

A sofocracia platônica em três perspectivas: *República*, *Político* e *Leis* Entre a participação e o pertencimento

The platonic sophocracy in three perspectives: Republic, Politics and Laws Between participation and belonging

Resumo

Platão elege ‘a capacidade epistêmica’ como o critério valorativo para guiar a hierarquização da aristocracia concebida por ele como sendo a única forma capaz de livrar definitivamente do mal a sociabilidade humana. Sendo necessariamente dirigida por um ou poucos sábios, Platão propõe uma sofocracia como o melhor regime político possível. Trata-se de uma organização social que ao mesmo tempo é composta por diferentes classes e precisa necessariamente consistir num todo coeso que pensa e age segundo o mesmo sentido do bom, do belo e do justo. Platão desenvolve, então, em três obras – *República*, *Político* e *Leis* – essa mesma concepção sofocrática a partir de três perspectivas complementares sendo apresentadas respectivamente por diferentes personagens protagonistas – Sócrates, Estrangeiro de Eleia e o Ateniese. Pretendemos propor um questionamento a respeito da naturalização ainda extremamente vigente do princípio político hierárquico enquanto o único possível para se pensar a sociabilidade, não apenas humana, mas do modo mais amplo possível, incluindo no questionamento a respeito do bem-viver, todo o meio ambiente habitado pelos mais diversos seres vivos e também inanimados.

Palavras-chave: Política em Platão; *República*; *Político*; *Leis*.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). izabelabocayuva@gmail.com

Recebido em: 03/07/2025 Aceito em: 11/08/2025

Abstract

Plato chooses “epistemic capacity” as the evaluative criterion to guide the hierarchization of the aristocracy he conceived as the only form capable of definitively ridding human sociability of evil. Necessarily led by one or a few wise men, Plato proposes a Sophocracy as the best possible political regime. It is a social organization that is simultaneously composed of different classes and must necessarily consist of a cohesive whole that thinks and acts according to the same sense of the good, the beautiful, and the just. Plato then develops this same Sophocratic conception in three works – Republic, Statesman, and Laws – from three complementary perspectives presented respectively by different protagonists – Socrates, the Stranger of Elea, and the Athenian. We intend to propose a question regarding the still extremely prevalent naturalization of the politic hierarchic principle as the only possible way to think about sociability, not only human, but in the broadest possible way, including, in the questioning of the good life, the entire environment inhabited by the most diverse living and inanimate beings.

Keywords: Politics in Plato; Republic; Politics; Laws.

Introdução

Aos 24 anos de idade, Platão presenciava o término da Guerra do Peloponeso (404 a.C.), campo de batalha entre as principais tendências políticas gregas naquele momento: o regime democrático ateniense e o regime oligárquico espartano que, vitorioso na guerra, apoiou fortemente o golpe dos Trinta Tiranos,¹ grupo conservador oligarca do qual faziam parte Crítias e Cármi-des,² ambos parentes bem próximos de Platão. Sólon (638-558 a.C.), poeta

1 Golpe dos antidemocratas, ocorrido em 404 a.C., mesmo ano do fim da Guerra do Peloponeso. A tirania dos Trinta ocupou o poder por apenas oito meses, um período sanguinário que pode ter chegado a executar mil e quinhentos atenienses. Um dos líderes mais violentos no movimento foi Crítias, tio de segundo grau de Platão e discípulo de Sócrates.

2 Cármi-des era tio de Platão, irmão de sua mãe. Crítias, primo de Cármi-des, era, como dissemos na nota anterior, tio de segundo grau de Platão. Cf. Laértios (2008, p. 85) Os diálogos *Cármi-des* e *Crítias* nos parecem mostrar respeito por parte de Platão em relação a seus tios.

lírico, legislador, também considerado um dos lendários sete sábios e que teve uma atuação “diplomática” decisiva no grave conflito que deu início ao processo de democratização ateniense, era antepassado de Perictíone, mãe de Platão, nascida em uma nobre família aristocrática. A condição aristocrática usufruída por Platão desde o nascimento lhe permitiu, por um lado, vivenciar de muito perto o mundo tenso da política, bem como, por outro lado, ter tido acesso aos mais diversos campos do saber, através de uma educação a mais excelente e ampla possível. Na *Carta VII* – que aqui tomamos como autêntico testemunho do filósofo – Platão expressa seu desencanto juvenil em relação a todos os regimes políticos vigentes. Sem poupar críticas severas aos excessos cometidos pela oligarquia dos Trinta, não podia também acatar como viável a democracia que condenara seu mestre Sócrates à morte. Diante desse impasse, percebendo que o caos e as incessantes turbulências sociais independiam do regime político que estivesse no poder, Platão, que aspirava por uma sociedade livre de quaisquer conflitos, vislumbrou uma saída que encontramos expressa na *Carta VII* da seguinte forma: “a espécie humana (*tà anthrôpina*) não se livrará dos males antes que o grupo dos que filosofam correta e verdadeiramente (*tò tôn philosophóuntov orthôs ge kai alethôs génos*) chegue ao poder político (*eis archàs élthe tàs politikás*), ou que o grupo dos que exercem o poder (*tò tôn dyvasteuónton*) nas cidades, por alguma graça divina, filosofe realmente (*óvtos philosophései*)” (326b).³

A saída proposta por Platão para uma sociabilidade humana realmente saudável supõe a hierarquia entre superiores e inferiores como princípio político incontornável. Permanecendo fiel a ele, alterou, no entanto, o critério valorativo da hierarquização social que passa a ser: a capacidade epistêmica, o poder ou potência do saber. Nesse sentido, o mais alto posto do poder, segundo Platão, deve caber necessariamente ao mais sábio, condição apenas alcançável numa idade avançada, após um excepcional aprendizado intelectual e ético. Quanto aos demais (*hoi pollói*), seguem compondo o todo da sociedade, cumprindo cada um sua própria função, participando e auxiliando ou mais de perto ou de mais longe o poder regente. Desse modo, o projeto político platônico se afirma como uma *sofocracia* (*sophós-krátos*).⁴ Como a

3 A personagem Sócrates apresenta em *Rep.*, V 474c uma formulação quase idêntica a essa. As traduções do grego são de minha responsabilidade ao longo de todo este artigo.

4 Platão apresenta e desdobra sua proposta de uma aristocracia baseada na superioridade e inferioridade do saber a partir de três perspectivas ao longo de sua obra: na *República*, no *Político* e nas *Leis*.

prática política efetivamente em curso se mostrava totalmente refratária ao novo critério hierárquico por ele concebido como única saída para evitar o caos social e, ao mesmo tempo, como Platão reconhecia na própria pele o imenso poder formativo da poesia⁵ na cultura política grega, ele decidiu valer-se da dramaturgia que já vinha praticando,⁶ enquanto veículo privilegiado da transformação política e social que vislumbrava como única saída.

A *Carta VII* traz o registro da tentativa, ocorrida em três etapas, de uma intervenção política empreendida por Platão no plano prático. Dión, um amigo seu e assíduo frequentador da Academia, conhecia de perto as ideias políticas platônicas. Dión era tio do tirano Dioniso II que governava naquele momento Siracusa, uma cidade siciliana. Dión estava a par da teoria política platônica que exigia um ‘governante-filósofo’, mas não só, ele também sabia do particular interesse de Platão pela força de ação própria dos tiranos que, como veremos, as obras *Político* e *Leis* mostram com clareza. Ele consegue, portanto, convencer Platão a tentar a iniciação filosófica de seu sobrinho, a fim de viabilizar a concretização, segundo os parâmetros platônicos, do regime político onde o governante traga um ânimo a um só tempo brando (filosófico) e impetuoso (guerreiro), perfeito para empreender a melhor direção possível do conjunto da sociedade. Conhecemos o fim dessa história: a frustração dos planos de Platão que se deparou com uma alma medíocre e resistente aos ensinamentos filosóficos. Entretanto, nos interessa aqui chamar atenção para o particular interesse platônico pelo regime político em que Dioniso II atuava como governante, a tirania,⁷ e que, muito provavelmente, nos parece, deve ter pesado positivamente na decisão esperançosa de Platão de aventurar-se na Sicília.

5 Sobretudo a de Homero e Hesíodo, reconhecidamente os principais educadores na antiguidade grega.

6 Diógenes Laértios conta em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos ilustres* que certa vez “enquanto se preparava para participar de um concurso de tragédias, passou a ouvir Sócrates em frente ao teatro de Dioniso, e então jogou às chamas seus poemas, exclamando: ‘Avança assim, Hefestos! Platão necessita de ti!’” (2008, p. 86). A partir dessa anedota é possível conjecturar que Platão teria visto, nesse momento, em Sócrates um excelente possível personagem para sua dramaturgia política.

7 O julgamento de Platão a respeito do tirano e da tirania não tem mão única, como se costuma considerar, sobretudo as tiranias ocorridas ao longo dos séculos VI e VII a.C. que consistiram em golpes contra as aristocracias vigentes. Essas tiranias históricas sempre foram contundentemente criticadas por Platão como podemos ver, por exemplo, em todo o livro IX da *República*. Entretanto, Platão não despreza e nem dispensa a energia corajosa e o caráter impositivo desses movimentos, desde que sirvam para instaurar e manter a ordem hierárquica aristocrática que ele mesmo defende e contra a qual, como dito acima, diversas tiranias históricas lutaram para destruir, como foi o caso, por exemplo de Pisístrato em Atenas, de quem Sólon foi um declarado opositor e a quem Platão nunca foi simpático. Cf. Trabulsi (2001, pp. 60-65); Burckhardt (2024, p. 186).

Toda sociedade baseada na desigualdade social necessita de mecanismos de controle para apaziguar possíveis conflitos internos. É o que também ocorre na *sofocracia* (aristocracia governada por sábio), regime político exposto por Platão sob três aspectos respectivamente diferentes na *República*, no *Político* e nas *Leis*. A concepção política platônica se concentra sobretudo em fazer convergirem num só todo⁸ (*he pólis mia*) as diferentes classes que compõem a mesma comum-idade as quais devem pensar e agir em uníssono a partir do mesmo sentido de belo, de bom, de justo, (*Rep.*, IV 423c). Todo mecanismo de controle implica alguma forma de coerção. Há muitas formas de coagir, uma delas, a que nos vem à mente mais imediatamente, é o uso violento da força. Veremos mais adiante que Platão não descarta completamente essa possibilidade, mas não é essa forma coercitiva a que ele identifica como a mais eficaz para a manutenção da ordem social. O convencimento, a obediência voluntária, consiste em uma força muito maior. Obrigar a participação em uma ideia sob ameaça seria infinitamente menos seguro do que conquistar a participação voluntária nessa mesma ideia, uma participação por adesão, por convencimento. A dramaturgia platônica como um todo, através da conversa entre diversos personagens, ora mais ora menos amistosos, joga um poderoso jogo coercitivo que trama e envolve, ao mesmo tempo: experiências afetivas das personas dramáticas dialogando entre si, o conteúdo filosófico que circula nas conversas dramatizadas e também nós mesmos, que assistindo a um animado espetáculo teatral, somos continuamente afetados pela mimetização de cenas que nos provocam afinidades, repulsas, e tantos outros afetos. Platão dirige seu espetáculo político-dramatúrgico tendo nossas almas como alvo principal, pretendendo conduzi-las, tanto quanto for possível, para o acontecimento de voluntárias adesões em que possam emergir experiências que tragam o afeto da verdade. Repetidamente os diálogos nos conduzem pedagogicamente até o gozo de experiências de forte convicção, de firme convencimento tanto concordes, quanto aporéticas, mas também de experiência da vergonha alheia, como por exemplo no *Hípias Menor* ou na cena do livro I da *República* em que Trasímaco cora diante dos amigos. Tudo isso faz parte do jogo coercitivo poderoso, ainda que praticado brandamente, sem explícita violência, jogado pelo filósofo dramaturgo político Platão com seus leitores, como que já estivessemos presentes como convidados seus numa festa cujo tema principal é o pensamento político.

8 Mesmo movimento que conduz o múltiplo ao um, bem como as opiniões variadas à verdade epistêmica.

1. Colocação da questão

Platão lança mão de três distintos personagens para legislar a mesma proposta política que parte do princípio hierárquico básico aristocrático, para o qual ele estabelece como critério avaliativo a capacidade epistêmica. A organização social inaugurada por ele a partir disso é composta de diferentes classes (*gêne* ou *éthnei*) que formam ao mesmo tempo um todo uno mas que precisam permanecer distintas para manter de pé o primeiro princípio. Dada essa situação, a fim de evitar quaisquer conflitos sociais na comum-idade proposta, Platão estabelece um lema fundamental que deve ser partilhado por todos: naquela organização social todos têm o mesmo direito de partilhar igualmente do bom, do belo e do justo. Se é assim, o bom, o belo, o justo precisam ser, cada um deles, comum a todos. Trata-se do pacto social do bem comum. Para que ele possa efetivamente ocorrer, deve haver uma mesmidade de pensamento e ação a respeito do belo, do bom e do justo e que precisa ser respeitada por todos. Platão executa teoricamente sua proposta política ao longo de todas as suas obras,⁹ mas em três delas especificamente ele trata diretamente da constituição do regime político por ele concebido. Em cada uma ele considera sob um determinado aspecto a mesma *sofocracia*.

Com efeito, nas *Leis*, além do aparato legal salvaguardado pelos altos magistrados, salta aos olhos a atuação ininterrupta de um aparato policialesco extensíssimo e que controla em detalhes absolutamente tudo, tanto a vida pública quanto as vidas particulares. Causa-nos particular estranheza a tranquilidade com que Platão faz conciliarem-se felicidade-para-todos e super-controle-social. Seria mesmo possível viver em constante tensão controlada e identificar nessa condição um lugar realmente feliz?

A partir de agora percorreremos com atenção os diálogos *República*, *Político* e *Leis*, pretendendo investigar as três diferentes perspectivas complementares articuladoras da teoria política platônica apresentada como a salvação purificadora de todo mal para a sociabilidade humana: uma sociedade enfim verdadeiramente saudável. Queremos investigar o que há com o engajamento tão decidido do projeto político platônico com tão variadas formas de poder coercitivo, às vezes encobertas, às vezes explícitas. A hegemônica estrutura

9 Consideramos que as reflexões éticas, epistêmicas, ontológicas de Platão desenvolvidas desde a sua juventude até a maturidade são, na verdade, exercícios complementares para a composição e a justificativa de seu projeto político-social aristocrático em que o legislador-governante de uma comum-idade deve ser um homem ou alguns homens de máxima excelência, um ou alguns filósofos virtuosos.

aristocrática ocidental, pretensamente a melhor, que coleciona miríades de desigualdades variadas, nos parece, precisa mais do que nunca ser questionada. Mais do que nunca é preciso questionar a naturalização da estrutura hierárquica como único horizonte para ainda pensarmos uma sociabilidade humana saudável.¹⁰ Estamos de acordo com o viver bem – *eu prattēin*, na linguagem platônica (*Rep.*, X 621d) – sempre a primeira e última questão social e política. Questionamos, porém que ela diga respeito apenas ao âmbito humano. Precisamos, nos parece, resgatá-la do cativo desse sequestrador e deixá-la ao ar livre, cósmico.

2. República

É significativo que Platão apresente a ‘justiça’ como a questão introdutória do diálogo *República*. Trata-se da virtude mais fundamental para a organização social que será proposta a partir do livro II, quando a personagem Sócrates inicia a busca de um sentido filosófico de justiça (*Rep.*, II 420b-c) enquanto vai plasmando passo a passo uma sociedade que possa ser considerada a melhor possível, uma sociedade supostamente toda feliz. No livro I,¹¹ a discussão gira em torno de variadas compreensões provenientes do senso comum acerca do sentido de justiça. Todas elas apresentavam, cada uma a seu modo, um problema básico: compreendiam a justiça de um modo relativo e circunstancial, o que impedia sua fixação e universalização (poder ser pensada *autò kath’ autò*). Procurando, então, escapar do relativismo – tão frequentemente

10 Popper em sua obra *A Sociedade Aberta e os seus inimigos. Primeiro Volume: O Sortilégio de Platão*, critica contundentemente a filosofia política platônica vinculando-a estruturalmente aos regimes totalitários modernos. Estamos de acordo com diversos pontos de sua extensa análise crítica ao acusar, por exemplo, o privilégio de uns em detrimento de outros, ao mostrar a identificação de Platão com uma elite política nostálgica de um mundo completamente dominado por ela, ao mostrar a ligação estreita entre teoria política e teoria metafísica etc. Porém, consideramos igualmente criticável a liberal concepção popperiana de *sociedade aberta*, altamente individualista e competitiva, dificilmente igualitária, embora tal característica seja reivindicada por ele como princípio. O liberalismo e suas corruptelas consistem até hoje num celeiro para o desenvolvimento de desigualdades sociais, independentemente de se afirmarem um regime democrático, não totalitário. A naturalização da estrutura hierárquica das sociedades que questionamos em Platão precisa ser identificada e questionada também em sociedades democráticas. Essa tarefa poderá ser cumprida em outro momento.

11 O diálogo se passa no Pireu, porto situado próximo a Atenas e que foi palco do contragolpe, em 404 a.C., o qual devolveu aos democratas o controle político da cidade. A escolha deliberada desse ponto geográfico para o acontecimento de um drama em que a personagem Sócrates irá desenvolver um regime político inédito que pretende superar, a um só tempo, tanto os regimes democráticos, quanto os oligárquicos, revela a veia poética sutil de Platão.

criticado por Platão, – a personagem Sócrates empreende uma investigação capaz de modelar uma cidade feliz por inteiro:¹²

Não constituímos a cidade de modo que uma só classe (hèn éthnos) fosse especialmente feliz, mas de modo que a cidade o fosse inteiramente (hóle he pólis). Pois consideramos que nessa cidade poderia ser possível, mais provavelmente, encontrarmos a justiça (dikaiosúne) e, ao contrário disso, naquela mais mal constituída, encontrarmos a injustiça (adikia)” (Rep., IV 420b-c).

No percurso da investigação, Sócrates descobre que a justiça seria a virtude mais estruturante dentre todas e que ela é que permitiria o surgimento e a manutenção das outras virtudes, garantindo, dessa forma, a felicidade da cidade como um todo. Descobre, ainda, que no ponto de partida do seu caminhar constituidor de uma cidade inteiramente feliz, a justiça já estava pressuposta num sentido bem determinado, a saber, como: “realizar aquilo próprio a cada um” (*tò tà hautoù práttein*)” (*Rep.*, IV 433b):

Se fosse preciso julgar qual dessas virtudes principalmente faz nascer a cidade boa (pólin agathèn), poderia ser difícil de discernir entre ou o consenso (homodoxía) dos governantes e governados [i.e., temperança], ou a segurança que nasce nos guerreiros da noção conforme as leis acerca do temível e do não temível [i.e., coragem], ou a sabedoria e proteção (phrónesis te kai phylaké) da parte dos governantes [i.e., sabedoria], ou se isso único que principalmente produz o bem por excelência (agathèn autén) [da cidade] seria a criança, a mulher, o escravo, o homem livre, o trabalhador, o governante, o governado, cada um realizar o que lhe é próprio (tò hautoù hékastos heís ón épratte) não se intrometendo na vida alheia (ouk epolupragmónei) [i.e., justiça].

A constituição elementar da sociedade que já vinha sendo concebida pelo personagem-filósofo Sócrates apresenta uma divisão em três classes: a primeira, do rei dirigente, e a segunda, dos guardas auxiliares do rei, que compõem, ambas, o grupo dirigente da cidade (os denominados “salvadores e

12 Aristóteles, no livro II da *Política*, critica amplamente a concepção platônica de unidade absoluta da sociedade enquanto seu maior bem, considera inclusive absurdo se conceber uma sociedade completamente concorde. Critica também o fato de Platão abordar detalhadamente apenas uma parte da cidade supostamente una, deixando ‘fios soltos’ para a sustentação de uma sociedade sem conflitos sociais. (*Pol.*, 1260b28-1261b34).

protetores”: *sotêras te kai epikoúrous*) (*Rep.*, V 463b), e a terceira classe, aquela composta pelo conjunto numericamente majoritário dos trabalhadores em geral (os denominados “assalariados e alimentadores”: *misthodótas te kai trophéas*) (*Rep.*, V 463b).¹³ Nesse contexto, ‘justo’ significa permanecer cada classe cumprindo exclusivamente a função social que lhe é própria, de tal modo que se a terceira classe ousar mudar de estamento, vindo a exercer a função dos governantes, essa intromissão e mudança seria o maior prejuízo para a cidade e poderia ser designada ‘o mais grave crime’ (*kakourgian tèn megísten*) contra a comum-unidade civil, a saber: a injustiça por natureza (*adikiav phýseis*) (*Rep.*, IV 434c).¹⁴

A cidade plenamente virtuosa, além de justa, também precisa ser temperante, sábia e corajosa (*Rep.*, IV 427e). A temperança (*sophosýne*) consiste na “concordância (*homónoia*) entre o superior e o inferior (*kheironos te kai ameínos*), a concórdia sobre quem deve por natureza governar (*katà phýsin symphonían hopóteron dei árchei*) tanto na cidade quanto em cada um”¹⁵ (*Rep.*, IV 432a), isto é, “quando o governante e os dois governados [guardiões e trabalhadores] concordam que a razão (*logístikon*) [orientação do mais sábio] deve governar e não se rebelam (*stasiazósín*), criando um conflito contra ela”

13 Ao filósofo cabe ocupar sozinho o posto de rei por ter provado sua capacidade intelectual excepcional desenvolvida ao longo de um árduo processo educacional compartilhado com todos os membros da segunda classe, os guardiões das leis e dos princípios éticos norteadores daquela sociedade, e isso em dois sentidos: por um lado, vivendo fielmente segundo tais princípios, são eles mesmos exemplos vivos e completos das virtudes; por outro lado, seu caráter exemplar os autoriza a controlar os próprios excessos e os dos da terceira classe. Sua função de vigilância constante exige deles que vivam no ócio, em contínuo treinamento e prática militar. A terceira classe é composta pelo grupo considerado incapaz de filosofar e que deve arcar com os serviços de todos os tipos.

14 Sócrates pergunta e afirma: “A injustiça não deve ser um tipo de conflito interno (*stásis*) entre as três classes ao ocuparem-se com múltiplas atividades por associarem-se às ocupações das outras, isto é, a insurreição de alguma parte da alma em relação ao todo a fim de tomar o poder (*árche*) sem que isso lhe diga respeito, sendo que o que a uma delas unicamente convém, por natureza, servir a quem manda, não sendo, porém, próprio da classe dos que mandam (*ou douleúein archikou génos*) servir? Considero que a injustiça, a licenciosidade, a covardia, a ignorante incapacidade de aprender, em suma, todos os males, provêm tanto da rebelião, quanto do pertencimento enganoso a alguma dessas classes” (*Rep.*, IV 444b).

15 Assim como a cidade, a alma de cada indivíduo concebida tendo três partes. São elas a racionalidade (*logistikón*), parte superior que deve governar; a parte colérica (*thymoeídes*), que auxilia a parte racional; a parte desejante (*epithymetikón/alogistikón*): “que, na alma de cada pessoa constitui a maior parte e é, por natureza, a mais insaciavelmente cobiçosa de riquezas (*chemáton phýsei apléstótatón*)” (*Rep.*, IV 439d), e deve ser permanentemente vigiada e controlada para que ela não “tente escravizar e governar, não permanecendo na sua própria classe, vindo assim a virar de pernas para o ar a vida de todos em conjunto” (*Rep.*, IV 442a-b).

(*Rep.*, IV 442c-d).¹⁶ A sabedoria, por sua vez, é prerrogativa apenas do grupo governante.¹⁷ A quarta virtude cardinal, a coragem, diz respeito fundamentalmente aos que, a partir de uma educação baseada nos princípios principais daquela sociedade, aprendem o que cabe e o que não cabe ser temido e, portanto, o que é preciso enfrentar e evitar para manterem plenamente a cidade livre do que possa corromper e destruir sua unidade feliz, já que “o que mais importa aos que protegem (*tois epimetetais*) a cidade é evitar que ela venha imperceptivelmente (*lâthe*) a corromper-se” (*Rep.*, IV 424b). É claramente perceptível que estão articuladas as quatro virtudes principais e que tal articulação cumpre uma função eminentemente política.

O desenvolvimento das virtudes humanas acontece socialmente no enfrentamento de nossas dores e prazeres ao longo da vida. A educação (institucional ou não) é decisiva nesse processo. A obra platônica *Politeia* desdobra-se enquanto *paidéia* da classe dirigente para a virtude, aquela classe responsável por manter o todo social coeso e feliz. Na concepção *sofocrática* platônica um sábio deve legislar a esse respeito e a personagem Sócrates cumpre esse papel cuidando da educação dos guardiões e do filósofo (guardião excepcional), a começar da primeira infância, a fim de lhes garantir o pleno e exemplar desenvolvimento e articulação, sobretudo, daquelas virtudes éticas de efeito preponderantemente político-social, como acabamos de ver. Seguindo a tradição da sociedade grega, Platão se dedica a tratar os primeiros passos educacionais a partir principalmente da música (poesia/ritmo/melodia) e da ginástica, mas sem deixar de lado todas as outras artes que produzem importante influência cultural ao longo de cada ano da vida dos gregos. Para fazer nascer uma comum-unidade efetivamente boa com o auxílio da arte e do cuidado com o corpo, toda educação deve ser orientada exclusivamente conforme os princípios articuladores daquelas virtudes principais, de tal forma que o que não lhes for conforme, deve ser rejeitado:

16 Não à toa a temperança consiste na única virtude exigida para os indivíduos da terceira classe, embora não possa ser uma exclusividade sua, já que consiste na virtude imprescindível para todos os membros da sociedade. Cf. *Rep.*, IV 442c-443a.

17 “Sócrates: É graças à classe (*éthnei*) menos numerosa da cidade e ao conhecimento (*epistémē*) que há aí, isto é, graças ao governante que vai à frente, que a cidade constituída segundo à natureza é sábia no seu todo. Como parece, esse grupo (*génos*), por natureza pouco numeroso, é que detém o único conhecimento que dentre os outros (*mónen ton állon epistemôn*) deve ser chamado sabedoria (*sophian*)” (*Rep.*, IV 429a).

Devemos supervisionar e constringer apenas os poetas a poetarem em seus poemas, desconformes a nós, a imagem do bom caráter (tèn toû agathoû eikóna éthous) ou devemos também supervisionar e impedir os demais artistas a figurarem o mal caráter (tò kakóethes) do indisciplinado, do indigno, do inconveniente, seja na pintura, nas construções arquitetônicas, ou em quaisquer outras obras de criação, devendo ser deixados de lado todos os artistas que não forem conformes a nós, a fim de que os guardiões não cresçam junto a nós sendo alimentados por imagens do mal (év kakias eikósi) como se, em pasto ruim, por muito tempo, a cada dia, pouco a pouco, colhendo e se alimentando da e na massa (apò póllon), um grande mal tome corpo imperceptivelmente (láthe) na alma deles? Ou então, devemos procurar os criadores talentosamente capazes de perseguir a natureza do belo e convenientemente bem-feito (toû kaloû te kai euskhémonos), para que os jovens, como habitantes de um lugar saudável, beneficiem-se de tudo ali impelindo tanto olhos quanto ouvidos na direção de obras belas, tal como brisa trazendo diretamente e imperceptivelmente (lantháne) boa saúde desde alturas propícias às crianças, desde a infância, através da bela linguagem (tô kalô lógo) até um semelhante, um amor amigo e uma concórdia (eis homoióteta te kai philian kai sumphonian)? (Rep., III 401b-d).

Na *Belacidade* (*kalípolis*) da República só pode haver artistas comprometidos com a ordem previamente estabelecida por sábios legisladores, artistas que figurem os deuses como exclusivamente excelentes (*áristoi*), uniformes, inalteráveis (383c), os heróis como homens extraordinários (391e), e homens exemplarmente virtuosos e bem adaptados (*ho epieikés*) (Rep., III 398a-b). A psicologia platônica visa com esse cuidado purista educativo provocar desde a mais tenra infância uma ampla empatia de “amor e concórdia” (Rep., III 401d) em relação ao único modelo que reflete os mesmos princípios e as leis inquestionáveis da ordem estabelecida (Rep., IV 429e-430a). Por isso, a inovação e a autonomia além de não serem bem-vindas, são sumariamente excluídas:

O que mais importa aos que zelam (epimeletais) pela cidade é evitar que ela venha imperceptivelmente a corromper-se (lathe diaphtharen), devendo os guardiões, antes de mais nada, proibir na ginástica e na música o inovar (neoterizein) contra a ordem estabelecida, mas sim guardá-la ao máximo, temendo ouvir dizerem que: – “os homens muito glorificam (epiphroneous) o canto/em que os mais jovens celebram o entorno.” E que não se pense o poeta estar muitas vezes falando não de canções recentes, mas de modos

novos de cantar, e que a novidade é louvável. Mas exatamente isso é preciso nem louvar, nem acolher. É necessário temer acolher um gênero (eidos) recente de música e evitá-lo como particularmente perigoso para o todo (en hólo), pois em parte alguma os modos estabelecidos (trópous) da música são alterados (kinountai) sem que concomitantemente se modifiquem as mais fundamentais leis políticas, [sobretudo aquelas que determinam a obediência aos superiores/melhores].¹⁸ (Rep., IV 424b-c).

Um outro passo importante da censura constitucional à poesia na *República* ocorre ao longo do livro X, quando a personagem Sócrates expulsa da *Belacidade* todo artista que não se submeter às normas prescritas por aqueles que, estando mais próximos da verdade, seriam reconhecidamente mais sábios do que eles. O problema de Platão não são a poesia e os poetas, por assim dizer. Homero será ali mesmo enormemente enaltecido e elogiado por Sócrates como o maior poeta de todos os tempos. Seu ataque se concentrará nos tragediógrafos e também, mas com menor contundência, nos comediógrafos. O problema maior reside, nos parece, no fato de a poesia trágica acontecer publicamente, de ela ter um alcance coletivo e, portanto, de ela poder gerar efeitos nefastos muito mais graves e profundos nos ouvintes que continuam a ser educandos embora não sejam mais aquelas crianças educadas pela poesia nos livros II e III. Por outro lado, no livro X, Sócrates admite que poderão até ser admitidos na cidade que está sendo fundada, aqueles poetas que aceitem se submeter às leis previamente instituídas, tornando-se, assim, úteis a ela, mas, caso contrário, seu destino será o banimento definitivo:

Quando você ouvir, Glauco, os admiradores de Homero dizerem que esse poeta educou a Hélade e que em relação à direção e educação dos assuntos humanos, é de muito valor aprender a acolhe-lo e viver construindo toda a existência a partir desse poeta, é preciso amá-los e felicita-los como sendo o quanto possível pessoas grandiosas, e concordar que Homero não só é o maior poeta de todos, como também o primeiro dos poetas trágicos, porém saiba que em matéria de poesia, só admitimos receber na cidade hinos de

18 Doutrina magna: em todas as idades há de haver governantes e governados (689e): pai e filho, nobre e plebeu, velho e jovem, senhor e escravo, forte e fraco, sábio e ignorante, ganhador e perdedor.

honra aos deuses e elogios aos homens bons (tois agathois).¹⁹ Porém, se admitirmos receber a Musa voluptuosa, o prazer e a dor reinarão na cidade em lugar da lei e da razão (logos), sempre considerada em comum como sendo o melhor. (Rep., 606e-607a).

Depois da primeira fase do processo educacional dedicada à música e à ginástica, os guardiões têm acesso ainda a estudos especiais, os quais extrapolam a variabilidade e inconstância da ordem sensível e visível: estudam geometria, astronomia, dialética, todos estudos que permitem o acesso incomum ao âmbito do necessário e do constante, e que proporcionam aos superiormente educados aproximarem-se da ordem divina; e mais ainda do que todos os guardiões, o filósofo chega ainda mais perto do divino à medida que somente ele é capaz de alcançar o extraordinário acesso ao Bem, o aprendizado mais elevado e maximamente conveniente para se vir a um dia chegar no fim (*tou megístou te kai málista prosékontos mathématos epì télos hoúpote éxei*) (Rep., VI 504d), o aprendizado que lhe confere o nível máximo do saber e da autoridade.

Retomando o livro X, último da obra *República*, Sócrates introduz um tema desconhecido de todos, o da imortalidade da alma. Até mesmo a personagem Glaucon,²⁰ seu interlocutor, cai em perplexidade. Esse tema que já foi amplamente tratado no diálogo *Fédon*, é então desenvolvido através do mito de Er. Dele vamos destacar apenas dois elementos importantes para finalizarmos por ora: o mito narra que Er é a testemunha viva da existência de um plano transcendente e traz de lá a verdade divina de ser de cada um a responsabilidade de escolha das próprias ações, uma verdade proferida pelo mensageiro (intermediário) da Moira Lâquesis, uma das filhas da Memória (*Mnemosyne*), que guarda as coisas do passado (*tâ gegónota*). O mensageiro avisa: “A responsabilidade é daquele que escolhe, não há um deus responsável [por isso]” (*aitía eloménoux theòs aváitios*) (Rep., X 617e). Que o final da

19 Essa obra poética que só admite hinos de honra aos deuses e elogios aos homens bons coincide precisamente com a obra platônica! Trata-se da obra que evidencia Homero como poeta não só agradável, mas também proveitoso para a *Politeia* criada por Platão (discípulo mais ilustre de Homero) e explicitamente reivindicada na seguinte passagem do mesmo livro X: “Sim, até permitiremos que os defensores [de Homero] – e não é preciso que eles sejam poetas, mas apenas amigos da sua poesia – discurssem numa fala sem metro (em prosa) a seu favor dizendo como ela não só é agradável, mas também proveitosa para a constituição (*politeia*) e para a vida do ser humano” (Rep., 607 d-e).

20 Glaucon é reconhecidamente um dos irmãos de sangue do próprio Platão, irmão também de Adimanto, outra personagem do diálogo. Ou seja, até mesmo parentes muito próximos ao autor-filósofo desconhecem esse importante assunto transcendente.

República traga um testemunho mítico vivo da existência e de verdades de um tópos transcendente não é pouca coisa. Quando tratarmos da obra *Leis* retomaremos a importância política de uma suposta realidade da transcendência, isto é, de deus, para Platão.

Em relação à *República*, é o quanto basta por ora.

3. O *Político*

Platão substitui a personagem filosofante neste diálogo. Entra em cena o Estrangeiro de Eléia “que, aliás, é realmente um filósofo, pertencente ao círculo de Parmênides e Zenão” (*Sof.*, 216a). Essa alteração do personagem-guia acompanha, nos parece, a alteração do aspecto a partir do qual a *sofocracia* platônica passará a ser tratada. No *político*, o foco incide menos na educação do dirigente do que na qualidade específica do saber do político e do poder de execução que essa qualidade permite. É como se Platão jogasse um holofote sobre a figura do rei filósofo.

O próprio Platão indica o encadeamento dramático dos seguintes diálogos à medida que o final de cada um se conecta explicitamente ao início do outro: *Teeteto* – *Eutífron*²¹ – *O Sofista* – *Crátilo* – *O Político*. No *Teeteto* acontece uma súbita aparição relâmpago do filósofo Parmênides. Depois de Sócrates ter apontado as limitações da interpretação da imensa maioria de toda a tradição do pensamento, acerca do conhecimento associado a uma realidade instável e devenida, ele faz a ressalva de uma única interpretação divergente. Trata-se da interpretação de Parmênides (e seus discípulos) à medida que ele sustenta, contra a corrente, a estabilidade do Ser. Entretanto, Sócrates alega humildemente sua incapacidade para discuti-la ou desenvolvê-la:

Parmênides me parece ser alguém, como diz Homero, ‘a se respeitar e temer ao mesmo tempo’²² (aioidós te hama deinos te). Estive com o homem quando

21 Baratieri (2018) introduz o *Eutífron* nesse grupo de diálogos e propõe a *Apologia* como a continuidade dessa sequência pressuposta pelo próprio Platão, de tal forma que essa obra viria logicamente depois do *Político*. O *Eutífron* tem de fato uma relação com a *Apologia* à medida que tematiza a impiedade e essa será uma das acusações contra Sócrates da qual ele se defenderá no tribunal. Só direi desse diálogo posterior ao *Teeteto* que ali a personagem Sócrates mostra o quanto a poesia tradicional gera contradições acerca do divino que podem obnubilar as ações de um jovem sinceramente devoto. Há um eco dessa problemática no livro X das *Leis* onde será detalhadamente exposta a importante lei da impiedade.

22 Cf. Homero, *Iliada*, III, 172.

eu era muito jovem e ele já era muito idoso. Ele me pareceu de uma profundidade totalmente genuína. Por isso temo que não compreendamos suas palavras e deixemos escapar o todo de seu pensamento. (Teet., 183e-184a).

Nesse passo em que a personagem Sócrates reitera seu recuo respeitoso diante de Parmênides, recuo que ele mesmo lembra já ter ocorrido uma vez em sua juventude, Platão nos conduz até o diálogo *Parmênides*, onde a hipótese das ideias teria sido posta contra a parede. Com isso, a dramaturgia platônica, nos parece, antecipa 'o clima' em que se dará a substituição da personagem Sócrates pela do Estrangeiro de Eleia nos diálogos seguintes: *Sofista*²³ e *Político*. Em ambos, Sócrates será apenas um ouvinte respeitoso do eleata, como no diálogo *Parmênides*. Talvez Platão precisasse de um patamar argumentativo superior, ainda mais excepcional,²⁴ para tratar suficientemente da delicada e sutil diferenciação entre o filósofo, o político e o sofista. Ou talvez precisasse menos de um humilde 'saber que nada sabe' e que condiciona sua plena realização às limitações intelectuais do interlocutor da vez (maiêutica), do que de um saber autônomo e capaz de se mover dialeticamente desde a totalidade até o particular. Ou ainda, talvez ele quisesse informar sutilmente uma 'virada de chave', uma outra segunda navegação (*Fédon*, 99d-102a), quem sabe, que questionaria tanto a noção de *idéa* quanto a de participação na *idéa* ocupando uma posição privilegiada na consideração de seu próprio pensamento, posição essa possivelmente já corrente na Academia.²⁵ Com efeito, no *Sofista* e no *Político*, Platão confere ao Estrangeiro de Eleia uma autoridade epistêmica maior do que a conferida a Sócrates,²⁶ preparando a condição suficiente para que a sua *sofocracia* possa se manifestar politicamente de um outro modo diverso do da *República*.

23 O *Sofista* será abordado aqui apenas pontualmente.

24 Desde sua primeira entrada em cena no *Sofista*, o Estrangeiro de Eleia performa uma autoridade epistêmica de alguém que parte já sabendo onde vai chegar. Sua pesquisa na busca de entregar uma resposta para a questão: quem é o sofista, não começa a partir da opinião do vulgo a esse respeito para depois, refutando-a, avançar, como habitualmente opera a personagem Sócrates. O eleata parte de um saber prévio a respeito da totalidade dos ofícios que, sofrendo um processo continuado de discernimento dialético, chega à específica composição completa de um logos definidor do sofista.

25 Desde o *Parmênides*, passando pelos diálogos *Teeteto*, *Sofista*, *Político* e inclusive nas *Leis*, a força e o conteúdo da argumentação filosófica de Platão prescindem de uma explícita 'teoria' das *idéai*. O termo que ele passa a usar com frequência num sentido equivalente ao termo *idéa* é o termo *gênos*.

26 Em seu artigo intitulado *Latindo para o estrangeiro: uma interpretação do Político à luz da psicologia do eleata* (2018), Baratieri defende que há no *Político* uma disputa entre os dois personagens, Sócrates e Estrangeiro de Eleia, para discernir qual dos dois seria o filósofo e qual seria o sofista. Ele acredita demonstrar que o Estrangeiro seria o sofista. Embora o desenvolvimento da argumentação seja excelente, não me pareceu convincente.

No *Político*, o interlocutor do Estrangeiro, Teeteto, é substituído pelo seu jovem amigo também denominado Sócrates. Antes de se retirar tornando-se um mero espectador da discussão, o filósofo Sócrates comenta seu parentesco (*syggeneîs*)²⁷ (*Pol.*, 258a), por causa do mesmo nome, com o jovem que passará a conversar com o eleata. Fazendo um paralelo com a cena do diálogo *Parmênides*, à qual aludimos acima, em que Sócrates na sua juventude conversa com o mestre eleata sobre a hipótese das *idéai*, aqui essa cena se repetirá, de certa forma, já que um Sócrates jovem irá se dispor humildemente a conversar – agora sobre política – com um eleata.

No início do diálogo a assertividade do Estrangeiro chama a atenção. Se no *Teeteto* o sentido de *episteme* se apresentou a Sócrates, por fim, como um impasse, aqui ele é simplesmente suposto, consistindo no ponto de partida. O Estrangeiro inclui de imediato o político/governante no grupo total dos *epistemôn*, isto é, entre “os homens que sabem”. Se o governante é um dentre os *epistemôn*, então, a sociedade aqui concebida precisa ser também, de alguma forma, uma *sofocracia*: regime político governado por um sábio.

O Estrangeiro, na altura de sua autoridade filosófica, dá início, então, a um longo processo dialético de discernimento depurativo, dessa vez, a fim de encontrar entre diversas formas de saber, aquela própria e exclusiva do verdadeiro político (*ónton politikós*), denominada algumas vezes ciência ou arte política (*politiké*), outras vezes ciência real (*he basiliké episteme*). Num primeiro momento, ele distinguirá a atuação do político em relação a inúmeras profissões cujas atividades envolvem um cuidado dirigido à sociedade humana como um todo e que poderiam justificadamente, além do governante, reivindicar o posto de ‘pastor dos homens’: comerciantes, agricultores, moleiros, atletas, médicos (*Pol.*, 267e-268a).²⁸ Depois, é a vez de todos aqueles que trabalham produzindo tudo o que auxilia no funcionamento da cidade: carpinteiros, oleiros, ferreiros, arquitetos, tecelões, pintores, músicos, cesteiros, agricultores, caçadores, médicos, cozinheiros etc.: “Pois, sem eles, não seria possível haver nem *pólis* nem política, mas não vemos que haja em

27 Através dessa observação Platão faz, na verdade, um chiste. É como se ele dissesse: Pois, é Sócrates (o jovem), eu sou você amanhã. Isto é, são o mesmo personagem. Platão estaria rejuvenescendo aquele mesmo Sócrates que dialogava respeitosamente diante daquele mesmo Parmênides de uma “profundidade totalmente genuína”.

28 Nesse ponto, levanta-se até mesmo a possibilidade de comparar o político com o deus Kronos enquanto este teria sido numa era mítica memorável o pastor divino de homens quase divinos (mito: *Pol.*, 268e-274d). Mas embora o reino de Kronos tenha sido reconhecido como extraordinariamente superior e incomparável à toda e qualquer monarquia regida por homens, ele deve ser tomado como o exemplo a ser imitado pelo verdadeiro político. (*Pol.*, 274d).

qualquer atividade deles alguma função própria da governança” (*Pol.*, 287d). Quanto aos auxiliares de grande prestígio que trabalham junto aos cargos mais elevados do poder, como é o caso dos arautos, dos adivinhos e dos sacerdotes, com seus respectivos servidores, mas também de uma turba que gira em torno da administração pública ironizada pelo Estrangeiro enquanto é identificada com aquele tipo de sofistas difícil de separar dos verdadeiros políticos e reis (*apò tòn óntos ónton politikôn kai basilikôn*) (*Pol.*, 291c).²⁹ Mais adiante, um pouco antes da finalização do diálogo, o eleata distinguirá, ainda o saber real do verdadeiro político dos saberes preciosos e a ele congêneres do grupo que lhe é mais próximo enquanto exerce o poder: o comando militar (*strategía*), juízes (*dikastai*) e “aquela retórica associada ao rei que persuade a respeito do justo (*hóse basilikê koinonóusa retoreía peitoú tò dikáion*) dirigindo com ele a vida nas cidades (*sunkybernâ tās taís pólesi práxeis*)” (*Pol.*, 304d-e).³⁰ Toda a variedade de ofícios que listamos acima apresenta, no entanto, algo em comum: todos eles trazem consigo alguma obrigação prática, inclusive o último grupo. Se à arte bélica (*tékhne he polemiké*) pertence saber como e a quem guerrear, é a arte de governar (*he basiliké*) que sabe e pode decidir se é preciso fazer guerra ou se é preciso apaziguar” (*Pol.*, 304e-305a); “se aos juízes cabe julgar corretamente [acerca do justo e do injusto], nunca poderão ir além de acolher o estabelecido pelas leis instituídas pelo rei legislador (*parà nomothétou basiléos*), sendo apenas guardiões das leis e subordinados à força real (*nómon phýlaka kai huperétin [rómes basilikés]*).” (*Pol.*, 305b-c). Para falar da retórica associada à arte de governar, o Estrangeiro primeiro a relaciona com os saberes relativos ao ensino e aprendizagem. Por um lado, há uma ciência do ensinar isto ou aquilo, por outro lado há outra superior a essa, que governa o ensinar, decidindo a respeito do que deve ou não deve ser ensinado e aprendido (*Pol.*, 304b-c). Há, pois, igualmente uma ciência do persuadir e outra que decide acerca do que se pode ou não persuadir (*Pol.*, 304c-d). A retórica (*retoriké*) consiste precisamente na ciência da persuasividade (*tò peitikhôn*) da massa e do povo através da mitologia (*mythología*), mas não através de explicações (*pléthous te kai pokhlou dià mythologías allà mè dià didakhês*), estando ela subordinada à ciência que governa as artes de persuadir e de falar (*tês peistikês kai lektikês*) à ciência, portanto, que sabe por que se deve ter que agir decididamente, seja com persuasão, seja com algum uso da força (*eite dià peithoús kai dià tivos bías*) em relação a alguém, ou seja, a retórica é também

29 Referência ao início do diálogo *Sofista*.

30 Cf. no diálogo *Fedro* a longa discussão sobre a boa e a má retóricas.

um saber que se subordina ao poder do político (*he politikōū dýnamis*) (*Pol.*, 304d).³¹ Vejamos agora como esse poder pode e deve ser exercido por aquele único saber exclusivamente teórico (*Pol.*, 290a).

Nesse passo o eleata procura qual seria a ciência específica do político por excelência e qual seria a constituição correspondente a esse saber: se uma monarquia, uma oligarquia ou uma democracia. A partir da suposição, já insistentemente presente na *República*, de que uma tal ciência seria absolutamente inacessível à massa (*Pol.*, 292e), o Estrangeiro é levado à certeza de que o regime governado por um, isto é, a aristocracia seria o melhor a ser considerado. (*Pol.*, 293b).

Inesperadamente o eleata surpreende o jovem Sócrates³² ao caracterizar o modo ousado e legitimamente autoritário segundo o qual o dirigente máximo de um tal regime pode e deve atuar: no correto exercício do governante da aristocracia investigada, ele não só pode, como deve prescindir de leis, como também está autorizado a impor-se à força:

Quer governem seja a favor (hekónton), seja contra o consentimento (akónton) do povo, quer se valham ou não se valham de leis escritas (grámmata), quer sejam ricos ou pobres, deve-se considerá-los governantes (árkhontas) segundo a arte de governar (tékhnen arkhén) estabelecida, conforme encaminhamos agora pouco. Reconhecemos fortemente que os médicos nos curam seja que estejamos a favor, seja contra o nosso consentimento. Quer nos amputem, cauterizem ou nos proporcionem qualquer outra aflição, se agem segundo leis escritas (grámmata) ou não, se forem pobres ou se forem ricos, não hesitamos absolutamente em chamá-los todos de médicos, desde que prestem auxílio a partir da arte, purificando-nos seja nos emagrecendo, seja nos engordando, sempre somente para o bem dos nossos corpos. Produzindo o melhor a partir de coisas piores, cada um dos médicos cuidadores que são (therapeúontes), salva tudo o que precisa de seus cuidados (tā therapeuómēna). (Pol. 293a-c).

31 Essa é a única passagem no *Político* em que podemos ver alguma alusão propriamente ao procedimento educacional por excelência e que na *República* corresponderia ao trabalho auxiliar, por exemplo, dos poetas e professores de ginástica ao governante.

32 Afirma, com perplexidade, o jovem Sócrates: “Tudo mais, ô estrangeiro, parece ter sido dito na justa medida (*metríos*), entretanto, é difícilimo ouvir ser dito que é preciso governar sem leis (*áveu vómon deín árkhēin*)” (*Pol.*, 293e).

Numa passagem anterior do mesmo diálogo, o Estrangeiro havia identificado uma confusão entre o rei e o tirano sustentando a distinção entre ambos a partir da consideração de que o primeiro se importa e o segundo não se importa com o consentimento do povo em relação às suas atitudes (*Pol.*, 276 d-e). Embora a última fala do eleata pareça borrar essa distinção feita anteriormente, isso de fato não acontece. Quando o tirano é criticado pelo eleata no início do diálogo por não se interessar pelo que possam pensar os cidadãos, ele está se referindo especificamente a uma prática de governo egoísta e caprichosa e que, se usa a força, o faz por interesses particulares.³³ No caso do verdadeiro político aqui em cena, como acabamos de ver pela comparação com o médico, a prática autoritária lhe é autorizada precisamente por ele visar sempre só ao bem da comum-unidade.³⁴ E o eleata insiste que, enquanto verdadeiramente possuidores da ciência (*alethōs epistēmōnas*), e não enquanto meros charlatões (*dokoūntas mónon*), os governantes “quer governem segundo leis, ou sem leis, com ou sem consentimento, sendo pobres ou ricos, nada disso deve, de modo algum, ser levado em consideração frente ao que é o absolutamente mais correto” (*Pol.*, 293c-d). E continua:

E se, para o bem da cidade, purificarem, seja condenando alguns à morte, seja banindo outros, seja provocando a emigração fazendo partir como que enxames de abelhas para tornar menor a população, seja provocando a imigração de pessoas do estrangeiro concedendo-lhes cidadania a fim de torná-la maior, enquanto com ciência e justiça [o verdadeiro político] seguir salvando a cidade tornando-a, segundo o seu poder (katà dýnamin), melhor a partir do pior, esta, somente nessas condições (katà toūs toioútous hōrous), deve ser anunciada por nós como a única constituição correta (mónon orthēn politeian). (Pol., 293d-e).

Para justificar essa sua fala que legitima a prática autoritária do verdadeiro político, o Estrangeiro questiona criticamente a natureza universal e rígida das leis que, por serem sempre gerais, seriam insuficientes para que se possa alcançar cada caso em específico, e por isso mesmo, devido à constante dissemelhança e instabilidade das coisas humanas (*tôn anthropinon*), que tornam

33 O que nos remete à discussão entre Sócrates e Trasímaco no livro I da *República*, que questiona se a justiça pode ou não pode ser definida como “a conveniência [particular] do que está no poder” (*Rep.*, I 338a-345c).

34 Exatamente como a classe governante na *República*.

impossível que algo se manifeste em sua pureza (*haploûn*) e que, além disso, também possa durar para sempre, as leis falhariam sem poderem dar conta perfeitamente do estabelecimento hierárquico de algo ou alguém excelente e mais justo enquanto compreendidos a partir do melhor (*tò béliston*). (*Pol.*, 294a-b). A excepcionalidade do saber do verdadeiro político, também denominada pelo Estrangeiro “ciência real” (*basilikên epistêmên*) (*Pol.*, 295b), longe de ser um conhecimento disto ou daquilo, consiste na característica de um saber pura e exclusivamente teórico e, portanto, numa capacidade infinitamente aberta e disponível para, prontamente, sempre discernir sutil e claramente o melhor a fazer em toda e qualquer circunstância,³⁵ sendo todos os outros saberes a ele subordinados de algum modo. Assim, somente à amplitude da universalidade de uma tal ciência verdadeiramente excepcional³⁶ cabe chamar propriamente *politiké*, a única capaz de “unir todas as coisas referentes às *póleis* bem governadas em um só tecido” (*Pol.*, 305e).

O Estrangeiro de Eléia passa então a considerar os dois fios fundamentais a partir dos quais o verdadeiro político deve tecer uma comum-idade toda feliz. Eis que novamente somos remetidos à *República*. Lá o caráter dos guardiões devia apresentar, desde a infância, a concomitância de duas virtudes as quais, mesmo apresentando tendências opostas, precisam estar na composição básica do homem excelente: coragem e temperança. No *Político*, a cidade perfeita constituída pelo único governante verdadeiramente sábio deve ser por ele tecida pelo entrelace equilibrado e equilibrante dessas mesmas duas virtudes. “Auxiliado pois pela Musa da ciência real” (*Pol.*, 399d) o sábio governante, através de tal entrelace, imprime nas almas dos bons por natureza e formação ilibada, “uma opinião realmente verdadeira e firme a propósito do belo, do bom, do justo” (*Pol.*, 309c). Depois, lhe caberá forçar entre eles laços matrimoniais que sempre reúnam tendências opostas dessas virtudes, buscando o equilíbrio perfeito: almas de tendência enérgica devem casar-se com outras de tendência moderada:

35 A “ciência real”, ou ciência do rei infinitamente poderosa descrita aqui, não teria a ver com o aprendizado indicado na *República* como sendo exclusivo do governante, a saber, o conhecimento do *mégiston mátema*: o conhecimento do Bem? Uma noção superior às *ideai* superiores e que: “ultrapassa de longe, em dignidade e poder, a existência. (*epékeina tês ousias presbeia kai dynámei hyperéchontos*) (*Rep.*, VI 509b) Parece-nos que a caracterização da ciência excepcional do político perfeito no *Político* tem diretamente a ver com o saber excepcional do rei filósofo na *República*.

36 Reconhecida a exclusividade da única ciência verdadeira e da constituição que lhe corresponde, todas as demais “devem ser apenas consideradas imitações que seguem algumas vezes belamente e às vezes deturpam a única constituição verdadeira” (*Pol.*, 297c). De qualquer forma, para que cada imitação fique o mais perfeita possível, é fundamental que cada constituição (imperfeita) “procure jamais agir contra as leis escritas (baseadas ao máximo na única constituição modelo) e a pátria” (*Pol.*, 301a).

E aqui está, pois, a verdadeira função dessa arte real de tecedura: jamais permitir o estabelecimento do divórcio entre o caráter moderado e o caráter enérgico, antes uni-los pela comunidade de opiniões, honras e glórias, pela troca de promessas, para fazer deles um tecido flexível e, como se diz, bem cerrado, confiando-lhes sempre em comum as magistraturas na cidade. (310e-311a).

[...] É impossível que tudo corra bem nas cidades para os particulares e para o estado, se esses dois caracteres não estiverem associados. (311b).

[...]

Eis, pois, terminado em perfeito tecido o estofa que a ação política urdiu quando, tomando os caracteres humanos de energia e moderação, a arte real congrega e une suas duas vidas pela concórdia e amizade, realizando, assim, o mais magnífico e excelente de todos os tecidos. Abrange, em cada cidade, todo o povo – escravos ou homens livres – estreita-os todos na sua trama e governa e dirige, assegurando à cidade, sem falta ou desfalecimento, toda a felicidade de que pode desfrutar. (311b-c).

E não nos encontramos nesse ponto com a mesma *sofocracia* constituída por Sócrates na *República*, aquela governada pelo rei filósofo? Se for mesmo assim, então a obra *Político* cumpriria talvez o papel de iluminar, através do eleata revelador do poder autoritário do político, o lado enérgico do moderado velho Sócrates que, ao longo de toda a conversa com o eleata, permaneceu humildemente na sombra? O fato é que através deste diálogo que consideramos particularmente agora, evidencia-se que a ciência que deve governar a *sofocracia* proposta por Platão já na *República*, segundo afirma o personagem Estrangeiro de Eléia, tem o dever de “eliminar o mais possível os maus elementos conservando os úteis e bons e, quer sejam estes semelhantes ou dessemelhantes, fundi-los todos numa obra que seja perfeitamente una por suas propriedades e estrutura” (*Pol.*, 309c), já que o eleata, comentando seu trabalho legislativo diz: “Nossa arte política, a política verdadeiramente conforme à natureza, jamais consentiria em constituir uma cidade formada de bons e maus” (*Pol.*, 309d). A arte política do verdadeiro político confiaria somente aqueles comprovadamente bons aos educadores competentes e habilitados, reservando para si (o legislador governante, portanto) o governo e a direção

de todos os movimentos de seus auxiliares na governança, determinando a cada um as obrigações que julgarem necessárias ao seu trabalho auxiliar na techedura da comum-idade feliz.

Sobre o *Político* é o quanto basta.

4. *Leis*

Na obra *Leis* Platão considera pela terceira vez a elaboração de uma constituição também *sofocrática* e cujas leis devem pautar a instituição de uma cidade feliz como um todo. O cenário desta vez é Creta, e a cidade a ser fundada num futuro próximo será uma colônia cretense.³⁷ Sobre a escolha de Creta para a fundação de uma nova colônia afirmam Brisson e Pradeau em *As Leis de Platão*: “Creta é uma das potências gregas mais antigas, cuja era de ouro passou há mais de um milênio, mas que todos os gregos sabem estar ligada ao nome de Minos, filho de Zeus, e ao esplendor de sua realeza, sobre a qual dizem que sua legislação atual conserva traços daquela época” (2012, p. 25). No diálogo, não é só Creta que traz a marca da antiguidade. Os únicos personagens nele atuantes são três anciãos: o espartano Megilo, o cretense Clíneas e um ateniense inominado (Platão?)³⁸, o sábio protagonista

37 O fato de a cidade a ser fundada nas *Leis* ser uma colônia não é de pouca importância para o roteiro preparado por Platão. Uma colônia é constituída por imigrantes que chegam já formados em suas ideias e hábitos. Diferentemente da *Belacidade* na *República* constituída desde o seu mais tenro início, na *Magnésia* cretense o trabalho dos legisladores será muito mais difícil. Como será possível instituir verdadeiramente uma comum-idade frente a toda uma diversidade já pronta e variada de hábitos e valores? Os legisladores precisarão de uma referência comum, de um modelo. A dedicação dos legisladores ao longo de todo o diálogo no preparo de um corpo de *leis escritas* deve-se à necessidade de se instrumentalizarem com aquilo que poderá servir a todos como referência comum e legítima para a instauração de uma possível comum-idade realmente uni-forme. No *Político*, a crítica feita pelo Estrangeiro de Eleia à insuficiência da “lei” enquanto instrumento de uso político para o verdadeiro político reside exatamente no fato de a lei escrita estar limitada a servir como instrumento para uni-formizar.

38 O fato duplo de: 1) esse diálogo ser muito provavelmente o derradeiro redigido por Platão; 2) a personagem principal das *Leis*, o principal guia filosófico na elaboração da legislação de uma nova cidade, aparecer como um *ateniense ancião sem nome*, leva-nos a crer que por trás disso esteja o próprio Platão. Além disso, segundo Brisson e Pradeau, a autoridade incontestada do anônimo Ateniense o “distingue de Megilo e de Clíneas por seu saber jurídico, mas também por outras aptidões de sabedoria, pois ele se mostra capaz de conceber um projeto educativo completo para a futura colônia e também porque nada desconhece das diferentes ciências nem do modo pelo qual se pode ter acesso ao conhecimento da verdadeira realidade” (2012, p. 25), o que, nos parece, por óbvio, remete ao próprio Platão. Parafrazeando humoradamente o fragmento 32 de Heráclito: Um, o único sábio, não costuma e costuma a ser nomeado Platão. O fragmento de Heráclito diz: “Um, o único sábio, não costuma e costuma a ser nomeado Zeus” (*hèn tò sophòn moûnon légèsthai ouk ethélei kai ethélei Zevòs*

na conversa. Numa articulação entre passado, presente e futuro, associada à longa experiência de vida e conhecimento político das personagens em cena, Platão prepara o terreno para tratar daquilo que, mais do que tudo, precisa ser longo, duradouro: as leis que carregam os princípios fundamentais de uma boa organização política.

Embora o Ateniense recorra à análise de regimes políticos históricos como é o caso da oligarquia aristocrática espartana, do despotismo persa e da democracia ateniense, no intuito de apreender deles aprendizados úteis para o projeto da futura colônia cretense, o regime mais admirado por ele teria supostamente acontecido num tempo mítico. Trata-se da era de *Kronos*,³⁹ quando, vivendo em total abundância, os homens eram dirigidos por “uma raça superior, os *daímones* [...] que nos propiciavam paz, pudor, boas leis e uma justiça sem inveja (*aphthonian dikes*), o que deixou a raça humana livre de conflitos internos e sumamente feliz” (*Leis*, IV, 713d-e). No entanto:

as cidades não podendo ter o governo de um deus, mas de algum mortal, não conseguem livrar-se dos males nem dos sofridos trabalhos, mas devem imitar por todos os meios a vida tal como se diz ter sido aquela no tempo de Kronos, obedecendo (peithómenous) tudo quanto em nós há de imortal, tanto coletivamente quanto na vida particular, na administração de nossas casas e da cidade, derivando o termo ‘lei’ (nómon) da expressão “governo da inteligência” (tèn toû noû dianoméñ) (Leis, IV, 713e-714a).

No mundo humano, afirma o Ateniense, as leis consistem no exercício racional a nos conduzir sempre na direção de uma felicidade divina, para vivermos o mais possível isentos de perturbações. As leis são, pois, uma atribuição da alma, uma operação intelectual, tanto à medida que a forjamos, quanto à medida que a recebemos estabelecida, sendo obedientes ou não a ela. Mas para haver acordo pacífico entre uns e outros é necessário que já esteja operando uma sintonia compreensiva, uma homologia, apenas alcançável a partir de uma educação que esteja destinada a produzir uma uni-formidade⁴⁰ em relação ao que se deve querer e ao que se deve detestar, ao que se deve desejar e

ónoma”. Segundo a mitologia grega, Zeus é o *basileús*, o rei, entre os deuses, tal como nos parece, Platão apresenta o filósofo – egresso do grupo dos guardiões – como o rei entre os melhores.

39 Já lembrada nostalgicamente, como também elogiada, pelo Estrangeiro de Eleia no *Político* (271c-274e). Mas também evocada na *República*. Ver *Os trabalhos e os dias* (1991, vv. 106-182).

40 Cf. p. 17.

ao que se deve evitar, ao que se deve louvar e ao que se deve censurar, sempre em nome da produção de uma sociedade concorde e feliz. Tendo isso em vista, o Ateniense elogia a uni-formidade educativa da arte secular egípcia.

Só de ouvir, ficamos admirados! Desde a mais remota antiguidade, como parece, eles [os egípcios] chegaram à compreensão do que formulamos há pouco: é preciso fazer os jovens nas cidades manipularem habitualmente belas figuras (skhémata) e belas canções que, sendo regradas, são fixadas nos templos, ficando proibido aos pintores e demais artistas alterá-los ou inovarem, não podendo eles nem mesmo imaginarem outras figuras diferentes das recebidas pelos ancestrais, sendo essa uma proibição que incide também sobre a música como um todo. Se vocês forem investigar, descobrirão lá pinturas e esculturas que datam de dez mil anos – e não estou contando histórias, digo dez mil anos de fato – nem mais belas nem mais feias do que as produzidas hoje, porque elaboradas com a mesma arte (Leis, 656d-657a).

A fim de proporcionar a instauração e conservação de uma comum-unidade de homens bons, a legislação da nova colônia cretense não pode admitir, tal como Sócrates na *República*, aqueles poetas e artistas que estimulam na multidão a autonomia, negligenciando regras e hierarquias. Também nas *Leis* os espetáculos públicos – a tragédia e a comédia – recebem uma atenção especial nesse sentido. São considerados o começo da deterioração dos princípios aristocráticos, instauradores de uma *ana-arkhia* tipicamente democrática que o Ateniense denomina *teatrocracia*, onde os poetas teriam ocupado o lugar dos juizes, ao mesmo tempo que passaram a tomar como referência principal o prazer da plateia⁴¹ para seu julgamento em relação às inovações musicais que inventavam:

Como consequência disso os teatros até então mudos, levantaram a voz como se conhecessem o que é belo ou feio em matéria de música, passando a pior teatrocracia a ocupar o lugar da aristocracia. Se ao menos a democracia só gerasse nesse setor homens livres, as consequências não seriam

41 No entanto, o Ateniense faz a ressalva de que se a plateia for, ao contrário, constituída apenas por aqueles que são chamados por ele de ‘homens livres’, não há problema algum em relação a tal critério de julgamento: “Estou em grande parte de acordo com a massa, quanto a ser preciso que a arte musical seja julgada pelo prazer que proporciona, não certamente os prazeres das coisas fáceis de atingir (*epitykhónton*), mas aquele prazer que é próximo à Musa mais bela é o que traz regozijo aos melhores (*beltistous*) e suficientemente educados, principalmente aquele único prazer que distingue pela virtude e educação” (*Leis*, II 658e).

tão nefastas, mas, entre nós, da música alastrou-se para o resto o conceito anárquico de que todos podem julgar de tudo, arrastando em sua causa a liberdade; pois, levar a audácia ao ponto de não acatar a opinião dos melhores (áristoi) é a impudência mais nociva, produto de uma liberdade licenciosa. (Leis, II 700e-701b).

Mas, como vimos ocorrer na *República*, a *sofocracia* nas *Leis* também pode acolher determinados outros poetas e artistas, aqueles que se dispõem a estar a serviço das leis previamente instituídas e concordem com o sentido estrito das virtudes e valores éticos por elas estabelecidos. Apenas os poetas obedientes a uma tal prescrição poderiam participar do projeto educacional que visava produzir uma mesma base de entendimento capaz de facilitar o comum cumprimento das leis por parte de todos. Fica, pois, terminantemente proibido aos ‘poetas aliados’ que introduzam entre os novos cidadãos da colônia cretense qualquer novidade ou divergência em relação aos paradigmas instituídos por lei (*Leis*, VII 797b-c), sendo obrigados (*anankázete*) a vincularem necessariamente a felicidade à vida temperante e justa do bom varão, independentemente de quaisquer circunstâncias como aparência física ou condição financeira, (*Leis*, II 660e) e ainda a empenharem-se na descoberta de “recursos apropriados”⁴² para produzirem a comunhão plena (*synoikía pãsan*), una e mesma (*hén kai taúton*), entre todos acerca de tudo, através das narrativas por eles pronunciadas durante toda a vida, nos cantos, nos mitos e nos discursos (*Leis*, II 664a). Os currículos escolares deverão ser fixos e inalteráveis, ficando igualmente proibido a quaisquer outros tipos de educadores qualquer tipo de crítica (*Leis*, VII 811e). A passagem seguinte mostra exemplarmente uma regulação forçada da educação em busca da uniformidade da sociedade:

A educação (he paideia) consiste na atração e condução das crianças na direção do que é denominado pela lei ‘razão correta’ (logos orthós), sendo o que é realmente correto decretado pela experiência dos mais adaptados e idosos cidadãos (epieikéstatois kai presbytátois). E a fim de que a alma da criança não se habitue aos sentimentos de dor e de prazer contrários à lei e ao que a lei obriga, mas para que o idoso seja justamente por elas próprias acompanhado nas coisas que alegrem e nas que entristecem, para disso, invocamos os cantos mágicos, os mesmos de hoje em dia, que, por um lado,

42 O Ateniense denomina esses recursos educativos de ‘encantamentos’. Além disso, há o uso do vinho, isto é, a regulação do uso do vinho em festividades (*Leis*, II 673e).

são encantamentos verdadeiros (*óntos epodái*) para as almas à medida que elas são levadas zelosamente para tal concórdia (*symphonían espoudas-ménai*), mas, por outro lado, se durante o zelo (*dià tò spoudén*) as almas dos jovens não puderem ser arrastadas, devem ser invocados e praticados tanto brincadeiras quanto cânticos do mesmo modo que se aplica alimento aos cansados e fracos debilitados cujos corpos interessa que, por um lado, experimentem o benefício em certas comidas e bebidas agradáveis e, por outro lado, experimentem o malefício nas comidas e bebidas desagradáveis, a fim de que se habituem corretamente, por um lado, a acolher com alegria (*aspázontai*) e, por outro lado, a detestar (*miseîn*). O correto legislador (*orthós nomothêtes*) convencerá (*peisei*) aquele que for capaz de poetar evidentemente o mesmo (*tautòn dè poiétikon*) com belos e louváveis versos, e obrigará (*anankásei*) os que não obedecerem (*mè peíthon*) a poetarem (*poieîn*) corretamente os gestos (*tà skhémata*) e os sons (*tà méle*) dos varões, todos eles, temperantes (*sophrónon*), corajosos (*andreíon*) e bons (*agathôn*), nos ritmos e nas harmonias [apropriados]. (*Leis*, II 659c-660a).

A colocação da questão acerca de qual seria o regime político ideal para governar e organizar da melhor maneira possível uma colônia surge no livro IV. O Ateniense surpreende Clínicas ao afirmar que esse regime seria a tirania, ainda que um tipo de tirania distinto das demais.⁴³ Na tirania proposta circunstancialmente pelo Ateniense, o tirano deve necessariamente ser jovem e naturalmente dotado de boa memória, ter facilidade de aprender, ter coragem e grandeza de alma, além de possuir todas as outras virtudes (*Leis*, IV 709e-710a).⁴⁴ Ao que Clínicas lhe indaga a respeito de como ele concebia o ordenamento dos regimes políticos, se depois da tirania viria a oligarquia seguida da democracia, o Ateniense responde:

Em absoluto! O primeiro posto cabe à tirania; o segundo, à monarquia, e o terceiro, a certa forma de democracia. O quarto lugar caberia à oligarquia. [...] O que afirmamos é que tal mudança se verifica quando surge naturalmente um legislador de verdade, que dispõe de um poder especial e o exerce em parceria com os elementos de maior influência na sociedade; sempre que estes forem em número reduzido, porém extremamente poderosos, como na tirania, é quando se opera a passagem [isto é, a consolidação

43 Cf. nota 7.

44 Mesmas características do caráter dos guardiões da *República*. Cf. livro II.

da colônia] mais depressa e facilmente. [...] O tirano que deseje modificar os costumes de qualquer cidade, não precisa de grande trabalho nem de tempo muito longo; terá de ser o primeiro a ingressar no caminho que ele deseja ver trilhado pelos cidadãos, ou seja o da prática da virtude e não do seu contrário; em tudo terá que dar-lhes o exemplo com seu comportamento, distribuindo elogios e honrarias, censurando certas ações ou castigando os rebeldes em cada caso particular. [...] Ninguém tente convencer-nos de que há um caminho mais rápido e curto para mudar as leis de alguma cidade do que o exemplo dos poderosos. [...] Quando numa só pessoa a inteligência e a temperança se casam com a autoridade, então nasce a melhor forma de governo com as leis correspondentes; noutras condições tal ocorrência nunca se dará (Leis, IV 710e-712a).

A tirania seria, portanto, “o caminho mais rápido e curto” para instituir uma colônia perfeitamente excelente, “a forma de governo associada a leis perfeitas possibilitando a concretização do que diz o antigo ditado: “tudo entre amigos é comum” (*tò phílon hautôi tês autoû*) (Leis, V 739b). Na República, Sócrates se refere da mesma forma à Belacidade, onde tudo dos amigos é comum:

*Se for assim agora [tudo comum entre amigos] ou se algum dia o será – mulheres em comum, filhos em comum, bens em comum – o particular banido de todas as formas e definitivamente de toda vida e se for possível de algum jeito o que por natureza é particular tornar-se comum, tal como olhos, ouvidos e mãos, de tal forma a parecer vermos, ouvirmos, agirmos em comum, a partir de uma só (*kath'hén*) experiência aproximarmos dela ou, ao contrário, dela fugirmos, e absolutamente como um todo (*málista sýmpantas*) nos alegrarmos ou entristecermos pelas mesmas coisas; se, na medida do possível tais leis converterem (*apergázontai*) a cidade em uma perfeita unidade (*mían hóti málista pólin*), [se houver uma cidade instituída em tais condições], fique determinado que ninguém dirigindo-se para a virtude jamais desloque (*hyperbolé*) esse marco (*hóron*), estabelecendo um outro mais correto nem melhor. Numa cidade assim constituída, quer seja povoada por deuses, quer por um grande número de filhos de deuses, seus habitantes viverão alegremente (*euphrainómenoi*). Por isso não é necessário investigarmos um outro paradigma (*paradeigmá*) de constituição (*politeía*), mas apropriando-nos dela ainda assim buscá-la o tanto quanto possível de novo e mais uma vez e sempre. (Leis, V 739b-d).*

Eis a descrição desconcertante de uma total comunhão. É uma boa hora para perguntarmos: como conciliar esse cenário com um aparato policial ostensivo? Mesmo supondo a necessidade de um tal aparato ter existido num momento anterior à chegada nesse paraíso eterno, qual seria o sentido e a necessidade disso? Na verdade, a confraria das personas em diálogo nos diálogos platônicos dá a entender que ali já se vive numa “tirania” esclarecida entre pares e entre alguns desafetos ímpares que não atrapalham a conversa. Eles até ajudam na medida que impulsionam a reflexão. O tirano ali seria o próprio Platão enquanto autor que dirige o roteiro de atores que não podem reclamar nada com o diretor, mas apenas repetir as falas por ele designadas previamente, a cada vez que alguém mais uma vez e, de novo, e novamente abre e lê um livro escrito por Platão.

Nas *Leis*, a instância máxima do poder é exercida pelo Conselho Noturno, o intelecto da pólis (*Leis*, XII, 951d), o intelecto da *pólis* sempre vigilante das leis é constituído por um número pequeno, mas obscuro de membros: os dez mais idosos ‘guardiões das leis’ (*nomophylax*) que asseguram a perenidade da obra dos primeiros legisladores, podendo custosamente continuá-la (*Leis*, VI, 755a). Pertencem ao grupo também jovens de número correspondente aos anciãos. Cada ancião é acompanhado por um jovem por ele escolhido com a finalidade de garantirem a perpetuação da sabedoria superior, um resguardo de uma sabedoria ancestral. Todos esses grupos têm também o superpoder de fiscalizar os outros magistrados e são responsáveis pela censura aos poetas, além de muitas outras obrigações e deveres diretivos. Ao corpo policial pertencem muitos tipos de guardas, como por exemplo os muito importantes guardas das leis, sendo os mais ilustres entre eles partícipes do Conselho Noturno (*Leis*, VI 753b-d). Há também os intendentess da pólis (*astynómoi*) (*Leis*, VI 763 c-764a), os intendentess do mercado (*Leis*, VI 763), os intendentess do campo (*agrónomoi*) (*Leis*, VI, 760a-763c), os intendentess da praça do mercado (*agoranómoi*) (*Leis*, 763c 64c). Há ainda os verificadores (*Leis*, XII 945e-a), os administradores do tesouro sagrado (VI 759e-a) etc. (Brisson e Pradeau, 2012, 147). É uma lista imensa de responsáveis por inúmeras funções e na grande maioria das vezes eleitos, mas de forma diversa, sempre dependendo do nível de importância das decisões que precisam tomar e do controle que devem exercer sobre os cidadãos. A divisão social é censitária e estabelece quatro classes. A diferença de ‘riqueza’ entre as classes é rigorosamente controlada de tal forma que não se possa dizer exatamente que haja pobres e ricos. Os cidadãos têm obrigação de votar, mas em certos casos, quando há eleição para uma magistratura muito elevada, os da terceira e quarta classe

só votam se quiserem, em outros casos são dispensados completamente. Mas, para ilustrar ainda um pouco mais a extensão do policiamento na futura colônia cretense, acrescentamos mais um dado. Por recomendação da própria legislação, cada cidadão já amplamente vigiado, é cooptado para que ele próprio cumpra extraoficialmente o papel de vigia de seus compatriotas. Então, a cidade supostamente melhor e mais feliz seria também uma cidade toda de potenciais 'dedos-duros'. É difícil de acreditar. Isso não é impressionante?

O que não comete injustiças é digno de honra (tímios), mas, por outro lado, quem não permite que os injustos cometam injustiças é inteiramente ou pelo menos duplamente merecedor de honra. Aquele tem o valor de um homem só (henós), este último, vale muitos (pollôn) ao denunciar (menúon) aos governantes a injustiça dos outros. O varão grande e perfeito ajudando os governantes a frearem a cidade, virá a ser reconhecido oficialmente como um vitorioso em virtude. (Leis, V 730d).

Alguém que acaso seja surpreendido (pháinetai) tendo visto e não contado algo público acontecer sofrerá com o acusado pena igual ou não menor do que a dele. (Leis, V 742b).

Nas *Leis*, os três anciãos legisladores pretendem fundar uma colônia, uma cidade que inicialmente receberá imigrantes de diversas regiões e hábitos e pensamentos tão previamente constituídos quanto variados. Apesar de os legisladores regrarem rigorosamente a educação a fim de lograrem produzir a máxima concórdia em torno dos princípios que precisam ser comuns, muitas vezes isso pode não funcionar (*Leis*, VI 766 a-b). Por isso, para os vários imigrantes que possam apresentar uma natureza indócil e resistente, Platão concebe a introdução de um preâmbulo a cada lei que demonstre racionalmente e de modo didático os fundamentos de cada uma. Através dos preâmbulos procura-se produzir basicamente dois tipos de afetos: a honra e o medo. Neles, o legislador busca promover convencimento, por um lado, capturando a adesão do novo cidadão ao que lhe possa parecer honroso e louvável e, por outro lado, impondo o medo e/ou repulsa em relação a um temível castigo iminente (*Leis*, XII 880e). A cultura do preâmbulo teria, portanto, a função de prevenir crimes. Mas, caso, ainda assim, não aconteça o convencimento e ocorra algum crime, a legislação será usada para continuar a educar exemplarmente através da aplicação implacável da pena correspondente ao crime. Enfim, nas *Leis* a listagem de crimes, preâmbulos de leis e penas é praticamente infinita,

bem como a variação das responsabilidades correcionais dos inúmeros guardas ocupados constantemente com cada passo público e privado dos novos colonos. É desnecessário para nós nos atermos no momento a esses números e serviços específicos. Por fim, interessa-nos ainda fazer um breve comentário acerca da lei da impiedade tematizada ao longo de todo o livro X. Trata-se de uma lei particularmente importante na cidade legislada pelo Ateniense, da mesma forma que o seria em todo regime político baseado em hierarquias. O Ateniense considera a impiedade a pior das doenças sociais. Segundo essa lei, fica terminantemente proibido a qualquer cidadão duvidar da existência de deus ou, então, mesmo crendo nela, desconfiar de sua bondade absoluta e/ou incorruptibilidade. Cada uma dessas possibilidades o legislador Ateniense diagnostica como sendo uma variante da principal causa dos males da vida humana individual e social. Crer na existência de deus significa crer numa dimensão transcendente, isto é, superior ao mero mortal que crê, e crer na sua bondade e incorruptibilidade significa, por sua vez, ter plena confiança em tudo o que possa advir dessa dimensão superior, significa igualmente crer na autoridade-por-excelência e estar de acordo com ela. Assim, a crença na existência de um deus bom e incorruptível, muito mais do que um fenômeno religioso, consiste em um instrumento político de extrema importância para a *sofocracia* platônica, o que se torna mais do que evidente pelo fato de precisar haver uma lei proibindo a impiedade e que, ao fim e ao cabo, pune o seu infrator com a pena de morte.

Conclusão

Ao atravessarmos as três obras: *República*, *Político* e *Leis* acompanhando as cenas protagonizadas, respectivamente, por Sócrates, Estrangeiro de Eleia e Ateniense, pudemos perceber a mesma concepção política platônica que denominamos *sofocracia* ser desdobrada em três aspectos específicos. O diretor de cena conduz a performance do grupo governante através de personas que encarnam facilidade para compreender e aderir aos princípios mais elevados daquele regime aristocrático medido pela capacidade epistêmica, sobretudo o da coesão social. Sobretudo os protagonistas nos diálogos performam a exemplar leveza e equilíbrio do bem adaptado à ordem vigente que costuma contagiar os atores coadjuvantes, mas não somente eles são contagiados. A intenção de Platão é que, como elos de imãs, o contágio chegue ao leitor provocando simpatia, admiração e respeito pelos mesmos princípios que seduziram a plateia toda trabalhada em letras grafadas. Mas Platão cuida de

produzir também antipatias. Os mitos escatológicos narrados têm, particularmente, essa função. Neles assistimos ao suplício variado dos injustos, dos inadaptados e até dos inadaptáveis como Sísifo e Tântalo. Os juízes do Hades julgam fazendo o papel mítico do grupo governante na *sofocracia*.

Apesar de os legisladores terem configurado uma educação rigorosamente regulada a fim de que cada um conservando a sua diferença própria convirja numa só boa, bela e feliz comunidade, muitas vezes isso não ocorre. Como Sócrates mesmo afirma mais de uma vez na *República* e no encerramento do *Hípias Maior*: “As coisas belas são difíceis” (*khalepà tà kalá*). O perigo do não convencimento está sempre à espreita porque se trata de uma cidade de seres humanos. Mas, vemos nas *Leis* que os inadaptados que ainda não se revelaram inadaptáveis poderão até ter a chance de superar a indecisão em que se encontram. Aos inadaptáveis e irrecuperáveis, porém, caberão o julgamento e a decisão tirânica do governante, bem como a ação enérgica de seus auxiliares guardiões que os conduzirá ao alijamento definitivo por desterro ou morte. Por exemplo: diversas vezes o Ateniese sentencia nas *Leis*, e até mesmo Sócrates o faz na *República* ao banir os poetas insubmissos ou os cidadãos acima de dez anos de idade, a fim de purificar o terreno em que poderá nascer a *Belicidade*. No *Político* o Estrangeiro também descreve o poder tirânico do verdadeiro político autorizado a banir se necessário for para conservar livre dos males a cidade toda.

Haveria uma ilustração mais nítida da guerra dos opostos da qual nos fala Heráclito quando diz: “A guerra (*pólemos*) é o pai (*patér*) de todos, de todos é o rei (*basileus*) e, de um lado mostrou (*édeixe*) deuses, de outro lado mostrou humanos; de um lado criou (*epoíese*) escravos, de outro criou homens livres”. (Frag. 53). Estamos falando da equação concentrada do poder patriarcal gerando como que duas mônadas, dois ‘clubes’ fechados e excludentes. Não poderíamos chamar talvez as *idéai* de “clubes fechados”?

Nós todos, na altura da primeira quarta parte do século XXI, e particularmente nós brasileiros que amargamos viver numa sociedade devastada por desigualdades, conhecemos bastante a imbricação entre exclusividade e exclusão. No diálogo *Sofista* a questão principal é a habilitação ontológica do não-ser, isto é, a habilitação ontológica do outro. É muito necessário recolocarmos hoje essa questão: o outro, do que se trata? Será que avançamos de algum modo enquanto a colocamos, nos moldes platônicos, em termos de uma absorção do outro no mesmo? Essa absorção seria talvez uma espécie de acolhimento? Em que sentido? Um acolhimento condicionado à submissão do acolhido às regras daquele que acolhe? Ou, quem sabe, talvez um acolhimento incondicional?

Nêgo Bispo faz a seguinte afirmação tão contundente quanto desconcertante em seu livro *A terra dá ... a terra quer*: “Eu não sou um homem. Sou um quilombola. [não pertenço nem quero pertencer ao ‘clube’ da humanidade, esse mesmo clube que desde a colonização nos chantageia cobrando, pela nossa entrada nele, um preço muito alto, um preço impagável]”. (Bispo, 2022) Esse é realmente um questionamento muito necessário: o outro, do que se trata?

Em nome da superação definitiva de conflitos sociais, Platão no diálogo *Sofista*, sem tocar explicitamente em política, primeiro traça de modo bem determinado os limites que separam essencialmente cada diferente. Cada ser é ele mesmo o mesmo. Cada outro é ele mesmo outro. Cada um que é mesmo, sem ser jamais o outro, é também outro em relação aos outros. Depois ele investiga as relações necessárias e contingentes possíveis entre os diversos seres/outros. Dizendo de outra forma: numa primeira aproximação, o outro, sendo ele outro, precisa permanecer estritamente em seu espaço delimitado, sempre do lado de fora, sempre do outro lado. Mas, ao sacrificar simbolicamente o pai, o eleata estrangeiro permite, então, ao outro uma explosão de participações, mas que jamais lhe permitirão qualquer tipo de pertencimento. O outro mesmo multiplamente participante retorna à condição de excluído (ou nunca saiu dela?) mas agora de um modo aparente, pois toca e é tocado por tudo. Uma aparência, porém, tênue como que iluminada apenas por um fogo numa caverna escura. Tirando-se essa luz bruxuleante, resta ao outro apenas a indiferenciação na mais profunda escuridão.

Respiremos um pouco afinal.

Até hoje, felizmente, ainda é possível acessarmos o saber ancestral de sociedades que se organizam politicamente prescindindo da hegemônica orientação antropocêntrica donde nasce um tipo de afeto da distância, nem física, nem psicológica, nos parece, mas egóica. Pierre Clastres lidou com sociedades indígenas na América do Sul cuja organização política se constitui a partir de um determinado princípio fundamental: são sociedades contra o ‘um’, mas também podem ser caracterizadas como sociedades contra o Estado. Voluntária e conscientemente elas evitam em todas as suas relações inter-humanas ou não, o binômio mando-obediência. Curiosamente, sua relação com o sagrado não se faz a partir de uma distância, de um acesso rompido, difícil de re-ligar. Nelas a experiência com o sagrado é a do fácil acesso.⁴⁵ Darcy Ribeiro

45 Nem seria correto usarmos aqui o termo ‘sagrado’, pois ele provém do latim: ‘sacrum’, cuja raiz, ‘sacer’ indica aquilo que é digno de veneração e respeito, ou algo separado e protegido por limites, como um espaço em volta de um templo.

narra uma experiência vivida por ele ao longo de todo um ano convivendo numa comum-idade indígena de cunho anárquico, refratária a hierarquias, mas sobretudo àquela hierarquia estruturante de toda e qualquer desigualdade: a hierarquia entre superior/inferior e, portanto, também são sociedades refratárias a relações pautadas pelo mando-obediência. Ao longo de todo esse tempo, Darcy Ribeiro não presenciou nem mesmo um pequeno desentendimento entre eles. Há um mito arraigado entre nós: o mito da exclusividade da racionalidade ocidental, segundo o qual a humanidade começou a verdadeiramente pensar a partir do mundo grego antigo. Trata-se do mito de um funesto sequestro simbólico do poder. A sociedade visitada por Darcy Ribeiro praticava sim uma elevada forma de racionalidade capaz de um convívio sem conflitos, simples e levemente prazeroso, um convívio não baseado na falta, na distância que muito percorrida só alcança o quase ou até o nunca como a fábula de Aquiles e a tartaruga.

Fiquemos agora com duas afirmações radicalmente contrastantes provenientes de duas experiências racionais e de convivência social muito diversas. Elas nos provocarão a pensar mais um pouco sobre alguns temas pontuados nesse texto: por um lado, o antropocentrismo egóico ocidental e a hierarquia estruturante das desigualdades, ambos tão hegemonicamente arraigados na nossa cultura e que nos adoece de tantas formas. Mas também, por outro lado: o acesso simples e fácil ao divino e o prazer igualmente fácil de alcançar. Ouviremos primeiro Aristóteles no livro I da *Metafísica* e depois dele, o intelectual indígena Ailton Krenak em *Futuro Ancestral* (2022):

*Consideremos, em primeiro lugar, ser admissível que o sábio conheça todas as coisas, mas não tendo conhecimento de cada coisa considerada individualmente; acrescentamos a isso que sábio é quem é mais capaz de conhecer as coisas difíceis e não facilmente compreensíveis para o homem (pois, o conhecimento sensível é comum a todos, por isso é fácil e não é sabedoria (sophía)); além disso, é mais preciso e mais capaz de ensinar sobre cada ciência o que mais sabe das causas. Dentre as ciências (ton epistemon) a que é escolhida mais por ela mesma e em respeito ao saber (tò eidênai) do que em respeito a suas consequências é sabedoria (sophía) num grau mais elevado e aquela que for hierarquicamente superior a outras subordinadas é sabedoria (sophía) num grau ainda mais elevado. Pois, o sábio não deve receber ordens, mas dar ordens, nem deve obedecer a um outro, mas a ele deve obedecer quem é menos sábio. (Aristóteles, *Metafísica*, I, 982a7-19).*

Nossa sociabilidade tem que ser pensada para além dos seres humanos, tem que incluir abelhas, tatus, baleias, golfinhos. Meus grandes mestres da vida são uma constelação de seres – humanos e não-humanos. (Krenak, 2022, p. 101).

Só mais uma palavra. Cosmos.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2001.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- BARATIERI, P. *Latindo para o estrangeiro: uma interpretação do Político à luz da psicagogia do eleata*. In: Guairacá Revista de Filosofia, v. 34, n. 2, pp. 55-84, 2018.
- BARATIERI, P. *Monarquia e tirania em Platão*. In: Natureza e Subjetividade I (org. Edgar Marques). Curitiba: Kotter Editorial, 2023.
- BARATIERI, P. *Problematização de um princípio ético-político platônico: “o interesse do bem-comum”*. In: Natureza e Subjetividade II (org. Edgar Marques). Curitiba: Kotter Editorial, 2024.
- BISPO, N. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. *As Leis de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2012.
- BURCKHARDT, J. *História da Cultura Grega*, vol. I. Trad. Paulo Bonafina. Campinas: Kirion, 2024.
- CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- FANON, F. *Os condenados da Terra*. Trad. Ligia Ferreira e Regina Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os Pensadores Pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto Fonseca. Lisboa: Caluste Gulbenkian, 1982.
- KRENAK, A. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LAÉRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 2008.
- LEÃO, E. C. *Pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2005.

- PLATÃO. *O Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÃO. *O Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÃO. *As Leis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.
- PLATÃO. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos e Juvino Mata Jr. São Paulo: Loyola, 2008.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- PLATÃO. *República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2016.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2020.
- POPPER, K. *A Sociedade Aberta e os seus inimigos. Primeiro Volume: O Sortilégio de Platão*. Trad. Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2021.
- RIBEIRO, D. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- TRABULSI, J. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- VERNANT, J.-P. *A origem do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2003.