porém, caso a *psykhé* se separe do *nous* e se associe com a irracionalidade (ἄνοια), tudo se volta em sentido contrário, aquele do caos e da destruição (897b1-5).

A seguir, o ateniense procura aproximar-se, por imagens, de um certo conhecimento analógico a respeito do que seria esse movimento associado ao *nous*, fundamental no percurso da *psykhé* tecnicamente hábil. Para isso, recorda que, entre os entes que se movem, uns se movem em um mesmo lugar e outros mudando de lugar (897e11-898^a1). Aquele que se move em um mesmo lugar, lembra ele, move-se sempre em torno de um centro, “como as esferas torneadas em um torno, e temos aqui, estritamente, o movimento que oferece, com a translação do *nous*, a maior familiaridade e semelhança” (898^a3-6). Procura mostrar o ateniense, com essa metáfora utilizada, que o movimento que se move a si mesmo da *psykhé*, quando associado ao *nous*, pela sabedoria técnica deste, ganharia em constância, regularidade, uniformidade, movimentando-se em um só lugar, ao redor de um centro imutável, “segundo um conceito e uma ordem únicas (καθ’ ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν)”(898^a8-b1). Comentando essa imagem técnica que utilizou, diz ele que ao comparar o movimento com *nous* “às translações de uma esfera torneada no torno, não nos arriscamos de passar por artesãos inábeis, produtores apenas de belas imagens verbais” (898b2-3).

Assim a metáfora artesanal não seria gratuita. Haveria realidade na analogia entre o movimento com *nous* e o trabalho do torneiro. Essa *koinonia* entre a *psykhé* e o *nous* garantiria uma certa espécie mais sábia de movimento, um movimento com certa *tékhne*. Tratar-se-ia de uma *tékhne* que permitiria a realização de um movimento regular, um movimento cuja arte seria justamente participar, de certa forma, da imutabilidade. Essa arte de movimentar-se participando da imutabilidade seria similar, como já disse o ateniense, à *tékhne* do artesão que produz uma esfera no torno e também, como dirá ele logo a seguir, à arte divina das *psykhai* que movimentam regularmente os astros e a lua, os anos e as estações (899b2-4). E acrescenta ele: “Já que uma *psykhé* ou várias *psykhai* são claramente causas de todos estes movimentos e dotadas de toda essa virtude, dizemos que estas são deuses, e seja alojadas nos corpos ou seja como entes animais, ordenam (κοσμοῦσιν) assim todo o céu, de alguma maneira” (899b4-7).

Portanto, quando as *psykhai* estão associadas ao *nous* realizariam virtuosamente, com *tékhne*, o seu movimento divino, e o seu livre movimento que se move a si mesmo se harmonizaria com a força da *physis* inteira que se conserva e se desenvolve. A *psykhé* com *nous* expressaria, portanto, a *tékhne* deslumbrante imanente à própria *physis*. Desta maneira, ao contrário de meros elementos isolados, ao contrário de simples entes primeiros individuais, *physis* seria não somente uma totalidade com *psykhé* e, assim, um ser animado que se movimenta e vive, como também, *physis* mostra-se agora como uma totalidade que é constituída e disposta com *tékhne*. Com isto, *tékhne* não seria mais algo oposto à *physis*, não seria algo posto somente pelo domínio humano. Ao contrário, a própria *physis* seria, por natureza (*physei*), o movimento que se move a si mesmo com *nous*, ou seja, a própria *physis* seria obra de arte, a forma mais originária de arte.

Finalmente, assim, após superar o conceito de *physis* dos sábios recentes, após compreender a *physis* como *psykhé*, *nous* e, agora, também *tékhne*, podemos entender melhor o que o ateniense, anteriormente, dissera: “as grandes e primeiras obras e ações (τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις)

teriam nascido da arte (τέχνης ἄν γιγούτο)”(892b6-7). E mesmo a *physis* e as obras produzidas por ela se originariam “da arte e do intelecto (ἐκ τέχνης καὶ νοῦ)”(892b9). Porém, diante desse novo conceito de *physis*, como compreender a noção de *nómos*? Em que sentido as leis podem ser conformes à *physis*, tal como as procurou formular, até aqui, o ateniense? Como o domínio de *nómos* se relaciona com aquele de *physis*?

§ 5. *Physis* e *nómos*

Após mostrar que a própria *physis* seria, enquanto *psykhé* e *nous*, a totalidade ordenada a partir da arte, disposta de forma regular e perfeita, pensa o ateniense que a existência dos deuses estaria suficientemente provada (899c6-d2). No entanto, ainda que a *physis* seja repleta de deuses (899b8), ainda que se concorde que os deuses existam, diz ele, alguns homens continuariam a dar mostras de outra forma de ceticismo em relação ao divino: os deuses existiriam, mas, no entanto, não se preocupariam “com os assuntos humanos (τῶν ἀνθρωπίων πραγμάτων)”(d5-6)¹⁴. Dessa forma, de que adiantaria a existência dos deuses para os homens? As práticas e leis humanas continuariam entregues ao cuidado exclusivo dos próprios homens e, assim, sem maior fundação em *physis*, expressariam todo tipo de arbitrariedades e desordens.

Somente isto, a indiferença dos deuses, explicaria certos acontecimentos incompreensíveis da história humana. Por exemplo, que homens injustos e impiedosos em relação aos deuses pudessem ser tão bem sucedidos, enriquecer, chegar ao poder, transformar-se em tiranos, cometer todo tipo de crime e, assim mesmo, levar uma vida feliz, deixando filhos e netos abarrotados de honrarias (899d6-900b1). Esses fatos levam muitos a crer que se os deuses existem, “desprezam e negligenciam os assuntos humanos” (900b2-3). Se os imortais dispõem com arte a *physis*, se cuidam do movimento dos astros, se estabelecem

¹⁴ Já Parmênides, como vimos, questionando o jovem Sócrates a respeito da teoria da participação havia levantado essa hipótese: “Que haja em deus a absoluta exatidão do comando em si e absoluta exatidão da ciência em si, aquilo não fará jamais que o comando daqueles lá do alto nos comande, nem que sua ciência conheça a nós ou a algo do nosso domínio”(Parm. 134d8-e2). E Sócrates jamais teria resolvido tal questão claramente.

tanta regularidade nas estações, se preocupariam, no entanto, apenas com as grandes coisas do universo. Os assuntos humanos seriam as pequenas coisas negligenciadas? Os deuses não velariam por todo o universo, tanto pelas grandes como pelas pequenas coisas?(900c7-d3).

Para tentar compreender o problema, pergunta o ateniense quais seriam as razões que levariam os deuses a não cuidar das coisas humanas. Talvez, diz ele, poderíamos dar as seguintes razões. Primeira: os deuses ignoram que é necessária a vigilância deles para o mundo humano, por isso, nada fazem por nós. Segunda razão possível: embora sabendo da necessidade de cuidado dos homens, os deuses agem dessa forma apenas por mero desleixo, tal como os homens preguiçosos que são vencidos pelos prazeres e dores (902^a6-b2). Clínia e o ateniense concordam logo, porém, que essas explicações, já em si mesmas, seriam absurdas (902b3). Afinal, como atribuir a ignorância ou a preguiça a seres divinos? Como atribuir mesmo a própria negligência? Parece assim que, talvez, os deuses não negligenciem o mundo humano, e o problema consistiria muito mais em ser capaz de compreender e perceber a maneira oculta pela qual se manifestam os movimentos divinos no próprio domínio humano.

Aceitara-se, anteriormente, como vimos, que a *physis*, repleta de deuses, é uma totalidade disposta de forma regular e perfeita, isto apesar do que pensavam sábios recentes que a consideravam como os elementos primeiros, entes individuais dispostos ao acaso. Ora, o domínio humano não faria parte dessa *physis* ordenada com arte? Não se contestara já a oposição *physis* e *tékhnē*? Não seria possível contestar também a oposição *physis* e *nómos*? Seria o mundo humano, enquanto *nómos*, o que é oposto a *physis*? De fato, como vimos em vários diálogos com Sócrates, essa era uma das teorias fundamentais seguidas por Protágoras, Górgias, Cálicles e os sofistas em geral¹⁵. No entanto, contra essa doutrina, começando a contestar o próprio

¹⁵ Sócrates, de fato, com a teoria das idéias, ao sustentar a justiça em si fundada na idéia de Bem esboça um ataque a essa teoria. No entanto, permanecendo a idéia de Bem como indeterminada, a indeterminação da idéia perpassa todo o projeto filosófico-político de Sócrates que mostra-se como inacabado. Não chega assim

fundamento dessa oposição *physis* e *nómos*, pergunta aqui o ateniense, de maneira precisa: “Os assuntos humanos (τά ἀνθρώπινα πράγματα) não participam da *physis* possuidora de *psykhé* (τῆς τε ἐμψύχου μετέχει φύσεως)?” (902b4-5). Ou seja, pergunta ele, em que medida não existe uma comunidade ou uma *koinonia* entre as coisas humanas (τά ἀνθρώπινα πράγματα) e a *physis* que possui *psykhé*? Não haveria algo comum entre esses gêneros que já então eram opostos e descritos como quase intransponíveis pela tradição? O domínio do homem e o domínio divino da *physis* não possuiriam um certo entrelaçamento? Nesse sentido, recorda o ateniense: “não é o próprio homem entre todos os animais (πάντων ζώων) aquele que mais reverencia o divino (θεοσεβέστατον)?” (902b5-6). Como o animal homem, apesar de tão reverente aos deuses, não teria alguma comunidade maior com a *physis* divina?

Aprofundando e agora radicalizando essa posição de que o homem é um animal que participa da *physis* divina diz o ateniense: “Afirmamos que são propriedades dos deuses (θεῶν κτήματά) todos os animais mortais assim como a totalidade do céu” (902b8-9). Como se vê, os homens com os outros animais mortais e também o céu e os astros, assim como, indubitavelmente, todo o domínio dos entes, são aqui descritos como propriedade (κτῆμα) dos deuses e pertencem assim à totalidade animada chamada “*physis*”. Os assuntos humanos pertencem assim à *physis* e interessam, sem dúvida, aos deuses, proprietários da totalidade da *physis*. Como afirma o ateniense, pouco importa que os assuntos humanos sejam grandes ou pequenos aos olhos dos deuses, de qualquer maneira, negligenciá-los “não seria conveniente, para aqueles a quem nós pertencemos (τοῖς κεκτημένοις)” (902b11-c2). Insiste-se assim nesse pertencimento divino das coisas humanas e, sendo estas – como o restante da *physis* - propriedade (κτῆμα) dos deuses, por estes guardiões divinos são cuidadas, ainda e mesmo que sejam pequenas. Pois, lembra o ateniense que tanto os médicos como os pilotos, os generais, os que regulamentam o *oikos*, os

claramente a refutar essa oposição *physis* e *nómos*, tão cara à teoria sofística. Por exemplo, no *Crátilo*, aceita discutir no interior dessa oposição a questão da linguagem.

políticos e aqueles que ocupam qualquer outro cargo, todos eles sabem que as coisas grandes dependem das pequenas, assim, mesmo e até o pedreiro percebe que as pedras grandes não se sustentam bem sem as pequenas (902d2-e3). Como esses bons demiurgos, também cuidam os deuses igualmente das coisas grandes e pequenas, pois, diz ele, não poderia um ente divino ser inferior na sua *tékhnē* aos artesãos mortais (902e5-6). Os deuses, assim, inevitavelmente, cuidam das coisas humanas, ainda que estas - τὰ ἀνθρώπινα πράγματα - sejam pequena parte em relação à totalidade da *physis*, ínfima parte da imensa propriedade (κτῆμα ou οὐσία) que lhes pertence, ou seja, todo o imenso domínio dos entes, a totalidade que se apresenta como sendo¹⁶.

Para terminar a refutação àqueles que acusam os deuses de negligência, o ateniense considera que falta ainda acrescentar apenas alguns mitos, estes serviriam como uma espécie de encantamento final que os afastaria definitivamente de seus erros(903^a10-b2). Sustenta ele então que nesse domínio dos entes, propriedade dos deuses, cada uma das partes é vigiada cuidadosamente e disposta de forma precisa visando sempre a perfeição da totalidade (903b5-7). Como afirma ele em seu encantamento: “A todas e a cada uma dessas partes foram designados arcontes que vigiam as mínimas ações por elas sofridas ou exercidas, o que impulsiona até o último detalhe a perfeição da obra” (903b7-c1). E dirigindo-se imaginariamente ao incauto acusador dos deuses, o ateniense o adverte da seguinte forma: “Unidade que tu és, ó mísero, tua pequena parte tende e visa sempre a totalidade (τὸ πᾶν) e, embora ignores, toda a geração se processa em vista do todo, para assegurar, à vida do todo, permanência e felicidade, assim, nada é feito para ti, mas sim, tu és feito para aquele”(903c1-5). Assim, o mesmo se daria com tudo que nos cabe, a todos nós, humanos, no interior da *physis*. De forma oculta, sem o nosso conhecimento, seriam assim dispostas cuidadosamente as coisas humanas pelos guardiões divinos. Todas as partes seriam sempre voltadas para o bem comum, moldadas em vista do todo e jamais o todo em vista da parte (903c7-d1). Os

¹⁶ Importante lembrar que, tanto em Platão como em Aristóteles, em contextos políticos, a palavra para designar “propriedade” pode ser κτῆμα como também οὐσία, palavra que filosoficamente se traduz por “substância” ou “essência”.

entes que graças às atividades de suas *psykhai* conseguiram tornar-se melhores, continua o ateniense, seriam transferidos pelo jogador dos dados (ΠΕΤΤΕΥΤΗΣ) para um lugar melhor no interior da totalidade, porém, em sentido contrário, aqueles que pioraram seriam dispostos em local inferior, cada um obtendo o lote (μοῖρα) preciso que lhe cabe (903d5-e1). E explicando melhor essa reorganização da disposição dos entes, ressalta o ateniense o risco que surge nas alterações: “se, com efeito, esquecendo de manter o olhar sem cessar voltado para o todo (πρὸς τὸ ὅλον), moldássemos uma transformação de todos os entes, fazendo, por exemplo, sair do fogo a água animada (ὔδωρ ἔμψυχον), ao invés de passar do um ao múltiplo e deste ao um, após a primeira, segunda ou terceira gênese, existiria uma infinidade de formas para o ordenamento (κοσμήσεως) dos entes”(e3-904^a3). Assim, desordenada a totalidade da *physis* por essa série de mutações e cortes arbitrários, seria muito difícil re-dispor os entes, no entanto, ao contrário, o ordenamento “é espantosamente fácil ao que cuida da totalidade (τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ)”(904^a3-4).

No entanto, apesar dessa ordem precisa que rege o todo, parece haver uma certa autonomia dos entes, pois, como ressalta o ateniense, “todas as ações são animadas (ἐμψύχους) possuindo muita virtude e muito vício”(904a6-7). Nesse sentido, algumas ações beneficiam o todo e outras o prejudicam, mas, tudo isso é percebido somente por um olhar sinóptico. Por isso mesmo, aquele que “consegue ver em conjunto (συνιδών) todas estas coisas, maquina (ἐμηχανήσατο) uma disposição onde cada uma das partes seja colocada de forma que a vitória da virtude e a derrota do vício tornem-se mais fáceis e completas no interior da totalidade (ἐν τῷ παντὶ)”(904b3-6). Se existe esse projeto “maquinado em vista do todo (μεμηχάνηται πρὸς πᾶν)”(904b6), insiste o ateniense que as próprias partes animadas podem escolher quanto às qualidades que adquirem, e assim, diz ele, “as causas (τὰς αἰτίας) residem nas vontades de cada um de nós (ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν)” (904c1). Desta maneira, os humanos e todos os seres animados vão para um lugar melhor ou pior, para regiões belas ou inferiores, por sua própria escolha, vontade e causa, porém, seguindo um percurso que ainda permanece regido, de

alguma maneira, pela *physis* como totalidade que se recompõe a si mesma determinando o destino de todos. Como afirma o ateniense descrevendo a mutação dos entes dotados de *psykhé*: “possuem a causa de mudança neles mesmos e, enquanto mudam, se deslocam conforme a disposição e lei do destino (κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον)”(904c5-8).

Com essas últimas considerações, pensam Clíniás e o ateniense que já demonstraram, suficientemente, o cuidado prestado pelos deuses aos assuntos humanos, como antes haviam demonstrado que os seres divinos existem. No entanto, ainda resta discutir a terceira justificativa para a impiedade de certos homens: se os deuses existem e interferem nos assuntos humanos dirigindo como arcontes a totalidade da *physis*, eles se deixariam seduzir e corromper com as oferendas dos mortais (904d8-e3). Seria possível aceitar tal afirmação?

Para analisar essa última justificativa de impiedade, o ateniense parte da seguinte questão: já que os deuses são como os arcontes da totalidade, a que tipo de comandantes ou chefes se assemelhariam? Concordam que os deuses poderiam ser comparados a condutores de carro nos jogos, a pilotos de barcos, a comandantes de uma armada, a médicos que vigiam os corpos contra o assalto das enfermidades, a agricultores que observam com cuidado as estações perigosas para as plantas, ou ainda, poderiam ser comparados aos guardiões de rebanhos (905e7-906^a2). Todos estes exercem cargos que exigem vigilância permanente, assim também ocorre com os deuses, já que o céu, diz o ateniense, é repleto de bens e de seus contrários (906a3-4). Porém, os males são mais numerosos que os bens e, assim, é travada “uma batalha imortal entre eles que exige uma espantosa vigilância, sendo os nossos aliados os deuses e os demônios, pois, nós somos propriedade dos deuses e dos demônios (κτῆμα θεῶν καὶ δαιμόνων)”(906a4-6).

Como se vê, volta o ateniense a essa idéia de que os humanos – como todos os seres animados e assim a totalidade da *physis*, ela própria animada, – são propriedade (κτῆμα e οὐσία) dos deuses. A significação dessa concepção, a *physis* como propriedade dos deuses, κτῆμα θεῶν ou οὐσία θεῶν, se manifestará agora de forma mais clara. Assim, explicando a batalha (μάχη)

imortal a que estamos submetidos, diz ele que aquilo que nos leva à destruição (φθορά) é “a injustiça (ἀδικία) e a desmedida (ὑβρις) com a loucura (μετὰ ἀφροσύνης), e isto que nos salva é a justiça (δικαιοσύνη) e a temperança (σωφροσύνη) com prudência (μετὰ φρονήσεως), potencialidades estas que habitam nas almas dos deuses, e que habitam em pequenas parcelas, de forma apenas curta, mas evidente, em nós, humanos”(906b1-4). Mas, por que e em torno de quais entes se trava essa batalha imortal? O que nos leva à injustiça, à desmedida, à loucura e, finalmente, à nossa destruição e à destruição de partes inteiras da *physis*? Parece ser exatamente a luta insana pela apropriação das coisas que são: essa luta em torno da tentativa ter mais do que têm os outros homens e, também, de ter mais do que nos cabe como humanos. Como desejar se apropriar impunemente daquilo que, em última instância, como toda a *physis*, é propriedade dos deuses, ἐκτῆμα θεῶν, aquilo que é οὐσία θεῶν?

No entanto, como afirma o ateniense, existem aqueles que procuram ser proprietários ilegítimos do que é dos deuses: “algumas *psykhai* que habitam sobre a terra e que se apropriam de injusta aquisição (ἀδικον λῆμμα κεκτημέναι), mostram-se brutais”(906b5-6). Para realizarem os seus objetivos, continua ele, tais *psykhai* prostram-se diante das almas de todos os guardiões, sejam estes cães, pastores ou os senhores supremos de todas as coisas, os que nomeamos “deuses”, e tentam persuadir estas almas vigilantes por palavras adadoras e preces encantadoras para que lhes seja permitido “ter mais (πλεονεκτοῦσιν) do que os outros homens, sem sofrer nenhum mal”(906b6-c2).

Mas, essa vontade brutal de ter mais e de se apropriar, longe de assegurar a fortuna, é causa exatamente da destruição entre os homens e além deles. Como mostra o ateniense a seguir, esse ‘ter-mais’, ou o que se chama de “*pleonexia*”, ultrapassa até o domínio exclusivamente dos assuntos do homem. Assim, descreve ele essa forma viciosa de ser se manifestando nas diversas regiões da *physis*: “Dizemos que o vício (ἀμάρτημα) que acabamos de nomear ‘o ter-mais (τὴν πλεονεξίαν)’, nos corpos de carne chamamos ‘doença’ (νόσημα), nas estações do ano e nos ciclos do tempo chamamos ‘peste’

(λοιμόν), nas cidades e constituições (ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαις), este mesmo vício, o transformando em palavra, chamamos ‘injustiça’ (ἀδικίαν)”(906c2-6). A *pleonexia* seria, assim, a causa da batalha imortal em torno da apropriação das coisas que são, origem da destruição tanto das cidades como dos corpos vivos, das estações e do ciclo geral do tempo, sendo seus outros nomes doença, peste e injustiça, palavras diversas para um mesmo gênero de crimes contra a *physis*.

Poderiam os guardiões divinos, mesmo e apesar de vultuosas oferendas entregues pelos homens, fechar os olhos diante de qualquer forma de *pleonexia*, crimes contra a *physis*? Segundo o ateniense, evidentemente, esses atos contra a *physis* são imperdoáveis diante dos deuses e seria, assim, completamente absurdo pensar que estes, tais como cães ou pastores infiéis, permitiriam a morte de animais do seu rebanho em troca de parte das presas apossadas por lobos (906c8-d6). De nada valeriam todo o vinho das libações e a imensa gordura das vítimas, oferendas dos homens injustos que com estas pretendem, inutilmente, seduzir os deuses (906d7-2). Portanto, concluem Clínius e o ateniense que os deuses, além de existirem e de interferirem nos assuntos humanos, como mostraram antes, seriam também incorruptíveis, de forma alguma aceitando as oferendas desses impiedosos predadores (907b5-9). Os primeiros guardiões das leis originárias da *physis* seriam assim os deuses.

§ 6. *Physis e arkhé*

Porém, se os pastores divinos não podem perdoar tais crimes, é dever também dos próprios homens exercer a vigilância (ἐπιμέλεια), a justiça (δίκη) e a punição (τίσις) severas a todas essas formas de *pleonexia*, corrigindo a impiedade e reconduzindo os humanos, dentro do possível, à ordem e tempo bem dispostos de *physis*. Assim, compreende-se que toda a legislação da cidade seja realmente inspirada em *physis*.

O ateniense, então, passa a refletir sobre a forma de vigilância, justiça e punição necessárias às diversas espécies de impiedade (907d10). Existiriam seis

espécies de delitos relativos às coisas divinas que deveriam ser julgados de acordo com a gravidade(908b2). Para as punições desses delitos, serão construídas três cárceres: uma primeira será situada na *agorá*, voltada para os crimes mais simples; a segunda será uma prisão especial voltada para a punição dos crimes de impiedade que exigem um longo e sério trabalho corretivo; e uma terceira cárcere, também dirigida para punir os crimes de impiedade, situada em território deserto, afastado da cidade, abrigará aqueles que serão condenados à detenção perpétua (908^a1-8).

Existiriam ainda os criminosos de impiedade mais perigosos, irrecuperáveis e merecedores da pena de morte. Segundo o ateniense, seriam exatamente os mais talentosos. Possuindo qualidades, como boa memória e espírito penetrante, estes espalham a sua descrença nos deuses e levam outros à dúvida e impiedade. Desta espécie surgem tiranos, oradores, inventores de iniciações secretas e sofistas maquinadores. Para esta espécie terrível de criminoso, que o ateniense chama “o tipo irônico” (τὸ εἰρωνικόν), mesmo duas mortes seriam pouco (908e1-2)¹⁷. Já os criminosos que forem considerados recuperáveis serão conduzidos à prisão especial. Esta é nomeada “*sofronistério*” (σωφρονιστήριον), pois, seria o lugar que reconduz a *psykhé* a ser moderada (σώφρων)(908^a5). A importância dada ao *sofronistério* pode ser medida pela localização que lhe é concedida na cidade: segundo o ateniense, ficará “próximo ao conselho dos que se reúnem para discutir à noite” (περὶ τὸν τῶν νύκτωρ συλλεγομένων σύλλογον) (908^a4-5). Ou seja, o *sofronistério* será localizado próximo à localidade do “conselho noturno”, o conselho supremo da cidade, aquele sob a vigilância do qual, como veremos, toda a *pólis* é guardada e unificada antes do raiar de cada dia. Os criminosos considerados recuperáveis serão encarcerados por pelo menos cinco anos no *sofronistério* para a purificação dos seus atos. Durante esse período, permanecerão isolados, sem contato com os outros cidadãos, e somente “os comuns participantes do conselho noturno (οἱ τοῦ νυκτερινοῦ συλλόγου κοινωνοῦντες)” os visitarão periodicamente,

¹⁷ Após o estrangeiro de Eléia e a cidade, estaria também o ateniense acusando a Sócrates como sofista?

procurando salvar as suas almas (909^a1-5). Terminado o período de correção, o cidadão que for considerado realmente recuperado voltará a viver entre os virtuosos, no entanto, caso reincida no mesmo crime, desta vez, será condenado à morte (909a5-8).

A seguir, o ateniense descreve as punições e combate a diversas outras formas de manifestação da *pleonexia*. Assim, aqueles que pretenderem ganhar dinheiro com sacrifícios, preces e encantações, quando descobertos e condenados, serão punidos com encarceramento perpétuo e, ao término de sua vidas, seus restos mortais serão lançados sem sepultura fora dos limites do território natal (909^a8-c5). Da mesma forma, perseguição e punições graves receberão aqueles que erguerem santuários privados em sua próprias casas e, de acordo com a gravidade dos seus atos, também poderão receber a pena de morte (909d7-910d). Seguem-se punições a diversas formas de apropriação indevida : apropriação dos bens de outros (913^a1); apropriação de tesouros e pertences (a8-914e2); apropriação de escravos e animais (e3-915d6).

Dedicam atenção especial à vigilância contra a apropriação através de fraudes comerciais (915d e seguintes). Assim, afirma o ateniense: “Em toda troca de dinheiro por dinheiro, ou por um animal, ou por um objeto qualquer, é preciso se conformar à lei que proíbe dar ou receber algo fraudado”(916d2-4). Logo a seguir, observa ele a respeito da alta gravidade do ato de fraude: “É preciso que todos os homens entendam que a fraude (κιβδηλείαν) é algo do mesmo gênero que a mentira e o engano (ψεῦδος καὶ ἀπάτην)”(916d6-7). Considera, assim, que a fraude na troca, particularmente, é um crime contra os homens e contra os deuses (917^a9-b4). Nesse sentido, faz uma lei contra a fraude na troca que prevê a punição a diversas formas de apropriação mercantil. Proíbe, por exemplo, que o vendedor remarque os preços de suas mercadorias: não poderá nem elevar nem rebaixar os preços, mesmo que seja em dias diferentes (917b8-c4). Proíbe que o vendedor vanglorie o seu produto para persuadir o comprador(917c5). O vendedor de algo falsificado, quando apanhado na fraude, além de perder a mercadoria, receberá em praça pública tantas chicotadas quanto as dracmas que cobrava pela sua mercadoria (917d6-

e3). Porém, apesar de tantas leis, prescrições e regulamentações contra a fraude na troca, o ateniense vê ainda como perigosas todas as atividades comerciais. Percebe nas atividades comerciais uma grande dificuldade em combater a *pleonexia*, esse impulso de ter sempre mais. Assim, observa ele que a maioria dos homens mostra-se sem medida no momento de satisfazer as suas necessidades, e obtendo algum lucro, logo “escolhe ganhar de forma insaciável (ἀπλήστως αἰρεῖται κερδαίνειν)”(918d4-6). Por isto, acrescenta ele, todas as profissões ligadas ao comércio, mesmo aquelas de serviços, como estalagem, são consideradas pouco honrosas e difíceis de manter em acordo com as leis (918d6-8). Estabelece, assim, que é proibido a todos os cidadãos (os possuidores dos cinco mil e quarenta lotes que constituem a cidade) as atividades comerciais, assim como, empregarem-se por salário, de forma que percam, de alguma maneira, a liberdade (919d5-e3). Regulamenta também, de forma detalhada, o trabalho dos artesãos: estes devem entregar a sua obra no tempo combinado(921^a1-8); e da mesma forma que os comerciantes, não podem avaliar (τιμᾶν) o seu produto por mais (πλέον) do que este vale; observa ainda que o artesão sabe bem o valor (ἡ ἀξία) do seu trabalho (921^a8-b4)¹⁸. Quanto aos generais e técnicos militares, sustenta que estes, como artesãos supremos da salvação da *pólis*, devem receber, como salário, apenas prestígio e honras; portanto, não deverão ser mercenários, nem receber remuneração monetária qualquer; porém, louva-los com honrarias deve ser uma obrigação exigida a todos os cidadãos, sobretudo, quando aqueles se destacarem na guerra pela bravura e outros atos dignos de guardiões da salvação pública (921d4-922^a5).

Como se vê, para combater a *pleonexia* pela raiz, procura-se eliminar toda a atividade que possa desencadear a infinitude da busca de lucro e aquela

¹⁸ Importante observar que o artesão saberia bem o valor do seu trabalho porque sabe exatamente o tempo que gasta para fazer determinado produto. A noção de que a medida quantitativa do valor se dá nas frações do tempo parece estar expressa claramente em algumas passagens. Por exemplo: a quantidade do tecido “não deverá exceder o trabalho mensal de uma mulher (μὴ πλέον ἢ ἔργον γυναικὸς μιᾶς ἔμμηνοι)”(956^a5); as pinturas devem ser equivalentes ao trabalho que pode concluir um pintor em um dia de trabalho (956b1-2); “o montículo de terra não deverá exceder a altura que pode atingir, em cinco dias (ἐν πένθ’ ἡμέραις), o trabalho de cinco homens (πέντε ἀνδρῶν ἔργον)”(958e5-6).

da apropriação privada, atividades destruidoras da comunidade e das suas leis conformes à *physis* - κτῆμα e οὐσία θεῶν.

Nesse sentido, como já havia sido colocado anteriormente, todas as atividades econômicas permitidas visam apenas a subsistência, são assim voltadas para o *oikos* e produtoras, portanto, somente de valores de uso. O próprio lote de terra, como vimos também anteriormente, é propriedade da comunidade, inalienável, e o cidadão detém apenas a *posse* da terra. Esta limitação da apropriação privada é reafirmada agora, quando discutem a questão do testamento. Observa o ateniense que, quando um homem se encontra à beira da morte, pretende deixar a quem deseje os seus bens, e se revolta muito se houver qualquer impedimento para a realização dessa sua última vontade (922d3-7). Clínius indaga se, nessas circunstâncias, afinal, esse homem não estaria certo (922d8). Como negar a alguém a decisão sobre os seus bens? Como impedir que alguém decida livremente o destino do que lhe pertence? O ateniense, porém, não hesita em atacar tal direito, consagrado desde Sólon. Assim afirma: “Parece-me que sobre isso foram fracos os antigos legisladores, observando e meditando pouco sobre os assuntos humanos ao legislar” (922e1-3). Sustenta ele que os legisladores, diante dos lamentos daqueles que estão próximos da morte, permitiram, por fraqueza, que cada um dispusesse dos seus bens como bem entendesse, mas, acrescenta: “tu e eu, àqueles dos teus cidadãos que estejam na eminência da morte, lhes daremos uma resposta mais ponderada” (922e5-923^a2). Nessa resposta, exige o ateniense a total submissão do testamento às leis da comunidade, pois, o indivíduo e sua propriedade (*ousia*) pertenceriam, na verdade, ao *génos* e este à *pólis*. Como diz ele, discursando, hipoteticamente, para os cidadãos agonizantes da futura cidade: “Amigos (φίλοι), lhes diremos, vós que sois irremediavelmente efêmeros (ἀτεχνῶς ἐφήμεροι), no momento presente (τὰ νῦν), para vós é difícil conhecer os vossos próprios bens (χρήματα), assim como conhecer a vós mesmos (ὕμᾶς αὐτούς), conforme indica a inscrição da Pítia”(923^a3-6). Como se vê, para advertir os cidadãos que, nesse momento presente (τὰ νῦν), estão diante da morte, e que desejam dispor dos seus bens, como propriedade privada,

o ateniense recorre à inscrição do oráculo de Delfos, interpretando-a como uma advertência à vontade subjetiva e à própria potência incontida da subjetividade dos homens. A Pítia, com a inscrição célebre “conhece-te a ti mesmo”, estaria recordando aos mortais os seus limites de mortais: enquanto seres irremediavelmente efêmeros (ἀτεχνῶς ἐφήμεροι), isto é, sem que possam por artifícios escapar a isso (ἀτεχνῶς), enquanto seres inevitavelmente “pregados ao dia” (ἐφήμεροι), para os mortais seria difícil conhecer a si próprios, assim como seria difícil também conhecer os seus próprio bens (χρήματα). Como, então, mortais, sobretudo, na presença presente da morte, poderiam querer decidir sobre a disposição dos seus bens? Por isso, em nome de uma justiça fundada em *physis*, o legislador lembrará aos mortais diante da morte os seus limites de mortais: “Portanto, eu, legislador, estabeleço (τίθημι) que nem vós de vós próprios sois (ὕμᾶς ὑμῶν αὐτῶν εἶναι), nem esta propriedade (οὐσίαν) é de vós, tudo isto é do vosso *gênos* (σύμπαντος τοῦ γένους ὑμῶν), daquele do tempo passado como daquele que virá a ser (τοῦ ἔμπροσθεν καὶ τοῦ ἔπειτα ἐσομένου), e o *gênos* inteiro e a propriedade (τό τε γένος πᾶν καὶ τὴν οὐσίαν), mais ainda (ἔτι μᾶλλον) são da cidade (τῆς πόλεως)”(923^a6-b2). Acrescenta o ateniense, falando ainda em nome do legislador, que a sua lei é elaborada olhando “para o que for melhor para a cidade inteira e para o *gênos* (τῇ πόλει τε ἄριστον πάση καὶ γένει), dando menor importância, conforme à justiça (δικαίως), ao bem de cada indivíduo (τὸ ἐνὸς ἐκάστου)”(923b5-7).

Como se vê, aqui, para o ateniense, na contradição entre o interesse comum e o individual, a *pólis*, como a comunidade dos *gêne*, prevalece diante do indivíduo, sendo aquela a detentora absoluta na questão da *ousía* (esta entendida enquanto “propriedade”). O direito e a identidade do indivíduo mortal, que tenta de alguma maneira se preservar da morte pelos seus bens, são assim negados pela *koinonia* que coincide com a *pólis*, sendo esta a única verdadeiramente detentora da *ousía* (“propriedade”)¹⁹. Assim, terminando o discurso imaginário pronunciado aos cidadãos, os *phíloi* que preparam-se para

¹⁹ Observe-se que aqui utiliza-se a palavra *ousia* para “propriedade”.

partir da comunidade, recomenda ainda o ateniense que estes continuem a sua rota e, benevolentes, sem rancor em relação aos legisladores, caminhem para a morte, conforme a *physis* (κατὰ φύσιν) e de acordo com a natureza humana (τὴν ἀνθρωπίνην)(923b7-8).

As leis da *pólis* são, desta maneira, em *koinonia* com a *physis* – *ousía* comum dos homens e dos deuses. Diante disso, o crime de um cidadão contra o que pertence à cidade deve ser considerado como um ato contra a *physis* e, portanto, também contra os deuses. Nesse sentido, afirma o ateniense que quando alguém, como embaixador ou arauto da cidade, alterar a mensagem que lhe foi confiada pela *pólis*, será perseguido como se tivesse alterado de maneira sacrílega as mensagens e as ordens de Hermes, o deus mensageiro, ou do próprio Zeus, senhor do Olimpo (941^a1-7). Quanto a um desvio do dinheiro público, considerado crime gravíssimo, seja o desvio pequeno ou grande, será punido com o mesmo rigor, sobretudo, quando o autor for um cidadão. Pois, caso o criminoso seja um estrangeiro ou um escravo, poderá, conforme o caso, ainda receber somente uma multa, no entanto, diz o ateniense, quando o autor do roubo for um cidadão, educado e criado nos princípios da comunidade, “tendo pilhado ou violentado a sua pátria, pego em flagrante ou não, será considerado incurável e punido com a morte”(941c4-942a4).

Na mesma direção, ressaltando a obediência às leis da comunidade e a subordinação do indivíduo às ordens do todo, o ateniense faz o elogio da disciplina existente nas expedições militares, cujo principal preceito seria o seguinte: “ninguém, nem homem, nem mulher deve permanecer sem um comandante (ἀναρχον)”(942^a5-7). Tanto na paz como na guerra, continua ele, ninguém deve agir isoladamente, ao contrário, todos devem permanecer com os olhos postos naquele que comanda, o seguir e se deixar guiar por ele (942a8-b3). Somente sob as ordens daquele que comanda o todo, prossegue o ateniense, devemos parar ou caminhar, fazer exercício, nos banhar ou realizar uma refeição, acordar à noite para montar guarda ou transmitir ordens, da mesma maneira, numa batalha, nos momentos de perigo, não perseguiremos o inimigo ou recuaremos diante de qualquer circunstância, a não ser quando

recebermos um sinal daqueles que comandam (942b4-c1). Resumindo essa busca pela radical ordem compacta da totalidade, diz ele: “Em poucas palavras, acostumar a *psykhé* a não conhecer e não aprender jamais alguma forma de agir separadamente (*χωρίς*) dos outros (*τῶν ἄλλων*), mas sim, que a vida (*τὸν βίον*) de todos em todas as coisas torne-se, o mais possível, sempre em conjunto e ao mesmo tempo também comum (*ἄθροον ἀεὶ καὶ ἅμα καὶ κοινόν*)”(942c1-4). E comentando essa *tékhne* taxinômica originada na formação compacta dos iguais (*οἱ ὅμοιοι*), diz ele que não existe e nem existirá jamais forma “mais forte, nem melhor, nem mais artística (*τεχνικώτερον*) para a sagração da vitória na guerra”(924c5-7). Mas, não somente em *pólemos* deve esta *dynamis* de *koinonein* ser aplicada. Ao contrário, diz ele que esta arte deve ser exercitada também na paz, e desde a infância é preciso “exercer o poder (*ἄρχειν*) sobre outros e ser comandado (*ἄρχεσθαι*) por outros”(942c8). Como se vê, o participar de *arkhé* (princípio, origem, fundamento e poder) é recíproco entre os iguais, o exercício de estar sob a *arkhé* posta pelos outros se completa pelo exercício de fundamentar e originar a ação dos outros pela ocupação de *arkhé*. E acrescenta o ateniense, mostrando o sentido mais profundo desse participar de *arkhé*: “É preciso extirpar (*ἐξαιρετέον*) a ausência-de-*arkhé* (*τὴν ἀναρχίαν*) da totalidade da vida de todos os homens e de todas as feras submetidas aos homens”(942d1-2). Ou seja, para o ateniense, é preciso retirar da vida a ausência-de-*arkhé*, *an-arkhia*, outro nome de *pleonexia*.

§ 7. A *pólis* fundada em *physis*

A procurada *koinonia* em *arkhé*, em que se comanda e se é comandado, se manifestara já na escolha dos conselhos e *arcontes* (ou seja, os que detêm a *arkhé*). Como vimos, os *arcontes* deveriam ser eleitos diretamente pela comunidade, em assembléia, votando com as mãos levantadas. Hoplitas, em conselho, elegeriam os comandantes dos hoplitas, os arqueiros dos arqueiros, os cavaleiros dos cavaleiros, os marinheiros dos marinheiros, assim como todos os

cidadãos elegeriam todos os diversos *arkhontes* – os encarregados da educação, aqueles dos templos e dos campos -, todos os cidadãos reciprocamente fundando em *arkhé* todas as atividades da *pólis* .

Os mesmos procedimentos de reciprocidade ocorreriam, segundo o ateniense, também nos julgamentos e exames das diversas ações de cada cidadão, tanto na guerra como na paz. Ao retornarem dos campos de batalha, tivessem desobedecido aos seus comandantes ou se comportado de forma desonrosa na defesa da cidade, os cidadãos seriam julgados por todos os iguais que tomaram parte na expedição, de acordo com o batalhão a que pertencessem: “hoplitas aos hoplitas, cavaleiros a cavaleiros, e os outros, similarmente, nos seus respectivos agrupamentos”(943b1-3) Mas, quem vai examinar os próprios *arcontes*, aqueles que são já responsáveis por *arkhé*? Nesse sentido, segundo o ateniense, além dos comandantes militares, dos encarregados da educação e dos diversos outros arcontes, deveriam existir os que vão vigiar aos próprios ocupantes de cargos públicos, estes seriam os guardiões do próprio exercício de *arkhé*. Assim, diz ele que não será fácil encontrar tais homens, estes devem exceder em virtude para serem capazes “de comandarem os que comandam (τῶν ἀρχόντων ἄρχοντα), mas, devemos tentar descobrir alguns desses corregedores divinos (εὐθυτάς τινας θείους)”(945b8-9).

Explica ele, então, mais profundamente, a necessidade de criar esse conselho virtuoso entre os virtuosos: existem circunstâncias especiais, diz o ateniense, em que ocorrem graves riscos de dissolução da cidade, pois, como uma nave ou um ser vivo, possuiria a *pólis* tendões, fibras, ligações que, apesar de dispostas em muitos pontos, lhe concedem “ uma única natureza (μίαν οἶσαν φύσιν)”(945c3-6). Para a conservação ou decomposição dessa unidade de natureza, contribuiriam muito a eficiência ou não desses magistrados dos magistrados, ou corregedores dos arcontes. Caso esses corregedores, sustenta o ateniense , “ forem melhores (βελτίους) que os arcontes, se exercerem as suas funções com justiça imaculada e imaculadamente (ἐν δίκῃ ἀμέμπτῳ καὶ ἀμέμπτως), então a cidade e a região serão florescentes e bem aventuradas”(945d1-4). No entanto, se esses

magistrados falharem, afirma o ateniense, todas as partes do governo entrarão em conflito e haverá a dispersão da *arkhé*, “ a cidade una transformar-se-á em muitas, e repleta de facções rapidamente se arruinará”(945d4-e2). Diante dessa importância dada aos corregedores, como escolher os ocupantes de tais cargos decisivos?

Mais uma vez, recorre-se a um processo eleitoral. Funda-se o poder dos corregedores ainda na *arkhé* imanente da própria comunidade, sempre esta, por sua vez, posta como parte da totalidade da *physis* - as estações do ano, o verão e o inverno, os astros e os deuses, o recinto sagrado do templo. Assim afirma o ateniense: “todos os anos, na época em que passa o sol do lado do verão para o inverno (ἡλίου τὰς ἐκ θέρους εἰς χειμῶναι) toda a cidade (πάσαν τὴν πόλιν) deverá reunir-se no recinto sagrado comum a Hélios e a Apolo (εἰς Ἡλίου κοινὸν καὶ Απόλλωνος τέμενος), para apresentar ao deus três homens que na opinião dos votantes, mas, com exclusão dele próprio, sejam os melhores em tudo, de não menos de cinquenta anos”(945e5-946^a3). Cada cidadão votando em três nomes, será obtida uma lista bastante grande de virtuosos, desta lista serão detidos apenas a metade constituída pelos mais votados e será feita uma segunda votação a partir dessa metade, e assim, sucessivamente, serão feitas quantas votações forem necessárias, até chegarem ao resultado numérico de apenas três apontados, com número desigual de votos. Em caso de empate nos sufrágios, recorrer-se-á a sorteio, até obterem, por esse longo processo, os três cidadãos apontados como os mais virtuosos entre todos(946a3-b5). Estes três serão coroados com ramos de oliveira pela virtude revelada e, segundo o ateniense, “será proclamado que a cidade dos magnetas, mais uma vez salva pelo deus, apresenta (ἀποφήνισα) a Hélios, seus três melhores homens”(946b6-7). A cidade ainda consagrará, como oferendas primeiras ou primícias, esses três cidadãos, “conforme a antiga lei (τὸν παλαιὸν νόμον), em comum (κοινόν) a Apolo e Hélios, tanto tempo quanto se mostrarem a altura do julgamento que receberam”(946c1-2). Estes três primeiros virtuosos, após eleitos, nomearão mais doze corregedores que permanecerão no poder até atingirem a idade máxima de setenta e cinco anos,

sendo substituídos, pouco a pouco, por três magistrados eleitos anualmente pelo mesmo procedimento dos primeiros(946c3-6).

Enquanto exercerem o cargo, esses corregedores, virtuosos entre os virtuosos, residirão no recinto sagrado consagrado a Hélios e Apolo, local onde foi feita a sua eleição e consagração(946c8-d1). Receberão muitas honras em vida e também quando morrerem, sendo considerados sacerdotes daqueles deuses, serão vinculados à própria medida do tempo de existência histórica da cidade. Como afirma o ateniense: “cada ano será eleito um deles como o mais digno dos sacerdotes do ano precedente e se inscreverá o seu nome para tornar-se a medida numérica do tempo (μέτρον ἀριθμοῦ τοῦ χρόνου), enquanto a cidade subsistir”(947^a8-b3). Como se vê, aqui, nessa instituição da *pólis* se cruzam *arkhé*, *nómos*, *physis* e *khronos*, como totalidade. Por isso, no entanto, seria essa instituição absoluta em suas prerrogativas, totalitária e autoritária? Não parece. Apesar do rigoroso processo de escolha desses corregedores, apesar da importância e do caráter sagrado que lhes foi atribuído – salvar a cidade da divisão, julgando aqueles mesmos que exercem a *arkhé*, ainda assim, aos que forem eventualmente acusados por eles, concede-se o direito de recorrer das suas decisões e até processar os próprios corregedores sagrados (946d5-e4). Pois, observa o ateniense, sempre esses corregedores serão humanos e, assim, passíveis de perversão, não sendo, portanto, imunes nem à lei e nem a acusações feitas por qualquer cidadão comum (947e7-948^a1).

Além do conselho dos corregedores sagrados é necessário um outro organismo fundamental para garantir a unidade e salvação da cidade: o conselho noturno. Como anuncia o ateniense, este conselho será composto pelos sacerdotes eleitos como os mais virtuosos, portanto, os corregedores que agora vimos; pelos dez guardiões das leis mais velhos que estão em exercício; pelo atual guardião da educação e por todos os que exerceram esse cargo anteriormente (951d4-e3). Todos estes até aqui relacionados para comporem o conselho noturno foram antes eleitos diretamente, como vimos, para os seus outros cargos. Cada um destes conselheiros eleitos, porém, deverá trazer à reunião, por sua vez, um jovem escolhido por ele, que deverá ter uma idade

entre trinta e quarenta anos (951e3-5). Como se vê, procura-se com essa medida inserir a participação de jovens no conselho, procurando a inovação e as qualidades próprias à juventude²⁰. Ainda no sentido de inovar, comparecerão a este conselho também viajantes que observaram as leis de outras cidades. Estes seriam cidadãos virtuosos enviados ao exterior especialmente para essa função: relatar ao conselho os costumes e ensinamentos de outros povos (952b4-b9). Após anunciar dessa forma, pela primeira vez, a composição desse conselho noturno, sem que houvesse determinado mais precisamente as suas funções, – talvez por problemas inerentes a uma *lexis* que já há algum tempo se interrompe, dá rodeios, mas, ainda continua – o ateniense se desvia do tema retornando somente bem mais adiante, cerca de nove páginas depois. Após esse intervalo relativamente surpreendente, ao voltar ao tema, indaga ele: “Não havíamos dito que era necessário instituir em nossa cidade, um conselho (σύλλογον) composto da maneira seguinte?”(961^a1-2).

Retomando então à composição do conselho noturno, o ateniense repete quase a mesma relação de componentes descrita páginas atrás: “os dez mais velhos dos guardiões das leis (τῶν νομοφυλάκων), atualmente em função e, além deles, todos os cidadãos que obtiveram o prêmio em virtude, os quais se reunirão em assembléia”(961^a2-4). Repetindo ainda o que havia sido posto anteriormente, continua ele: “além destes, vão participar também os que viajaram pelo estrangeiro em busca de alguma informação eventualmente útil para a salvação das leis e que, havendo regressado sãos e salvos, depois de provados, foram considerados dignos de participar do conselho”(961^a4-8). Ainda retomando o que já havia sido dito, o ateniense acrescenta que participarão também do conselho aqueles jovens, de pelo menos trinta anos, de boa natureza e bem educados, convidados pelos conselheiros citados (a8-b2). Cabe observar que aqui, desta vez, na composição do conselho noturno, não foram lembrados, como na passagem anterior, o atual guardião da educação e os que ocuparam esse cargo em anos passados. É provável que essa ausência seja apenas mais uma falha ou esquecimento atribuível à *lexis* que permaneceu,

²⁰ Isto será explicado mais adiante, como veremos, pelo próprio ateniense.

em diversas passagens, visivelmente inacabada. Afinal, como não incluir, agora, nesse conselho supremo, os encarregados da educação que haviam sido considerados entre os arcontes, os mais importantes para a cidade? Explica-se ainda, como antes (951d8), que o conselho noturno assim é chamado, não porque se reuniria ao fim do dia, mas sim, por reunir-se, na escuridão das primeiras horas, aquelas que antecedem a aurora, antes ainda do levantar do sol: “é preciso que o conselho seja reunido na ponta inicial do dia (ὄρθριον), hora em que todos possuem mais lazer (σχολή) de todas as práticas particulares e comuns”(961b6-8).

Após rememorar o que já havia sido dito, o ateniense avança na determinação das funções estratégicas deste conselho: “Retorno, portanto, a falar a respeito do conselho (πέρι τοῦ συλλόγου) para dizer o que se segue. Ele foi lançado como uma âncora (ἄγκυραν) para manter a cidade toda inteira (πάσης τῆς πόλεως), uma vez munido de todas as condições requeridas, assegurará a salvação de todas as coisas (σύμπαντα) que queremos salvar”(961c4-6). Para explicar a Clínia essa função de âncora salvadora exercida pelo conselho, no entanto, o ateniense será obrigado a uma aparente divagação, bastante longa. Nela, retomará algumas reflexões fundamentais, em parte, já realizadas, mas, as desenvolverá de maneira muito mais profunda. Como veremos, após estas reflexões, ao retornar mais adiante ao conselho noturno, este organismo se mostrará como a precisa coroação das leis e de todo o longo diálogo até aqui realizado.

Assim, começando a sua aparente digressão, diz ele que a respeito de cada coisa existiriam os elementos mais importantes que asseguram a sua existência e, no caso do animal, esses elementos principais seriam a *psykhé* e a cabeça (κεφαλή) (961d1-3). Na *psykhé* reside o *nous* ou intelecto e na cabeça residem a visão e a audição (ὄψις καὶ ἀκοή) (961d8-9). Acrescenta então o ateniense: “o *nous* associado com os mais belos sentidos – a visão e a audição – e formando com eles uma unidade, constitui o que, da forma mais justa, chamamos a salvação (σωτηρία) de cada um dos seres animados”(961d9-11). Para explicar melhor, o ateniense faz uma analogia do ser animado com a

condução de um navio: o capitão é comparável ao *nous* e os marinheiros aos sentidos da visão e audição, quando unificados, capitão e marinheiros salvam o navio, seja no bom tempo como na tempestade (961e1-5).

Evidentemente, como diz ele, se poderia multiplicar infinitamente as analogias. Poder-se-ia fazer analogias com a função de generais em um exército, com a dos médicos para um doente, e com outros cidadãos que visam metas precisas nas suas diversas atividades. Nota-se, porém, que o importante em cada uma destas atividades é a meta visada (ὁ σκοπός). Propõe o ateniense, então, que imaginemos “qual meta para as armadas visa o general, qual meta para os corpos visa a atividade médica, quando estes procuram realizar corretamente a sua atividade de salvador”(e7-962^a1). Concordam, obviamente, que generais procuram vencer o inimigo e os médicos atingir a saúde para o corpo (962a1-3). Assim, é impossível que eles ignorem as suas metas: o médico tem como meta a saúde, o general a vitória e eles sabem disso. Pergunta então o ateniense: “Que dizer a respeito da cidade (περὶ πόλιν) ? Quem ignorasse a meta (τὸν σκοπὸν) que deve visar (βλέπειν) o político (τὸν πολιτικὸν), poderia ser denominado, de forma justa, ‘aquele que exerce a *arkhé*’ (ἄρχων)? E seria capaz de salvar aquilo cuja meta (τὸν σκοπὸν) ignora totalmente?”(962^a10-b2). Ou seja, seria capaz de salvar a *pólis* aquele que não sabe a meta da *pólis* e que não sabe a que meta deve visar o político? Poderia este, sem o saber essencial da política, exercer o poder na *pólis*?

Concorda Clínia que seria evidentemente impossível, sem conhecer o que se visa, agir corretamente, sobretudo, na arte política. Observa o ateniense, então, que se quiserem, realmente, efetivar a fundação da colônia que projetaram, alguém na cidade deve conhecer isso do que agora falaram: a meta (ὁ σκοπός) (962b4-6). Além disso, uma entidade política deve existir que realize a observação (σκοπιᾶ), que saiba a via pela qual se atinge tal meta visada, que reconheça quais determinações se devem adotar e quais conselheiros seriam bons ou maus para chegar ao que se visa (962b6-9). Se a *pólis* estiver privada desses elementos, acrescenta o ateniense, “nada espantoso que sem-*nous* (ἄνους) e sem os elementos sensíveis (ἀναίσθητος), se atue ao

acaso (προστυχόν) sempre e em cada uma das atividades (τῶν πράξεων)”(962c1-3). Pergunta ele a Clínicas, então, em que partes ou ocupações da cidade que projetaram residiria tal “instituição salvadora (φυλακτήριον)” que pudesse se aproximar da realização de tais funções (962c5-7). Clínicas supõe que talvez essas funções possam ser cumpridas por aquele “conselho que deve reunir-se durante a noite”(962c8-10).

O ateniense elogia a resposta de Clínicas e prossegue na determinação de tal conselho: “é preciso que este, como dissemos agora, possua a totalidade da virtude (πᾶσαν ἀρετὴν ἔχειν)”(962d1-2). Mas, o que significa isso, mais precisamente? Como explica ele, ‘ter toda a virtude’ significa exatamente que esse conselho “domine (ἄρχει) o não vagar (τὸ μὴ πλανᾶσθαι)”(962d3). Ou seja, que domine a capacidade de não vagar ao acaso, pois, esse vagar (πλανᾶσθαι) é aquele “que visa muitas metas (πρὸς πολλὰ στοχαζόμενον)”(962d3-4). Ao contrário, deve o conselho, “olhando somente para uma meta, para esta sempre lançar, por assim dizer, todas as setas”(962d4-5). O conselho noturno seria assim a instituição-âncora que possui a totalidade da virtude, e a virtude enquanto totalidade é deter um poder preciso, uma *arkhé*, aquela de não vagar, aquela de não visar muitas metas, mas sim, visar somente um alvo preciso, uma meta bem determinada e para lá lançar todos os esforços, não flutuando, não se perdendo na tempestade da multiplicidade.

Ora, para o ateniense, sem meta precisa, sem âncora firme, as cidades e suas instituições necessariamente vagam e flutuam ao acaso: “comprendemos agora”, diz ele, “sem espanto, o vagar das instituições das cidades já que em cada uma delas as legislações visam as metas mais diversas” (962d7-10). Em muitas, a meta se resume em que alguns exerçam o poder, sejam estes os melhores ou os piores; em outras, a meta é enriquecer, não importando se dessa maneira sejam escravos ou não; existem aquelas em que o alvo é atingir a liberdade; em outras, se visam algumas metas ao mesmo tempo, tais como ser livre e dominar outras cidades; finalmente, existem ainda aquelas cidades que se consideram mais sábias, e que visam todos os fins, no entanto, sem

considerar que exista algum deles que possa ser o caminho para atingir a todos os outros (962d10-e9). Clíncias recorda, então, o que já haviam sustentado anteriormente: na nossa cidade, todas as leis devem visar somente uma meta, e esta meta é a virtude (963^a1-5). Mas, lembra ainda Clíncias, a virtude possui quatro partes e, entre estas, a que conduz é a parte que coincide com o *nous*, ou seja, a inteligência, à qual devem visar todas as outras três (963a6-9).

O ateniense concorda com a recapitulação, porém, mostra que ainda não está clara a meta do político. Assim, lembra que o *nous* do capitão de um navio visa algo claramente, assim como o *nous* do general e do médico, mas, o próprio político saberia responder à pergunta: “qual é a meta que tu visas?” Pensando que o político ficaria sem resposta, voltando-se para os seus interlocutores, o ateniense pergunta: “Pelo menos vocês dois, Megilo e Clíncias, vocês não sabem falar no seu lugar, para dizer-me com toda a precisão o que vocês pensam, tal como fizemos diversas vezes?”(963b7-c2). Clíncias, por seu lado, diz que absolutamente não sabe responder a essa questão. Enquanto Megilo permanece, como há muito tempo, em total silêncio²¹.

O próprio ateniense procura então resolver esse problema: qual a meta visada propriamente pelo *nous* do político? A dificuldade da questão parece estar em compreender o que significa essa ‘totalidade da virtude’ que ele deve visar, ou seja, como ele pode visar algo que é uno e múltiplo? Como explica o ateniense: “dissemos que há quatro espécies de virtude (τέτταρα ἀρετῆς εἶδη), e assim é evidente que consideramos necessariamente cada espécie como uma, já que são quatro”(963c7-9). No entanto, continua ele, lhe damos apenas um único nome. Dizemos, que a coragem é virtude, que a ação de pensar (φρόνησις) é virtude, e que são virtudes também as outras duas, “como entes que são verdadeiramente não muitos, mas sim um, somente isto, virtude (ὡς ὄντως ὄντα οὐ πολλὰ ἀλλ’ ἓν τοῦτο μόνον, ἀρετήν)”(963c11-

²¹ Observe-se que o inacabamento da *lexis* transparece aqui de forma evidente: não só pela inexistência de uma resposta de Megilo, que podia ser meramente monossilábica, mas também pela longa ausência de qualquer referência ao espartano. Se ele continua no diálogo, como atesta esta passagem, por que nada fala? Compreende-se, em outros diálogos, quando, por razões imanentes à discussão ou à cena dramática, um personagem se cala, às vezes por estar revoltado ou por haver sido refutado, ou até por intimidação diante da complexidade do tema. Mas, aqui, o longo silêncio de Megilo só é explicável pelo caráter incabado da *lexis*.

d2). Compreende-se, diz ele, que as duas primeiras, a coragem e a ação de pensar (φρόνησις), sejam consideradas diferentes e que assim possuam dois nomes, mas, não é tão fácil compreender porque chamamos a essas e às outras duas com a única denominação de “virtude” (*areté*) (963d4-7). O difícil de explicar é assim a unificação ou a síntese de coragem e *phrónesis* em *areté* e não a sua distinção como duas virtudes diversas. Argumentando ainda a respeito da obviedade da distinção, explica o ateniense: “a coragem tem relação com o medo (περὶ φόβον) e mesmo os animais brutais (τὰ θηρία) dela participam, surgindo também no caráter das crianças pequenas”(963e3-5). Relacionando-se com o medo, no entanto, a coragem não tem relação com o *lógos*, surge na *psyqué* “sem *lógos* (ἄνευ λόγου)”(963e5). Ao contrário, o pensamento (φρόνιμος) e a inteligência do *nous*, diz ele, jamais surgiram nem surgirão na *psyqué* sem o *lógos* (963e6-8). Como se vê, compreende-se bem a distinção entre a coragem e a *phrónesis*: a primeira, vinculada ao medo (φόβος), é a ação que remete e atua no interior da multiplicidade dividida e dilacerada, procurando reagir ao medo; enquanto que a ação de pensar, a *phrónesis*, vincula-se ao *lógos*, não ao *lógos* como linguagem, mas sim, ao *lógos* como e enquanto a ação que dispõe em conjunto, que põe uma coisa ao lado da outra, a ação que reúne e unifica.

Desta maneira, ao mesmo tempo que aprofundou a distinção entre as duas virtudes – coragem e *phrónesis*- o ateniense, sem anunciar, preparou o caminho para a unificação das virtudes e, assim, para que se possa compreender o que é a totalidade da *areté*, a meta propriamente do político. Como ele disse, relacionada ao medo, a coragem, isoladamente, não pode ser a meta do político – apesar do que pensaram os antigos legisladores de Creta e Esparta- , e como uma virtude encontrada até nas feras brutais e nas crianças, sem *lógos*, a coragem não pode unificar nem as virtudes, nem a cidade, levando, provavelmente, ao aprofundamento da multiplicidade e da dilaceração de *pleonexia*. Ora, seria justamente a *phrónesis*, a ação de pensar, a força do pensamento que permite a manifestação do *lógos* como unificação. O comando de *phrónesis* sobre as outras virtudes levaria assim à unidade das virtudes –

coragem, temperança e justiça, desvelando a meta do político, a totalidade de *areté*. Somente essa *koinonia* das virtudes sob a *arkhé* de *phrónesis* conduziria à unificação da *pólis*, em *lógos* e em *érgon*, pelo conselho-que-reune, σύλλογος. Este desenvolvimento já aqui aparece, ainda que apenas indicado.

Pelo *lógos*, como ação unificadora do pensar, portanto, foi já esboçado o caminho para a solução do problema, mas, simula o ateniense que ainda pouco se sabe. Desta maneira, diz ele a Clínias, ainda a respeito da multiplicidade e unidade das virtudes: “Como, portanto, diferem e são duas, tu de mim recebestes pelo *lógos* (τῷ λόγῳ). Como, por outro lado, são uma e a mesma, a mim cabe a tua restituição”(964^a1-2). E ainda acrescenta para, aparentemente, complicar a tarefa que exige de Clínias: “Recorda que será preciso também que me expliques como, sendo quatro, são uma, e pergunta-me, então, quando tiveres me mostrado a sua unidade, como elas tornam-se novamente quatro”(964a2-5). Ora, evidentemente, aqui, o ateniense joga com a noção de *lógos*, como e enquanto o método dialético que unifica, isto é, o *lógos* como o que conduz a multiplicidade à unidade e que, ao mesmo tempo, em sentido contrário, determina as diversas partes analiticamente. Diante do atônito Clínias que não sabe como explicar a unidade das virtudes, o ateniense continua esse jogo com *lógos*, reafirmando *lógos* como a ação unificadora de *phrónesis*. Assim, diz ele que quando Clínias conseguir resolver aquele problema das virtudes, então vão examinar se para conhecerem alguma coisa, suficientemente, tendo esta coisa nome e *lógos*, “é preciso conhecer somente o nome (μόνον ἐπίστασθαι τοῦνομα), e ignorar o *lógos* (τὸν λόγον ἀγνοεῖν), ou se seria vergonhoso ignorar todas estas coisas, quando os objetos que se conhecem se diferenciam pela grandeza e pela beleza”(964^a5-9). Clínias concorda que é vergonhoso ignorar tudo isso. Preparam-se, assim, para avançarem da multiplicidade *nominal* das virtudes à sua unidade essencial em *lógos* e, desta maneira, descobrirem a meta do político, aquela que conduz à unificação da cidade.

Para avançar nessa direção, coloca o ateniense uma nova questão a Clínias: para o legislador e guardião das leis existiria algo maior do que a

“coragem, a temperança, a justiça e a ação de pensar (ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φρόνησις)?”(964b3-6). Pergunta ele ainda se não seria necessário que os legisladores e todos os guardiões, que fossem capazes de corrigir e de punir, não deveriam também “ ter a potência de tornar visíveis totalmente (πάντως δηλοῦντα) as propriedades do vício e da virtude?”(964b8-c3). Pois, caso os guardiões não fossem capazes dessa transparência, diz ele, não poderia aparecer na cidade algum poeta ou algum pretense educador da juventude e “manifestar-se como melhor (βελτίω φαίνεσθαι) do que aquele que conquistou a vitória em toda espécie de virtude ?”(964c4-6). Ou seja, se os guardiões são incapazes de tornar a sua *areté* visível e manifesta, não correm risco de serem, facilmente, derrotados por poetas e sofistas? E pergunta ainda ele, de forma decisiva: seria espantoso que vigiada por guardiões não eficazes em seu *lógos*, guardiões que não são capazes de defender de maneira suficiente a *areté*, pudesse esta *pólis* sofrer o que sofrem as cidades atuais? (964c6-d2). Ou seja, a cidade em que os guardiões não derem eficácia ao seu *lógos*, possivelmente, estaria condenada a ver a sua virtude corrompida como as cidades atuais. Evidentemente, concorda Clínius que nada há de espantoso nisso.

Como se vê, para o ateniense não é indiferente se a cidade virtuosa se efetiva ou não. Não basta que ela seja, como afirmava Sócrates²², uma realidade presente na *psykhé* do sábio e um modelo presente no céu. O ateniense aqui se preocupa, ao contrário, justamente, em dar efetividade e eficácia ao *lógos*. Mas, o que seria essa eficácia aqui requerida ao *lógos* ? Não parece ser a mera capacidade retórica para vencer os poetas e os sofistas. Não se trata da repetição da fórmula λόγῳ καὶ ἔργῳ, ou seja em *lógos* e em *érgon*, que se costuma traduzir por “em discurso e em ato”, ou “em teoria e na prática”. Parece ser mais do que isso. Vejamos literalmente a expressão do ateniense quanto à vigilância que deve ser exercida pelos guardiões: λόγῳ ἔργῳ. Como se vê, não aparece o καὶ, não se utiliza o “e” aditivo. Ou seja, as duas palavras não são unidas aditivamente por καὶ, mas sim, pela fusão sintética mais imanente

²² Cf. *A república*, livro IX, 592b3-9.

dos dois dativos. Torna-se a *pólis* vulnerável (ἀφύλακτον), sem vigilância, “onde não pelo *lógos* em ato (ὅπου μὴ λόγῳ ἔργῳ)”(964c7) for defendida a virtude. Ou seja, os guardiões serão derrotados onde a virtude não for vigiada “pelo *lógos*”, λόγῳ. Mas, este *lógos unificador* precisa estar “ em *érgon*”, ἔργῳ, numa reunião não aditiva, e sim, sintética. Somente, assim, “pela unificação sintética do *lógos* em ato”, “pela unidade sintética do *lógos* em ato”, a cidade será vigiada eficazmente. A vigilância eficaz dos guardiões pode se resumir, assim, pela fórmula: vigiar “pelo *lógos* em *érgon*”, λόγῳ ἔργῳ. Que significa essa fórmula, porém, agora, no interior da própria argumentação do ateniense? Significa que é necessário levar adiante o trabalho unificador do *lógos*: unificar a vigilância da virtude com a vigilância da própria cidade.

Exatamente nessa direção pergunta o ateniense: “E agora? Agora é preciso produzir o que falamos (ὁ λέγομεν νῦν ποιητέον ἡμῖν)”(964d4). Para isso, para produzir o que foi dito, afirma ele, “precisamos preparar em ato e em *lógos* (ἔργῳ καὶ λόγῳ) os mais rigorosos guardiões (τοὺς φύλακας ἀκριβεστέρους) ”(d4-6)²³. Através desse conselho de guardiões virtuosos, pergunta o ateniense, não será possível, de alguma maneira, fazer que “a nossa cidade torne-se semelhante à cabeça dos que possuem *phrónesis* (τῇ τῶν ἐμφρόνων κεφαλῇ) com sentidos (αἰσθήσειν)?” (d6-7). Pois, pergunta ainda ele, como esta cabeça com *phrónesis*, a nossa cidade agora “não possui uma sentinela (τινὰ φυλακὴν)?”(964d7-8).

Como se vê, aqui se retorna à metáfora utilizada no começo desta digressão: o que salva todo ser vivo, dissera o ateniense, seria a unidade do pensamento e dos sentidos na cabeça do seu corpo (961e1-5). O conselho (σύλλογος) dos guardiões virtuosos, possuidores do *lógos unificador em ato*, λόγῳ ἔργῳ, preparados em *lógos e em érgon*, ἔργῳ καὶ λόγῳ, para a virtude, será a cabeça, κεφαλή, que salva e unifica a *pólis*. Na própria forma de composição do conselho, (σύλ-λογος), com a dominação de *phrónesis*, virtude do pensar desenvolvida com *lógos*, ocorreria a unificação de toda virtude,

²³ Como se vê aqui volta-se a usar a fórmula de unidade aditiva. Tratar-se-ia porém do trabalho preparatório para a unidade sintética entre *lógos* (e) *érgon*.

ocorreria a superação da multiplicidade das virtudes, as inteligíveis e as sensíveis (ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη e φρόνησις). Nesse sentido, continua o ateniense, explicando a metáfora do conselho como cabeça da cidade: evidentemente, a própria cidade será o tronco do corpo onde situa-se o conselho como cabeça, neste órgão, “os guardiões mais jovens, escolhidos pelos seus dons naturais, serão colocados no lugar mais alto, de onde podem ter a visão que abraça toda a cidade, assim vigiando, confiam à memória o que transmitiram os sentidos, para anunciar aos mais velhos o que ocorre na cidade”(964e1-965^a1). Dessa forma os guardiões mais jovens que, como vimos, eram indicados e trazidos ao conselho pelos corregedores e pelos outros arcontes, seriam analogicamente a visão, a memória e, na ação efetiva, os detentores das virtudes sensíveis do conselho, como a coragem. Já os guardiões mais velhos, como vimos, ocupantes de outros cargos na *pólis* e eleitos, a maioria, pelo voto direto, seriam os detentores das virtudes inteligíveis e, particularmente, da virtude dominante e unificadora, *phrónesis*, a ação de pensar com o *lógos*. Como afirma o ateniense, estes se caracterizam “particularmente pelo pensar (φρονεῖν), pelo deliberar (βουλευέσθαι), e ajudados pelos jovens e os consultando, assim, em comum (κοινῆ), salvam uns com os outros (ἀμφοτέροις), verdadeiramente, a cidade inteira (τὴν πόλιν ὅλην)”(965^a2-4).

Falta ainda, porém, lembrar os conhecimentos fundamentais que devem possuir os guardiões do conselho noturno. Em primeiro lugar, o método que devem dominar é aquele indicado pelo *lógos unificador em érgon*, ou seja, o *lógos* dialético. No entanto, aqui, este método, não parece ser algo tão obscuro e aporético como se mostrara a dialética socrática e a a sua teoria das idéias, sempre cindida entre o ser e o devir, entre o inteligível e o sensível, sempre impotente diante da determinação do negativo e assim, da negação do múltiplo. Ao contrário da dialética socrática, sempre cindida entre *lógos* e *érgon*, este método indicado, agora, parece mais simples de ser enunciado e realizado. Pelo *lógos unificador em ato*, λόγῳ ἔργῳ, pelo *lógos em obra, em trabalho*, este método estaria presente, segundo o ateniense, no fazer do excelente artesão e

guardião: “Não dissémos que em relação a cada uma das coisas, o excelente artesão (τὸν ἄκρον δημιουργόν) e guardião (φύλακα) não somente precisa ser capaz de olhar (βλέπειν) para as múltiplas coisas, mas também perseguir o conhecimento do um, e o tendo conhecido, em relação a este estabelecer a ordem conjunta de todas as coisas (συντάξασθαι πάντα) que são vistas em conjunto (συνορῶντα)?”(965b7-10). E ainda explicando o método dialético do mais alto demiurgo e guardião, continua ele perguntando: “Existiria para qualquer um e para qualquer coisa forma mais rigorosa de vigilância e observação que após partir das coisas múltiplas e desiguais (ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων) se consiga chegar a olhar para a idéia única (τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν)?”(965c1-3). Clínicas, porém, não parece ainda compreender muito bem o que foi dito, assim, a essas perguntas responde apenas: “Talvez (” ἴσως)”(c4). E o ateniense retruca: “Não talvez, mas, verdadeiramente (ὄντως), meu caro, não há método mais claro (σαφεστέρα μέθοδος) entre os homens do que este”(965c4-5). Clínicas diz confiar no que afirmou o ateniense e pede-lhe que este lhe fale mais a respeito desse método. Habitualmente Sócrates, diante de pedidos similares, sempre se considerava incapaz, adiava as explicações a respeito da dialética ou, quando continuava, o fazia abstratamente, através de analogias ou mitos. Aqui, ao contrário, o ateniense continua a expor as determinações a respeito do método e, de forma bastante clara, procura descrever os momentos desse caminho, mostrando-os como inseparáveis da própria construção da *pólis* projetada e dos seus fundamentos enraizados na *physis*.

Nesse sentido, em primeiro lugar, segundo ele, é preciso obrigar os guardiões desta constituição “a ver precisamente, o que há de uno nas quatro virtudes – coragem, temperança, justiça e na ação de pensar (φρονήσει), de forma que possamos as nomear pelo único nome de virtude”(965c9-d3). Acrescenta ele que este ponto é fundamental e não podemos deixa-lo de forma obscura, pois, aqui está o que é necessário visar como meta (965d3-e2). Trata-se, realmente, de algo fundamental, pois, está em jogo a determinação que se procura da meta do político, das leis e aquela da própria cidade. Essa procura e

reflexão sobre a unidade da virtude, como meta dos guardiões, conduz à pergunta a respeito da unidade do belo e do bem. Como indaga o ateniense: “A respeito do belo e do bem raciocinamos da mesma forma?” (966^a5-6). Ou seja, seriam o belo e o bem algo que podemos unificar e que os guardiões possam conhecer também sob uma única forma? Concordam Clínicas e o ateniense que como unidade devem eles reconhecer não só a virtude, como também o belo e o bem (966a8-9). Como se vê, o processo de unificação realizado pelo *lógos* se amplia e se estende. Assim, nessa direção, expandindo ainda mais essa exigência de unidade em relação ao que aparece múltiplo, para além da virtude, para além do belo e do bem, afirma o ateniense que a unificação deve “envolver todos os entes que são sérios (περὶ πάντων τῶν σπουδαίων)”(966b4). Os guardiões das leis, seguindo esse método, conduzindo os entes da multiplicidade à unificação, desvelam a verdade (*alétheia*) de todos estes entes, e devem ser capazes de “a interpretar em *lógos* (λόγῳ ἐρμηνεύειν) e ir em companhia dela nas ações (τοῖς ἔργοις συνακολουθεῖν), separando as coisas que ocorrem de forma bela e as que não ocorrem segundo a *physis* (κατὰ φύσιν)”(966b6-8).

Como se vê, finalmente, retorna o ateniense à questão do fundamento em *physis*. Este ente, como vimos, sendo *psykhé*, seria também *tékhnē*, fundamento de *nómos* e de *arkhé*, e agora, fundamento do próprio método dialético que praticarão os guardiões. O método dialético que unificaria o múltiplo conduziu à questão da unidade das virtudes, à unidade do belo e do bem, assim como à unidade de todas as coisas que merecem, segundo o ateniense, a seriedade dos guardiões. Esse desvelamento da unidade seria a própria manifestação de *alétheia* que emerge da multiplicidade dos entes, manifestação esta que os guardiões interpretam em *lógos* e acompanham fielmente em *érgon*. Todo este caminho metodológico de reconstrução da totalidade, porém, nada mais seria do que seguir a *physis*, separar o que é do que não é *katá phýsin*. Assim, todo o método dialético fundar-se-ia, claramente, nos conteúdos antes expostos a respeito de *physis* como uma totalidade que envolve os deuses e os homens. Nesse sentido preciso, o ateniense resume

agora os fundamentos antes expostos. Considera ele que basta recordar dois pontos fundamentais: “Em primeiro lugar, o que dissémos da *psykhé*. Esta precede de longe, em idade e em divindade, todos os seres a que o movimento fez nascer”(966d9-e1). E, em segundo lugar, considera ele fundamental recordar a ordem (τάξις) que domina os movimentos dos astros, como se todos fossem governados por um *nous* que dispõe a totalidade (τὸ πᾶν) de forma perfeita (966e2-3). Exposto assim o método que seguirão os guardiões e ancorado este método nos fundamentos antes longamente desenvolvidos, resta somente a efetivação do conselho noturno.

Nessa direção afirma então o ateniense: “É preciso, Clínias e Megilo, portanto, ver agora se a todas as leis que expusémos, acrescentaremos ainda a seguinte. Para guardar e conservar a cidade conforme à lei (κατὰ νόμον), deve vir à existência o conselho noturno dos arcontes (τὸν τῶν ἀρχόντων νυκτερινὸν σύλλογον)”(968^a5-8). Clínias e Megilo – que, mais uma vez, aqui, reaparece – concordam que o conselho deve ser fundado. O ateniense observa, então, que todos os esforços agora devem ser voltados para essa tarefa em *érgon* e que ele próprio estaria disposto a colaborar com o cretense e o espartano nesse empreendimento comum, trazendo ainda outros que se juntariam a eles, já que nestas práticas teria muita experiência e observação (968b4-8). Clínias concorda que chegou a hora de passarem à ação: “Sim, estrangeiro, é preciso antes de tudo avançar nesta via que o próprio deus parece nos conduzir. Mas, qual seria a maneira de corretamente (ὀρθῶς) agir, eis o que é preciso agora procurar e explicar”(968b9-c2). O ateniense explica que, por enquanto, não podem querer determinar tudo o que diz respeito a esse conselho (968c3-7). Mas, não se trata de um possível recuo do ateniense, à maneira socrática, diante das determinações práticas. De fato, como haviam estabelecido, o conselho surgiria de outros conselhos e assim de um processo imanente necessário de desenvolvimento da cidade. Mas, Clínias, impaciente, pergunta quais seriam então os passos seguintes a serem cumpridos (968c9). Talvez, pensando num conselho provisório, o ateniense sugere que poderiam fazer uma lista (κατάλογος) de todos aqueles que estivessem, por uma série de

qualidades, mais aptos a participarem, porém, ainda insiste que pretender determinar precisamente as atividades e as funções do conselho antes dele próprio vir à existência ainda seria incorreto(968d1-e5).

Clínias, porém, ainda insiste: “Que, portanto, é preciso fazer (Τί οὖν δὴ ποιητέον), se assim é, estrangeiro?” (968e6-7). O ateniense, sem recuar, responde que é necessário arriscar a sorte e lançar-se à aventura da fundação, ainda que o perigo seja grande (e8-969^a5). Recomenda que Clínias assumo o comando e lhe profetizando possíveis glórias futuras, acrescenta: “Se conseguirmos fazer nascer este divino conselho, amigos companheiros (ὧ φίλοι ἑταῖροι), é preciso lhe confiar a cidade”(969b1-3). Então, teriam cumprido na realidade (ὄντως), diz ainda ele, o que até há pouco não passava de um sonho (ὄνειραρ) (969b5-6). Megilo o espartano, também entusiasmado com o projeto, dirigindo-se a Clínias, observa: “Meu caro Clínias, depois de tudo o que conversamos, ou teremos de renunciar a fundar nossa cidade ou não permitir que este estrangeiro possa ir embora. Precisamos convencê-lo, por meio de súplicas e de todos os recursos (μηχαναῖς), que é preciso produzir em comum (κοινωνὸν ποιητέον) a fundação da *pólis* (ἐπὶ τὴν τῆς πόλεως κατοίκισιν)”(969c4-7). Clínias concorda e pede ainda a Megilo a colaboração. O espartano conclui o diálogo dizendo: “Colaborarei (Συλλήψομαι)”(969d3).

Como se vê, ao terminar o manuscrito das *Leis*, o estrangeiro ateniense, o espartano Megilo e o cretense Clínias parecem convencidos que seria possível fundar a cidade transitória. Teriam conseguido fundar a colônia de Creta? Teriam iniciado o caminho em direção da *polis* do futuro, aquela que seria conforme à *physis*?

EPÍLOGO DA ODISSÉIA DIALÓGICA

A partir da temporalidade da *lexis*, fizemos a leitura dos diálogos de Platão, descobrindo uma certa temporalidade da *nóesis* (ou conceitual) que emanou do interior da própria *lexis*. Como vimos, Sócrates e os diversos personagens são sujeitos de um devir rigorosamente determinado, permeado por diversos momentos *aporéticos* e desenvolvimentos sempre renovados que podem ser compreendidos, em si mesmos, como encadeamentos lógico-dialéticos. Recordemos, brevemente, este longo percurso, para tentar apreendê-lo de uma maneira sintética e refletir sobre os seus resultados conceituais.

Da *physis* às Idéias

Vimos, em primeiro lugar, o caminho subjetivo que conduziu o jovem Sócrates até as idéias em si e por si. Como narramos, Sócrates, ainda na sua juventude, se decepcionou com os estudos sobre a *physis*, esta pensada como entes que poderiam conter as causas ou princípios primeiros de composição do que é. Abandonando, assim, muito cedo, os entes físicos enquanto elementos primeiros, voltou-se para a teoria das idéias (como vimos, na narração retrospectiva do *Fédon*). O encontro com Parmênides, por volta do ano de 450, porém, lhe mostrou as grandes dificuldades teóricas existentes na sua teoria. Como os entes sensíveis poderiam se relacionar com as idéias? Qual a forma de ser das idéias unívocas? Como as idéias se relacionam entre si sem perder a univocidade? Posta a hipótese parmenideana do Ser-Um, seria possível sair dela, sem contradição? Frágil ainda em sua dialética, o jovem Sócrates foi facilmente batido (como vimos no diálogo *Parmênides*). Não sabendo responder aos problemas levantados pelo temível Parmênides, caiu em profunda aporia. Não sabendo como escapar aos enigmas da univocidade e

identidade parmenideana, permaneceu cerca de quinze anos em silêncio não tendo para onde voltar o pensamento.

Do período aporético à reminiscência da Idéia

Foi então que, durante esse longo período aporético, recebeu as duas revelações decisivas que o acompanharão, em certo sentido, até o fim da sua vida: aquela de Delfos (saber que não se sabe é um saber) e aquela de Diótima (a erotização do não-saber). Através destes dois impulsos demoníacos, consegue escapar ao ceticismo e sai à procura de uma ponte entre o sensível e o inteligível, retomando assim o seu caminho ascendente em direção às idéias (narrações retrospectivas da *Apologia* e *Banquete*). A partir do não-saber, refutou sofistas mostrando que estes também nada sabiam e, com a arte erótica da sacerdotisa de Mantinéia, seduziu corpos belos aprendendo a amar o sensível. A partir dessas experiências chegou finalmente ao saber de si contemplado na alma de Alcibíades. Atingia assim o reconhecimento de si, o primeiro saber positivo. Do saber de si, elevou-se ao domínio do dever-ser moral e, finalmente, pelo aprofundamento do seu saber subjetivo, chegou através da reminiscência ao conhecimento da própria idéia.²⁴

Do saber subjetivo à procura da objetivação

No entanto, teria validade objetiva tal conhecimento? Não seria algo intransmissível? Algo similar a um sonho? De fato, ao reencontrar-se com Alcibíades em 416, na festa de Agatão, o seu saber mostra-se como pouco eficaz (como vimos no *Banquete*). Já rumo ao simpósio, deixa o fiel e modesto Aristodemo adentrar sem convite à festa. Apesar de sedutor, Sócrates jamais teria ensinado algo aos seus seguidores. Graças à sua dialética, fizera-se passar por amado, ele que era o amante, enfeitiçara assim muitos jovens, mas jamais engendrara saber algum nas suas almas. Ele que combatera Protágoras, Górgias, Cálicles, Hípias, que desmascarara tantos falsos sábios, não seria ele próprio um sofista? Os seus discípulos, como Alcibíades, não haviam atingido nenhuma

²⁴ *Protágoras, Eutidemo, Lysis, Alcibíades, Cármides, Górgias, Hípias Maior e Menor, Laques, Mênon*. Nestes diálogos, refuta sofistas que se dizem sábios e seduz jovens belos, atingindo conteúdos positivos: o saber de si (*Alcibíades*), o dever-ser moral (*Górgias*); o conhecimento da idéia através da reminiscência (*Mênon*).

virtude. Não seria Sócrates, de fato, apenas o representante de outra forma de sofística? Diante dessas dúvidas levantadas naquele banquete, Sócrates resolve repensar o seu caminho. Precisa diferenciar-se da sedução sofística.

Nesse sentido, Sócrates procurará repensar o seu método. A oportunidade surge diante de um discurso de Lísias que fascinara o jovem Fedro. O retor defendia ser melhor a entrega corporal àquele que não ama. Sócrates, após um discurso sedutor similar ao de Lísias, se arrepende e critica tal tese que ofenderia a Eros: elogia, então, o sincero amor que rememora na visão do corpo amado a planície pura de *alétheia*. Reafirma, assim, contra a sofística, a relação entre a beleza sensível e a verdade das idéias, relação esta que deve estar expressa no próprio discurso. O *logos* dialético como um ser vivo, em suas diversas partes, portanto, deve visar a expressão desse caminho que permite transitar amorosamente entre o sensível e a idéia, entre a alma e o corpo. Desejando realizar plenamente tal método, em prece ao final do *Fedro*, roga Sócrates que, de agora em diante, as coisas internas da sua alma encontrassem uma expressão clara nas coisas externas. Tratava-se, neste momento, de objetivar finalmente a sua dialética. Ao invés de jovens amantes, era necessário agora encontrar os *phíloi* ou companheiros, aqueles que o ajudariam a realizar nas coisas sensíveis o amor pelas idéias.

A cidade justa e o Bem

Sócrates sai assim à procura da cidade justa (*A república*). Como já expressara na sua conversa com Górgias e Cálicles, há alguns anos atrás, tratava-se de realizar uma verdadeira política embasada no dever-ser moral. Esta verdadeira política agora se mostra como uma doutrina mais desenvolvida: o dever-ser justo, agora, mostra-se fundamentado na transcendência absoluta da idéia de Bem, uma idéia além da própria *ousia*. Esta verdadeira política, enquanto doutrina sistemática, desdobra-se numa teoria educacional e numa teoria do conhecimento. A realização da teoria política é a cidade justa governada pelo filósofo-rei e pelos seus auxiliares todos formados pela teoria educacional purificadora e pela teoria do conhecimento que conduz ao Bem. A realização última da teoria educacional é atingir o saber supremo da dialética. A

realização da teoria do conhecimento, por sua vez, é atingir a instância da *nósis*, domínio onde se alcança o fundamento *a-hipotético*, ou seja, o Bem, fim último que na verdade é princípio. A partir deste princípio não-hipotético deve-se retornar ao começo, descer e fundar novamente todas as hipóteses anteriores. Ora, como vimos, na verdade, o momento último de cada uma dessas trajetórias permanece na indeterminação: a cidade justa só existe na alma do sábio e talvez num modelo existente no céu; a dialética, ciência suprema, permanece como algo difícil de determinar, um saber apenas prometido; e a idéia de Bem, fundamento a-hipotético é tão transcendente que só podemos falar do filho do Bem, o sol. Diante dessa múltipla indeterminação, a objetivação da dialética socrática parece, mais uma vez, ameaçada. Estaria a teoria socrática, mais uma vez, como lhe mostrara Parmênides, na juventude, condenada a permanecer em insuperável aporia? As idéias, ainda que porventura existam, pertenceriam à ciência dos deuses, e assim, seriam algo inatingível para nós, humanos? Estaríamos nós, humanos, definitivamente condenados ao mundo das imagens, às sombras e simulacros da caverna?

A procura da determinação pela gênese

Como vimos, Sócrates, apesar de dizer, naquela época, que o sábio somente militará na cidade realmente justa, apesar de afirmar que é indiferente se esta *pólis* existe em alguma parte ou não, ainda parece inconformado com tal obscuridade do mundo presente. Assim, para tentar dar alguma efetividade ao seu projeto político, como narramos, Sócrates procurará Crítias, Timeu e Hermócrates, homens habituados à ação. Acreditava ele que tais homens, graças à sua experiência no domínio da prática, poderiam dar algum movimento efetivo à cidade justa, aquela que, até agora, permanecera como uma pálida e vaga imagem. Assim, após Sócrates narrar aos três o seu projeto de cidade, surpreendentemente, Crítias revelará que esta cidade, ou algo que a ela muito se assemelha, teria tido existência real em passado distante, aquele da Atenas proto-histórica. Conta Crítias que, décadas atrás, Sólon descobrira em manuscritos egípcios as recordações desse passado ateniense, e narrara esses relatos esotéricos a ancestrais de Crítias: teria existido na Atenas do passado a

propriedade comum (como na cidade socrática), também a estrutura familiar teria sido similar àquela proposta em *A república* (com a posse comum das mulheres e crianças), e diversos outros aspectos lembravam a cidade projetada por Sócrates. Para recordarem melhor esse passado distante, porém, resolvem eles que antes da narração histórica de Crítias, ouvirão a Timeu. Este deverá fazer a história da *physis* e, depois, chegando ao mundo propriamente humano, entregaria a Crítias a palavra para que este descrevesse a história daquela cidade. Como vimos, aparentemente, surgiam fortes esperanças de desvelar as raízes mais originárias da cidade filosófica de Sócrates, aquelas mergulhadas em passado distante, que agora seriam trazidas do esquecimento. De fato, Timeu narra a origem do mundo, descreve a criação dos diversos entes e chega, finalmente, ao nascimento dos homens. No entanto, discursa à maneira dos *physiólogoi*, parecendo retomar, sobretudo, ensinamentos pitagóricos. Aquém de uma linguagem propriamente conceitual, em grande parte, Timeu narra apenas mitos, que atingem, como ele reconhece e reafirma diversas vezes, somente uma certa verossimilhança. Seria este o caminho para a efetivação da cidade socrática? O próprio Crítias, antes de começar a sua narração, observa os limites da verdade verossimilhante atingida por Timeu e procura ser mais rigoroso: dizendo-se apoiado em documentos e tentando apresentar provas do que narra, conta o passado de Atenas e relembra a civilização de Poseidão, a maravilhosa Atlântida. Sócrates assiste a todas essas narrações, quase silenciosamente, sem fazer maiores objeções ou perguntas. Parece ele, a princípio, realmente esperançoso que tais investigações genéticas possam dar alguma realidade aos seus sonhos. Traria esse caminho da gênese uma efetivação ao seu projeto de *polis*? Ora, na verdade, a noção de gênese atingida, tanto na instância da geração do mundo como naquela de fundação da cidade de Atenas e da civilização atlântica, como vimos, mostrou-se pouco convincente e muito frágil conceitualmente. Assim, os discursos de Timeu e Crítias mostraram-se como algo híbrido, entre uma filosofia da natureza de tipo pitagórico e teorias sofísticas do desenvolvimento do mundo humano. O fracasso dessas tentativas mítico-poético-retóricas transparece no próprio

término abrupto do manuscrito. Acaso ou não, como vimos, quando Zeus ia tomar a palavra, o texto do *Crítias* se interrompe, permanecendo visivelmente inacabado. Sócrates, assim, nada teria encontrado nos discursos desses homens que se diziam tão hábeis nas questões da prática. Como ainda procurar uma efetivação das idéias? Haveria ainda um caminho a ser tentado? A certeza subjetiva da existência das idéias mostrara-se um conhecimento intransmissível e a tentativa de objetivação delas, agora, mostrava-se um projeto cada vez mais distante, perdido num passado mítico. Para onde voltar a investigação?

A conformação à racionalidade da *diánoia*

Diante dessas dificuldades, como pudemos observar nos diálogos seguintes, com o passar dos anos, manifesta-se o visível declínio do impulso socrático em direção às idéias. Se na última década da sua vida Sócrates ainda mostra-se apaixonado pela dialética do Um e do Múltiplo, como que conformado a uma racionalidade da *diánoia* ou do entendimento, passa a valorizar justamente as determinações quantitativas (como vimos no diálogo *Filebo*). Poderiam as determinações quantitativas superar os problemas conceituais da sua dialética? Poderia uma racionalidade matemática superar os problemas levantados por Parmênides? Poderiam elementos quantitativos apagar a sombra eleática que sempre pairava, há já quase cinquenta anos na dialética socrática? Abririam estas investigações a possibilidade de uma nova ascensão em direção ao Bem? Na verdade, como vimos, não se tratava mais disto. Sócrates conformado a uma racionalidade da *diánoia*, agora não propunha mais uma nova cidade, nem uma ciência suprema chamada “dialética”, nem pretendia mais atingir a transcendência absoluta do Bem. Conformado a uma razão prática astuciosa e prudente, propõe uma vida mista entre os pequenos prazeres e uma modesta sabedoria. Já aceitando a relativa indeterminação do Bem e, em certo sentido, renunciando definitivamente ao domínio especulativo da *nóesis*, pretende Sócrates avançar apenas até as portas do Bem. Não se trata mais, para ele, de atingir ao fundamento a-hipotético, em si e por si, mas sim, chegar apenas aos bens que se situam no vestíbulo do próprio Bem. Sócrates tornar-se-á feliz nessa vida mista sem grandes prazeres e

sem transcendência suprema? Renunciando ao princípio a-hipotético em si não permanecem sem fundamento todas as hipóteses anteriores de sua filosofia?

Retorno ao não-saber

Realmente, nos diálogos seguintes, vimos aprofundar-se o declínio socrático e manifestar-se, de forma clara, a impotência da *diánoia* para sustentar as próprias verdades parciais que Sócrates havia atingido nos últimos anos. Pouco a pouco, parece que Sócrates retorna ao absoluto não-saber da juventude, aquele no qual tombara após encontrar-se com Parmênides em 450. Já nada mais parece restar do discípulo de Delfos e Diotima, refutador impiedoso e sedutor erótico que desmascarara falsos sábios e que apaixonara jovens amantes. Assim, conversando com o jovem Teeteto (como vimos no diálogo do mesmo nome), já em 399, reconhece que é incapaz agora de qualquer engendrar. Não se apresenta mais, tal como fizera no passado (*Hip. Maior*, 298b), dizendo-se filho de Sofronisco, talhador de pedras (λιθοργός) que da sua arte criava novos entes. Ao contrário, agora, se identifica com a mãe Fenarete, hábil parteira, e compara-se às mulheres estéreis que perdendo a própria fecundidade da juventude, podem somente auxiliar jovens a engendrar. Mas, nem sequer na arte maiêutica é agora bem sucedido. Durante a discussão, após dispor-se a examinar as teses dos eleáticos, perde a coragem, reconhecendo que ainda teme enfrentar aos que não movem o Ser. Assim, mais uma vez (como em toda a sua vida), recua diante da sombra do velho Parmênides. Nenhum conhecimento positivo pôde assim atingir, e após investigar longamente com o jovem Teeteto o que é ciência, ao final do diálogo, chegam à conclusão que nada vai nascer dali, e que confundiram vento com dores de parto. Pouco antes, dando razão ao que dissera Aristófanes nas *Nuvens*, para espanto de Teeteto, chamara-se Sócrates a si próprio de “charlatão” (*Teet.*955b-c). Já indiciado pela cidade, dirige-se ao Pórtico do Rei para saber da acusação que pesa sobre ele, mas, promete voltar no dia seguinte para terminar a conversa com Teeteto e Teodoro.

A adivinhação como saber

Ora, ao chegar ao Pórtico, encontra o adivinho Eutifron (como vimos no diálogo do mesmo nome) que fora acusar de assassinato o próprio pai. Espanta-se com os objetivos de Eutifron, que parece saber com segurança o que é piedoso e ímpio, a ponto de voltar-se contra a própria figura paterna. Interessasse Sócrates em tal saber, pois, confessa que pensa utiliza-lo contra aqueles que já o acusam de corruptor de jovens e de introdutor de novos deuses. Pensaria utiliza-lo também contra aquele que teme desde a juventude, como a um severo pai? A verdade é que Sócrates jamais terá coragem de voltar-se contra a figura paterna de Parmênides. Assim é que, naquele mesmo dia (no diálogo *Crátilo*), usando o saber inspirado de Eutifron, refutará com os sofismas do adivinho as teses sofísticas do heracliteano Crátilo. Mostrará, partindo de etimologias fantásticas, que é possível dizer o falso, mas, ainda respeitando o interdito de Parmênides, não dará ser ao não-ser. Ora, como sem o não-ser cercar realmente o sofista? De fato, mostra-se inútil a sua demonstração de adivinho, e logo Crátilo volta a esconder-se na posição inicial. Porém, o pior: Sócrates acusado pela cidade como sofista, não corre grande risco ao argumentar como adivinho? De fato, durante o diálogo com Crátilo e Hermógenes, após usar o saber fantástico, reconhece que amanhã deverá procurar um exorcista para livrar-se dessa perigosa arte que recebeu de Eutifron.

O não-ser e o esboço de uma *koinologia*

Como sabemos, de fato, no dia seguinte, ao voltar a encontrar-se com Teeteto e Teodoro (no diálogo *Sofista*), Sócrates terá uma surpresa, surgirá de fato um purificador: o estrangeiro de Eléia. Mas, este, como vimos, o conduzirá a uma purificação muito além da que desejara. O estrangeiro procurará exorcizar Sócrates, não do saber de Eutifron, mas sim, do interdito de Parmênides: “o não-ser não é”. Para cercar de forma essencial toda a arte sofística, o estrangeiro de Eléia fará o que Sócrates jamais foi capaz de realizar: volta-se contra o pai Parmênides, pai de todas as dialéticas da identidade e, como um novo Édipo, avança contra o interdito paterno dando ser ao não-ser. Mostra, desta maneira, a possibilidade de um *logos* não mais centrado no Ser, mas sim, no que é comum, no que é *koinón*. Esboça desta maneira a superação

da onto-logia parmenideana por uma *koinologia*. Mas, após revelar-se o ser do não-ser como o esconderijo do sofista, ao mesmo tempo, paradoxalmente, o próprio Sócrates, defensor da não-contradição e da identidade, manifesta-se como a essência velada mais profunda do sofista.

Koinologia e koinonia política

A seguir, na investigação sobre o político (diálogo *Político*), mostra o estrangeiro quando é mais perigoso esse ente de mil faces, o sofista: sobretudo, como vimos, o sofista é mais terrível quando procura passar-se pelo possuidor da ciência política. Coloca-se, então, acima de todas as leis e em nome de uma suposta ciência política, pretende transformar a cidade a partir dos seus projetos arbitrários. Segundo o estrangeiro de Eléia, evidentemente, essa pretensa ciência somente trará a divisão e a ruína da *polis*. A partir dessas colocações, mostra o estrangeiro que somente resta aos homens se reunir, escrever leis e obedecer-las. Longe dos projetos de qualquer rei-filósofo, observa o estrangeiro que não nascem reis entre os homens como rainhas nas colméias de abelhas. Uma ciência política ontológica não estaria sendo, desta maneira, recusada? Sendo assim, sobretudo, quando não se possui tal ciência ontológica e quando não se respeitam as leis, segundo o estrangeiro de Eléia, a democracia seria o melhor de todos os governos. Não estaríamos condenados a aplicar a *koinologia* à *koinonia* política?

Ser para a morte

Sócrates, já acusado pela cidade e agora também pelo estrangeiro de Eléia, será julgado na *Apologia*, aparecerá preso no *Críton*, e beberá a cicuta no *Fédon*. Na sua última conversa com os discípulos, antes de morrer, Sócrates procura convencê-los de que está feliz e que eles também devem ficar felizes com a sua sorte. Ninguém deve entristecer-se, nada haveria a lamentar, pois, depois da morte, liberto do corpo, Sócrates realizará finalmente a experiência pura do inteligível. O verdadeiro filósofo seria um ser que se prepara a vida inteira para isso, para encontrar a morte, e assim libertar a *psykhé* para a existência em uma região mais bela e pura. No entanto, após Sócrates tentar demonstrar de múltiplas e diversas formas a sobrevivência da alma, a felicidade

da morte não convence plenamente a ninguém. Símiias e Cebes, que haviam oferecido sólida resistência às suas teses, ao final, parecem ceder, em grande parte, pela gravidade da hora que se aproxima. Como negar o último alento, afinal, a um homem diante de *thánatos*? Como lhe negar o encantamento encorajador, aquele da sobrevivência da *psykhé*? Apesar dessas compreensíveis concessões àquele que se prepara para partir, os discípulos – talvez justamente porque o amavam - não conseguem permanecer alegres como desejara Sócrates e desatam a chorar. Ora, se acreditassem na sua doutrina, não deveriam alegrar-se com a sorte do mestre? Ao contrário, mostrando que não foram convencidos pelas suas demonstrações, nos últimos minutos, ninguém consegue se conter e todos caem em prantos, alguns de forma até desesperada. Estancam as lamentações somente após Sócrates admoesta-los e envergonha-los pela última vez, dizendo-lhes que mandara embora as mulheres para não ver tais atos. Mas, finalmente, como se os encantamentos filosóficos não tivessem sido convincentes e suficientes nem para o próprio Sócrates, antes de fechar os olhos, este recorre à teurgia. Voltando-se para Críton, pronuncia as suas últimas palavras: “estamos devendo um galo a Asclépio; paga-o, não te esqueças”.

O longo silêncio

Como continuar a filosofar após essa trajetória trágica de Sócrates? Seria possível ainda algum conteúdo positivo para a filosofia? Seria possível uma filosofia não-socrática e não-parmenideana além daquela do ceticismo? É verdade que um possível resultado do longo caminho socrático (ainda que paralelo a ele) teria sido a descoberta do ser do não-ser, elemento que poderia embasar uma nova dialética. Uma dialética da não-identidade já se esboçara na comunidade de gêneros desenvolvida pelo estrangeiro de Eléia, e uma certa aplicação dessa dialética surgira também já na nova compreensão da política como uma região que não seria dominada pela absoluta fundamentação do Bem. Como sustentara o estrangeiro, seria necessário conformar-se com leis feitas pelos homens, com cidades carregadas de alteridade e governadas, assim, sem pastores divinos. Mas, poderia essa dialética negativa produzir realmente um novo projeto filosófico e político? O seu conteúdo negativo não

desembocaria também apenas no ceticismo? Haveria ainda lugar para algum impulso filosófico maior após o caminho negativo (e trágico) de Sócrates?

Essas dúvidas e perguntas parecem haver rondado a *lexis* dos *Diálogos* e estão inscritas objetivamente no mais longo silêncio, o período aporético que se estende de 399, ano da morte de Sócrates, a 356 a.C., época em que o misterioso ateniense retoma os *Diálogos* conversando com Megilo e Clínias. Que teria ocorrido nesses quase cinquenta anos de silêncio? No interior da própria temporalidade da *lexis*, sobretudo, sem recorrer às outras temporalidades, não existe resposta precisa para essa questão. Mas, sem dúvida, esse misterioso ateniense, pela idade avançada que apresenta no diálogo *Leis*, teria sido um jovem no ano de 399 e, possivelmente, pelas teorias e formação filosófica que mostra possuir, talvez teria sido um dos ouvintes ou mesmo um dos discípulos de Sócrates. Provavelmente, meditando sobre a trajetória aporética de Sócrates, o ateniense se perguntou a respeito da possibilidade de desenvolver uma filosofia propriamente pós-socrática.

Uma dialética além de Parmênides e Sócrates

Seriam verossímeis tais hipóteses? Seja como for, ao lermos o diálogo *Leis*, verificamos que, nesse texto, é apresentado realmente um projeto filosófico que podemos chamar de “pós-socrático”, ou seja, um projeto que supera o Sócrates dos *Diálogos* e a tradição parmenideana que ele expressa²⁵. Nesse sentido, projeta-se uma cidade, como fizera Sócrates, mas a cidade das *Leis*, ao contrário daquela de *A república*, não é um modelo ideal, mas sim, algo transitório. Ou seja, esta cidade preocupa-se em ser realizável, postulando-se uma meta exata e rigorosa: transitar do presente imediato para um futuro possível. Nesse sentido, não estamos mais numa dialética parmenideano-socrática da identidade, que apenas procura conhecer as formas ideais em si, mas sim, numa dialética negativa, cuja ação de negação determina e transforma o seu objeto realmente existente. Em diversos sentidos, haverá assim uma tentativa de enraizar-se de forma mais cerrada com o domínio do sensível, este

²⁵ Do ponto de vista da *lexis* e mesmo da *nóesis*, não é pertinente discutir se o Sócrates ou o Parmênides dos *Diálogos* coincidem com os personagens históricos. Estes seriam problemas para a temporalidade da *gênesis* que não pudemos desenvolver neste trabalho.

sensível aqui e agora presente. Por isso mesmo, haverá um reconhecimento maior da alteridade e da multiplicidade.

Retorno de Dioniso

Nessa recuperação do sensível, da alteridade e da multiplicidade, pode-se lembrar que já nos dois primeiros livros, ao insistir que os legisladores devem visar não a virtude guerreira, mas sim, a totalidade da virtude, critica-se a excessiva austeridade espartana, tão severa com os prazeres e com todo o domínio sensível. Mostram-se os limites das leis que proíbem todos os prazeres e, surpreendentemente para os costumes de Megilo e Clínias (como para os leitores dos *Diálogos*, acostumados com as pregações socráticas), sustenta-se que a embriaguez e o vinho são elementos importantes na educação dos cidadãos e, até mesmo, auxiliares na arte política. Junto à recuperação desses elementos sensíveis, significativamente, defende-se ao deus Dioniso e às suas festas, como grandes dádivas que teriam sido concedidas à dolorosa vida humana.

A história universal

Outro elemento fundamental, que caracteriza a nova dialética transitória, será o abandono da identificação entre verdade e imutabilidade, o que conduz à irrupção do tempo. Perguntar-se-á, então, pelas origens e causas históricas dos acontecimentos humanos, indagando-se como ocorrem a regressão e progressão das cidades através do tempo. Nesse sentido, elabora-se um esboço de história universal: partindo-se de um dilúvio hipotético, chega-se aos acontecimentos históricos. Os poemas homéricos sendo utilizados como fonte histórica, caminha-se da tomada de Tróia às Guerras Médicas, estudando-se, particularmente, como as cidades foram destruídas. Juntamente às causas de ruína estudam-se as causas de preservação das cidades, assim como, o que poderia haver sido feito em determinada época para chegar a resultados históricos diferentes. A partir dessas reflexões, dois regimes são considerados paradigmas para as diversas comunidades políticas até hoje existentes: o primeiro é aquele do despotismo persa, onde impera o poder autoritário; o segundo é aquele onde se desenvolve a liberdade ateniense, prevalecendo os

interesses individuais. O despotismo excessivo teria levado à ruína o império persa, mas também a liberdade ateniense, quando levada ao extremo, conduziria as cidades à destruição, imperando os interesses privados sobre aqueles da comunidade. Sendo assim, deve-se procurar estabelecer um regime político que realize uma dialética entre a comunidade e o indivíduo. Percebe-se aqui como estamos longe do projeto socrático que, em sua cidade, procurava reduzir a comunidade dos guardiões a algo absolutamente uno, uma comunidade correlata à univocidade absoluta do Bem, idêntica, por sua vez, àquela do Ser-Um parmenideano. Não por acaso, tal *polis* socrática mostrou-se como irrealizável.

A cidade transitória

Ao contrário, neste diálogo entre o Ateniense, Clínius e Megilo, justamente a partir desta recuperação do sensível e da história, irrompe a discussão de que devem e podem, desde já, fundar uma colônia de Creta. Começam, assim, a partir do livro IV das *Leis* a elaborar o projeto da cidade que pretendem, efetivamente, fundar: uma cidade transitória. Mas, explica o ateniense que, justamente para isto, é importante compreenderem que podem fundar a cidade de maneira segunda em relação à considerada melhor, e que tal fundação não será à maneira dos antigos legisladores, pois, seguirá uma forma não tirânica (739^a5-6). Compreende-se, assim, a necessidade de um processo e de uma série de mediações. Nesse sentido, se a propriedade será comum, e se o comunismo será um ideal, permitir-se-á a posse privada da terra. Os responsáveis por cargos públicos serão escolhidos diretamente, mesmo os que ocuparão cargos militares, e a cidade será governada por conselhos eleitos de forma democrática. Grande cuidado será dado à educação, às festas diárias e aos jogos sérios que permitem aos homens atravessarem a vida na felicidade limitada, aquela que cabe aos mortais, sobretudo, quando seguem leis embasadas em *physis*.

A *physis* originária

No entanto, se todas as leis serão embasadas em *physis*, será necessário, sobretudo, repensar essa própria noção fundamental. *Physis* não será mais

identificada, então, aos elementos primeiros e simples, entes que os *physiólogoi* consideravam princípio de composição do que é, entes naturais, *tá physiká*, mas sim, à noção de *psykhé*. Identificada agora a *psykhé*, em certo sentido, *physis* estaria retornando (em forma negativa, pois, determinada filosoficamente,) ao seu sentido pré-filosófico: o movimento cósmico que se move a si mesmo, que se manifesta e se expande, que compreende a planta, o animal, a história dos homens e dos deuses. Mas, com isto se transforma também a relação entre *physis* e *tékhne*: esta não seria oposta àquela, como pensavam os sofistas, mas sim, ao contrário, seria solidária e complementar. *Physis*, enquanto o movimento que se move a si mesmo com a regularidade do *nous*, seria ela própria *tékhne* ou arte, a forma mais originária e mais perfeita de arte.

Porém, se *tékhne* não aparece mais como oposta a *physis*, também a noção de *nómos*, enquanto a região geral do que é posto pelo homem, pode ser pensada novamente (contra a tradição que se impôs durante o século V) em comunidade originária com *physis*. Como *tékhne*, a noção de *nómos* é, desta maneira, reposta em *koinonia* com *physis*, e esta última pensada como totalidade cósmica, estância inteira pertencente aos deuses. Assim, a região de *nómos*, em *koinonia* com toda a *physis*, é percebida como pertencendo também aos deuses. Nesse sentido, o domínio humano, *nómos*, seria também *ousia* dos deuses, estaria também entre as propriedades dos deuses (θεῶν κτήματα)(902b8-9).

Mas, por isso mesmo, os homens cometem grande impiedade quando praticam a *pleonexia*, a tentativa de ter mais que os outros. Nesse ato, dilaceram a *physis*, procurando se apossar de forma privada dos entes pelas diversas *tékhnai*. Pensam os homens, ao praticarem tal ação, que o domínio humano de *nómos* e aquele de *tékhne* só aos homens pertence. Na verdade, na ação de *pleonexia*, estariam procurando se apossar de forma privada do que é dos deuses. Nesses atos insanos, assim, estariam sendo violadas as leis mais sagradas da *physis*. Mas, que seria então quebrar as leis estabelecidas na *physis*? Quebrar as leis da *physis* seria, assim, precisamente, procurar se apossar de forma privada do que é mais universal, do que é dos deuses. Esta insana

impiedade, *pleonexia*, a *tentativa-de-ter-mais*, em suas diversas manifestações, é assim descrita pelo o ateniense: nos corpos de carne chama-se “doença”, nas estações do ano e nos ciclos do tempo chama-se “peste”, nas cidades e constituições chama-se “injustiça” (906c2-6).

Fundar novamente a *polis* em *physis*, como pretende o ateniense, seria, portanto, iniciar um movimento negativo que nega a *pleonexia*, que nega a doença, a peste, a injustiça, procurando superar uma noção fragmentada de *physis*. Nesta mesma dialética negativa indica-se, desta maneira, o caminho para a superação de um modo ilusório de pensamento, aquele começado, sobretudo, pelos próprios gregos, aquele que postula a arte e a lei, o tempo, o homem e o divino, como entes postos contra e além da própria *physis*.

Resultado da temporalidade da *nóesis*

Lendo os *Diálogos* pela temporalidade da *lexis*, abstraindo os personagens e as cenas dramáticas, chegamos assim a uma temporalidade da *nóesis* bastante clara. Partindo-se da *physis* fragmentada – experiência vivida sobretudo, a partir do fim do século VI, pela história e pensamento gregos – atinge-se, como resultado, uma meditação de como superar a fragmentação da *physis* e retornar a uma forma originária onde esta foi vivida como potência-de-ser-em-comum, a planta e o animal, os homens, a história e os deuses. Portanto, após longo caminho, marcado por dois grandes períodos de aporia, vislumbra-se, ao final da viagem, senão uma feliz chegada, senão propriamente uma *euporia*, ao menos a demarcação, para os futuros navegadores, de como reencontrar uma experiência superior em relação a *physis*.²⁶

²⁶ Esquemáticamente, o movimento da *nóesis* pode ser assim resumido:

- *physis* (fragmentada) – teoria das idéias – SER-UM
- APORIA –
- saber que não se sabe e Eros
- saber de si - dever-ser - Idéia – BEM – transcendência e indeterminação
- APORIA -
- NÃO-SER e SER PARA A MORTE
- APORIA – o mais longo silêncio
- Dioniso – História – cidade transitória- conselhos – leis segundo *physis*
- retorno à *PHYSIS* originária (em *konomia* com *psykhé*, *tékhne* e *nómos*)

A filosofia pós-parmenideana e pós-socrática das *Leis*, preparada no *Sofista* e no *Político*, seria assim o esboço (esquecido por muitos séculos) de uma dialética negativa – *koinológica* - que procuraria fazer o difícil caminho de *retorno* a uma grande experiência da *physis*, onde esta ainda é comunidade com *psykhé*, *tékhnē* e *nómos*. Se podemos falar de “retorno” a essa experiência, é verdade também que tal experiência jamais foi *pensada* plenamente, mas sim, apenas *intuída* por alguns momentos da poesia grega fundadora. Sendo assim, a experiência de *physis* proposta nos *Diálogos*, sendo retorno dialético por *nóesis*, é voltada não para o passado, mas sim, muito mais, para um futuro possível, mas que certamente ainda permanece longe²⁷.

²⁷ Seja como for, o distante pensamento mítico-filosófico inaugurado pelos chamados “pré-socráticos”, ao pensar os entes “físicos” (*ta physiká*), expressava em pensamento o começo da ruptura histórica daquela experiência, ruptura certamente aprofundada pela ontologia parmenideano-socrática e por toda a história da chamada “metafísica ocidental”, que com a afirmação (sofística) da identidade soterraram o caminho negativo do retorno. Pensamos que tal metafísica não é “platônica” e só equivocadamente (contra a *lexis* e a *nóesis* dos *Diálogos*) é chamada de “metafísica platônica”.

POSFÁCIO METALÉXICO

Os mistérios das outras temporalidades: *gênesis* e *poiesis*²⁸

Não tratamos diretamente das temporalidades da *gênesis* e da *poiesis* nesta obra, pois, pensamos que as dificuldades são muitas e exigiriam ainda um longo trabalho e uma longa exposição. Mas, mesmo brevemente, daremos algumas indicações de como estas temporalidades se cruzam com aquelas da *lexis* e da *nóesis* e, em certo sentido, as esclarecem, havendo estado presentes, como pressupostas, desde o começo de todo o nosso percurso.

Em primeiro lugar, observamos que a temporalidade da *gênesis* (enquanto história do saber, da Grécia e da vida do autor), embora abstraída parcialmente, foi fundamental para constituir aquela da *lexis*. Sem dúvida, sem os dados, ainda que fragmentários da *gênesis*, não poderíamos nem sequer utilizar as referências que nos aparecem na *lexis*: o ano da morte de Sócrates, a idade de Alcibíades, o cerco de Potidéia, a data da vitória de Agatão, etc... Todos esses dados da temporalidade da *gênesis*, que apoiaram a construção da *lexis*, são extraídos da história grega real. No entanto, é importante salientar que recorreremos à *gênesis* somente a partir da própria *lexis*, ou seja, longe de qualquer sobreposição historicista, a *gênesis* somente entrou posta pela própria *lexis*; ou seja, quando se menciona no texto platônico o cerco de Potidéia ou o julgamento de Sócrates, recorreremos à história grega real para saber em que tempo supostamente ocorre a cena. Por outro lado, a temporalidade da *poiesis* (tempo de produção da obra ou cronologia) foi metodologicamente abstraída, até aqui, de forma consciente e absoluta. Esta abstração significou que a *poiesis* permaneceu presente apenas de forma rigorosamente negativa, isto é, sem mesclar-se ou interferir, como é comum em muitas interpretações, na temporalidade conceitual descoberta na leitura.

No entanto, após havermos descrito a *lexis* e a *nóesis* recorrendo somente à objetividade posta pelo próprio texto, agora, podemos voltar às

²⁸ Temporalidade da *gênesis*: história do saber; história da Grécia; história vivida do autor.

Temporalidade da *poiesis*: história da produção da obra ou, como se costuma reduzir e chamar, “cronologia da obra”.

outras duas temporalidades para compreender alguns aspectos enigmáticos da própria descrição realizada e para compreender melhor a origem da própria *lexis* da qual partimos. Talvez o mais intrigante acontecimento contido na nossa descrição seja o longo silêncio ocorrido na temporalidade da *lexis*: aquele afásico período de cerca de cinquenta anos que se estende do *Fédon*, onde se narra a morte de Sócrates em 399, às *Leis*, diálogo situado após 356, quando se volta novamente a falar. Por que inexistem diálogos entre 399 e 356? O que teria ocorrido nesse tão longo período de silêncio? Além da normal ausência que se abriu pela morte de um mestre como Sócrates, por que os *Diálogos* se calam por pelo menos quarenta e três anos?

Como vimos, na instância da *lexis* e da *nóesis*, a respeito desse longo silêncio, pudemos apenas fazer suposições. Em primeiro lugar, evidentemente, o silêncio se explica, em parte, pela própria morte de Sócrates, personagem presente em todos os diálogos anteriores. Ainda que não conduzindo a própria discussão, ele esteve presente mesmo no *Timeu*, no *Crítias*, no *Sofista* e no *Político*. Também cabe observar que, nestes diálogos, mesmo não sendo o condutor, Sócrates foi absolutamente fundamental neles. No *Timeu* e no *Crítias*, o que propicia a discussão, como vimos, foi a narração anterior de Sócrates a respeito do seu projeto político (descrito em *A república*). Nos outros dois diálogos, *Sofista* e *Político*, evidentemente, ele está envolvido de forma direta, sendo senão o próprio objeto da investigação, no mínimo, aquele que escapa sempre nas últimas divisões investigatórias. Sendo assim Sócrates o condutor e/ou o tema de *todos* os diálogos situados na *lexis* até o ano 399, compreende-se bem que ele morrendo, e morrendo naquelas circunstâncias trágicas, sem nada saber, tornou-se deveras difícil, a partir da sua ausência, ainda continuar a dialogar e filosofar. Compreende-se claramente, assim, o silêncio pós-399.

Mas, por que um silêncio tão longo? Na temporalidade da *lexis*, surge outro diálogo somente quarenta e três anos depois da morte de Sócrates! Por que somente após tão longo período teria sido possível pensar outro personagem que o substituísse? Mas, sobretudo, cabe perguntar: quem seria esse misterioso ateniense das *Leis* que ocupou o lugar de Sócrates? Seria um

personagem histórico, como a maioria dos que aparecem nos outros diálogos? Teria ele, ateniense, alguma relação com Sócrates?

A metaléxis

Quanto a essas questões, podemos fazer mais algumas conjecturas, válidas na temporalidade da *lexis*, mas, já iniciando o transpassar das temporalidades, ou seja, já penetrando em um domínio que podemos chamar propriamente de “metaléxico”. Como já afirmamos, pela idade avançada, pela formação filosófica que possui e sendo ateniense, fatalmente, esse personagem teria conhecido Sócrates e talvez sido até o seu discípulo. Mas, podemos ir além: possivelmente, nesse período de quase meio século de silêncio, esse ateniense rememorou as experiências de Sócrates e meditou longamente a respeito da trajetória socrática. Talvez, recordou a precoce paixão socrática pelas Idéias e, quando ainda na juventude, fizera aquele fatídico encontro com Parmênides. Talvez, o ateniense, nestes anos, também pensara muito sobre as dificuldades de diferenciar Sócrates dos sofistas. Necessariamente, teria ele meditado sobre o projeto socrático de cidade, como se percebe por diversas páginas das *Leis*. Como não haveria meditado também sobre o Bem, sempre transcendente e inalcançável, que acabara comprometendo todo o projeto socrático? Ao mostrar tanta capacidade para pensar o devir, compondo uma espécie de história universal, o ateniense parece também manifestar que conheceu o caminho do não-ser, aquele apontado pelo estrangeiro de Eléia, parricida de Parmênides (e, em certo sentido, parricida do próprio Sócrates). Finalmente, o ateniense deve haver meditado, com certeza, sobre a morte do grande mestre, que se foi sem nenhum saber, afirmando apenas o saber de *thánatos*.

Talvez, diante dessas conjecturas verossímeis, possamos considerar ainda, como bastante provável, a seguinte hipótese: o enigmático ateniense das *Leis*, durante esses quarenta e três anos, rememorou, cuidadosamente, a longa trajetória socrática, os diversos diálogos, mas, além de meditar rigorosamente sobre tudo isso, além de pensar sobre os limites e as aporias daquele sábio que nada sabia, (e aqui, transpassamos, definitivamente a *lexis*), talvez, foi também

este ateniense aquele que durante esses quarenta e três anos de silêncio (entre 399 e 357) *escreveu os Diálogos, os corrigiu, os montou e os remontou*, os dispondo na *lexis* que os conhecemos. Mas, além de tudo isso: finalmente, após chegar a essa determinada *lexis*, teria o ateniense, em 356, tomado a palavra, ele próprio, no interior desta mesma *lexis*, ocupando, assim, o lugar deixado vago por Sócrates há quarenta e três anos.

Sendo correta esta hipótese, quem seria o ateniense das *Leis*? Evidentemente, o estrangeiro de Atenas que conversa com Clínia e Megilo em Creta, seria o próprio autor dos *Diálogos*, ele mesmo, *autós*, Autor, Platão, que, após o mais longo silêncio e a mais pura modéstia filosófica, (provavelmente, na sua última e definitiva viagem) decidiu, finalmente, falar ele próprio em seu próprio nome?²⁹

Esta suposição *metaléxica* ganha uma maior verossimilhança e força quando observamos alguns acontecimentos que são situados no período entre 399 e 357, particularmente, nas temporalidades da *gênesis* e da *poiesis*. Em primeiro lugar, são unânimes os platonistas, quanto a situar nesse período, a época em que Platão teria escrito a maioria dos seus *Diálogos* (exceto as *Leis*, que seriam postas entre 356-347). Em uma primeira fase, entre 399 e 387, após a morte de Sócrates, Platão viveu possivelmente no exílio em Mégara e em viagens, havendo escrito boa parte dos pequenos diálogos (tais como *Apologia*, *Cármides*, *Protágoras*, *Críton*), inclusive, talvez, o primeiro livro de *A república*. Voltando a Atenas, fundando a Academia, a partir de 387, teria escrito os livros restantes de *A república* e, talvez, segundo alguns, o *Fedro*, o *Timeu* e o *Crítias*. Numa terceira fase, depois da segunda viagem à Sicília (366-367) teria escrito o *Filebo* e o *Teeteto*. Somente, numa quarta fase, entre a terceira viagem à Sicília, 361-360, e o retorno de Dion a Siracusa em 357, Platão teria escrito os diálogos, talvez, mais decisivos: *Parmênides*, *Sofista* e *Político*³⁰.

²⁹ Cícero levantou esta hipótese em *Das leis*, V.

³⁰ Dion conheceu Platão, provavelmente, em 387. Diante de circunstâncias da luta política, é expulso de Siracusa em 366-67, provavelmente, permanecendo até 357 exilado em Atenas. Durante esses dez anos, teria

O mais significativo é que se todos os *Diálogos* (com exceção das *Leis*) foram escritos entre 399 e 357, e postos assim nesse período das temporalidades da *gênesis* e da *póiesis*, ao contrário, na temporalidade da *lexis*, situam-se todos (também com exceção das *Leis*) entre 450 e 399. Como se vê, haveria assim uma grande disparidade entre a temporalidade da *lexis(-nóesis)* e as temporalidades da *gênesis-póiesis*. O *Parmênides* é o exemplo máximo dessa disparidade: se pela *poiesis* situa-se na fase tardia, 361-357, marcada na *gênesis* pela terceira viagem à Sicília e morte de Dion, ao contrário, pela temporalidade da *lexis* situa-se há quase um século atrás, em 450, sendo aquele em que a cena dramática descreve Sócrates com apenas vinte anos. Tudo se passa como se, de um lado, os acontecimentos decisivos do tempo histórico vivido do autor fossem próximos e às vezes quase coincidindo com aqueles do tempo de produção da obra, ou seja, o próprio ato de escritura de um ou outro diálogo. Os acontecimentos destas temporalidades (*gênesis* e *póiesis*), porém, por outro lado, estariam em grande disparidade (sempre em posterioridade) em relação aos acontecimentos rememorados na *lexis*.

No entanto, apesar dessa disparidade e posterioridade (às vezes de um século, como no caso do *Parmênides*), evidentemente, a *gênesis* e a *poiesis* iluminam e esclarecem a *lexis* e, conseqüentemente, também a *nóesis*. Vejamos, o caso do *Parmênides*, *Sofista* e *Político*. Provavelmente, após as grandes decepções políticas da última viagem de Platão à Sicília e da morte de Dion, Platão teria realizado os passos decisivos de reconstrução da sua rememoração da trajetória socrática e, assim, de reordenação da *lexis* e da *nóesis* dos *Diálogos*. Ao escrever o *Parmênides* (entre 366 e 357, aproximadamente) e coloca-lo lá no começo da *lexis* (em 450), evidentemente, pretendeu fazer a crítica da teoria das idéias e dar um fundamento (o Ser-Um) a todas as aporias e fracassos da trajetória socrática (que, em parte, eram também as suas aporias e seus fracassos políticos). Não causa espanto que no mesmo período, sob o impacto dos mesmos acontecimentos (última viagem à Sicília e morte de Dion),

participado ativamente da Academia platônica e de seus projetos políticos. Foi assassinado ao retornar a Siracusa, traído por membros da própria Academia (Cf. "Dion" in *The Oxford Cl. Dictionary*, p.286.)

tenha escrito o *Sofista* e o colocado na temporalidade da *lexis* em 399. Sócrates, já indiciado pela cidade como sofista, é descrito, nesse diálogo, como a essência do sofista. Por que? Porque, responde o estrangeiro de Eléia, jamais conseguiu se libertar da dialética parmenideana da identidade e, desta maneira, jamais conseguiu realizar o transpassar entre sensível e idéias. Para uma dialética eficaz, seria necessário o parricídio, seria necessário quebrar o interdito e dizer o não-ser. Com uma dialética da identidade parmenideano-socrática – sugere o estrangeiro de Eléia no *Político* (escrito na mesma época) - se corre o risco de fracassar sempre na tomada do poder, ou mesmo, quando este ato for bem sucedido, quebrar as leis arbitrariamente e em nome de uma pseudociência político-ontológica realizar uma grande carnificina (não foi isso, aliás, o que ocorreu com Crítias, em 403, um dos entusiastas ouvintes da narração de *A república*?³¹). Assim, ao escrever esses diálogos, nessa época, e introduzi-los na *lexis*, precisamente, um em 450 e os dois outros em 399, com os personagens Parmênides e estrangeiro de Eléia criticando ao jovem Sócrates (inexperiente) e ao velho Sócrates (já acusado pela cidade), podem restar dúvidas de que o autor, Platão, reconstruía, de maneira decisiva, a *lexis* e a *nóesis* dos *Diálogos*? Pensamos que quanto a essa última indagação não podem restar dúvidas: nesses textos há uma reconstrução do sentido de todos os *Diálogos* anteriores.

Na mesma direção, parecem-nos significativos outros diálogos. Particularmente o *Teeteto* é paradigmático. Este diálogo é colocado na temporalidade da *póiesis*, após a segunda viagem à Sicília (366-367) e, de fato, fatalmente foi escrito ou reescrito após 369. O diálogo começa com Euclides contando a Terpsion que acaba de encontrar Teeteto, no porto da cidade de Mégara, gravemente ferido, voltando da batalha de Corinto (ocorrida em 369). Sabe-se que Teeteto foi um grande matemático que teria contribuído na compilação euclideana, morrendo em 369, ou seja, provavelmente, faleceu a partir dos ferimentos dessa batalha, ali mencionada no começo do diálogo³².

³¹ Como se sabe Crítias e Cármides foram os líderes do catastrófico governo conhecido como o dos ‘trinta tiranos’, que derrubou a democracia ateniense em 403.

³² Cf. artigo “Theaetetus” in *The Oxford Classical Dictionary*, p. 890, Oxford Clarendon Press, edição de 1953.

Portanto, por essa menção à batalha de Corinto e aos ferimentos graves de Teeteto, o prólogo do diálogo foi escrito necessariamente após 369, como sustentam as análises estilísticas. Mas, após essas colocações iniciais sobre Teeteto, Euclides chama um seu escravo que passa a ler, para os presentes, um manuscrito relatando o diálogo ocorrido em 399, entre Teeteto (ainda adolescente) e Sócrates já (acusado, pela cidade). A cena desloca-se, portanto, para trinta anos atrás. Como vimos, nesse diálogo, Sócrates já nada mais sabe, considera-se apenas uma parteira que aliviará a gestação de Teeteto, mas, nem na maiêutica alcança bons resultados: nada atingem ao fim do diálogo. Sócrates, antes, chega a se designar a si próprio de “charlatão”, pois, depois de anos discutindo confessa que nunca chegou a algum saber consistente. Também é importante lembrar que recorda, nesse diálogo, o encontro que teve com Parmênides na juventude, reconhecendo que ainda o teme. Ora, diante desses fatos, não há dúvida que o *Teeteto* já expressa uma reconstrução negativa da figura socrática. Teria sido escrito após o *Parmênides* ou juntamente ao *Parmênides*, *Sofista* e *Político*? Afinal o *Sofista* não é a continuação da conversa ocorrida ontem (cf. *Sof.* 216^a) no *Teeteto*?

Quanto a estas questões, pensamos que nenhuma resposta absoluta pode ser dada, e nem há necessidade de tais certezas. O importante é que na *lexis* definitiva o diálogo está lá antecedendo o *Sofista* e se referindo ao *Parmênides*. O *Teeteto* (assim como qualquer outro diálogo) apesar de escrito em uma determinada data da temporalidade da *póiesis*, pode ter sido reescrito em parte ou haver sofrido pequenas intercalações que mudam a sua posição na *lexis* e o seu sentido na *nóesis*. No caso do *Teeteto*, há realmente a forte suposição, apoiada em célebre comentário anônimo, descoberto em época relativamente recente, de que ele teria sofrido mais de uma redação, sobretudo, quanto ao seu prólogo³³.

Provavelmente, esse fato ocorrido com o *Teeteto* deve se repetir em outros diálogos. Poderiam ser o resultado de mais de uma redação certas cenas

³³ *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet*, H. Diels – W. Schubart, Berlin, 1905. Depois desta publicação muitos autores contemporâneos trataram do problema da possível dupla redação desse prólogo.

surpreendentes e, ao mesmo tempo, decisivas, que aparecem em diversos diálogos. Por exemplo: certos detalhes do *Fédon*, como o pedido último de Sócrates para que seja oferecido um galo ao deus; ou as referências a Eutifron no *Crátilo*; ou ainda o fato de Sócrates encontrar Eutifron no pórtico do rei acusando o próprio pai no dia anterior ao parricídio de Parmênides. Muitas dessas cenas podem e devem ser resultado de alterações realizadas em uma segunda ou até terceira redação desses textos. Evidentemente, tais alterações visavam atingir uma outra *lexis* geral e, desta maneira, transformar a *nóesis*. De fato, assim como o *Parmênides* foi posto no começo da *lexis* geral e o *Sofista* intercalado entre o *Teeteto* e os diálogos dos últimos dias de Sócrates, qualquer diálogo, também no interior da sua própria *lexis*, pode ter sido modificado, diversas vezes, alterando a sua posição final na *lexis total* e o seu sentido último na *nóesis* dos *Diálogos*. E é absolutamente certo que Platão alterou (como qualquer autor) diversas vezes a *lexis* da sua obra. Portanto, seria a materialidade da *lexis*, em última instância, que sempre determinaria a *nóesis*. As temporalidades da *gênesis* e da *póiesis* são importantes, sem dúvida, mas, apenas para compreender porque um autor chegou a tal ou tal *lexis* e, assim, a tal ou tal *nóesis*, mas não podem alterar, de forma alguma, a leitura ou interpretação da *lexis* que ali está posta e que carrega em si uma determinada *nóesis*.

Nos *Diálogos*, como em qualquer grande obra filosófica de uma época, como carregando uma maldição (talvez aquela da *hybris* de haveremos rompido pelo *logos* a unidade da *physis*), haveria assim, em geral, uma disparidade trágica entre a *lexis* última portadora da *nóesis* e as temporalidades da *gênesis* e da *póiesis*, nas quais vive, escreve e morre (entre as coisas que são e as palavras) um pensador humano. Estamos separados dos deuses. A superação relativa dessa disparidade seria possível apenas pelo trabalho posterior de um leitor ou reconstrutor rigoroso (autor modestamente segundo e mudo) que percorrendo pacientemente a *lexis* última do seu pensador, desvela a *nóesis* imanente a esta, reconstruindo, a seguir (dentro do possível), *gênesis* e *póiesis*, para a partir destas compreender (um pouco) como o primeiro teria chegado à

lexis da qual se partiu. Os *Diálogos* não fugiriam a essa fragmentação das temporalidades que só posteriormente e por um outro (discípulo segundo e mudo) poderia ser superada?

Constatamos, realmente, essa disparidade radical nas temporalidades dos *Diálogos*. Existe, no entanto, neles, uma única exceção: as *Leis*. Como se sabe, o texto teria permanecido inacabado, escrito entre 356 e 347, ano da morte de Platão. Portanto, nas temporalidades da *gênesis* e da *póiesis* esse diálogo se situa nessa fase derradeira: 356-347. Mas, também nessa época se situa o diálogo *Leis* quanto à temporalidade da *lexis*: como vimos, no texto, se menciona a queda de Locris, ocorrida em 356 e a cena ocorre, portanto, após essa data, tendo como limite também 347, morte do autor. As *Leis* seriam, assim, como brilhante ocaso dos *Diálogos*, o único diálogo onde as temporalidades da *lexis* e da *nóesis* praticamente coincidem com aquelas da *gênesis* e da *póiesis*. Somente nas *Leis*, o tempo histórico, o vivido pelo autor e o tempo de produção da obra, coincidem com as temporalidades da *lexis* e da *nóesis*. As *Leis* seriam, em todas as temporalidades (*lexis*, *nóesis*, *gênesis* e *póiesis*), o último e definitivo momento, o unificador por do sol dos *Diálogos*. Seriam as *Leis*, assim, o único entre os *Diálogos* em que o próprio personagem principal (o velho ateniense) coincidiria plenamente com o autor (o velho Platão) e, desta maneira, as *Leis* seriam o único diálogo em que coincidiriam o pensamento último de Platão e a sua vida e morte históricas. Após quarenta e três anos de silêncio, de viagens, exílio, aventuras e desventuras, após escrever e reescrever, montar e remontar incansavelmente os *Diálogos* de Sócrates (com Parmênides, Protágoras, Górgias, Timeu, Crítias, heracliteanos e, entre muitos outros, o estrangeiro de Eléia), após repensar a história da filosofia grega e a história universal nascentes em sua época, Platão (já velho ateniense), tomando finalmente a palavra, realizou nas *Leis* a superação da fragmentação das temporalidades, lançando-nos no caminho luminoso de um retorno para além de Sócrates, de Parmênides e do começo da filosofia grega, um retorno à experiência poética de uma *physis* originária, onde (no futuro, talvez próximo) seremos purificados, definitivamente, da *meta-física*.

ÍNDICE

A ODISSÉIA DIALÓGICA DE PLATÃO DO RETORNO DE DIONISO À *PHYSIS* ORIGINÁRIA

do mais longo silêncio às *Leis*, ou o retorno dos *Diálogos* entre 356 e 347, ano da morte de Platão

livro quarto da tetralogia dramática do pensar

PRÓLOGO: O MISTERIOSO ATENIENSE E O MAIS LONGO SILÊNCIO 2

CAPÍTULO I: O RETORNO DE DIONISO

- §1. A virtude guerreira ou a totalidade da virtude como meta das leis p. 6
- §2. Do treinamento da coragem militar ao exercício dos prazeres p. 8
- §3. Da temperança guerreira à defesa da embriaguez p. 10
- §4. Da *paideia* ao encantamento de Dioniso p. 16

CAPÍTULO II: A DESCOBERTA DO TEMPO HISTÓRICO

- §1. A irrupção do tempo: origens e causas, regressão e progresso p. 23
- §2. Do dilúvio hipotético à história p. 25
- §3. Da cidade de Tróia às Guerras Médicas p. 29
- §4. O despotismo persa p. 42
- §5. A liberdade ateniense p. 47

CAPÍTULO III: A CIDADE TRANSITÓRIA E AS LEIS

- §1. As primeiras determinações da cidade p. 51
- §2. A formulação e justificação das leis p. 54
- §3. As leis sobre propriedade e posse p. 58
- §4. O governo dos conselhos p. 67
- §5. O jogo transitório inacabado p. 75

§6. Educação de marionetes: a tragédia mais verdadeira p. 78

CAPÍTULO IV: À PROCURA DA *PHYSIS* PERDIDA

§1. Festas, exercícios e amores conformes à *physis* p. 85

§2. *Physis*, *nómos* e *tékhne*: oposição ou continuidade? p. 90

§3. *Physis* e *psykhé* p. 95

§4. *Physis* como *tékhne* p. 104

§5. *Physis* e *nómos* p. 107

§6. *Physis* e *arkhé* p. 114

§7. A *pólis* fundada em *physis* p. 121

EPÍLOGO GERAL DA ODISSÉIA DIALÓGICA 139

POSFÁCIO METALÉXICO 155