

## A PAIXÃO POLÍTICA DE PLATÃO: SOBRE CERCAS FILOSÓFICAS E SUA PERMEABILIDADE

**Gabriele Cornelli\***

**RESUMO:** O presente artigo se propõe abordar a questão da relação entre a filosofia e a política, partindo do debate intelectual sobre ética e política do V-IV século em Atenas. Debate, este, que acontece na esteira do surgimento de uma nova individualidade, marcada pela descoberta da *tragicidade* alma. Destaca-se no interior deste debate a redefinição de uma postura *filopolítica*, em toda sua ambigüidade histórica e idealidade ética. Aristófanos, Tucídides, Eurípides, Górgias e, obviamente, o próprio Platão estão empenhados na definição da possibilidade (ou menos) de encontro entre filosofia e cidade, público e privado, justiça e interesses, indivíduo e comunidade. A solução platônica para o problema revela complexidade e articulação típicas de seu pensamento: o filósofo que se repara da tempestade atrás de uma cerca acadêmica (*Resp.* 496d) é o mesmo que, “para não parecer somente palavra a ele mesmo” (*VII Epist.* 328c) zarpa em direção ao incerto projeto siracusano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Platão, Filosofia política, *República*, Ética antiga, História do Pensamento Ocidental.

### PLATO'S POLITICAL PASSION: ON PHILOSOPHICAL WALLS AND THEIR PERMEABILITY

**ABSTRACT:** This article proposes to address the relationship between philosophy and politics through the 5th-4th Century's intellectual debate on ethics and politics in Athens. A debate which takes place in the wake of the rise of a new individuality, marked by the discovery of the *tragicity* of the soul. What stands out in this debate is the redefinition of a *philopolitical* stand in all its historical ambiguity and ethical idealism. Aristophanes, Thucydides, Euripides, Gorgias and, obviously, Plato himself are striving to define the possibility (or less) of the encounter between philosophy and the city, public and private, justice and interests, individual and community. The Platonic solution for the problem reveals complexity and articulation typical of his thought: the philosopher that shelters himself from the storm behind an academic wall (*Rep.* 496d) is the same who "in order for himself not to seem nothing but words" (*VII Epist.* 328c) sails towards the uncertain Syracusan project.

**KEYWORDS:** Plato, Ancient Philosophy, *Politeia*, Ancient Ethics, History of the Western Thought.

---

\* Gabriele Cornelli é professor (Adjunto I) de Filosofia Antiga no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, Coordenador do Grupo Archai: as origens do pensamento ocidental e Presidente da Sociedade Brasileira de Platonistas.

## INTRODUÇÃO

A idéia de deste ensaio surgiu-me a partir da re-leitura recente de uma tese clássica da Nicole Loraux, em seu livro *A invenção de Atenas* (1981) segundo a qual os escritores *politeiai* do V-IV século (Isocrates, Tucídides, mas vale como veremos para outros também) são obrigados a usar a arma da palavra por se encontrarem de alguma forma impossibilitados em seu desejo de ação.<sup>1</sup>

A palavra, portanto, expressa uma paixão política. Mas uma paixão impossível.

Em busca desta paixão entre os livros que estavam em minha mesa, há algum tempo dedicados ao V-IV século em Atenas – Aristófanes, Tucídides, Eurípides, Górgias e, obviamente, o próprio Platão – percebi que um termo aparece com uma certa freqüência e releva de alguma forma que todos eles estão empenhados na definição desta paixão. Trata-se do termo *filo/polij*: um termo a meu ver reducionista traduzido no interior do léxico do patriotismo. Mas antes de pensar na *filopolítica*, será preciso anotar algumas reflexões sobre o contexto histórico em que esta literatura é produzida.

### A ALMA TRÁGICA E AS ANTROPOLOGIAS DA *PLEONEXÍA*

O clima cultural destes autores todos é claramente aquele que Vegetti, com uma feliz expressão, chama da *antropologia da pleonexia*, que tem ao mesmo tempo um sentido ético e político, numa solução de continuidade que é típica do pensamento platônico, e na qual me encontro – por assim dizer – “em casa”.

Na produção dramática das tragédias, ao longo do século V, emerge claramente uma nova concepção da alma, isto é do indivíduo, que pode ser chamada de “trágica”, isto é profundamente dilacerada, dividida entre desejos e vontades, entre *thymós* e *boulemata*, como aparece no final do celebre monólogo de Medéia (1078-80), na homônima tragédia de Eurípides: um indivíduo incapaz de viver conforme o que sabe ser certo.

Esta alma trágica em perene conflito íntimo é elaborada em evidente polêmica tanto com o intelectualismo moral de marca socrática, quanto com a pretensão de uma alma monolítica, “sozinha em si mesma” (*μόνην καθ’ αὐτήν*) – como é dita no *Fédon* (67d) – das tradições órficas

---

<sup>1</sup> Agradeço as contribuições dos amigos e estimados colegas Giovanni Casertano, José Otávio N. Guimarães e André L. Chevitarese, por aceitarem discutir comigo aspectos pontuais deste ensaio. Obviamente, a responsabilidade pelas idéias aqui expressas é exclusivamente minha. Uma versão anterior do mesmo foi apresentada inicialmente no V *Seminário Internacional Archai: a cidade antiga* (2-6 de Junho de 2008), em Brasília e uma versão inglesa deste texto está no prelo da publicação Cornelli, G. & Lisi, F. (orgs). *Plato and the Ancient City*. Sankt Augustin/Berlin, Academia Verlag, 2009.

e quiçá pitagóricas, que se propunham salvar a alma, reconduzindo a mesma a sua pureza originária.<sup>2</sup> De fato, as contradições da *pólis*, expressas na literatura do tempo com termos como *stásis*, *éris*, *hýbris* e *pleonexía*, além de outros males sociais, estão profundamente enraizados na alma individual, ao ponto dela resultar irremediavelmente “dupla”, dividida, fragmentada nas expressões de seus múltiplos desejos.

Assim, no final do V século a conflitualidade trágica do indivíduo é compreendida no debate intelectual e político no interior daquelas que chamamos há pouco de **antropologias da pleonexía**. Por *antropologia da pleonexía* entendemos uma compreensão do ser humano enquanto vítima impotente de seu desejos de prevaricação, de opressão do outro. O impulso pleonético é o desejo ilimitado de “ter mais”: mais poder, mais riqueza, mais reconhecimento social. Trata-se no fundo da versão grega da celebre *Lei de Gerson*. Assim define a *pleonexía* Vegetti:

A lei da *pleonexía* aplica-se tanto às relações entre grupos e indivíduos no interior de cada comunidade cidadã como àquelas entre *póleis*, entre as próprias cidades. O contexto histórico no qual desenvolve-se este pensamento antropológico pode ser definido com precisão: de um lado, o imperialismo ateniense, que, sob a máscara de uma empresa democrática, revela a natureza da cidade como de uma *pólis týrannos*, segundo a expressão que Tucídides (II,62) atribui a seu *leader* maior, o próprio Péricles; por outro lado, os conflitos internos entre os grupos rivais dos oligárquicos e dos democratas, as *stáseis* que quebram o pacto de cidadania sobre a qual se construiu a experiência histórica da *pólis*.<sup>3</sup>

*Pleonexía* é – no fundo – aquilo que o mestre violento (*bíaios didáskalos*, III 82.3) que foi a Guerra do Peloponeso, na expressão do próprio Tucídides, ensinara aos gregos. O resultado deste ensinamento o encontramos, sempre em Tucídides, na belíssima ficção do diálogo entre os atenienses e os Mélios, que por óbvios motivos de economia não poderemos comentar aqui. Assim, parece concluir teoreticamente Tucídides, o ser humano possui um *φύσις ἀνάγκαια* (V 105.2) que o leva a exercer a violência pleonética contras as leis da cidade (III 82.2, 6), por causa da *philotimia*, de um desejo, de poder e reconhecimento social (III 82.8). E esta natureza os homens compartilham até com os deuses, para os quais vale o mesmo princípio: independentemente do direito e da razão: *ὃν κρατῆ ἄρχειν* (V 105.2), quem possui a força, manda.

---

<sup>2</sup> A polêmica com Sócrates parece em verdade mais evidente no *Hipólito*: “os sábios, de fato, mesmo que não voluntariamente, todavia igualmente amam o mal (*kakôn érosin*)” (380).

<sup>3</sup> Cf. VEGETTI, M. Antropologias da pleonexía: Cálicles, Trasimaco e Glaucon em Platão. In: *Boletim do Centro do Pensamento Antigo*, UNICAMP, Campinas, n. 16, Jul-Dez (2003) p. 17.

O “mestre violento” que é a guerra (*bíaios didáskalos*, III 82.3) cria personagens quase conceituais (se não fossem reais e históricas) como Alcebíades: uma figura extremamente preocupante e presente nas reflexões tanto de Tucídides como de Platão, símbolo paradigmático da *pleonexía* e do desejo que coloca em cheque a *pólis*.

Remeteria para isso, em Tucídides, para um discurso de Alcebíades (VI, 16) em resposta à cautela de Nícias com relação à oportunidade de mais uma expedição militar em direção a Siracusa. Nícias alertara o povo com relação a Alcebíades, pelo fato deste último

exortar vocês à partida, pensando somente em seu interesse privado (*to eautón*), ainda mais que é muito jovem para comandar, querendo ser admirado pela sua criação de cavalos, e pelas grandes despesas que realiza, com a intenção de obter algumas vantagens com o cargo [de comandante] (VI, 12, 2).

A resposta que Tucídides coloca na boca de Alcebíades não pode ser mais reveladora:

Não é injusto que alguém, tendo um alto conceito de si mesmo, se recuse em ficar em pé de igualdade com os demais, pois mesmo os que estão em desgraça não encontram quem queira participar de seu infortúnio em pé de igualdade. Ao contrário, da mesma maneira que na desgraça ninguém cumprimenta, não se deve considerar maldade o fato de os homens de sucesso desprezarem os demais (quem quer igualdade iguale-se a nos) (VI, 16, 4)<sup>4</sup>

Há uma apologia da *pleonexía*, uma justificativa da busca do interesse pessoal, no discurso de Alcebíades: a afirmação do desejo de ter mais pleonético como marco antropológico, a tentativa de uma legitimação pública do interesse privado. Tucídides não esconde sua insatisfação com relação a isso.

Inutilmente Nícias alerta novamente os atenienses que “escassas são as vantagens obtidas pelo desejo (*ἐπιθυμία*), grandes aquelas obtidas com a prudência (*προνοία*)” (VI, 13,1).

O desejo-Alcebíades vence. E este parece ser um *leit-motiv* de toda a Guerra quando vista a partir das reações do povo ateniense. Coletei referências a isso somente no livro II da *Guerra*: juventude cheia de desejo por guerra (II, 8,1); ira dos atenienses frente ao ataque improvisado (II, 11, 7); raiva nas discussões dos atenienses frente à invasão (II, 21,2); a dificuldade admitida por Péricles em seu discurso fúnebre após o primeiro ano de Guerra em persuadir os ouvintes da heroicidade dos que morreram, pois seus elogios despertariam nos outros inveja e, por

---

<sup>4</sup> A tradução é de Mario da Gama Kury.

conseqüência, desconfiança na verdade dos mesmos elogios (II, 35, 2). Enfim, a referência mais trágica: o triunfo da busca pelo prazer durante a peste que assola Atenas: “Tudo aquilo que era imediatamente prazeroso e que – de onde quer que fosse – era útil para obter tal prazer, isso tudo havia se tornado belo e útil (*chrêsimon*)” (II, 53,3).

## **O DEBATE SOBRE A FILOPOLÍTICA NOS SÉCULOS V E IV EM ATENAS**

No interior destas reflexões dos autores do V e IV século sobre a *pleonexía* um termo, que se quer oposto a ela, emerge entre outros: é o termo φιλόπολις.

Falamos agora de Tucídides: na obra dele o termo aparece 4 vezes: uma vez referido a Péricles, e, significativamente as outras três no contexto de uma crítica a Alcibíades. Péricles, no discurso na Assembléia após a segunda invasão espartana do Peloponeso, define a si mesmo como “amante da cidade e superior ao dinheiro” (φιλόπολις τε καὶ χρημάτων κρείστων II. 60, 5), enquanto já no discurso fúnebre após o primeiro ano de Guerra, havia exortado os atenienses a se tornarem ἐρασταί, “amantes da cidade” (ἐρασταὶς γιγνομένους αὐτῆς II. 43,1).

O termo reaparece por 3 vezes no livro VI, 92 da *Guerra*, na boca exatamente do *traidor* Alcibíades, que, em seu discurso aos Espartanos, procurando afastar de si a má impressão que causa o fato dele ser um traidor de sua própria cidade, declara:

Não quero que alguém me julgue pior pelo fato de estar neste momento, junto com seus arquiinimigos, indo contra a cidade [de Atenas] com todas as minhas forças, eu que outrora parecia ser amante dela (φιλόπολις ποτε δοκῶν εἶναι, VI, 92, 2).

Alcibíades declara-se, logo em seguida, exilado (φυγάς, 92, 3) de sua própria cidade amada, e, justifica da seguinte forma seus atos hostis contra Atenas:

O amor pela cidade (τό τε φιλόπολι) não o tenho quando sou [por ela] injustiçado (οὐκ ἐν ᾧ ἀδικοῦμαι), mas quando posso em segurança exercer minha cidadania (ἀσφαλῶς ἐπολιτεύθην). Neste momento, não penso em estar indo contra minha pátria (πατρίδα) e sim, ao contrário, em reconquistar aquela que já não o é (τὴν οὐκ οἶσαν),. Pois é, propriamente, amante da cidade (φιλόπολις ὀρθῶς), não aquele que não a ataca após tê-la injustamente perdida (ἀδίκως ἀπολέσας μὴ ἐπίη), e sim aquele que, de todas as maneiras, pela paixão que tem por ela (διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν), tenta reconquistá-la (VI, 92, 3-4).

O âmbito semântico do discurso de Alcibíades é muito claro: redefine o *amor pela cidade*

(τό τε φιλόπολι), a *filopolítica*, no contexto do exílio, como resultado não de uma atitude ética do indivíduo, mas da segurança que a mesma cidade pode oferecer para o cidadão (ἀσφαλῶς ἐπολιτεύθη): pois a Atenas que o expulsa (ao menos na leitura dele) não é mais πατρίδα dele. A cidadania e o amor pela cidade são consequência do lugar que nela se ocupa e do tratamento que dela se recebe. Num jogo de grande habilidade retórica e política, Alcibíades inverte sua posição ética: de atacante se torna vítima, de inimigo amigo da cidade, φιλόπολις. Mas às custas de uma redefinição do termo cidadania e amor pela cidade, isto é da ética pública, em detrimento da vantagem, do interesse pessoal. Ecoam aqui as críticas anteriormente dirigidas a ele por Nícias, segundo as quais queria comandar o exército ateniense na expedição siracusana “pensando somente em seus interesses privados (τὸ ἑαυτοῦ μόνον σκοπῶν)” (VI, 12, 2). Os dois conceitos – τό φιλόπολι e τὸ ἑαυτου – não podem andar juntos na ética pública de Nícias, ao contrário do que parece pensar Alcibíades.

O termo φιλόπολις aparece significativamente também em Aristófanes, e por 4 vezes: três no *Pluto* (726, 900, 901) e uma em *Lisistrata* (544). O âmbito semântico e o contexto dramático da presença é praticamente o mesmo de Tucídides: uma crítica feroz, a que Aristófanes encena, a tratos tão apaixonada ao ponto de transformar o tom cômico em trágico (é o caso do forte lirismo na construção da figura de Lisistrata, ou dos Coros dos *Cavaleiros*). Em *Pluto* φιλοπόλις é antes Asclépio (726), nas palavras da mulher de Cremilo, pois o deus ri enquanto está aplicando o unguento nos olhos de Pluto “para acabar com os complôs urdidos nas assembléias” (725), em clara referência à difusão de práticas *pleonéxicas* no interior dos foros oficiais da política ateniense no final do V século, período em que a comédia foi provavelmente escrita (apresentada somente em 388, talvez em segunda edição): “que amante da cidade e astuto é este deus!” (φιλόπολις ὁ δαίμων καὶ σοφός) – é o comentário da mulher. Nas linhas 900 e 901, igualmente, o termo reaparece ironicamente na boca de um sicofante, que se pretende homem de bem e amante da cidade (χρηστὸς ὢν καὶ φιλόπολις, 900), por espanto do Justo, que repete incrédulo a auto-definição do sicofante na linha sucessiva: χρηστὸς καὶ φιλόπολις!? (901).

Em *Lisistrata* o termo aparece no Coro das idosas, em elogio à virtude das mulheres de Atenas, às quais “não falta caráter, nem graça, ou coragem, nem inteligência, e nem virtude sábia e amante da cidade (φιλόπολις ἄρετῆ φρόνιμος, 545-547)”. Neste caso é a virtude delas a ser φιλόπολις, e, por metonímia, elas mesmas. O contexto, se sabe, é novamente o da crise militar ateniense e das tramas de Alcibíades: representada nas Dionísias de 411, Lisistrata é um grito ao mesmo tempo desesperado e fantasticamente utópico de Aristófanes.

Mas é nos *Cavaleiros* que a imagem do φιλόπολις aparece de forma comicamente mais pregnante, ainda que não encontremos nos versos da comédia propriamente o termo. A comédia,

começa na casa da personagem *Dêmos*, alegoria do Povo, apresentado por um de seus servos, mascarados de Demóstenes e Nícias, como “um patrão de temperamento rude, devorador de favas e irascível” (δεσπότης ἄγροικος ὀργήν, κυμοτρῶξ, ἀκράχολος, 40-41), exatamente como o povo democrático, motivo da referência às favas, que seriam usadas em grande quantidade dadas os freqüentes pleitos eleitorais. E que se trata de uma alegoria, se no caso em que alguém da platéia não tivesse compreendido, é revelado pelas linhas imediatamente seguintes, novamente referidas a Demos, o patrão, chamado de: “Dêmos soberano (literalmente, *frequentador da Pnix*, morro onde se realizam as assembléias), um velho intratável, e surdo” (Δῆμος Πυκνίτης, δύσκολον γερόντιον ὑπόκωφον, 42-43).

Na comédia, Demos, o *Seu Povo*, portanto, é bajulado o tempo todo por um servo de nome Paflagônio, de profissão curtidor, alegoria do demagogo: “safado e impostor como é, compreende imediatamente o caráter do dono” (46), literalmente seus τρόποι. Os outros servos, indignados, roubam o oráculo sagrado que Paflagônio custodia a sete chaves, e descobrem que o mesmo contém profecias sobre quem irá governar a cidade: primeiramente um vendedor de estopa, em seguida um comerciante de gado e enfim um chouriceiro (Ἀλλαντοπόλης, 143). Por trás da evidente polêmica aristofanea contra a ascensão da burguesia ligada ao comércio, a definição do salsicheiro é a própria inversão cômica da figura do φιλόπολις: frente à maravilha do salsicheiro, que afirma não sentir-se à altura da responsabilidade, o servo declara: “a mim parece que algo de positivo você deva ter em teu currículo: não será por acaso filho de um homem de bem? (ἐκ καλῶν εἶ κἀγαθῶν, 184). Por Zeus não! – responde indignado o salsicheiro – sou da ralé (εἶ μὴ ἔκ πονηρῶν γ’, 186). E pergunta, logo mais: “mas como é que posso governar o povo?”. A resposta dos servos é sarcástica:

“É a coisa mais fácil do mundo (Φαυλότατον ἔργον, 213): faça como sempre fez. Misture, embrulhe todos os miúdos juntos, puxe o saco do povo sempre (ἄει προσποιῶ, 215), adoce-o com frases típicas de um gastrônomo (ὑπογλυκαίνων ῥηματίοις μαγειρικοῖς, 216). As virtudes do demagogo já as tens: voz bestial, origem baixa (φωνὴ μιὰρά, γέγονας κακῶς, 217). Enfim, tens tudo o que é preciso para a política (ἅπαντα πρὸς πολιτείαν ἃ δει, 218)”.

A imagem comicamente invertida do φιλόπολις em Aristófanes é extremamente reveladora do clima de derrota ética da cidade, da sensação de que o mundo da política está “de cabeça para baixo”. Por trás dos *Cavaleiros*, há, claramente, uma crítica imediata a Cléon (nunca nomeado) e mais em geral à política ateniense envolvida já há alguns anos nas agruras da Guerra do Peloponeso. Mas Aristófanes parece querer ir além, e esboçar tipos ideais de figuras políticas, caricatos certamente, mas quiçá nem tanto. Isto é: no fundo o que encontramos em Aristófanes é o mesmo desenho de uma política corrompida tão profundamente pela pleonexia ao ponto de “com uma moeda de cebolas, colocar no bolso toda a *Boulé*”

(τὴν βουλὴν ὅλην ὀβολοῦ κοριάννοις ἀναλαβῶν, 681-682).

## PLATÃO

Chegamos finalmente a Platão. Não é necessário aqui lembrar a profunda preocupação ético-política que tanto a obra como a biografia dele revelam demonstram. Basta-me aqui anotar, para a economia deste ensaio, que Platão utiliza o termo φιλόπολις também quatro vezes.

Duas referências são mais genéricas e aparecem em contextos de valor teórico aparentemente escasso: em *Apologia* 24b, onde Sócrates chama Meleto, com sarcástica ironia, de alguém que “se diz homem de bem e amante da cidade” (τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλόπολιν, ὡς φησι); em *Leis* III, 694c, em que o rei Ciro é chamado de “bom general e amante da cidade” (στρατηγὸν τε ἀγαθὸν εἶναι καὶ φιλόπολιν).

As outras duas referências são – era de se esperar – em *República*. No livro V, 470d, no contexto da crítica à στάσις, se diz que nenhum dos dois lados em conflito intestino merece o apelido de φιλόπολις:

“em qualquer lugar ela aconteça, e a cidade se divida (διαστῆ πόλις) e ambos os lados devastem os campos uns dos outros e incendeiem as casas (τέμνωσιν ἀγροὺς καὶ οἰκίας ἐμπιμπρῶσιν), ao que parece, a στάσις é considerada funesta (ἀλιτηριώδης) e nenhum dos dois lados amante da cidade (φιλοπόλιδες): de outra forma não ousariam secar sua nutriz e mãe (τὴν τροφὸν τε καὶ μητέρα).

A referência é forte: remete ao amor maternal e à imagem atávica do seio traído pela criação. Amor pela cidade e amor pela mãe coincidem.

Mas, de todas, a quarta referência é a que talvez demonstre maior fecundidade teórica. Trata-se de um passo central do VI livro de República (503a), em que, após resolver “o problema da geração dos filhos e da posse das mulheres”, Sócrates anota que, com relação à questão da instituição dos governantes para a cidade:

“será preciso recomeçar quase do início” (ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς). Dizíamos, se te recordas, que haviam de revelar-se amantes da cidade (φιλοπόλιδάς τε φαίνεσθαι), sendo colocados à prova nos prazeres e nas dores (βασανιζομένους ἐν ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις), revelando-se capazes de não abandonar (μεταβολῆ) esta fidelidade (δόγμα) seja por cansaço, por medo ou por qualquer outra vicissitude.”



Este *início da questão* é exatamente o que havia sido pontuado no livro III 412d e ss. O que aqui aparece é a definição de uma prova *ética* de amor à cidade, pela qual os futuros governantes deveriam passar. O primeiro sinal de aptidão para o governo, é exatamente o do zelo para com a cidade (κηδεμόνας τῆς πόλεως). O conceito usado, a da κηδεμονία, significa tanto o zelo, no sentido de “tomar conta de”, como o próprio matrimônio. Não acaso na linha sucessiva Sócrates afirma que “o maior zelo é dedicado justamente àquilo que se ama (ὁ φιλῶν)”, introduzindo assim a φιλία pela cidade como atitude ética fundamental para a identificação do futuro governante. A descrição deste amor assume conotações de alto romantismo e recalca extraordinariamente a experiência do amor inter-pessoal:

“E exatamente isso que se ama mais (μάλιστα φιλοῖ): o que se considera merecedor de beneficiar-se (συμφέρειν) das mesmas coisas que você, e que – quando tudo corra bem [com o outro] – você possa pensar, por isso, de ser também feliz; e não sendo assim, valeria o contrário. Deverão assim ser escolhidos, entre os outros guardiões, homens que, conforme nosso exame, resultem determinados no mais alto grau, para a vida toda, a fazer o que considerarem vantajoso (συμφέρειν) para a cidade, e que de maneira alguma aceitem fazer aquilo que não o é” (III 412 d-e).

A *prova de amor* – por assim dizer – filopolítica se resume então à capacidade de fazer coincidir o interesse individual com o interesse da cidade, o privado com o público, para usar uma terminologia mais contemporânea. Até aqui, a proposta educativa do governante é extremamente idealista, e deste idealismo Platão é “acusado” por muita filosofia contemporânea, obviamente. Mas alguns comentadores, a meu ver, não perceberam que a proposta de Platão não se encerra aqui: é preciso seguir adiante na argumentação.

Platão, de fato, introduz imediatamente depois um toque realista, pois revela que este *amor pela cidade* é sujeito continuamente a perigos, e que, portanto, a manutenção de governantes φιλοπόλιδας é resultado de um cuidado constante:

Parece-me que se deva mantê-los em observação em todas as idades, para verificar se são capazes de manter esta fidelidade, e não arisquem, por efeito de encantamento ou de constrição violenta (γοητευόμενοι μήτε βιάζόμενοι), abandonar, deixando-a cair no esquecimento, a opinião de que se deva fazer somente o melhor para a cidade (τῇ πόλει βέλτιστα) (III 412e).

O tema do abandono da opinião se torna ocasião de alguns breves apontamentos sobre a

voluntariedade ou menos deste abandono de uma opinião verdadeira (III 412e-413a). Em conclusão, Sócrates afirma ser impossível que alguém voluntariamente abandone uma opinião verdadeira – como a de fazer sempre o melhor para a cidade – e que portanto isto pode acontecer somente com quem é “vítima ou de um roubo ou de um encantamento ou de uma constrição violenta (κλαπέντες ἢ γοητευθέντες ἢ βιασθέντες) (III 413a)”, repetindo assim a advertência acima com relação aos cuidados para com a possibilidade de abandono do amor pela cidade por parte dos governantes.

É impossível não lembrar, na seqüência dos argumentos apontados como razões para o abandono involuntário da opinião verdadeira, isto é, no caso específico, da decisão de querer sempre o melhor para a cidade, a paralela articulação de motivos que aparece no *Elogio de Helena* de Górgias. Helena é dita “raptada pela força” (βίαι ἄρπασθείσα, 20), “persuadida por um discurso que constrói uma ilusão (λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, 8,1) e arrastada “pela força de um encantamento (δύναμις τῆς ἐπωιδῆς, 8,10)” que “penetra a opinião da alma (τῆι δόξει τῆς ψυχῆς, 8,10) , graças às “artes dúplas do encantamento e da magia (γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι, 8,10).

Obviamente, esta frequência platônica dos textos gorgianos mereceria bem outro destaque. Limito-me aqui a assinalá-la, para futuro recolhimento, como mais um sinal do debate intenso sobre a autonomia moral do indivíduo que ocupava a intelectualidade do final do V século.

Não acaso, logo a seguir, Sócrates, quase se desculpando com o interlocutor por ter trazido um tema tão espinhoso, afirma: “Temo estar falando ‘em trágico’” (τραγικῶς κινδυνεύω λέγειν, 413b), na língua dos tragediógrafos. Isto é, da forma como a tragédia trata estas questões relativas à autonomia da decisão e de seus limitantes: daquela que chamamos de *alma trágica*, portanto. E detalha:

Por ‘roubados’, entendo aqueles que são induzidos a mudar de opinião ou a esquecerem pois a mesma é subtraída, sem que se dêem conta, a alguns pelo tempo, outros pelo discurso. Por constrição pela força, entendo aqueles que são induzidos a mudar de opinião por dor ou prazer (ὀδύνη τις ἢ ἀλγηδὼν μεταδοξάσαι); vítimas de encantamentos – diríamos – são os que mudam de opinião pelo fascínio de um prazer (ἡδονῆς) ou pelo terror devido ao medo (φόβου) (III 413b).

É o retrato de uma alma trágica, dividida, sempre em perigo de defecção em sua decisão (δόγμα) de fazer o melhor pela cidade, vítima potencial do discurso, do esquecimento pelo tempo, do prazer e da dor e de todos os outros encantamentos, que são “todas as coisas que enganam” (πάντα ὅσα ἀπατα, 413e).

Encontramos a solução para o problema destes enganos se voltarmos para o livro VI, de onde começamos há pouco remetidos para o início da questão da escolha dos governantes no livro III. Aqui Sócrates revela, não sem antes falar demonstrar – como de costume – sua hesitação (ὄκνος) em falar disso, que “na posição dos mais rigorosos guardiões devem ser instalados os filósofos” (ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι, VI 503b).

A solução é mais uma vez é a filosofia, portanto.

Mas é uma solução extremamente idealista: e não tanto porque Platão é um idealista impenitente, mas, ao contrário, por um problema muito concreto: é que não há mais filósofos na cidade!<sup>5</sup>

E não há – como diz Sócrates no próprio livro VI de *República*, porque “toda semente ou rebento, seja animal como vegetal, que não possa ter o alimento, o clima e o lugar de que precisa, tanto mais é forte, quanto mais precisa de nutrimentos” (VI 491d). O fato de não ter haver filósofos na cidade é ao mesmo tempo causa e conseqüência da corrupção desta: causa, pois somente com os filósofos a cidade poderia ser ordenada e justa; conseqüência, pois sem uma cidade justa não há o solo necessário para o florescer de filósofos.

Um círculo vicioso está instalado.

A planta da filosofia deverá ser procurada, por conseqüência, em terrenos não *políades*, *fora* da cidade.

Este pode ser o sentido da lista tipificada dos poucos filósofos que sobraram de *República* VI 496b-c. Nada nos autoriza a meu ver a considerá-la irônica, à la Strauss, como alguns sugerem: a gravidade da situação descrita, em tons de abandono e desastre, e a implicação existencial que a lista deve significar para o Platão *histórico*, não me parecem admitir leituras mais leves. A própria polêmica sarcástica que acompanha os passos imediatamente anteriores, contra aqueles que, apesar de formados na filosofia, cedem às adulações do sucesso político, e são comparados à imagem tragicômica do “ferreiro calvo e baixote” *parvenu* (VI 495e), não me parece deixar dúvidas. Sócrates chama eles de ἀνθρωπίσκοι (“omnicchi” diria o grande Sciascia), *homenzinhos*, em sentido depreciativo.

Por outro lado, “poucos são os que dignamente freqüentam a filosofia (κατ’ ἀξίαν ὁμιλούντων φιλοσοφία, 496b), no sentido de *Ihe serem familiares* ou de *estarem se ocupando* ela. A lista é significativamente aberta por quem está fora da cidade, pelo filósofo em exílio, a marcar a impossibilidade da filosofia na cidade corruptora. Em segundo lugar, é considerado

---

<sup>5</sup> Dedicaremos na economia deste ensaio um espaço menor para a solução, pois ela aparece de várias maneiras no interior da obra e da vida de Platão.

quem, tendo uma grande alma (μεγάλη ψυχὴ), vive numa cidade pequena (σμικρᾶ πόλει), e portanto afastado dos negócios públicos. É a cidade grande o problema, isto é, é Atenas a quem Platão está pensando. Um terceiro tipo é representado por “aqueles que, bem nascidos, abandonam suas *technai*, com razão desprezando-as, e se dedicam a ela [a filosofia]”. Uma referência provável a sofistas como Teeteto, possivelmente.

A exemplificação do último tipo, é citado um nome, Teages, que doente e portanto empenhado na νοσοτροφία, na *cura de seu corpo*, é assim poupado nos negócios políticos (VI 496c). A νοσοτροφία se torna, paradoxalmente, uma vantagem, mais uma ocasião de fuga da cidade para exercer a filosofia. Deixamos, por sugestão do próprio Sócrates, de lado um quinto tipo: quem recebeu o *signal demônico* (δαίμόνιον σημεῖον), pois “somente ele [Sócrates] o recebeu”.

A estraneidade à cidade deste poucos (ὄλιγοι) filósofos supérstites, é o caso de dizer, é marcada por uma imagem, que quis utilizar no título desta minha comunicação: a do filósofo escondido por trás de uma *cerca* (τειχίον) ao reparo da tempestade.

De fato, a guisa de conclusão da lista, Sócrates convida Adimanto a perceber que, dado que “ninguém faz nada de sadio em favor dos negócios públicos” (οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιὲς περὶ τῶν πόλεων πράττει, 496c), o filósofo encontra-se como no interior de um branco de feras. Não querendo ser parte delas, mas

correndo o risco de perecer e resultar inútil (ἀνωφελής) a si mesmo e aos outros, antes mesmo de ter feito algo de bom para os amigos e a cidade havendo refletido sobre isso, ele permanece inativo (ἡσυχίαν) e cuida de suas coisas (τὰ αὐτοῦ πράττων), com se numa tempestade se reparasse, por trás de um *cerca* (ὑπὸ τειχίον), da poeira e da chuva transportadas pelo vento; e vendo os outros transbordarem de injustiça, se considera contente de poder viver a vida puro das injustiças e de ações ímpias (VI 496d).

A chave de leitura da lista dos filósofos que não estão na cidade e da própria estraneidade do filósofo àquela cidade “de feras” parece-me estar aqui: ele reflete e se afasta, mas para não arriscar resultar inútil a ela (e a si mesmo): isto é, o afastamento, o auto-exílio do filósofo visa ainda, de alguma forma, a utilidade da cidade. Isto é, o filósofo que se encontra numa cidade deste tipo, acaba cuidando de suas coisas pela impossibilidade de cuidar da cidade, ou melhor exatamente como forma de cuidar dela.

E este é também o Platão da *Carta VII*: um Platão que observa (σκοποῦντι, 325c) as vicissitudes políticas das στάσεις:

“os homens que se ocupam da política, as leis e os costumes, e quanto mais observava e avançava nos anos, mais me parecia difícil que pudesse ocupar-me de política com retidão (ὀρθῶ) (...) Quanto às leis escritas e aos costumes, iam corrompendo-se com extraordinária rapidez, a tal ponto que eu, mesmo desejoso de me ocupar das coisas públicas (ὀρμῆς ἐπὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ), vendo (βλέποντα) como tudo ia sendo levado à perdição, acabei perdido (τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν). E todavia, observava (σκοπεῖν) se pudesse ter uma melhora em geral, e de maneira especial no governo da cidade, e esperava o **momento oportuno** para agir (τοῦ δὲ πράττειν αὐ περιμένειν ἀεὶ καιρούς) (325 d-e).”

Na página aqui citada há 3 menções diferentes a um Platão que *observa: atrás da cerca* – vem vontade de dizer – e espera o καιρός τοῦ πράττειν, a ocasião para agir.

E a cerca é evidentemente a Academia: ο τειχίον que é oposta ao τεῖχος, aos muros da cidade: o privado ao público. Um lugar a partir do qual observar, *pensar* a cidade, e ser útil de alguma forma. Mas a Academia não é a cidade: é ainda um ponto de vista sobre ela, não se substitui a ela.

Ora, na mesma página do livro VI, em resposta ao assentimento de Adimanto com relação a este filósofo exilado e a sua contribuição para a cidade (“realmente, não é pouco o que teria feito antes de sair”, 497e) Sócrates conclui

mas não é o máximo, pois não lhe coube uma cidade adequada (οὐδέ γε τὰ μέγιστα, μὴ τυχὼν πολιτείας προσηκούσης); pois em uma adequada ele mesmo teria tido sucesso e teria salvo, junto com o próprio, o bem comum (μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει) (VI 497e).

Isto é, o *máximo* é outra coisa.

É unir o bem comum com o interesse pessoal: este é o *dóγμα filopolítico*, a fidelidade do governante, a ser defendida primeiramente contra os ataques à própria voluntariedade, à tragédia da vida ética, que a *pleonexía*, sempre à espreita, lança continuamente – conforme vimos acima na página III 503a.

Mas a filosofia – dirá Sócrates nas linhas sucessivas – é *nesta* cidade uma semente estranha (ξενικὸν σπέρμα), semeada em terra que não lhe é apropriada (VI 497b). Exatamente por isso à que a formação do governante se dará necessariamente, ao reparo do ventos e da poeira *pleonéticos*, *atrás da cerca*: onde há um *jardim*, ou melhor uma *estufa* – para emprestar

uma imagem botânica, muito presente nestas páginas –, uma cultura *in vitro*, separada da cidade, sim, mas que existe enquanto está em relação com a cidade, nunca no lugar dela. Isto é, uma cerca sempre *permeável*.

É talvez este o sentido da experiência da Academia, que de fato mostra sinais inequívocos de envolvimento político,<sup>6</sup> e das viagens siracusanas, que Platão empreende – conforme confessa na Carta VII, “para não parecer somente palavra a mim mesmo” (μη δόξαίμι ποτε ἔμαυτῶ παντάπασι λόγος μόνον ἀτεχνῶς εἶναι τίς, 328c).

## CONCLUSÃO

Acredito que a questão se resolva fundamentalmente num detalhe: o do tempo certo, do καιρός para a ação (política), acima citado na *Carta VII* (325 d-e). Há um forte sentimento, que perpassa as páginas platônicas, deste tempo certo.

Na mesma página seguinte da Carta VII, por exemplo, aparece nas palavras de Dion com as quais convida Platão a *sair da cerca* em direção ao projeto filosófico-político de Siracusa: “Que ocasião estamos esperando melhor do que esta que agora se nos apresenta, por um acaso que tem algo de divino” (τίνας γὰρ καιρούς μείζους περιμενοῦμεν τῶν νῦν παραγεγονότων θεία τινὶ τύχη;) (327e).

Por trás de termos como καιρός, νῦν, τύχη há todo um léxico do momento certo nesta página platônica. É a tensão de quem atende, espera amorosamente, e não sem um grau de sofrimento, a ocasião de cuidar da cidade, de ser φιλόπολις

É a esperança que Sócrates afirma, de fato, logo em seguida, na mesma página do livro VI de *República*, que estamos acompanhando,

nem a cidade, nem a constituição, e nem sequer algum homem poderá alcançar a perfeição antes que os poucos filósofos, que, agora definidos não como malvados mas como inúteis, por alguma necessidade do destino (ἀνάγκη τις ἐκ τύχης), sejam investidos da cura da cidade, querendo eles ou não (εἴτε βούλονται εἴτε μή, πόλεως ἐπιμεληθήναι.)” (VI 499b).

Há também um claro senso trágico, na página acima, na instituição do filósofo como

---

<sup>6</sup> Cf. ISNARDI-PARENTI, M. *Studi sull'Accademia platonica antica*. Firenze, 1979, p. 274-305.

governante tanto com referência ao *destino necessário* quanto à constrição da vontade dele: *querendo ou não*, será investido da cura da cidade.

De toda forma, as referências coletada à observação, à espera do momento oportuno, a um certo sofrimento e sentimento da necessidade dos filósofos assumirem o governo, aponta – a meu ver com clareza – para o fato da filosofia platônica e da Academia, não representarem um desdenhoso afastamento da política, e sim, de alguma forma, uma preparação real (que passa pela peneira ética da *pleonexía*) para voltar para ela *φιλόπολις*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOPHANES, Aristophanes (Loeb classical library 178-180, 488; Cambridge, Mass.: Harvard University Press) v. <1-4 >. A cura di Henderson, Jeffrey, 1998.
- CUPIDO, Giulia, L'anima in conflitto: Platone tragico tra Euripide, Socrate e Aristotele (Studi per le scienze della cultura; Bologna: Il Mulino) 271, 2002.
- EURIPIDE, Medea, (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.; Stutgardiae Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri) LXXIV, 142 p. A cura di Van Looy, Herman, 1992.
- EURIPIDE, Ippolito (3. edn., Biblioteca universale Rizzoli. Classici greci e latini [Autori greci]; Milano: Rizzoli) 137 p, 2005.
- GORGIAS, 'Encomium of Helen'. Trasl. D. M. MacDowell (ed.), (Bristol: Bristol Classical Press), 43, 1982.
- ISNARDI-PARENTE, M. Studi sull'Accademia platonica antica. Firenze. La Nuova Italia, 1974.
- PLATONE, La Repubblica (Elenchos; Napoli: Bibliopolis) vols. IV e V-. A cura di Vegetti, Mario , 2000
- PLATONE, Tutti gli scritti (3. edn., Il pensiero occidentale; Milano: Bompiani) LXXV, 1850 p., 15 p. di tav. A cura di Reale, Giovanni, 2001.
- PLATONE, et al., La Repubblica, Economica Laterza; Bari: Editori Laterza) xlix, 820 p, 2006.
- THUCYDIDES, History of the Peloponnesian War, 4 vols. (Rev. edn., Loeb classical library; Cambridge, Mass. London: Harvard University Press), 1928.
- VEGETTI, Mario, Guida alla lettura della Repubblica di Platone (Guide ai classici; Roma Bari: Laterza) 138 p, 1999.
- \_\_\_\_\_, Quindici lezioni su Platone (Piccola biblioteca Einaudi. Nuova serie. Filosofia; Torino: Einaudi) vi, 256 p, 2003.

Recebido em Setembro de 2008.

Aprovado em Dezembro de 2008.

