

RICHARD ROMEIRO OLIVEIRA

Nómos e epistéme:
o problema da natureza da lei no *Político* de Platão

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências humanas da UFMG, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Newton Bignotto.

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

2000.

Dissertação defendida e Aprovada, com a nota cen pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza (Orientador) - UFMG



Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão - UFMG



Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques – UFMG

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 18 de maio de 2000.

100	Oliveira, Richard Romeiro
048n	Nómos e epistême: o problema da natureza da lei no
2000	<i>Político</i> de Platão/ Richard Romeiro Oliveira. – Belo Horizonte: UFMG/ FAFICH, 2000.
	198 f.
	Orientador: Newton Bignotto
	Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia.
	1. Platão 2. Filosofia. 3. Filosofia Antiga. 4. Direito. I. Bignotto, Newton II. Título.

Para Cíntia,
companheira querida das horas certas e incertas.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de registrar aqui meu agradecimento a todas aquelas pessoas que, de uma forma ou de outra, contribuíram para que esta dissertação chegasse ao seu termo. Em especial, ao Professor Dr. Newton Bignotto, pelo acolhimento de meu projeto, pela leitura paciente de meus textos incipientes e pela orientação atenta e rigorosa; ao Professor Antônio Orlando de O. D. Lopes, do Departamento de Letras Clássicas da FALE-UFMG, pela solícita disponibilidade, pela sugestões feitas ao projeto inicial e pelo auxílio inestimável na tradução do árido texto do *Político*; aos funcionários da Biblioteca do Instituto Santo Inácio (ISI), por me permitirem o acesso ao importante material bibliográfico ali existente; ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão do auxílio financeiro que possibilitou a realização de nossas investigações; e, enfim, ao meu pai, Gaspar Luciano Romeiro (*in memoriam*), à minha mãe, Nilta Oliveira Romeiro, e à minha avó, Irieta Luciano de Deus, pelo apoio e incentivo incessantes durante todos esses anos de estudos.

Eis o ponto de partida da presente pesquisa: é mais vantajoso ser governado pelo melhor homem ou pelas melhores leis?

Ἄρχή δ' ἐστὶ τῆς ζητήσεως αὕτη, πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστοῦ ἀνδρός ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων;

Aristóteles, *Política*, III, 1286 a7-9.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: <i>Pólis</i>, lei e liberdade no pensamento político pré-platônico.	21
1.1 A questão da justiça no mundo homérico: θέμις e βασιλεία.....	21
1.2. A emergência da <i>pólis</i> e a descoberta da legalidade: a defesa da soberania da lei como fundamento da ordem civil	29
1.3. A oposição sofística φύσις x νόμος e a desconstrução especulativa da idéia de lei.....	48
1.4. A demarcação de uma problemática: Platão e a tradição legalista	62
CAPÍTULO 2: Política e saber: a <i>epistémē</i> como pressuposto necessário da verdadeira <i>arché</i> no <i>Político</i> de Platão.	68
2.1 O problema da tetralogia <i>Teeteto-Sofista-Político-Filósofo</i>	68
2.2. A competência epistêmica do ἀνὴρ πολιτικός como a premissa estruturadora do <i>Político</i> e a resolução do enigma do <i>Filósofo</i>	74
2.3. A estratégia metodológica inicial: διαίρεσις e ontologia no <i>Político</i>	94
CAPÍTULO 3: À procura do homem político: mito, paradigma e justa medida	112
3.1 A primeira definição do político e o recurso à narrativa mítica	112
3.2 As lições do mito: o rechaço da figura do pastor e as relações entre cosmologia e história humana.....	119
3.3 O uso do paradigma da tecelagem e o conceito de metrética moral	134

Capítulo 4: <i>Nómos e epistéme</i>: a legislação como a arte de tecer o tecido da pólis	148
4.1 A aplicação do paradigma da tecedura à definição do rei e a teoria dos regimes.....	148
4.2. A ciência real como único fundamento da reta constituição e a crítica da legalidade: o <i>imperium legibus solutum</i> do sábio.	152
4.3 O carácter paradigmático do melhor regime e o retorno à legalidade: o δεύτερος πλοῦς das leis.....	165
4.4 O legislador-tecelão e a confecção do tecido da cidade ou: como se produz a unidade do corpo político.....	182
CONCLUSÃO	190
BIBLIOGRAFIA	194

Resumo

A idéia de lei evidencia uma curiosa ambiguidade no pensamento político de Platão: na *República* e em várias passagens do *Político*, ela é vigorosamente rechaçada como um dispositivo inútil, o melhor regime sendo considerado o *imperium legibus solutum* da razão; nas *Leis*, todavia, a maior obra do *corpus platonicum*, ela é paradoxalmente recuperada e transformada no fundamento de toda a vida civil. Tomando o *Político* como nosso principal objeto de análise, nós tentaremos decifrar no presente texto o sentido desta ambiguidade, demonstrando que o conceito de soberania da lei que domina o último pensamento platônico não significa uma negação do ideal intelectualista de um governo da razão, mas apenas a forma pela qual este governo se encarna na história.

Abstract

The idea of law shows a curious ambiguity in Plato's political thought: in the *Republic* and in several passages of the *Politicus*, it is strongly refused, and the best regime is said to be the *imperium legibus solutum* of reason; in *Laws*, however, the largest work of *corpus platonicum*, it is recovered and becomes the basis of the whole civil life. By taking the *Politicus* as our main focus of analysis, we will try to make out in the present text the meaning of this ambiguity and to demonstrate that the concept of sovereignty of law that overcomes the Plato's later political thought does not mean a denial of the intellectualistic ideal of the rule of reason, but only the way by which this rule might take place in the history.

Introdução

É um fato sem dúvida evidente que, no contexto do pensamento e da cultura gregos, o problema da lei representou sempre um *tópos* teórico de primeira ordem. As mais diversas manifestações literárias e filosóficas, as mais heterogêneas especulações sociais e políticas acham-se, com efeito, na Hélade clássica, profundamente marcadas pela temática do νόμος e do direito, encontrando no domínio da legalidade um campo privilegiado de discussões e debates. Trata-se, na verdade, de uma questão bastante profícua, que conheceu um longo e sinuoso itinerário histórico, engendrando como resultado ricas reflexões de caráter jurídico e ético nas obras de variados autores. Determinar a natureza e o estatuto da lei, compreender o significado, o sentido e o fundamento das instituições legais, tais foram, recorrentemente, por assim dizer, as preocupações ou os objetivos precípuos para os quais se voltaram muitos pensadores e literatos gregos, em um desafio intelectual a cada vez renovado. Basta que lancemos um rápido olhar sobre alguns dos seus principais textos de filosofia, literatura e história que até nós chegaram, vencendo a barreira dos séculos, para nos certificarmos disso com certa facilidade: nos versos dos poetas líricos e trágicos, nos fragmentos de Heráclito e na prosa histórica de Heródoto, nas polêmicas desenvolvidas pelos sofistas e na retórica dos oradores, encontramos sempre um lugar especial concedido à problematização da lei, à discussão das questões jurídicas.¹

É certo que os posicionamentos dos autores em torno do tema do νόμος são extremamente díspares e controversos. Em um dado momento, a lei pode ser considerada como o símbolo supremo da vida livre e organizada, o esteio sobre o qual se ergue a civilização e a sociabilidade. Em outro, ao revés, ela é transformada no alvo predileto de críticas contundentes, que não se cansam de desnudar suas fraquezas e suas limitações, sua origem artificiosa e convencional. Mas, seja como for, de um extremo a outro, das apologias ingênuas às diatribes mais ferozes, percebemos que a lei permanece, no mundo grego, um ponto de referência necessário para a compreensão

¹“The Greeks speculated intensely on the nature of law and justice long before they created a legal philosophy in our sense of the term. We find many statements on the subject in the Greek poets and philosophers and in practically every branch of literature” (JAEGER, 1960:320).

dos meandros da vida comunitária, um horizonte temático que se impõe à investigação filosófica como um dos tópicos imprescindíveis para se pensar os fundamentos da existência política.

O pensamento de Platão não foge, decerto, a essa regra e bebe, intensamente, nas fontes dos debates jurídicos que o antecederam, configurando-se, destarte, como um autêntico herdeiro dessa extensa e complexa tradição legalista.² De fato, o tratamento dedicado por Platão às grandes problemáticas suscitadas pela experiência histórica da *pólis* encontra-se, via de regra, intimamente associado a uma insistente reflexão sobre a natureza da lei, concedendo ao νόμος uma decisiva importância no campo da teorização política. É o que nos mostram, a propósito, com suficiente clareza, vários diálogos platônicos, como, por exemplo, o *Crítion*, o *Górgias*, a *República* e o *Político*, nos quais encontramos passos fundamentais consagrados ao confronto da questão dos νόμοι, e sobretudo aquela que é a última e mais ampla obra de todo o *corpus platonicum*, isto é, as *Leis*, em cujas páginas descerramos o mais minucioso tratado de jurisprudência e legislação de toda a literatura grega. Em vista disso, pode-se dizer, pois, que o problema da lei, intensamente discutido pela tradição que se estende da lírica de Píndaro aos próceres do convencionalismo sofístico, define-se, sem nenhuma dúvida, como um dos principais campos temáticos da filosofia política platônica, nela atingindo como que o seu ápice ou ponto culminante.

Mas aqui – deve-se acrescentar – tocamos, desde já, a face de uma delicada questão hermenêutica, pois, se é verdade que o tema da natureza do νόμος goza de uma certa relevância no âmbito das especulações platônicas sobre a *pólis*, é verdade também que, quando observamos mais cuidadosamente o texto dos diálogos, constatamos que a postura de Platão em relação ao ideal da legalidade é, de certa forma, bastante ambígua e oscilatória. A fim de tornarmos isso um pouco mais claro, consideremos, à guisa de ilustração, estas duas portentosas expressões do pensamento político de Platão que são a *República* e as *Leis*. A princípio, dir-se-ia, nada mais contrastante do que o conteúdo doutrinário desses dois diálogos. Com efeito, enquanto o primeiro vê na lei um

² “Plato’s philosophy is not, like so many other systems, merely the product of an abstract synthesis of two or more previous philosophies, as it has been understood by some. It grows directly out of that great tradition of legal thought which was embodied in early Greek literature and most of all in the political heritage the Greek city-state as we have traced it” (JAEGER, 1960:338).

expediente supérfluo e mesmo pernicioso, sintoma de uma cidade mal organizada,³ propugnando, em consequência, a educação e o saber como os genuínos fundamentos da vida política, o segundo desenvolve à exaustão a convicção de que nenhuma comunidade política pode subsistir sem leis,⁴ fornecendo-nos um meticuloso código jurídico, no interior do qual quase todos os meandros da vida social estão submetidos ao controle de um ordenamento legal dotado de vertiginosa complexidade.⁵

Ora – perguntamos – como explicar uma tão paradoxal e incoerente oscilação teórica em um autor como Platão, oscilação essa que parece, aliás, cindir a sua filosofia política em duas seções contraditórias e excludentes: por um lado, o regime ideal, a *καλλίπολις*, em que a presença da educação e do saber filosófico faz da legislação um dispositivo político inútil; por outro, a cidade das *Leis*, no interior da qual todas as práticas e instituições são garantidas pela soberania do direito escrito? Certos intérpretes, em face dessa curiosa ambigüidade doutrinária presente nos *Diálogos*, apregoam que a única forma de tornamo-la razoável consiste em recorrermos à hipótese de uma suposta “conversão realista” de Platão durante seus últimos anos de vida: decepcionado com as infrutíferas incursões políticas junto aos tiranos de Siracusa – dizem eles – nosso filósofo teria renunciado, em sua velhice, à utopia comunitária da *República*, abrindo mão do ideal filosófico da *καλλίπολις* em função de uma compreensão mais prosaica e pragmática da vida na cidade. As *Leis*, com sua monumental massa jurídica e seu ingente acervo de disposições práticas, seriam, assim, segundo essa concepção, nada mais que a expressão provectora do amargo realismo que domina e conforma a derradeira etapa do pensamento político platônico.⁶ Todavia –

³ Cf. *República*, 425c-427a.

⁴ Cf., sobretudo, entre outras passagens, *Leis*, III, 713 a-e; 715 b-d; IX, 874e-875d.

⁵ Para uma comparação das propostas teóricas da *República* e das *Leis*, ver SAUNDERS (in KRAUT, 1999: 464-465).

⁶ É o que sustenta, entre outros, LUCCIONI (1958: 311-312) que, em um amplo estudo sobre o pensamento político de Platão, assim comenta a mudança de atmosfera presente nas *Leis*: “si l’on considère l’esprit général des *Lois* aussi bien que les détails, on constate que la dernière oeuvre de Platon traduit un désir incontestable de tenir le plus grand compte des faits et d’adapter à la réalité l’organisation politique et sociale proposée. Le grand idéaliste a essayé de devenir réaliste autant que le lui permettait sa nature. Cette conversion, qui d’ailleurs comme on a pu le constater, a ses limites et s’accompagne parfois d’un regret douloureux de l’image radieuse naguère entrevue, s’explique sans doute par la volonté de faire le plus de concessions possible à la réalité, afin de pouvoir d’autant mieux agir sur elle et par là Platon montre bien que loin d’avoir le tempérament d’un pur théoricien, il considèrerait l’action comme la fin ultime de ses efforts politiques”. Ver também ZELLER (1948:143) e GUAL (1998: 127-128).

cabe-nos ainda uma vez indagar– será essa leitura uma interpretação realmente plausível? Terá Platão, efetivamente, ao termo de sua vida, considerado infundadas as concepções sobre o melhor regime exploradas na *República* e retornado tacitamente aos padrões da reflexão política tradicional, tornando-se desta sorte um pensador mais “prático” e “realista”? Acreditamos que não, e o objeto fundamental da presente dissertação é constituído justamente pela tentativa de demonstrarmos as insuficiências desta via interpretativa habitual, evidenciando o fato de que a passagem do conceito de regime ideal à apologia da legalidade positiva em Platão nada tem de paradoxal, mas representa um deslocamento teórico perfeitamente coerente com os pressupostos ontológicos do platonismo. Para tanto, julgamos que um diálogo de Platão, em especial, merece receber toda a nossa atenção e desvelo analíticos, dada a sua privilegiada posição cronológica no interior do *corpus platonicum*. Trata-se do *Político*, obra situada estrategicamente entre a *República* e as *Leis* e na qual encontramos desenvolvidas, com toda a clareza desejada, as duas principais e aparentemente opostas coordenadas da teoria política platônica, a saber: a afirmação da existência de um regime ideal (ὀρθή μόνη πολιτεία), caracterizado pela ausência de leis e pelo império absoluto da ciência e do saber (*imperium legibus solutum*), e a defesa do governo constitucional, que subordina a vida cívica e o exercício do poder à soberania inviolável das leis escritas. Tendo em conta esse importante dado, tomaremos, portanto, o *Político* como o alvo principal das análises a serem desenvolvidas nas presentes páginas, seguros de que nele descobriremos o sentido ínsito das relações entre lei e racionalidade, νόμος e ἐπιστήμη em Platão. Assim fazendo, acreditamos poder compreender, com maior precisão, o estatuto da legalidade no âmbito da filosofia política platônica, chegando por conseguinte a divisar a coerência teórica e conceitual a ela subjacente.

No desenvolvimento da tarefa hermenêutica acima enunciada, nossa dissertação será estruturada, basicamente, em dois momentos principais e essencialmente coligados, quais sejam: a) um momento histórico, no qual buscaremos efetivar uma contextualização do problema do νόμος entre os gregos, demonstrando, mediante o recurso à documentação pertinente, como a gênese da legalidade é um fator substancial no processo de formação da *pólis* no século VIII a. C.; b) um momento propriamente analítico, no qual tentaremos, através de uma leitura do *Político* (auxiliada por

informações colhidas em outros diálogos), explicar o caráter das relações entre a natureza da lei e o saber político (πολιτική ἐπιστήμη) na organização da cidade proposta por Platão, visando evidenciar assim o verdadeiro *status* da ordem jurídica nos quadros conceptuais da filosofia platônica. Esclarecemos, desde já, que a inserção de uma etapa histórica como o primeiro momento da pesquisa que aqui nos propomos nada tem de arbitrário, mas constitui um procedimento exegético justificado por razões de natureza estritamente metodológica. De fato, ao contrário do que supõem as abordagens de viés estruturalista (as quais, no caso dos estudos de Platão, conheceram sua expressão máxima nos trabalhos de V. Goldschmidt), acreditamos que uma obra filosófica não se resume apenas a uma *démarche* discursiva, cujo sentido se explicitaria *in totum* ao leitor através da apreensão de sua “cadeia de razões” no circuito puramente conceitual – ou metódico – do “tempo lógico”.⁷ Não. A nosso ver, se as obras filosóficas são *démarches* discursivas, elas constituem também, ao mesmo tempo, fenômenos sociais, e como tais se enraízam em um *modus vivendi* determinado (em um “contexto”, para utilizarmos uma velha palavra), não podendo, por isso, ser compreendidas em sua real significação à parte das vicissitudes e aporias concretas que configuram o curso da história que as circunda e penetra. Por outras palavras, acreditamos que um texto filosófico é, decerto, a explicitação de uma “ordem de razões”, como querem os intérpretes estruturalistas; todavia – acrescentamos nós – essa “ordem de razões” não se constrói no vazio de uma temporalidade meramente lógica, mas sim a partir da referência a um horizonte histórico que lhe é de algum modo anterior e constitutivo. No caso específico de Platão, seu horizonte histórico era dado fundamentalmente, como se sabe, pela crise da *pólis* grega do século IV, de forma que suas obras podem ser lidas como uma contínua tentativa de subsumir os valores e problemáticas que caracterizavam o conturbado *modus vivendi* dessa época às exigências especulativas do *lógos* filosófico.⁸ Eis porque consideramos que ao tratar

⁷ Sobre a primazia do “tempo lógico” – ou “tempo interior à progressão do método” – sobre o “tempo histórico” na prática da leitura estrutural, cf. GOLDSCHMIDT, V. (1970: 13-21).

⁸ “El pensamiento de Platón tiene enormes dimensiones que se proyectan en direcciones muy diferentes y sería, por tanto, caer en un reduccionismo unilateral la pretensión de presentarlo como un filósofo centrado exclusivamente en problemas políticos o sociales. Pero cuanto más reflexionamos sobre los verdaderos motivos de los que nace su pensamiento mejor comprendemos la unidad de toda su doctrina filosófica en aspectos aparentemente alejados. Platón consideraba gravemente amenazado el espíritu de concordia y unidad que había hecho posible la vida en la *polis* y toda su vida luchó por aportar soluciones que contribuyeran a restaurarlo frente a la acción disolvente que habían ejercido contra él los más diversos

da questão da legalidade no *Político*, é-nos indispensável indicar o contexto social no interior do qual tal questão originariamente emergiu, pois é sem dúvida com esse contexto que as páginas do *Político* visam insistentemente confrontar-se. Observadas essas breves notas metodológicas, podemos passar, então, à sucinta indicação do conteúdo dos capítulos que compõem a presente dissertação.

O primeiro capítulo de nosso trabalho goza de grande importância, pois ele se propõe a realizar a abordagem histórico-genética da emergência da idéia de lei no pensamento grego. Trata-se assim, nesse longo excurso, de estudar o vínculo substancial que une a descoberta da legalidade à formação histórica da cidade como nova forma de organização da sociabilidade humana. Para tanto, partiremos de uma descrição do mundo homérico arcaico – suas instituições e sua particular forma de administração da justiça – para em seguida mostrarmos a sua dissolução no século VIII a. C., quando o sistema da *pólis* se institui a partir da constituição de uma ordem jurídica pública e do conseqüente eclipse da figura despótica do βασιλεύς. Mediante essa aproximação histórica, procuraremos evidenciar como a reflexão política que antecede a obra de Platão define-se, sobretudo, como uma tradição nomotética (do grego νομοθεσία, ato de legislar, legislação), propugnando a soberania das leis escritas (νόμος βασιλεύς) como o mecanismo privilegiado de ordenação da comunidade política. Na parte final, determinaremos a crise dessa tradição na ascensão do relativismo sofístico (a célebre oposição νόμος x φύσις) e o seu legado na formação do pensamento platônico.

O nosso segundo capítulo dará início à leitura do texto do *Político*, tendo como principal fio condutor a intrínseca relação proposta por esse diálogo entre os domínios da sabedoria e da política, da ἐπιστήμη e da πράξις. Notaremos, a partir disso, como Platão tenta pensar a vida política e o governo da cidade durante quase toda essa obra, não mais a partir do paradigma tradicional da soberania das leis escritas (explicado no capítulo anterior), mas de acordo com o princípio intelectual do saber, compreendendo a essência do político como ciência. O político verdadeiro, disponha ele atualmente da prerrogativa do mando ou não, é o que possui o conhecimento racional da arte (τέχνη) de governar: eis aí, veremos, a premissa fundamental que estrutura toda a

factores” (CAMPOS, 1996: 11-12). Sobre o enraizamento histórico do pensamento platônico, cf ainda a detalhada e erudita exposição de MAGALHÃES-VILHENA (1952: 97-121).

movimentação discursiva do diálogo. Por outro lado, teremos também ocasião de observar como essa doutrina não é, a rigor, uma novidade teórica do *Político*, mas sim uma constante do pensamento político platônico, a qual define o estatuto teórico do melhor regime e funda todas as argumentações desenvolvidas por Platão em obras como o *Górgias* ou a *República*. Dando seqüência à nossa análise, veremos que o que constitui o principal contributo doutrinário do *Político* ao pensamento platônico é, ao revés, a tentativa de mostrar em que medida a exigência de saber político que define o estatuto do melhor regime pode migrar do terreno normativo da Idéia para o mundo empírico e contingente das cidades históricas, tentativa essa identificável sobretudo por dois elementos de sua estrutura discursiva: por um lado, a insistência com que o diálogo visa confrontar o verdadeiro governante – o sábio – com todos os demais atores políticos que povoam a *pólis* histórica da época de Platão (médicos, comerciantes, retóricos, juizes, sofistas etc.); por outro, o empenho em se pensar as relações entre ciência e legalidade, *episteme* e *nómos*. Por fim, explicaremos o recurso metodológico empregado inicialmente por Platão no *Político* na empresa de definição do *ἄνθρωπος πολιτικός* (o método diarético de divisão por espécies), procurando enfatizar o fato de que ele não constitui de nenhum modo uma rejeição da teoria das Formas transcendentis codificada nos diálogos médios. Essa última consideração é, para nós, de fundamental importância, porquanto o deslocamento teórico da Norma à história que afirmamos constituir a novidade central de todas as argumentações do *Político* pressupõe, tacitamente, a presença de certos postulados filosóficos próprios à ontologia platônica dos *eide*.

O terceiro capítulo da presente dissertação discutirá a primeira definição do político proposta pelo diálogo a partir da classificação diarética das ciências – o político como pastor do rebanho humano – e a crítica de Platão à insuficiência dessa definição. Em um passo posterior, mostraremos como Platão, a fim de tornar essa insuficiência mais clara, recorre engenhosamente à construção de uma complexa narrativa mítica, cujos elementos principais se encontram na evocação da era primitiva de Cronos e na descrição da alternância dos ciclos cósmicos. Observaremos assim que o mito nos explicita imagetivamente o fracasso lógico da primeira *diairesis*, evidenciando a inadequabilidade da metáfora do pastoreio na determinação da natureza (*εἶδος*) do homem político. Em seguida, veremos que a importância do mito dos ciclos cósmicos

na economia do *Político* não se restringe apenas à ilustração literária da deficiência lógica inerente à metáfora do pastoreio, mas situa-se também no fato de que ele nos fornece uma representação francamente pessimista da historicidade humana. Tal representação, como teremos oportunidade de esclarecer, funda-se na assimilação do tempo antropológico ao movimento universal do devir empírico, tornando manifesta em consequência a perspectiva platônica de que a história dos homens, ao participar das condições ontológicas do mundo sensível, encontra-se necessariamente afetada pelo fenômeno da desordem e da decadência. Observaremos, então, que essa concepção da história como evento sensível afetado pela desordem esposada pelo mito revelar-se-á de decisivo alcance no transcorrer do diálogo, pois é ela que fornece ao *Político* o pressuposto ontológico que justifica filosoficamente a dialética entre Norma e Devir, constituição ideal e constituições históricas desenvolvida em seu momento culminante. Após isso, analisaremos a necessidade de Platão recorrer a um novo procedimento metodológico na pesquisa da ciência real – o método do paradigma – capaz de isolar, com maior precisão e rigor, a natureza específica do político daquela de seus rivais (comerciantes, médicos, juizes, retóricos). O paradigma escolhido será a atividade da tecedura, tomada como referencial analógico da praxis política. Encerrando o capítulo, investigaremos a digressão acerca da justa medida (τὸ μέτρον) suscitada por uma observação acerca da extensão e da monotonia das explicações sobre o paradigma da tecedura, evidenciando como o problema do μέτρον constitui um dos principais componentes teóricos do diálogo.

O último capítulo tratará de explicar a aplicação do paradigma da tecedura à procura da definição do político e sua eficiência (em virtude da distinção por ele proporcionada entre artes auxiliares e artes principais) no isolamento da figura real de todos os seus concorrentes ao poder: médicos, comerciantes, sacerdotes, artesãos. Contudo, ver-se-á que o grupo dos sofistas e facciosos políticos que se agita em torno da administração pública e disputa ao rei o governo da cidade permanece de difícil eliminação e diferenciação. Assim, analisaremos como Platão se vê obrigado, na seqüência do diálogo, a recorrer à categoria de regime ideal como regime fundado no saber e na ciência (ἐπιστήμη) para distinguir o verdadeiro rei de seus rivais sofistas, o que lhe permite rechaçar todas as constituições que se fundam não na racionalidade epistêmica, mas no respeito à letra jurídica, como meros simulacros de constituição.

Em seguida, mostraremos como, a partir desses elementos, a questão da legalidade emerge em toda a sua complexidade no interior do *Político*, tornando-se alvo de uma das mais contundentes críticas de que se tem notícia no terreno da teoria política grega. Veremos, desse modo, que, para Platão, a ciência – e apenas a ciência – constitui o verdadeiro critério de legitimação do exercício do poder político, de forma que em sua perspectiva a única constituição reta (ὀρθή μόνη πολιτεία) é aquela em que o governante sábio dispõe de uma autoridade absoluta e anômica, acima de todas as injunções abstratas da lei escrita (*imperium legibus solutus*). Todavia, acompanhando o desenvolvimento argumentativo do diálogo, constataremos que Platão muda bruscamente a chave de seu discurso, afirmando que a reta *politela*, entendida como governo absoluto e anômico da ciência, constitui uma situação-limite e que as cidades históricas devem, em consequência, buscar instituir em seus domínios a soberania das leis escritas como um segundo recurso (δεύτερος πλοῦς). Tentaremos então mostrar que esse deslocamento discursivo deve ser compreendido à luz da negativa visão da história esposada por Platão no mito dos ciclos cósmicos, a qual, vendo no tempo humano um processo perturbado pela desordem sensível e pelo mal, afasta como um evento extremamente problemático a realização do melhor regime nas fronteiras deste nosso mundo. A partir disso, observaremos como Platão, sob a influência de tais pressupostos, é levado a determinar a reta constituição como um paradigma divino ou arquétipo transcendente, fora das circunstâncias do tempo e do devir, o que ocasiona imediatamente, na seqüência do diálogo, a necessidade de se pensar a possibilidade da passagem dialética do arquétipo à história, da Norma ao Fato. Procuraremos então esclarecer, na continuação de nossa análise, como tal passagem é possibilitada no *Político* através da recuperação do valor da lei, entendida agora como sucedâneo mimético (μίμησις) do regime ideal nas vicissitudes do devir. Destarte, notar-se-á que se o governo absoluto do saber não pode se inscrever de forma cabal no terreno contingente da história humana, pelo fato de ser pura razão penetrada de justiça e virtude, a lei, como esforço para reproduzir e copiar essa racionalidade ideal, será a segunda melhor alternativa na conformação e estruturação da ordem política. Nesse sentido, concluiremos que, para Platão, no *Político*, as constituições políticas submetidas à instabilidade do devir histórico devem se fundamentar necessariamente na codificação de um ordenamento jurídico positivo, porquanto o νόμος é o único

dispositivo capaz de garantir, nas fronteiras do mundo empírico, a mediação entre a Idéia e a história, entre a norma e o fato. Por último, no fechamento do capítulo, mostraremos como a reprodução da justiça e da racionalidade do melhor regime no plano das cidades históricas é compreendida por Platão através do paradigma da tecedura, implicando, desse modo, o entrelaçamento (σμπλοκή) do tecido da *pólis* a partir da sintetização e unificação dos temperamentos (ἔθη) opostos que constituem o estofa do corpo político. Com base nessas análises e à guisa de conclusão, tentaremos, então, compreender como essa teoria da lei apresentada pelo *Político*, que define a natureza do *nómos* como o *medium* entre o divino e o humano, entre a Idéia e a história, é perfeitamente coerente com as premissas fundamentais do pensamento político platônico.

* * * * *

Para finalizar esta introdução, gostaríamos de acrescentar aqui mais duas rápidas observações. A primeira diz respeito ao texto do *Político* utilizado no transcórre da presente pesquisa. Em virtude das insuficiências existentes com as traduções desse diálogo em português, optamos por verter nós mesmos para o vernáculo as passagens que dele citamos ao longo desta dissertação. Para tanto, utilizamo-nos sempre da nova edição crítica do texto grego estabelecida por E. DUKE et al. (1995) para o primeiro volume dos *Platonis opera*, na célebre coleção *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Confessamos que uma tal escolha, em sendo mais árdua, exigiu-nos o dispêndio de grande esforço e trabalho; contudo, ela possibilitou-nos, em contrapartida, desenvolver um maior contato e uma maior familiaridade com as nuances e peculiaridades do texto grego, o que, de certo modo, muito enriqueceu nossa análise. Já a segunda observação à qual aludimos acima refere-se à nossa dívida intelectual para com três grandes obras cuja leitura constante foi-nos de inestimável auxílio no desenvolvimento de nossa pesquisa. São elas, em primeiro lugar, os trabalhos da helenista francesa J. ROMILLY (1971) e do filólogo italiano M. GIGANTE (1996), ambos consagrados diretamente à investigação do problema da lei na Grécia e constituindo marcos bibliográficos indispensáveis em qualquer estudo sério sobre o assunto; e, em segundo lugar, o coletivo internacional de platonizantes contemporâneos

sobre o *Político* organizado por C. ROWE (1995) e publicado sob os auspícios da International Plato Society. Fique aqui expressa, pois, a nossa dívida para com essas obras, em cujas páginas colhemos sempre análises estimulantes e informações precisas para a construção de nosso texto.

CAPÍTULO 1

***Pólis*, lei e liberdade no pensamento político pré-platônico.**

1.1 A questão da justiça no mundo homérico: θέμις e βασιλεία.

Como indicamos na introdução deste trabalho, a questão da lei constitui uma temática privilegiada no plano do pensamento grego, um problema recorrente nos textos de poetas, historiadores e filósofos helênicos. Essa primazia dos temas jurídicos e legais no âmbito das especulações clássicas não foi, porém, segundo cremos, um fenômeno casual e arbitrário, mas, antes, um acontecimento que correspondeu, indubitavelmente, a determinadas particularidades inerentes ao movimento real da história grega. De fato, pode-se dizer que a reflexão sobre a natureza e o valor do *nómos* lança profundas raízes no contexto de transformações sociais e institucionais que conduziram as comunidades gregas do século VIII à superação do mundo privado do *gênos* e à criação do espaço público, dependendo, portanto, *a fortiori*, do evento de formação da *pólis* como nova forma de sociabilidade para além da mera vida familiar. Isso significa, pois, que o problema do *nómos* resolve-se como um problema típico do universo da cidade, já que é somente no interior da *pólis* que a lei escrita se estabelecerá como uma instituição determinante da experiência política grega, tornando-se um objeto privilegiado dos debates filosóficos e morais. Nesse sentido, há, portanto, uma absoluta interdependência entre a descoberta da lei escrita como instrumento privilegiado de fixação do Direito e a gênese da *pólis* como *locus* superior da convivência humana, o que faz, por conseguinte, do *nómos* um fenômeno substancialmente político, preso de forma essencial ao regime da cidade. Ora, no presente capítulo, o nosso principal esforço concentrar-se-á na tentativa de

compreender, mediante a apreensão de suas múltiplas mediações históricas, todo o alcance e o verdadeiro sentido dessa interdependência, procurando acompanhar a gênese do *nómos* a partir da formação da *pólis*. E o primeiro passo para isso está, segundo cremos, na realização da análise daquela estrutura comunitária que é estruturalmente anterior ao regime da *pólis*, a saber, a sociedade homérica, posto que o nascimento da cidade coincide exatamente com o fim dos sistemas sociais que nos são descritas pelos poemas de Homero. Começemos, então, por Homero.

Se recuamos na história grega até às organizações sociais que precederam o advento da cidade, ou seja, às formações pré-políticas povoadas por heróis e guerreiros valorosos (ἄριστοί) que nos são descritas pelo *épos* homérico, constatamos que elas não conheceram nada semelhante a uma codificação pública das normas de justiça, nada semelhante ao que denominaríamos de um direito positivo.⁹ A criação de uma legislação escrita é um fenômeno de certa forma tardio entre os gregos, encontrando-se, por isso, completamente ausente das estruturas sociais que constituem a civilização de Homero. Tentemos aqui, porém, precisar com maior cuidado analítico o caráter dessa ausência de um direito positivo no *éthos* homérico, detendo-nos em alguns dados históricos e institucionais que nos permitirão alcançar uma delimitação mais concreta da representação da justiça que lhe é subjacente e peculiar.¹⁰

Lendo os poemas de Homero, a primeira e mais visível característica social que talvez possamos identificar em sua narrativa é o fato de o "mundo de Ulisses" se constituir como uma organização comunitária rigidamente aristocrática e familiar, vale dizer, como uma sociedade dominada pela existência de grandes *géne* (do grego γένος: raça, origem, nascimento, parentesco) que descendem de um antepassado ilustre – geralmente um herói ou um deus – e cujos vínculos internos são estabelecidos, em virtude disso, através de relações hierárquicas de parentesco e consagüinidade. Na

⁹ “L’époque homérique, en effet, ne connaissait pas de lois; elle ne connaissait que les règles évoquées tout à l’heure. Le pouvoir était entre mains des rois; la société était féodale; la justice se rendait dans la famille ou par arbitrage”. (ROMILLY, 1971: 10). Ver também JAEGER (1960: 321).

¹⁰ Isso não significa, evidentemente, que entraremos, no espaço da presente dissertação, na discussão da espinhosa questão da historicidade dos poemas homéricos. Para os propósitos que aqui temos em vista, bastar-nos-á seguir, de um modo geral, a posição de Finley, segundo a qual as comunidades descritas na *Iliada* e a *Odisséia*, apesar de conterem um genuíno e histórico núcleo micênico, situam-se, no entanto, em grande medida, no período posterior à derrocada dos complexos palacianos no século XII a. C., isto é, na chamada Idade das trevas grega, como se pode perceber sobretudo pelo que se refere à ausência da escrita e à simplicidade da organização social. Ver sobre isso FINLEY (1982: 45).

Iliada e na *Odisséia* os nomes dessas grandes famílias ou *gêne* – os Pelidas, os Atridas, etc. – são conservados e pronunciados com profunda reverência, e os *aristoi* sentem imenso orgulho em deslindar os fios de suas longas genealogias diante de seus interlocutores, evidenciando o valor originário de que dispõem no *ethos* homérico o nascimento e o sangue enquanto fatores determinantes de organização da sociabilidade humana.¹¹ Eis porque, nesse momento da história grega, todas as atividades humanas, seja no que tange à vida material (trabalho, segurança, etc.), seja no que tange à vida espiritual (práticas religiosas, moralidade, arte etc.) encontram seu centro absoluto no grande clã ou casa familiar (οἶκος), núcleo doméstico autônomo, que possui seus próprios cultos e rituais, arma suas milícias de combate e dispõe de terras, rebanhos e tesouros suficientes para seu sustento.¹²

Além disso, podemos verificar, também, que cada *génos* ou sociedade doméstica, por sua vez, em sendo uma organização rigidamente aristocrática e verticalizada, é dominada, em seu vértice, pela figura de um senhor supremo – ο βασιλεὺς ou ἄναξ – que, como descendente mais próximo e imediato do antepassado divino, como rebento dileto dos deuses (διογενής, διοτρεφής), detém sob suas mãos o apanágio do poder absoluto sobre os demais membros do *oikos*.¹³ Com efeito, derivada diretamente dos numes, pode-se dizer que a autoridade do *basileus* homérico reveste-se de uma amplitude despótica, abarcando não somente os processos da vida econômica e material, como também as práticas religiosas e militares: assim, como chefe da família, ele monopoliza as riquezas e propriedades do *oikos* e decide da vida e da morte de seus

¹¹ Referindo-se a esta característica do *ethos* homérico, GLOTZ (1980: 30) observa: “os nobres pertencem às famílias que descendem dos deuses: são os filhos ou rebentos de Zeus. Cada um deles conserva cuidadosamente a genealogia que é a causa de seu orgulho; a qualquer ensejo, desfia em tom glorioso a lista de ascendentes que o levam até o ancestral divino”.

¹² “A casa patriarcal, o *oikos*, era centro a volta do qual a vida se organizava, donde provinham não somente a satisfação das necessidades materiais, incluindo a segurança, mas também as normas e valores éticos, as ocupações, as obrigações e as responsabilidades, os vínculos sociais e as relações com os deuses”. (FINLEY, 1982: 55). Para uma análise esquemática da vida no *oikos* homérico, cf. também MOSSÉ (1989: 57-75).

¹³ Segundo GLOTZ (1980:6), o *basileus* “obedece a uma designação precisa: é o descendente, por via masculina, mais direto do antepassado divino e, dessa maneira, traz nas veias o sangue mais puro (...) não só dispõe de poder absoluto sobre sua mulher, a quem pode repudiar, vender ou matar, sem ter de justificar-se; dispõe ainda de ilimitada autoridade sobre todos os membros do grupo”. Os adjetivos διογενής, filho ou da raça de Zeus, e διοτρεφής, rebento de Zeus, são os principais termos utilizados na épica homérica para designar a ascendência divina dos reis. Para διογενής ver, por exemplo, *Iliada*, I, 7; II, 173 e *Odisséia*, II, 352. Para διοτρεφής, ver *Iliada*, I, 176; II, 98; 196.

súditos; como sacerdote, estabelece cerimônias e preside aos rituais sagrados; como líder militar, recruta os homens e organiza os exércitos para os combates. Em suma, os reis divinos são investidos de uma soberania irrestrita, e a eles todos os integrantes da família devem portanto se subordinar incondicionalmente.

Mas há ainda mais um aspecto da autoridade do soberano homérico que precisamos considerar, pois ela não se limita ao senhorio das terras e das armas e ao exercício das funções sacerdotais. Em relação à determinação do justo e do injusto – e é esse ponto que importa notar para o desenvolvimento de nossa argumentação – verificamos, outrossim, que aos desígnios do *basileus* é atribuída a incumbência de administrar a justiça, encontrando-se o direito, portanto, totalmente subordinado aos cuidados e às decisões pessoais dos reis.¹⁴ De fato, de vez que em Homero todos os códigos de conduta que regulam as relações entre os membros do *oikos* – as chamadas *θέμιστες*¹⁵ – têm uma origem celeste no reino olímpico de Zeus,¹⁶ apenas o monarca divino (*βασιλεὺς διοτρεφής*) pode chegar a conhecê-los plenamente, pois apenas ele, pelo privilégio de seu nascimento, mantém com os deuses um comércio mais íntimo e profundo, possuindo, em consequência, como fórmulas herméticas e oraculares, as sentenças de justiça das quais depende a ordem de seu *oikos*.

Arcanos de uma sabedoria sagrada, os princípios responsáveis pela delimitação do justo e do injusto, do permitido e do proibido se resumem, pois, nesse contexto, a meras prerrogativas pessoais de uma realeza inspirada, carecendo, assim, de qualquer formulação pública ou positiva. Eles se confundem com uma tradição religiosa ancestral que, garantida no tempo presente pela *despoteia* dos monarcas divinos, define, por assim dizer, o âmbito de um direito estritamente patriarcal e consuetudinário. Ou seja, as *thémistes* pertencem aos reis como coisa particular, como oráculos, e como tais

¹⁴ É o que nos informa Aristóteles, quando, em *Política*, III, 1285b 5-14, referindo-se precisamente aos reis homéricos, afirma: “Possuíam comando supremo em caso de guerra, presidiam a todos os sacrifícios não reservados aos sacerdotes e, além disso, ocupavam-se ainda do julgamento dos processos”.

¹⁵ Cf. as observações de BENVENISTE (1969: 103). CHANTRAINE (1983: 427-428) nos informa que o sentido mais comum de *θέμις*, singular, nos poemas de Homero é o de regra, costume, como, por exemplo, na freqüente fórmula homérica ἢ *θέμις* ἐστί: como é a regra, como é o costume. No plural, contudo, a palavra traduz-se geralmente por direitos, julgamentos, oráculos, prerrogativas de um chefe, tributos, sentenças.

¹⁶ As *thémistes* são “da parte de Zeus”, πρὸς Διὸς, conforme *Iliada*, I, 239.

só por eles são conhecidas.¹⁷ O povo (δῆμος, λαός) e os demais setores subalternos que se encontram submetidos à autoridade dos *basileis* nenhuma participação possuem nas questões jurídicas e nas decisões vinculatórias do corpo social, as quais dependem totalmente do arbítrio e da soberania dos gerontes reais.¹⁸ O que nos permite afirmar, por conseguinte, que, no quadro representado pelos poemas homéricos, a ordem jurídica não possui ainda nenhuma autonomia, subordinando-se, pelo contrário, à influência pessoal dos chefes do *genos*, dos reis divinos que concentram sob seus cetros, além do poder sacerdotal e econômico-militar, a autoridade das decisões judiciárias.

Vejamos alguns exemplos retirados dos textos homéricos que corroboram a coerência dessa explicação. Odisseu, no primeiro canto da *Iliada*, a fim de acalmar a

¹⁷ É o que nota BENVENISTE (1966:103): “La thémis est l’apanage du basileus, qui est d’origine céleste, et le pluriel thémistes indique l’ensemble de ces prescriptions, code inspiré par les dieux, lois non-écrites, recueil de dits, d’arrêts rendus par les oracles, qui fixent dans la conscience du juge (en l’espèce, le chef de la famille) la conduite à tenir toutes les fois que l’ordre du *genos* est en jeu”.

¹⁸ A existência de assembleias no mundo homérico não invalida essa observação. As assembleias descritas na *Iliada* e na *Odissèia*, apesar de contarem com a presença de todos os λαοί, de toda a massa (τό πλῆθος), não possuíam de maneira alguma caráter democrático. A participação do povo em tais reuniões era estritamente passiva, limitando-se, na maioria das vezes, ao mero murmúrio ou à vociferação, as decisões efetivas pertencendo apenas aos reis e ao seu conselho de nobres. No clima aristocrático da epopéia, vale a observação de Odisseu (*Iliada*, II, 198-201): quem é do povo (δῆμου ἀνήρ) não tem nenhum valor, nem na guerra nem nos conselhos (οὔτε ποτ’ ἐν πολέμῳ ἐναρίθμοι οὔτ’ ἐνὶ βουλῇ). Ver ainda as palavras de Polidamante a Heitor em *Iliada*, XII, 211-214 e todo o episódio envolvendo a figura de Tersites, típico homem da plebe, em *Iliada*, II, 211-264. Pode-se dizer que em Hesíodo nos deparamos com um mesmo estado de coisas, pois o poeta beócio apresenta um quadro nitidamente semelhante ao homérico no que tange ao problema da administração da justiça. A diferença entre ambos consiste apenas numa variação terminológica (Hesíodo usa preferencialmente o termo δίκη onde Homero via de regra emprega θέμις) e numa alteração de perspectivas: enquanto Homero descreve o mundo da parte dos reis (*ex parte principis*), Hesíodo fala como voz do povo ou do campesinato (*ex parte populi*). Todavia, nas duas situações o direito e a lei encontram-se sob a jurisdição pessoal dos reis e potentados. Essa circunstância, que em Homero é observada com aristocrática naturalidade, para Hesíodo constitui verdadeira pedra de escândalo. O fato de o direito se encontrar sob o poder arbitrário de corruptos “reis comedores de presentes” (βασιλῆες δωροφάγοι, *Trabalhos e Dias*, v. 263) que “proferem tortas sentenças” (δίκας σκολιῶς ἐνέποντες, *Trabalhos e dias*, v. 262) manifesta, na visão hesiódica, a decadência e a ruína de sua época, a época dos homens de ferro, que baniram de seu meio o pudor e tomaram impiamente a justiça em suas próprias mãos (δίκη ἐν χερσὶ). Como afirma o próprio poeta (tradução de LAFER, M., 1991):

Com a lei nas mãos, um do outro a cidade saqueará;
graça alguma haverá a quem jurá bem, nem ao justo
nem ao bom; honrar-se-á muito mais ao malfetor e ao
homem desmedido; com justiça na mão, respeito não haverá (...)

χειροδίκαι· ἕτερος δ’ ἕτερου πόλιν ἐξαλαπάξει·
οὔδ’ ἐ τις εὐόρκου χάρις ἔσσειται οὔτε δικαίου
οὔτ’ ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν
ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ’ ἐν χερσὶ, καὶ αἰδώς
οὐκ ἔσται (*Trabalhos e dias*, v.v. 189-193).

agitação e a disputa entre os participantes de uma assembléia, proclama alto e bom som o poder soberano do rei Agamêmnon (κοίρανος), ao qual todos devem se submeter incondicionalmente, visto ser ele o portador supremo do cetro e das *thémistes*:

*Não queiramos ser, todos os aqueus aqui presentes, reis.
Não é boa coisa o governo de muitos. Um seja o soberano, um, o rei, ao qual o
filho de Crono de pensamento curvo concedeu
o cetro e as normas (θέμιστας), para que ele reinasse sobre o povo.¹⁹*

No canto IX da mesma *Iliada*, as palavras conselheiras de Nestor, em um diálogo com o Atrida Agamênon, traduzem a mesma idéia:

*Ilustre Atrida, rei dos homens, Agamêmnone,
Em ti terminarei e por ti começarei, posto que és rei
de muitos povos, e em tuas mãos Zeus colocou
o cetro e as normas, para que por eles deliberes.²⁰*

Na *Odisséia*, a honra de Penélope, em função de seu zelo e sua fidelidade demonstrada ao esposo, é vista por Odisseu como a de um rei valoroso a quem coubesse a distribuição da justiça. A comparação ressalta, mais uma vez, o papel quase absoluto dos reis na estruturação da ordem social arcaica, sua supremacia mágica e divina, da qual depende, inclusive, o bom transcurso dos fenômenos naturais:

*Nobre mulher, nenhum homem pode te lançar qualquer pecha
em toda a terra, por ter atingido tua glória o céu vasto,*

¹⁹ *Iliada*, II, 204-206. Tradução minha. Todas as traduções apresentadas no decorrer deste trabalho, salvo indicação contrária, são de minha autoria. O texto grego da *Iliada* utilizado, segundo a edição de WILLCOCK (1984), é o seguinte:

Οὐ μὲν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί.
Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,
εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω
σκῆπτρόν τ' ἦδε θέμιστας, ἵνα σφίσι βασιλεύῃ.

²⁰ *Iliada*, IX, 96-99:

Ἀτρεΐδῃ κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον,
ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι, οὕνεκα πολλῶν
λαῶν ἔσσι ἄναξ καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξεν
σκῆπτρόν τ' ἦδ' ἑθέμιστας, ἵνα σφίσι βουλευῆσθα.

*como se fora rei sem defeitos (βασιλῆος ἀμόμονος) e aos deuses temente, que sobre muitos e fortes vassalos domínio tivesse e distribuisse a justiça (ἀνέχειν εὐδικίας). O chão negro produz-lhe abundante trigo e cevada, vergadas de frutos as árvores grandes; constantemente, lhe dá peixe o mar, as ovelhas dão cria, pelo governo excelente, feliz encontrando-se o povo.*²¹

Essas passagens retiradas dos textos homéricos comprovam muito bem, como se vê, a vinculação total das regras de justiça ou *thémistes* ao poder patriarcal do rei, senhor do cetro e das leis (σκῆπτρός τ' ἠδέ θέμιστες). Toda a organização familiar e doméstica encontra-se, portanto, subordinada à figura despótica do *basileus*, cujo poder sagrado e irrestrito, além de distribuir a justiça (ἀνέχειν εὐδικίας), estende-se até mesmo ao mundo pré-humano da *physis*, influenciando as vicissitudes dos ciclos biológicos.

Nesse contexto, nem mesmo a *dike*, termo que aparece com menos freqüência em Homero, mas que, no entanto, designava uma forma primária de direito suprafamiliar,²² poderia ser compreendida como uma espécie primitiva de lei pública. Com efeito, as sentenças da *dike*, expressas freqüentemente pela expressão δίκην εἶπεῖν, eram registros de ditos orais, de práticas tradicionais e estavam, como constata Benveniste "articuladas fortemente em torno das relações de parentesco, de clã ou de tribo".²³ Um caso típico da alçada da *dike* como era, por exemplo, a ποινή, os crimes de sangue ou homicídios, tinha sua punição entregue totalmente à vingança dos parentes da vítima e decidia-se, dessa maneira, no espaço estritamente privado do *oikos*. Odisseu, após o massacre dos pretendentes, evidencia a existência desse costume no

²¹ *Odisséia*, XIX, 109-115. Tradução de NUNES (1997):

ὦ γυναῖ, οὐκ ἄν τις σε βροτῶν ἐπ'ἀπείρονα γαῖνα νεικέοι·
ἦ γάρ σευ κλέος οὐρανόν εὐρύν ἰκάνει,
ὥς τέ τευ ἦ βασιλῆος ἀμόμονος, ὅς τε θεοῦδῆς
ανδράσιν ἐν πολλοῖσι καί ἰφθίμοισιν ἀνάσσων
εὐδικίας ἀνέχησι, φέρησι δέ γαῖα μέλαινα πυρούς καί κριθάς,
βρίθησι δέ δένδρεα καρπῶ, τίκτη δ'ἔμπεδα μῆλα,
θάλασσα δέ παρεχῆ ἰχθύς ἔξ εὐηγείης, ἀρετῶσι δέ λαοὶ ὑπ'αὐτοῦ.

²² Cf. BENVENISTE (1969:107-110).

²³ BENVENISTE (idem, p.110).

ethos arcaico, quando adverte seu filho Telêmaco acerca do perigo de uma possível retaliação por parte dos familiares dos mortos:

*Mas refletamos no modo de tudo acabar a contento
pois quando alguém mata um homem, somente, do povo, ainda mesmo
que pouca gente tivesse deixado, capaz de vingá-lo,
vê-se forçado a fugir e deixar os parentes e a pátria.
Os sustentáculos desta cidade, em vez disso, matamos,
de Ítaca os moços mais nobres. Reflete, te peço, a respeito.*²⁴

Desta sorte, segundo as informações que nos fornecem os textos da *Iliada* e da *Odisséia* acima citados, podemos concluir que o direito homérico é determinado integralmente pela organização despótico-patriarcal do *gênos* arcaico, dependendo, pois, da ampla e incontestável autoridade do *basileus*. A justiça, nesse sentido, não se acha referida a nenhuma lei escrita, a nenhum código jurídico positivo ou *nómos*,²⁵ mas confunde-se com a figura pessoal do rei que, como juiz inspirado pelas *thémistes*, mantém com poder privilegiado a ordem primordial do *oikos* (ἀνέχειν εὐδικίας). O *ethos* homérico desconhece, assim, qualquer forma real de legislação pública, vale dizer, qualquer forma de direito que seja a manifestação e a institucionalização de uma vontade coletiva, o que faz com que as normas responsáveis pela organização da vida em comum nele permaneçam como arcanos acessíveis apenas à poderosa realeza que goza da prerrogativa de uma ascendência divina.

²⁴ *Odisséia*, XXIII, 117-122, em tradução de NUNES (1997). O texto grego é o seguinte:

ἡμεῖς δὲ φραζώμεθ' ὅπως ὄχ' ἄριστα γένηται
καί γάρ τις θ' ἔνα φῶτα κατακτείνας
ἐνὶ δήμῳ, ὧ μὴ πολλοὶ ενιαοσσητῆρες ὀπίσσω,
φεύγει πηροῦς τε προλιπῶν καὶ πατρίδα γαῖαν.

²⁵ Prova disso é o fato de que o substantivo νόμος não aparece nem sequer uma vez nos textos homéricos. Ver ROMILLY (1971: 13).

1.2 A emergência da *pólis* e a descoberta da legalidade: a defesa da soberania da lei como fundamento da ordem civil.

É esse quadro precisamente que, por volta do século VIII a. C., a formação do sistema político da cidade modificará inteiramente, desestruturando o regime gentilício arcaico e o despotismo das monarquias patriarcais a ele intimamente vinculado. A explicação desse processo é encontrada, via de regra, pelos historiadores na rápida urbanização sofrida pelo mundo grego entre os séculos VIII e VII, urbanização essa para a qual contribuíram vários fatores, tais como a retomada do processo tecnológico e artesanal, a passagem de uma economia natural (escambo) a uma economia monetária e um intenso surto de atividades comerciais. Contudo, não nos interessa aqui entrar nas minúcias desses acontecimentos. Basta-nos apenas compreender que eles trouxeram consigo a formação de uma comunidade tipicamente cidadina para além das estreitas fronteiras do velho *gênos* agrário, o que levou aos poucos ao conseqüente e inevitável estilhaçamento da autoridade monolítica do *basileus*. Implicando, pois, a dissolução gradual do mundo hierárquico das soberanias arcaicas, o surgimento da cidade pode ser compreendido, assim, como a estruturação de uma nova ordem comunitária que exige, necessariamente, para a sua conservação, a descentralização e a coletivização do poder.

Seguindo VERNANT (1992: 32-37), poderíamos caracterizar essa descentralização da autoridade criada pela *pólis* a partir do declínio das soberanias arcaicas através de duas características principais: por um lado, a fundamental primazia concedida à palavra, ao *lógos* sobre os outros mecanismos de poder; por outro, a descoberta e a institucionalização do espaço público como instância superior ao espaço dos negócios privados. Pela primeira característica compreende Vernant o fato de que, no âmbito da comunidade política, todas as decisões coletivas que envolvem o destino da vida comunitária não dependem mais dos oráculos herméticos do rei mágico, da palavra inspirada do monarca divino, mas encontram-se sujeitas ao debate, ao diálogo e só podem ser efetivadas ao termo da confrontação argumentativa dos pontos de vista opostos. Nas palavras de Vernant (op. cit., p. 35) “entre a política e o *logos* há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem”. O segundo ponto, por sua vez, segundo Vernant, mostra-nos que a

experiência da *pólis* só é possível na medida em que no interior da cidade as questões particulares tenham sido suficientemente distinguidas das questões coletivas, o domínio privado do domínio público, entendido este último termo em sua dupla acepção, a saber: como o lugar visível e acessível a todos, por oposição ao lugar das deliberações secretas e ocultas; e como lugar dos interesses comuns e universais, contraposto ao lugar dos interesses meramente pessoais e domésticos.²⁶ A junção destes elementos – predomínio da linguagem e do debate; invenção do espaço público – responde diretamente, portanto, pelo processo de descentralização do poder operada pela emergência da *pólis*, determinando, assim, a derrocada das sociedades gentílicas típicas do *ethos* homérico.

Mas isso ainda não é tudo: a fim de compreendermos todo o alcance da gênese do sistema político da cidade a partir da superação do mundo aristocrático arcaico é mister que acrescentemos aos dois fatores acima enunciados mais um relevante evento histórico, cuja importância interessa diretamente ao desenvolvimento da análise que aqui empreendemos. Trata-se da descoberta da escrita em meados do século VIII e do intenso desenvolvimento da prática de redação de leis que, desde então, passou a acompanhar o ato de fundação (*οἰκείσις*) de cada nova cidade ou comunidade política. Ora, acreditamos que é exatamente através deste acontecimento crucial e prenhe de consenquências históricas para a civilização grega que se tornará possível à cidade conquistar definitivamente a dimensão pública exigida pela experiência da vida política, porquanto é apenas mediante a implementação de um regramento jurídico escrito que aqueles princípios relativos à discriminação do justo e do injusto podem se subtrair à soberania pessoal dos reis e se tornarem bem comum e coletivo, acessível ao conhecimento de todos cidadãos.

É verdade, como nos lembra adequadamente ROMILLY (1971:11), que a descoberta da escrita pelos gregos no século VIII a. C. não é totalmente o que poderíamos chamar de uma invenção, posto que já a cultura micênica conhecia um sistema de escrita próprio (o linear B), conservado em algumas plaquetas e tabuinhas descobertas nas ruínas de Pilos, Cnossos e Micenas pelos arqueólogos contemporâneos. No entanto, é necessário que notemos três coisas sobre esse fato: a) em primeiro lugar,

²⁶ Uma excelente análise da descoberta do espaço público na Grécia como *locus* superior à vida meramente doméstica do *oikos* também pode ser encontrada em ARENDT (1997: 31-47)

é sabido que o linear B constituía um registro escrito extremamente complexo, baseado em um número excessivamente grande de sinais e caracteres, o que dificultava o seu uso em uma escala social e coletiva mais ampla. Por conseguinte, como observa HAVELOCK (1996: 135) "somente escribas especialmente treinados poderiam lidar com os recursos gráficos"; b) segue-se disso, logicamente, que esse sistema de escrita era utilizado apenas em um âmbito burocrático muito restrito, isto é, como mero instrumento de catalogação e controle da quantidade de víveres e produtos agrícolas existentes nos depósitos dos palácios. O linear B, ao que tudo indica, não teve jamais um uso literário ou político para além de sua função estritamente administrativa; c) por último, ainda que ignoremos as limitações do linear B apontadas nos dois itens anteriores, é evidente que com a destruição do complexo palaciano micênico a partir da chegada dos invasores dórios no século XII, esse sistema de escrita desapareceu completamente junto com toda a estrutura social à qual ele pertencia, não se perpetuando, pois, nas organizações societárias que sucederam à comunidade micênica.

Ora, se supomos que o *ethos* referido por Homero em seus poemas origina-se, de uma maneira geral, a partir da ruína da cultura micênica, quer dizer, na chamada Idade das trevas,²⁷ esse *ethos* terá que ser compreendido, conseqüentemente, como um *éthos* que ignora completamente os recursos da escritura, constituindo uma forma de sociabilidade que se baseia integralmente nos processos de transmissão oral.²⁸ Nada mais natural, portanto, que as leis (θέμιστες) e o direito homéricos se mantivessem estritamente consuetudinários e não-escritos, um conjunto de preceitos sustentado pela força viva dos costumes e da oralidade, mas sem nenhuma codificação positiva.²⁹ É somente no dealbar do século VIII, quando se efetivar a descoberta do alfabeto fenício e se processar a sua adaptação às peculiaridades fonéticas da língua grega, que a Hélade poderá começar a organizar novamente uma estrutura cultural marcada pela presença da escrita. E particularmente a experiência política se beneficiará desse

²⁷ Cf. supra, p. 22, n. 10

²⁸ Cf. HAVELOCK (1996:135-136).

²⁹ "The later word for law, *nomos*, does not appear yet in Homer, and there existed no codified law in Homer's feudal society. Jurisdiction was based entirely on the authority of custom and oral tradition" (JAEGER, 1960:321).

acontecimento, pois pelo recurso à escritura o sistema da cidade poderá fixar de um modo objetivo e efetivamente público as normas coletivas e as disposições práticas que são o fundamento da verdadeira ordem civil. Aquelas máximas de justiça que até então haviam sido apanágio pessoal do *basileus* e que se mantinham presas ao círculo privado da organização familiar dos *gêne*, adquirem agora, graças às vantagens da escritura, um caráter realmente comum e universal, tornando-se, enfim, νόμοι e possibilitando, conseqüentemente, a distribuição eqüitativa do poder e das prerrogativas políticas no interior da comunidade.³⁰

A invenção do *nómos* e a codificação escrita das leis representam, portanto, um fato central no processo histórico de formação do mundo público da cidade, definindo, assim, o horizonte e o estatuto de uma nova forma de organização da sociabilidade humana. Eis porque não erramos ao dizer que eles são o mecanismo institucional privilegiado através do qual a sociedade política logra emergir das estruturas verticalizantes da monarquia arcaica e estabelecer a regulação objetiva das instâncias de poder, subtraindo-as definitivamente à jurisdição privada dos reis divinos.³¹ É o que constata VERNANT (1992:36), ao comentar assim essa correlação essencial entre a escritura da lei e a conquista definitiva do espaço público:

Compreende-se assim o alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da cidade: a redação das leis. Ao escrevê-las, não se faz mais que assegurar-lhes permanência e fixidez. Subtraem-se à autoridade privada do basileus, cuja função era 'dizer' o direito; tornam-se bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira. No mundo de Hesíodo, anterior ao regime da Cidade, a dike atuava ainda em dois planos, como dividida entre o céu e a terra: para o pequeno cultivador beócio, a dike é, neste mundo, uma decisão de fato dependente da arbitrariedade dos reis "comedores de presentes"; no céu, é uma divindade soberana mas longínqua e inacessível. Ao contrário, pela publicidade que lhe confere a escrita, a dike, sem deixar de aparecer como valor ideal, vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos mas superior a todos.

³⁰ A idéia de distribuição, como se sabe, é inerente à etimologia do termo νόμος. De fato, segundo CHANTRAINE (1983: 742-744), νόμος é uma derivação nominal do verbo νέμω, cujo significado é exatamente distribuir, repartir, dar a cada um uma parte igual. A lei ou νόμος designa assim, nesse sentido, um princípio de distribuição, de partilha, cujo objetivo é proporcionar a cada um aquilo que lhe é devido, segundo as exigências da igualdade e da justiça.

³¹ Sobre a relação entre a lei e a gênese da sociedade política, cf. VAZ (1988:135-137).

Como se pode ver muito bem a partir dessas afirmações de Vernant, a descoberta da lei escrita e a formação do espaço cívico da cidade são eventos históricos intrinsecamente relacionados, mutuamente dependentes, cujas conseqüências imediatas são, por um lado, a supressão do poderio absoluto dos reis arcaicos e, por outro, a instituição da justiça (δίκη) não mais como sentença inspirada ou oráculo secreto, mas como assunto público, acessível ao conhecimento de todos os membros da *pólis*. Através do *nómos*, entendido como regra positiva e geral, a cidade adquire, portanto, o *métron* de publicidade e objetividade exigido para a fundamentação de suas práticas e instituições, preservando o espaço da vida política contra o particularismo das prerrogativas pessoais. À soberania privada do rei divino homérico, que mantinha a justiça em suas mãos (δίκη ἐν χειρσί, nos termos de Hesíodo), a *pólis* contrapõe, desse modo, a soberania universal da lei, princípio puramente impessoal de governo que, não podendo ser apropriado por ninguém e valendo indistintamente para todos, faz da cidade uma organização comunitária constituída acima dos meros interesses individuais. Em vista disso, não é de se estranhar, pois, que um poeta como Píndaro proclamasse a lei como “o rei de todas as coisas” (νόμος ὁ πάντων βασιλεύς), erigindo a legalidade em norma suprema e absoluta da vida humana.³²

Por conseguinte, observada essa estreita correlação entre a gênese da *pólis* e a redação dos *nómoi*, nada mais natural que a apologia da lei, do νόμος βασιλεύς passasse a influenciar todo um conjunto de reflexões acerca da vida civil dispersas através de obras literárias, históricas e retóricas, possibilitando que se tornasse uma convicção bastante generalizada entre os gregos a consideração de que o elemento específico e fundante da existência política estivesse localizado na organização jurídico-legal da comunidade. Primado do universal sobre o particular, do público sobre o privado, a lei se transformava, doravante, no esteio imprescindível da sociabilidade e da ordem civil, na muralha institucional da cidade, segundo a afirmação

³² A frase νόμος ὁ πάντων βασιλεύς é o verso inicial de uma ode perdida de Píndaro, cujos fragmentos foram descobertos modernamente em um papiro (POxy 2450). Tal ode descrevia um dos doze trabalhos de Hércules – o roubo dos bois do gigante Géron – e era conhecidíssima em toda a antiguidade, sendo citada por diversos autores nos mais variados contextos. Apenas para alguns exemplos ver Heródoto, *História*, III, 38; Lísias, *Oração Fúnebre*, II, 19; Platão, *Górgias*, 484 b; *Banquete*, 196 c; *Leis*, 715 a; Aristóteles, *Retórica*, 1406 a 22; Crisipo, fr. 314. Para um exemplo moderno, ver Montaigne, *Ensaio*, I, XXIII. O estudo mais acurado e completo sobre este texto pindárico é, sem dúvida, o de M. GIGANTE (1993), que permanece a referência bibliográfica fundamental sobre o assunto. Outras análises podem ser encontradas também em ROMILLY, J. (1971: 63-71) e em GUTHRIE (1988:136-138).

de Heráclito, pela qual os cidadãos deviam, portanto, necessariamente combater (μάχεσται χρῆ τὸν δῆμον ὑπέρ τούς νόμους ὅκος ὑπέρ τείχεος).³³

Ora, é interessante notar que essa concepção da cidade como espaço regido pela soberania da lei ganhava contornos mais definidos justamente a partir da contraposição do regime da *pólis* aos despotismos orientais, contraposição essa que terminava por ressaltar e enfatizar o universo da cidade como *locus* próprio da liberdade humana. Com efeito, para os gregos, em oposição ao mundo bárbaro, onde apenas um era livre e todos os demais eram escravos,³⁴ o mundo da *pólis* era vaidosamente concebido como mundo no qual o princípio da liberdade se estendia ao conjunto de todos os cidadãos, propiciando que cada indivíduo pudesse tomar parte diretamente nas deliberações públicas de sua comunidade. E isso porque, enquanto nos despotismos orientais imperava o arbítrio de um senhor absoluto, que sujeitava todos os homens à veleidade de seus caprichos, no sistema da *pólis*, ao revés, reinava não a vontade de um déspota, mas a autoridade impessoal e igualitária dos *nómoi*, cuja inviolável jurisdição impossibilitava a apropriação da cena pública por indivíduos isolados. A soberania do *nomos*, típica do universo cidade, ao se opor dessa forma à *despoteia* sem limites dos reis orientais, representava, assim, desde a perspectiva grega, não só o princípio constitutivo da ordem e da verdadeira sociabilidade, como também o fundamento da própria vida livre e sem dominação. Ela era, em suma, o símbolo supremo e a *conditio sine qua non* da liberdade enquanto evento político.³⁵

Quanto a isso, o diálogo do espartano Demarato com o grande rei da Pérsia, Xerxes, referido por Heródoto no livro VII de sua *História*, talvez constitua a melhor ilustração. Trata-se, na opinião de GIGANTE (1993: 116), de um colóquio memorável, em que a tragicidade da circunstância se une à elevação de pensamento, e que traduz perfeitamente o orgulho grego do *nomos* face ao despotismo oriental. O episódio se passa, segundo Heródoto, nas proximidades do Helesponto, onde Xerxes, às vésperas de

³³ DK, 22 B 44. JAEGER (1995: 143) comentando este fragmento de Heráclito, esclarece: “Surge aqui, por trás da imagem da cidade visível, defendida por sua cinta de muralhas, a cidade invisível que tem na lei um firme baluarte”.

³⁴ A expressão é de Eurípidés: Τὰ βαρβάρων γὰρ δοῦλα πάντα πλὴν ἑνός, *Helena*, 276.

³⁵ “La loi - et plus précisément, la loi écrite - devint alors le symbole même de cette double opposition: elle incarne pour les Grecs la lutte contre la tyrannie, et l'idéal démocratique, mais aussi la lutte contre les barbares, et l'idéal d'une vie policiée (...) la loi est donc tout à la fois le complément de la liberté et son garante; et cette combinaison caractérise la Grèce” . (ROMILLY, J., 1971:18-19).

iniciar suas expedições de invasão da Grécia, manda chamar junto a si o grego Demarato para lhe interrogar – não sem algum desdém³⁶ – se os helenos podem oferecer-lhe verdadeira resistência militar, visto que, por um lado, “são todos homens igualmente livres, não submetidos ao comando de um só”, e, por outro, encontram-se em evidente inferioridade numérica em relação às miríades de tropas persas. E, tornando ainda mais explícito seu pensamento, o soberano persa enfatiza: “se eles estivessem como nós submetidos a autoridade de um só, eles poderiam, por temor a este senhor, se mostrar mais corajosos do que eles são comumente, e constrangidos pelos golpes do chicote marchar contra inimigos mais numerosos. Mas livres, eles não farão nem uma coisa nem outra”. Ora, não intimidado pela majestade do poderoso déspota, Demarato responde-lhe imediatamente e sua réplica, evocando precisamente o ideal jurídico do governo da lei (δεσπότης νόμος), fornece-nos um dos mais preciosos exemplos das convicções gregas acerca do valor supremo da legalidade. Leiamo-la então:

*Os gregos são livres, realmente, porém não completamente livres. Sobre eles há um senhor, e este senhor é a lei, que eles temem ainda muito mais que seus súditos te temem. De fato, qualquer coisa que este senhor ordenar eles cumprem, e suas ordens são sempre as mesmas, não lhes permitindo fugir da batalha diante nenhuma multidão de homens, mas obrigando-os a permanecer firmes em seus postos para vencer ou perecer.*³⁷

Essas breves palavras de Demarato são para nós, indubitavelmente, de uma importância inestimável, posto que elas expressam, em sua sóbria simplicidade, uma das mais importantes contribuições da Grécia à história do pensamento político, a saber: a descoberta do conceito de liberdade como obediência às leis da cidade. De fato, a posição audaciosa de Demarato diante do poderio real e militar de Xerxes revela-nos, antes de mais nada, que o governo da lei (δεσπότης νόμος) significava, para os gregos,

³⁶ Heródoto nos diz duas vezes que Xerxes trazia um sorriso nos lábios: Ξέρξης γελάσας ἔφη (VII, 103); Ξέρξης δὲ ἐς γέλωτά τε ἔτρεψε (VII, 105).

³⁷ Heródoto, VII, 104: Ἐλεύθεροι γάρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροι εἰσι· ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοί σε· ποιεῦσι γῶν τὰ ἄν ἐκεῖνος ἀνώγει δὲ τῷτό αἰεὶ, οὐκ εἴων φεύγειν οὐδὲν πλῆθος ἀνθρώπων ἐκ μάχης, ἀλλὰ μένοντας ἐν τῇ τάξει ἐπικρατεῖν ἢ ἀπόλλυσθαι.

o advento de uma forma superior de organização do poder, a qual, fazendo da *pólis* uma comunidade governada não pela vontade de um homem, mas por uma normatividade puramente impessoal, tornava possível a oposição da vida política grega à opressão de um despotismo absoluto. Ora, como deixa entrever nitidamente o discurso de Demarato, nessa autoridade da lei estava, sobretudo, o sentido da verdadeira ἐλευθερία, porquanto a liberdade cívica ou política, diferentemente da simples licença, característica dos monarcas bárbaros, era pensada como a voluntária submissão dos cidadãos às exigências universais de um *nómos* soberano (ἐλευθέροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλευθέροι εἶσι). Princípio civilizatório da vida em comum ao qual todos se sujeitavam, a lei era, desse modo, ao mesmo tempo, na perspectiva helênica, o mecanismo institucional responsável pela gênese e conservação da autêntica ἐλευθερία, a linha de demarcação entre homens livres e escravos.

Esta identidade entre *nomos*, civilização e liberdade nos faz compreender, portanto, porque a experiência da lei escrita na grecidade não possa ser observada simplesmente a partir do prisma negativo da coerção e da força. Muito pelo contrário, constituindo o esteio da liberdade e da civilização, a lei, para os gregos, longe de ser vista como um mero dispositivo de repressão, uma regra puramente coativa imposta pelo poder público às relações interpessoais, era considerada como uma verdadeira prerrogativa moral, um valor político inquestionável que, regulando o espaço da convivência cívica, fornecia aos indivíduos todos os benefícios de uma existência propriamente humana. Eis porque a obediência aos seus ditames representava a mediação imprescindível em direção à realização da verdadeira excelência ou *areté*, a via de acesso capaz de conduzir o homem aos píncaros da virtude e libertá-lo dos grilhões primitivos da violência. É o que podemos, sem dúvida, ver implicitamente sugerido em um breve fragmento de Demócrito, que nos diz o seguinte:

*A lei quer proporcionar seus benefícios (εὐεργετεῖν) à vida humana. E ela disso é capaz quando os homens querem sofrer seus benefícios. Pois, aos que lhe são obedientes, ela lhes revela a sua virtude própria e particular.*³⁸

³⁸ Fr. B 248 DK: ὁ νόμος βούλεται μὲν εὐεργετεῖν βίον ἀνθρώπων· δύναται δὲ, ὅταν αὐτοὶ βούλωνται πάσχειν εὖ· τοῖσι γὰρ πειθόμενοισι τὴν ἰδίην ἀρετὴν ἐνδείκνυται.

A mesma idéia se encontra de expressa com ainda maior vigor em um passo de Demóstenes, presente no discurso *Contra Aristogíton I*, que, fazendo uma bela apologia da lei, reinvidica com uma contundência raras vezes alcançada a função ética e civilizatória da legislação, o papel preponderante da norma jurídica na conformação do espaço cívico:

As leis querem o justo, o belo e o útil, e é isto que elas buscam; quando elas o encontram, fazem-no uma ordem comum, igual e homogênea, proclamada para todos: eis o que é a lei. Convém que todos obedeam-lhe por muitas razões, mas sobretudo porque a lei é uma invenção e um presente dos deuses, o decreto de um homem sábio, uma correção dos erros voluntários e involuntários, uma convenção comum da cidade, segundo a qual todos devem viver (...) O que eu direi nada tem de novo, extraordinário ou pessoal, mas o que todos vós sabeis tão bem quanto eu. Se algum de vós quiser examinar com cuidado qual é a causa que permite o conselho se reunir, o povo subir à Assemblêia, os tribunais serem designados por sorteio, os velhos magistrados cederem voluntariamente lugar aos novos e todas as coisas pelas quais a cidade é conservada e administrada, descobrirá que o responsável por isso são as leis e o fato de que todos lhes obedecem; pois se as leis são abolidas e cada um pode fazer o que quiser, não só a constituição se perde, mas a nossa própria vida em nada se distingue da das bestas selvagens.³⁹

Como se pode ver por este notável testemunho de Demóstenes, o reino da lei não era, para os gregos, um regime de coação e repressão, mas, antes, o fundamento mesmo de toda a vida política, o princípio impessoal e igualitário de governo que, garantindo a existência e o funcionamento do espaço cívico (assembléias, magistraturas, tribunais), permitia aos homens conviver pacífica e racionalmente, elevando-se acima dos meros animais (a vida selvagem – βίος τῶν θηρίων – no dizer de Demóstenes). Nesse sentido, a lei revela-se como a própria alma do corpo político, como mecanismo imprescindível de conformação das instituições da *pólis*, através do

³⁹ Demóstenes, *Contra Aristogíton I*: 16. Οἱ δὲ νόμοι τὸ δίκαιον καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον βούλονται καὶ τοῦτο ζητοῦσιν, καὶ, ἐπειδὴν εὐρεθῆ, κοινόν τοῦτο πρόσταγμ'ἀπέιχθη πᾶσιν ἴσον καὶ ὅμοιον, καὶ τοῦτ'ἔστι νόμος. Ἐπι πάντας πείθεσθαι προσήκει διὰ πολλά, καὶ μάλισθ'ὅτι πᾶς ἔστι νόμος εὐρεμα μὲν καὶ δῶρον θεῶν, δόγμα δ'ἀνθρώπων φρονίμων, ἐπανόρθωμα δὲ τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων ἀμασθημάτων, πόλεως δὲ συνθήκη κοινή, καθ'ἣν πᾶσι προσήκει ζῆν τοῖς ἐν τῇ πόλει. 20 Λέξω δ'οὔτε καινὸν οὔτε περιττὸν οὐδὲν οὔτ'ἴδιον, ἀλλ'ὅ πάντες ὑμεῖς ἴσθ'ὁμοίως ἐμοί. Εἰ γάρ τις ὑμῶν ἐξετάσαι βούλεται τί πότ'ἔστι τὸ αἴτιον καὶ τὸ ποιοῦν τὴν βουλὴν συλλέγεσθαι, τὸν δῆμον εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀναβαίνειν, τὰ δικαστήρια κληροῦσθαι, τὰς ἕνας ἀρχὰς ταῖς νέαις ἐκούσας ὑπεξίεναι καὶ πάντα δι'ὧν ἡ πόλις οἰκεῖται καὶ σώζεται γίνεσθαι, τοῖς νόμοις εὐρήσει τούτων αἰτίους καὶ τὸ τούτοις ἅπαντας πείθεσθαι, ἐπεὶ λυθέντων γε τούτων καὶ ἐκάστῳ δοθείσης ἐξουσίας ὃ τι βούλεται ποιεῖν, οὐ μόνον ἡ πολιτεία οἴχεται, ἀλλ'οὐδ' ὁ βίος ἡμῶν τοῦ τῶν θηρίων οὐδὲν ἄν διενέγκαι.

qual o cidadão é arrancado à barbárie primitiva e finalmente integrado ao universo de uma existência propriamente humana, o que nos permite afirmar que o Direito, no mundo grego, reveste-se de uma missão eminentemente racionalizadora e educativa, definindo-se como a condição de possibilidade originária de existência da sociedade política.

Isso torna compreensível porque uma intensa faina legislativa se estabelecia no ato de fundação de cada nova cidade ou colônia, confirmando a importância cada vez mais destacada assumida pela figura do legislador no contexto histórico das *póleis*. Com efeito, se legislar significava educar e civilizar o homem, se a criação das leis coincidia com a criação da cidade ou da sociedade política enquanto espaço da liberdade e da excelência, nada mais natural que os indivíduos responsáveis por esse trabalho de νομοθεσία fossem visualizados como sábios incomuns, como Sólon, em Atenas, e Tales, em Mileto, por exemplo, ou mesmo fossem envolvidos em uma aura semi-mítica e legendária, como Licurgo, em Esparta, e Minos, em Creta, apenas para citarmos os casos mais célebres. A atividade de formulação e codificação das regras jurídicas, levada a cabo pelos legisladores, tornava-se, assim, uma tarefa quase divina, o ato político originário pelo qual vinha à luz o universo cívico da *pólis*, o que concedia ao *nomothetés* o *status* privilegiado de demiurgo da sociabilidade humana.

Todavia, cumpre dizer que é apenas no sistema político da democracia ateniense que esses princípios encontrarão uma concretização histórica efetiva enquanto pilares da experiência política, pois é tão-só com o regime democrático que o princípio de igualdade implícito na idéia da soberania impessoal do direito e da lei, vale dizer, o princípio da igualdade jurídica (ἰσονομία), evoluirá efetivamente para o terreno das decisões públicas e ganhará, por fim, o domínio do poder, configurando o universo da *pólis* como o universo da relação e da vida entre os iguais. O papel fundamental, nesse contexto, foi cumprido, indubitavelmente, pelas reformas legislativas de Sólon, em 564 a. C., e Clístenes, em 510 a. C., que, abalando a influência ancestral da nobreza e o poderio econômico de oligarcas recém-enricados, ampliaram, progressivamente, o corpo cívico ateniense ao ponto de nele finalmente incluir os estratos populares e periféricos da cidade que constituíam o *démos*. Aqui, somos, evidentemente, obrigados a discordar da posição de Jaeger (1995:136), para quem o regime democrático "não

deriva de modo necessário da exigência de igualdade de direitos para todos nem da petição de leis escritas". Pois, se ele tem razão ao constatar que "também nos Estados oligárquicos e monárquicos se encontram os dois fenômenos", é certo que o que caracteriza acima de tudo a organização democrática da *pólis* é o princípio da igualdade política dos cidadãos,⁴⁰ e a idéia de igualdade, como se sabe, encontrou sua primeira expressão histórica apenas através do regramento jurídico universal proporcionado pela instauração da soberania da lei escrita. É claro, conseqüentemente, que a democracia constitui uma radicalização direta do ideal de igualdade expresso originariamente pela isonomia.

Dois testemunhos, aliás, confirmam de forma suficientemente clara essa leitura. O primeiro deles se encontra mais uma vez nas *Histórias* de Heródoto, em uma passagem em que o termo isonomia é *expressis verbis* identificado como uma característica essencial do funcionamento do regime democrático. De fato, nesse trecho, Heródoto nos informa que após a morte de Cambises três eminentes persas – Otane, Megabizo e Dario – engajaram-se em um curioso debate acerca da melhor forma de governo a ser implantada na Pérsia. Ora, enquanto Megabizo se decide pela defesa da aristocracia e Dario pela da monarquia, Otane opta pela apologia da soberania popular (πλήθος ἄρχων). E, após ter criticado a monarquia como regime que favorece a insolência e a arrogância dos reis (ὑβρις), porquanto nela o detentor do poder pode fazer o que quiser, sem prestar contas a ninguém, não encontra melhor meio para defender democracia senão chamando-a exatamente com o nome mais belo de todos, isto é, isonomia (οὐνομα κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην), sustentando ainda que apenas na democracia a autoridade está sujeita a prestação de contas e todas as decisões são submetidas à deliberação pública. Leiamos este importante passo de Heródoto:

Julgo que entre nós não há mais lugar para um monarca único: pois não é agradável nem bom. Como seria a monarquia uma coisa bem ordenada, se nela é permitido ao rei fazer o que quiser, sem prestar contas a ninguém? E o melhor de todos os homens, achando-se com esta autoridade, sairia de seus pensamentos usuais. A insolência se produz pelos bens disponíveis, e a inveja é desde o começo congênita ao homem (...) O governo popular, ao invés, tem, antes de mais nada, o nome mais belo de todos: isonomia. Depois, o monarca não pode fazer nada nele: as funções públicas são exercidas por meio de

⁴⁰ Cf. Eurípides, *Suplicantes*, 406-408; 432; 434; Platão, *República*, VIII, 558 c; Aristóteles, *Política*, V, 1, 1301 a.

*sorteio, mantém-se a autoridade sujeita a prestações de contas e todas as decisões são levadas a público.*⁴¹

O segundo testemunho é-nos fornecido pelo *Menexeno* de Platão, diálogo em que Sócrates, por ocasião da celebração anual dos mortos pela pátria, repete para Menexeno o discurso fúnebre (ἐπιτάφιος) que ouvira na véspera dos lábios da sábia Aspásia, discurso esse que possui, como um de seus tópicos centrais, a proclamação da igualdade jurídica como elemento característico e essencial da *politeía* democrática. Não obstante a grande ironia com que Sócrates reveste suas palavras, e o fato de que seu intuito, ao repetir o suposto epitáfio de Aspásia, seja, não elogiar os ideais políticos de Atenas, mas evidenciar o caráter demagógico dos panegíricos fúnebres, seu testemunho não deixa de possuir para nós certo valor histórico e documental, visto que reproduz, com fidelidade, sob forma de pastiche, alguns dos principais lugares comuns da retórica democrática ateniense.⁴² Leiamos, então, um trecho dele que nos interessa particularmente:

*A causa deste regime político (isto é, a democracia) é a igualdade de nascimento. As outras cidades são constituídas de populações de diferentes procedências, formadas de elementos desiguais, donde resulta entre elas a desigualdade dos governos, tiranias e oligarquias; e as pessoas que neles habitam se consideram assim reciprocamente escravos e senhores. Nós e os nossos, ao invés, todos irmãos gerados por uma mesma mãe, não consideramos justo ser senhores ou escravos uns dos outros, mas a igualdade de origem, estabelecida por natureza, nos leva a buscar também a igualdade política estabelecida por lei e a não nos submetemos uns aos outros exceto em nome de um único direito: a reputação de virtude e de inteligência.*⁴³

⁴¹ Heródoto, III, 80: Ἐμοὶ δοκέει ἓνα μὲν ἡμέων μούναρχον μηκέτι γενέσθαι· οὔτε γὰρ ἡδὺ οὔτε ἀγαθόν [...] Κῶς δ' ἄν εἴη χρῆμα κατηρημένον μουναρχίῃ, τῇ ἕξεστι ἀνευθύνη ποιέειν τὰ βούλεται; Καὶ γὰρ τὸν ἄριστον ἀνδρῶν πάντων στάντα ἐς ταύτην τὴν ἀρχὴν ἐκτός τῶν ἔωθότων νοημάτων στήσειε. Ἐγγίνεται μὲν γὰρ οἱ ὕβρις ὑπὸ τῶν παρεόντων ἀγαθῶν, φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ [...] Πληθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὔνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίη. Δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὁ μούναρχος ποιέει οὐδέν· πάλῃ μὲν γὰρ ἀρχάς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλευμάτα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινόν ἀναφέρει.

⁴² É o que nota JOLY (1992: 21).

⁴³ *Menexeno*, 238 e-239 a (tradução de MÉRIDIER, 1949): Αἰτία δὲ ἡμῶν τῆς πολιτείας ταύτης ἡ ἐξ ἴσου γένεσις. Αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι πόλεις ἐκ παντοδαπῶν κατεσκευασμέναι ἀνθρώπων εἰσὶ καὶ ἀνωμάτων, ὥστε αὐτῶν ἀνώμαλοι καὶ αἱ πολιτεῖαι, τυραννίδες τε καὶ ὀλιγαρχίαι· οἰκοῦσιν οὖν ἔνιοι μὲν δούλους, οἱ δὲ δεσπότας ἀλλήλους νομίζοντες· ἡμεῖς δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι, μιᾶς μητρὸς πάντες ἀδελφοὶ φύντες, οὐκ ἀξιούμεν οὐδὲ δεσπότες ἀλλήλων εἶναι, ἀλλ' ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἢ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον, καὶ μηδενὶ ἄλλῳ ὑπέκειν ἀλλήλοισι ἢ ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως.

Vê-se, portanto, pelos dois textos acima citados, que o princípio jurídico da isonomia é afirmado como um elemento essencial na configuração do regime da soberania popular, não deixando qualquer dúvida, por conseguinte, quanto ao fato de que, no imaginário político grego, a democracia, enquanto forma de governo baseada na igualdade civil e na ausência de dominação política, representava o mais completo e cabal desenvolvimento do ideal de uma comunidade fundada no governo impessoal de uma legislação pública. Nesse sentido, pode-se dizer, pois, que a identificação entre isonomia e governo do povo, proclamada pelos testemunhos de Heródoto e Platão, reflete, sem dúvida alguma, uma situação histórica bastante precisa, no interior da qual a gênese da democracia encontra-se indiscutivelmente vinculada ao aperfeiçoamento político e institucional da igualdade jurídica, à plena efetivação da soberania do *nómos*.

Em vista disso, torna-se claro porque um dos principais perigos existentes para a vida da comunidade civil seja representado, na tradição política grega, pela figura do tirano, homem anódino, influente e às vezes superior (pense-se, por exemplo, no caso de Édipo, “o de pés inchados”) que pairava como um tenebroso espectro sobre o cotidiano das cidades-estado helênicas, sobretudo nos momentos de grave instabilidade social. É certo, bem o sabemos, que o governo tirânico não possuiu, em suas origens, o significado maligno com o qual costumamos associá-lo freqüentemente;⁴⁴ todavia, ele acabou por se converter, no terreno do imaginário grego, na forma paradigmática do regime violento, indicando, pois, aquele momento limítrofe da experiência política em que a ordem jurídica e a liberdade civil são suprimidas pela ascensão de um indivíduo dotado de poderes absolutos. Assim, para os gregos, a tirania, definindo-se como regime fundado não no império da lei, mas na pura arbitrariedade do poder, representava não só o advento de um estado de terror e desordem no interior da *pólis*, mas a mais completa e brutal inversão de todos os princípios que constituíam e presidiam a verdadeira vida política, o reino da força cuja vigência lançava a cidade nas fronteiras da barbárie.

⁴⁴Conforme notou BIGNOTTO, N. (1998:16-17), a palavra *tyrannos* não tinha no contexto da literatura grega um significado unívoco e era muitas vezes utilizada como sinônimo de *basileus*, a sua negatividade resultando, pois, de um certo desenvolvimento histórico da reflexão política.

O Anônimo Jâmblico, aludindo ao fato de que o desrespeito às leis é o caminho mais rápido para a instauração de uma tirania, afirma: “pois não é possível aos homens viver sem lei e justiça. Tanto quando estes dois elementos – a lei e a justiça – não se encontram mais no povo, sua conservação e salvaguarda estão entregues a um só homem” (7, 12-16). Mas uma articulação ainda mais admirável dessa temática transparece em uma interessante passagem das *Suplicantes* (v.v. 428- 436) de Eurípides, onde o poeta elabora um debate entre o ateniense Teseu e um arauto proveniente de Tebas. Teseu, para defender os padrões políticos democráticos de Atenas contra os ataques do mensageiro tebano, e para contrastá-lo com a arbitrariedade das tiranias, não recorre a outro princípio que a soberania da lei escrita:

*Para a cidade, nada é pior do que a tirania,
quando, antes de mais nada, não há leis comuns nem igualdade
e governa apenas um, possuindo a lei como coisa sua.
Mas as leis tendo sido escritas,
o fraco e o rico têm o mesmo direito.
É possível aos mais débeis responder aos mais afortunados,
caso eles sejam difamados,
e o menor pode prevalecer frente ao maior, sendo justo.⁴⁵*

O exemplo dado por esses versos de Eurípides é perfeito, porque evidencia suficientemente tudo quanto desenvolvemos até aqui. Ele deixa claro que o princípio jurídico das leis escritas (νόμοι κοινοί), no mundo grego, identifica-se *in totum* com a constituição de um espaço de justiça e igualdade entre os cidadãos (τὴν δίκην ἴσην ἔχειν), definindo-se, pois, como o dispositivo político fundamental responsável pela sustentação da ordem cívica. O advento do regime tirânico, ao contrário, coincidia exatamente com a supressão deste espaço, porquanto o tirano, apossando-se de um

⁴⁵ *Suplicantes*, 428-436:

οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,
ἔπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι
κοινοί, κρατεῖ δ' εἰς τὸν νόμον κεκτῆμενος
αὐτός παρ' αὐτῷ, καὶ τόδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.
Γεγραμμένῳ δὲ τῶν νόμων, ὃ τ' ἀσθενῆς
ὁ πλούσιος τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει.
Ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέρος
τὸν εὐτυχοῦντα ταῦθ', ὅταν κλύῃ κακῶς·
νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι ἔχων.

poder excessivo e ilimitado, eliminava a dicotomia entre domínio público e domínio privado e submetia as leis ao arbítrio de seus caprichosos desígnios (τὸν νόμον κεκτῆμενος αὐτὸς πάρ' αὐτῷ). Assim, nessa representação, podemos observar que liberdade, igualdade e justiça são princípios concebidos como intrinsecamente ligados à soberania do direito escrito (γεγραμμένων τῶν νόμων), situando-se a experiência da tirania, nesse caso, nas antípodas de qualquer verdadeira vida política.

Ora, tendo em conta esses elementos, podemos compreender melhor o porquê da intransigente e paradoxal defesa dos *nómoi* levada a cabo por Sócrates na prosopopéia das leis presente no *Críton*. Como se sabe, a cena desse diálogo é a prisão de Atenas, onde Sócrates, aguardando serenamente o dia de sua execução, é convidado por Críton a fugir da cidade, a fim de escapar à pena capital que lhe fora imposta pelos tribunais da democracia restaurada. A recusa do filósofo à proposta de Críton evoca, como argumento, justamente uma conversa imaginária entre ele e as leis de Atenas, conversa essa que evidencia de forma soberba o papel fundante dos *nómoi* na organização da vida civil grega. Leiamos, pois, um breve trecho dela:

Diz-nos, Sócrates, que pensas fazer? Não é verdade que, neste assunto que estás a empreender (isto é, a fuga da prisão), pela tua parte, pensas destruir-nos, às leis e a toda a cidade? Ou parece-te ainda capaz de subsistir aquela cidade em que as normas emanadas se não sustentam e são transformadas por indivíduos sem autoridade? (...) Não foste tu primeiro gerado por nós e por nós o teu pai tomou uma mulher e produziu-te? Explica-nos, pois. Tens algo a censurar a estas leis sobre casamentos? -Não censuro, diria eu. Mas às leis sobre criação e educação de descendentes em que tu foste educado? Ou não fomos bem feitas, nós, as leis estabelecidas sobre essas matérias, transmitidas ao teu pai, que te educou pela música e pela ginástica? - Bem feitas, diria eu. Observa agora, Sócrates. Se o que dizemos é verdade, não intentas coisas justas, ao procederes como intencionas, pois nós te geramos, te criamos, educamos e demos parte, a ti e a todos os outros cidadãos, de todas as coisas belas de que somos capazes.⁴⁶

⁴⁶ *Críton*, 50 a - 51 d. Tradução de SANTOS (1993). Εἶπε μοι, ὦ Σώκρατες, τί ἐν νῷ ἔχεις ποιεῖν; ἄλλο τι ἢ τούτῳ τῷ ἔργῳ ᾧ ἐπιχειρεῖς διανοῆ τούς τε νόμους ἡμᾶς ἀπόλεσαι καὶ σύμπασαν τὴν πόλιν τὸ σὸν μέρος; Ἡ δοκεῖ σοι οἶόν τε ἔτι ἐκείνην τὴν πόλιν εἶναι καὶ μὴ ἀνατετράφθαι ἐν ἧ ἅν αἱ γενόμεναι δίκαι μὴδὲν ἰσχυωσιν, ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίνωνται καὶ διαφθείρωνται; (...) “Οὐ πρῶτον μὲν σε ἐγεννήσαμεν ἡμεῖς καὶ δι’ ἡμῶν ἐλάμβανεν τὴν μητέρα σου ὁ πατήρ καὶ ἐφύτευσέν σε; Φράσον οὖν, τούτοις ἡμῶν τοῖς νόμοις τοῖς περὶ τοῦς γάμους μέμφη τι ὡς οὐ καλῶς ἔχουσιν;” - “Οὐ μέμφομαι,” φαίην ἄν. - “Ἀλλὰ τοῖς περὶ τὴν τοῦ γενόμενου τροφήν τε καὶ παιδείαν ἐν ἧ καὶ σὺ ἐπαιδεύθης; ἢ οὐ καλῶς προσέταττον ἡμῶν οἱ ἐπὶ τούτοις τεταγμένοι νόμοι παραγγέλλοντες τῷ πατρί τῷ σῷ σε ἐν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν;” - “Καλῶς,” φαίην ἄν (...) “Σκόπει, ὦ Σώκρατες,” φαίην ἄν ἴσως οἱ νόμοι, “εἰ ἡμεῖς ταῦτα ἀληθῆ λέγομεν ὅτι οὐ δίκαια ἡμᾶς ἐπιχειρεῖς δρᾶν ἅ νῦν ἐπιχειρεῖς. Ἡμεῖς γάρ σε γεννήσαντες, ἐκθρέψαντες, παιδεύσαντες, μεταδόντες ἀπάντων ὧν οἶοί τ’ ἡμεν καλῶν σοὶ καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν πολιταῖς (...).

Como nos mostram muito bem essas palavras, a justificativa socrática da necessidade de se obedecer às leis funda-se no papel determinante cumprido pelo *nómos* na conformação do universo cívico da *pólis*: a comunidade política se sustenta sobre os pilares das regras jurídicas, e são estas mesmas regras jurídicas que presidem, cuidadosamente, à criação e à educação de todos indivíduos pertencentes à cidade (τροφήν τε καὶ παιδείαν). Do nascimento até a morte, passando pela instrução e pela união matrimonial, tudo devemos ao cuidado que nos é dispensado pelos *nómoi* (ἡμεῖς γάρ σε γεννήσαντες, ἐκθρέψαντες, παιδεύσαντες). Do que se segue, evidentemente, que querer desobedecer as leis e escapar às suas penas, como sugere audaciosamente Críton, é querer destruir (ἀπόλεσαι) o princípio mesmo que constitui o corpo político e renegar, portanto, a *pólis* à qual devemos nossa vida e nossa formação como cidadãos. A submissão à normatividade da lei é, pois, na perspectiva socrática, uma exigência incondicional, da qual nenhum cidadão honesto pode se furtar, mesmo que um tal comportamento implique o supremo sacrifício que é a renúncia à própria vida.⁴⁷

É verdade que Sócrates, ao contrário da postura estritamente tradicionalista, já reconhece que as leis são instituídas a partir de um acordo humano, mediante pactos públicos. Mas, acrescenta o filósofo, nem por isso são elas menos vinculantes: se um homem passa toda a sua vida em uma *pólis*, conhecendo as disposições da legislação aí instituída e usufruindo de todos benefícios propiciados por ela, a sua própria permanência nessa cidade, quando poderia ele mudar-se para outro lugar, é uma aceitação implícita da legitimidade das leis em vigor. Permanecer na *pólis*, acredita Sócrates, e participar das benesses que suas leis nos oferecem, é uma forma subreptícia de reconhecer a validade do sistema jurídico estabelecido. Como dizem os próprios *nómoi* a Sócrates,

prevenimos de que é lícito a qualquer ateniense, quando entra na posse de seus direitos cívicos e nos conhece a nós, as leis e à vida de sua cidade, caso

⁴⁷ GIGANTE (1993:164) assim esclarece a postura socrática: “il pensatore supera il conflitto tra la sua norma demonica e la legge degli uomini e non fugge né trema né protesta: perché le leggi dello stato sono il fondamento del vivere civile e bisogna ubbidire alle loro prescrizioni, anche se comportano la perdita della vita (...)”.

*não lhe agradarmos, tomar as suas coisas e ir-se embora para onde queira (...) mas ao que ficar conosco, vendo o modo como ditamos as normas de justiça e administramos a cidade, sob todos os aspectos, mais dizemos que concorda, de fato, conosco e executa o que lhe mandarmos. E aquele que não se deixar persuadir, dizemos que é triplamente injusto: por não se deixar persuadir por quem lhe deu vida, por quem o criou, e porque, não aceitando ser por nós persuadido, não nos persuade e nem se deixa persuadir. É injusto porque, embora proponhamos, sem impor selvaticamente, as coisas que ordenamos, concedemos-lhe que nos persuade ou nos obedeça e ele não faz nenhuma dessas coisas.*⁴⁸

A obrigação de obediência ao *nómos* deriva, assim, não de uma imposição arbitrária e violenta, mas de um consentimento, de um acordo (ὁμολογεῖν), através do qual os cidadãos, uma vez tendo tomado conhecimento daquilo que deles é exigido pelas leis estabelecidas em sua pátria, concordam em admiti-las como leis justas e imparciais. Nesse sentido, pode-se dizer que a relação entre o indivíduo e o ordenamento legal pressupõe, para Sócrates, a existência de uma forma tácita de contrato, pois o poder coercitivo das leis – isto é, a capacidade que possui uma norma jurídica de impor ou proibir determinados comportamentos – tem sua legitimidade enraizada exclusivamente na aprovação ou anuência dos membros da cidade que lhe estão submetidos. Essa é uma tese bastante original, e não há como não ver nela os germes daquilo que mais tarde será conhecido como o contratualismo moderno. Porém, é preciso que notemos, como indicou Romilly, que se entre a postura socrática e a postura moderna há uma certa semelhança, há também uma crucial distinção, a qual não deve ser de modo algum descurada. Sem dúvida, enquanto para os autores modernos, como Hobbes e Rousseau, a idéia do contrato social faz invariavelmente as vezes de um mecanismo de *fundação* do corpo político, que institui a *societas civilis* a partir do abandono de um hipotético estado de natureza, para Sócrates, ao contrário, o princípio do contrato não funda a sociedade política, mas é *constatado* no interior da

⁴⁸ *Criton*, 51 d - 52 a., em tradução de SANTOS (1993). Eis o texto grego: προαγορεύομεν τῷ ἔξουσίαν πεποιηκέναι Ἀθηναίων τῷ βουλομένῳ, ἐπειδὴν δοκιμασθῆ καὶ ἴδη τὰ ἐν τῇ πόλει πράγματα καὶ ἡμᾶς τοὺς νόμους, ὧς ἂν μὴ ἀρέσκωμεν ἡμεῖς ἐξεῖναι λαβόντα τὰ αὐτοῦ ἀπιέναι ὅποι ἂν βούληται. Ὅς δ' ἂν ὑμῶν παραμείνη δρῶν ὄν τρόπον ἡμεῖς τὰς τε δίκας δικάζομεν καὶ τὰλλα τὴν πόλιν διοικοῦμεν, ἤδη φάμεν τοῦτον ὡμολογηκέναι ἔργῳ ἡμῖν ἅ ἂν ἡμεῖς κελεύωμεν ποιῆσειν ταῦτα, καὶ τὸν μὴ πειθόμενον τριχῆ φάμεν ἀδικεῖν, ὅτι τε γεννηταῖς οὖσιν ἡμῖν οὐ πείθεται καὶ ὅτι τροφεῦσι καὶ ὅτι ὁμολογήσας ἡμῖν πείθεσθαι οὔτε πείθεται οὔτε πείθει ἡμᾶς εἰ μὴ καλῶς τι ποιῶμεν, προτιθέντων ἡμῶν καὶ οὐκ ἀγρίως ἐπιταττόντων ποιεῖν ἅ ἂν κελεύωμεν, ἀλλὰ ἐφιέντων δυοῖν θάτερα ἢ πείθειν ἡμᾶς ἢ ποιεῖν, τούτων οὐδέτερα ποιεῖ.

própria *pólis* já instituída, fornecendo diariamente vida e unidade à organização social.⁴⁹ Portanto, diferentemente dos modernos, Sócrates não assume a hipótese de um estado de natureza anterior à sociedade e o seu conceito de contrato não se confunde por isso com um ato fundador da ordem política; antes, o contrato socrático é o mecanismo que *conserva* e assegura o bom funcionamento de uma organização comunitária que antecede desde sempre a existência do indivíduo.

Seja como for, o que para nós interessa observar nessa concepção é que, fundando a legitimidade das leis no reconhecimento dos súditos, ela nos mostra que o princípio da justiça não pode consistir senão na obediência à legislação estatuída pela *pólis*, pois é precisamente da *homologia* ou aceitação dos cidadãos, e de nenhuma outra fonte, que os *nómoi* retiram sua validade intrínseca. Pode-se dizer, assim, que, sustentada pelo acordo e pelo consentimento dos integrantes da cidade, a lei passa a gozar de um valor quase absoluto na visão socrática do direito, impossibilitando qualquer visão da justiça para além da esfera da legalidade. Τὸ νόμιμον e τὸ δίκαιον, em Sócrates, são termos substancialmente equivalentes.⁵⁰

É claro, todavia, que a própria agitação desenvolvida pelas práticas democráticas, que insuflavam o crescimento de intensas discussões políticas e sociais, paulatinamente conduziram o pensamento social grego ao reconhecimento dos limites teóricos da legalidade e da igualdade jurídica como parâmetros suficientes para a fundamentação da justiça e do existir livre. Isso é algo que já pode ser constatado no interior do próprio discurso trágico, em que verificamos, no caso específico de algumas peças, a deliberada exploração das oscilações semânticas do vocabulário jurídico, com o claro intuito de ressaltar sua ambigüidade e incompletude.⁵¹

O caso da *Antígona* de Sófocles é, quanto a isso, paradigmático, de vez que ele nos mostra, com suficiente perfeição e recorrendo exatamente ao termo *nómos*, a grande instabilidade presente no interior do legalismo democrático. Senão, vejamos.

⁴⁹ “Le contrat social de la philosophie postérieure est toujours un contrat de fondation. Il se place à l’origine de la société organisée (...) Le contrat de Socrate, lui, ne fonde pas la société: il fait vivre, chaque jour, la cité; et c’est chaque jour aussi que le citoyen y souscrit” (ROMILLY, 1971:134)

⁵⁰ Conforme podemos ver pelo ensinamento socrático contido em Xenofonte, *Memorabilia*, IV, 13: “o legal é justo; o ilegal, injusto” (νόμιμος δίκαιος ἔστιν, ὃ δὲ ἄνομος ἄδικος, *apud* GIGANTE, 1993: 167).

⁵¹ Cf. VERNANT (1988: 15-16).

A peça de Sófocles trabalha, em suas linhas gerais, uma oposição de concepções contraditórias de justiça, um conflito de *dikai* encarnado, sobretudo, no choque das figuras de Creonte e Antígona. Porém, o trabalho desse embate de *dikai* ou princípios de justiça opostos se desenvolve, no plano do drama sofocleano, em um terreno essencialmente jurídico – o terreno da lei – valendo-se para tanto da intrínseca relatividade semântica do conceito de *nómos*. Trata-se, nessa perspectiva, de compreender a contradição entre Creonte e Antígona, a mútua exclusão de suas formas de ação, não apenas como uma contradição de personalidades e caracteres, mas como uma contradição de leis antitéticas, envolvendo, por conseguinte, concepções contrárias da natureza do *nómos* – de um lado, um *nómos* não-escrito, ancestral e religioso (ἄγραπτα θεῶν νόμιμα),⁵² de outro, um *nómos* positivo e político (νόμος προκειμένος)⁵³. Dessa maneira, entre um registro tradicional e um registro meramente positivo, vemos o termo *nomos* circular livremente no desenvolvimento dramático da peça sofocleana sem um estatuto definido, conservando em si uma grande ambigüidade semântica: ora o *nómos* tem alcance divino (quando é usado por Antígona), ora se reduz a um simples decreto da cidade (quando é usado por Creonte).

Pois bem, se reconduzimos essa oposição entre lei religiosa e lei humana desenvolvida por Sófocles na *Antígona* ao seu contexto histórico originário, veremos que ela explicita, em termos dramáticos e literários, um conflito típico da democracia ateniense do século V. De fato, se, por um lado, o cidadão da Atenas democrática conservava ainda uma certa visão religiosa da lei, através da qual a origem do *nómos* era concebida como uma derivação da ordem universal presidida pelos deuses, por outro, ele via suficientemente bem, pela prática cotidiana das assembleias, que a legalidade não constitui a expressão de uma vontade transcendente, mas, sim, o resultado de uma criação humana no tempo, dependente enquanto tal da contínua conciliação de interesses individuais conflitantes. Quer dizer, com a irrupção da democracia, a idéia da lei como o produto de um pacto social torna-se cada vez mais madura, o que entra necessariamente em choque com a visão tradicionalista do Direito como um conjunto de normas estatuídas *ab aeterno* pela divindade. Nesse sentido, a

⁵² *Antígona*, 454-455.

⁵³ *Antígona*, 481.

tensão mostrada na peça entre *nómos* divino e *nómos* positivo, levada pela mão de Sófocles ao seu máximo dilaceramento, pode ser conseqüentemente interpretada como uma brilhante transposição literária da crise jurídica instaurada pela experiência democrática, cujo funcionamento institucional, retirando da esfera política os seus referenciais absolutos e colocando todas as decisões comunitárias ao alcance da deliberação dos simples mortais, encaminhava progressivamente os homens para a consciência de uma intransponível separação entre as leis da *pólis* e a transcendência divina, entre Direito e religião. Nas entrelinhas da *Antígona* de Sófocles podemos pressentir, pois, o profundo processo de laicização do pensamento e da cultura ocasionado pela irrupção do regime democrático, que colocava doravante em questão o caráter sagrado e inviolável de todos valores endossados pelas cosmovisões arcaicas.

1.3. A oposição sofisticada φύσις x νόμος e a desconstrução especulativa da idéia de lei.

Mas as conclusões radicais e revolucionárias implícitas nessa nova mentalidade laica e democrática não são tiradas pelo grande dramaturgo, que, ao invés, devido à sua profunda e sincera religiosidade, via na conciliação entre as regras seculares e a justiça divina a garantia de grandeza da cidade (νόμους παρείρων χθονὸς / θεῶν τ' ἔνορκον δίκων).⁵⁴ É aos sofistas somente que pertence a responsabilidade de terem conduzido até os limites do relativismo a crítica iconoclasta da tradição nomotética grega, inaugurando um vasto processo de desconstrução conceptual da idéia de lei. Com efeito, surgidos da mesma agitação democrática que os autores trágicos, mas imbuídos de um visceral ceticismo quanto a uma possível fundamentação universal das leis, os sofistas procurarão insistentemente reduzir toda esfera jurídico-moral ao campo dos artificios humanos, mediante o estabelecimento de uma cisão radical entre aquilo que pertence à *physis* e aquilo que pertence ao *nómos*, entre natureza e cultura, realidade e convenção. Isso significa que, com o movimento sofisticado, a história dos homens destaca-se da história do universo, a *pólis* se desprende do *kósmos*, e os valores humanos perdem, enfim, seus alicerces ontológicos ancestrais, engendrando

⁵⁴ Cf. *Antígona*, 367-375.

conseqüentemente um profundo esvaziamento teórico das instituições que regulam a vida política: as leis da cidade não são senão o produto do arbítrio e das contingências sociais; a *physis*, e apenas a *physis*, é a verdadeira e eterna realidade.

O conceito de *physis*, contudo, que tão importante papel cumpre nessa empreitada teórica, não é apanágio dos sofistas. Como se sabe, antes da vaga sofística, ele já possuía um amplo uso na tradição literária grega, sobretudo na especulação dos primeiros filósofos, enquanto categoria aplicada à compreensão do problema do devir cósmico.⁵⁵ A nascente filosofia grega é, toda ela, em verdade, uma insistente reflexão sobre a *physis*, e Aristóteles não se equivoca quando, nos primeiros livros de sua *Metafísica*, identifica os pré-socráticos como *physiólogoi*, estudiosos da natureza. Mas – é preciso acrescentar – em que pese essa regular ocorrência do termo *physis* nos círculos filosóficos gregos primitivos, do ponto de vista histórico, a sua articulação com o substantivo *nómos*, que determina de forma tão decisiva o espírito da reflexão sofística, veio a se consumir concretamente, pela primeira vez, apenas por volta do ano 430 a. C., em uma obra pertencente ao chamado *corpus hippocraticum* e que, a princípio, nada possui de filosófica: o *De aere aquis locis* (Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων). Assim, muito embora os gregos tivessem conhecido anteriormente outras formas de antítese similares à oposição entre natureza e lei, como, por exemplo, a oposição entre verdade (ἀλήθεια) e opinião (δόξα), ou entre ser e parecer, é tão-somente com Hipócrates, no tardio século V, que encontramos um primeiro testemunho literário da união dos termos *physis* e *nómos*.⁵⁶

Todavia, como notaram os estudiosos, o uso hipocrático da antítese φύσις e νόμος, não obstante seu caráter primevo e inaugural, deve ser sensivelmente relativizado, pois, na medida em que se encontra inserido no contexto de uma investigação médica cujo principal interesse está em coletar observações empíricas, carece ainda de uma autêntica dimensão ético-política, não chegando, assim, às raias de uma verdadeira visão convencionalista das leis. Ou seja, esclarecendo melhor, Hipócrates é um físico, um observador da natureza cujo interesse se prende exclusivamente ao campo dos fenômenos sensíveis: seu recurso à oposição natureza x

⁵⁵ Sobre o sentido de *physis* nas cosmologias pré-socráticas, ver a exposição de BURNET (1950: 26-27).

⁵⁶ Cf. GIGANTE, M. (1993:12-13).

lei nada tem, por isso, de político, ignorando, por conseguinte, as graves implicações jurídicas que nele se encontram implícitas.⁵⁷ Eis porque, para observarmos um uso originário de φύσις e νόμος em um âmbito estritamente prático, envolvendo temáticas ligadas à *pólis* e manifestando um sentido efetivamente convencionalista, devemos nos voltar para um outro testemunho histórico.

Tal é, decerto, o caso de Arquelau de Atenas, pensador ainda ligado às correntes fisicistas da Jônia, mas que, como nos informa Diógenes Laércio, teria também dirigido seus interesses filosóficos para o estudo das leis (περί νόμων πεφιλοσόφηκεν), proclamando, entre outras coisas, como um de seus ensinamentos, que "o justo e o vergonhoso não existem por natureza, mas somente segundo o *nómos*" (ἐδόξαζε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ).⁵⁸ Aqui, bem se vê, já não há mais espaço para dúvidas: as palavras de Arquelau vinculam conscientemente *phýsis* e *nómos* a princípios éticos como a justiça e a desonra e oferecem-nos, portanto, o primeiro exemplo de uma utilização explícita da antítese natureza x lei em um domínio estritamente moral e jurídico. Conseqüentemente, não nos é difícil avaliar o seu grande alcance histórico, porquanto, assumidas pela Ilustração sofisticada como um verdadeiro axioma filosófico, elas transformar-se-ão doravante no *tópos* teórico mais recorrente nas argumentações políticas dos séculos V e IV, inspirando e mobilizando o empenho espiritual de toda uma época. Nesse sentido, pode-se dizer que o testemunho de Arquelau define, no interior do pensamento grego, um profundo ponto de inflexão na maneira de se compreender o significado da lei, pois, a partir dele, o *nómos* será pensado não mais como uma universalidade pura subtraída às vicissitudes históricas e sociais, mas como simples construto humano, variável segundo o interesse dos povos e comunidades.

A esse respeito, todavia, é necessário abriremos aqui um pequeno parêntese explicativo e esclarecermos que os sofistas tiveram no discurso etnográfico de Heródoto um nítido precursor, e que muitos elementos de sua crítica à legalidade se encontram *in nuce* nas investigações do historiador jônio. Com efeito, descrevendo *ethe* e valores diferenciados, registrando a relatividade das culturas e o caleidoscópio dos costumes,

⁵⁷ "Ippocrate è un aitiologo, un tecnico della medicina, un esploratore di cause: non vi sono in lui istanze o interessi politici". (GIGANTE, 1993:11).

⁵⁸ A1, DK

Heródoto identificou, com minuciosa atenção, as múltiplas contingências às quais o *nómos* está submetido em virtude das variações geográficas e sociológicas, o que o conduziu, enfim, à consciência da irremediável historicidade que afeta as normas e regras responsáveis pela organização das comunidades humanas. Quantos são os povos – eis o que ele parece querer nos dizer insistentemente – tantos são os seus *nómoi*, de forma que não há nenhum critério que nos permita estipular um fundamento universal e inconcusso para a pluralidade de leis que regulam a vida das civilizações.⁵⁹ Essa posição de Heródoto, que antecipa claramente a argumentação relativista dos sofistas, pode ser verificada em diversas passagens das *Histórias*, mas uma, em especial, merece nossa atenção. Trata-se de um episódio envolvendo a figura do déspota Dario, e que é de notável interesse para a análise que aqui empreendemos, dado que torna patente o profundo ceticismo de nosso historiador quanto a uma possível objetividade dos *nómoi*. De fato, conta-nos Heródoto neste passo que Dario, durante o seu reinado, chamou junto a si alguns gregos que se encontravam em seu palácio e perguntou-lhes a que preço eles aceitariam comer o cadáver de seus pais. Escandalizados com tal pergunta, os gregos responderam prontamente que por nenhum preço jamais praticariam tal coisa. Em seguida, então, prossegue Heródoto, Dario mandou chamar alguns hindus que, sabia-se, tinham por hábito comer o cadáver de seus parentes e, em presença dos gregos, que por meio de um intérprete compreendiam a conversa, perguntou-lhes a que preço eles aceitariam cremar os corpos de seus pais falecidos. Ao que eles emitiram um grito de pavor e imploraram ao monarca persa que não proferisse impiedades. Pois bem, enunciando esse choque de tradições e normas étnicas, Heródoto acha ocasião para extrair sabiamente sua lição relativística, que dissolve o valor do *nómos* na multiplicidade contraditória dos costumes: “tal é a fé dos homens no patrimônio tradicional, afirma ele, e em minha opinião corretamente Píndaro afirmou em algum poema seu que o costume, o uso, é o rei de todas as coisas” (καὶ ὀρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φῆσας εἶναι)⁶⁰

⁵⁹ Gigante observa: “νόμος nel discorso dello storico, non è la legge che viene da Zeus, la legge universale che regge la storia del mondo; è la tradizione, la norma, il costume, τὰ νόμια; non solo, ma è la tradizione sub specie uniuscuiusque hominis vel populi; Erodoto non solo há dato al νόμος pindarico una accezione diversa, ma soprattutto relativistica (...) per lui, νόμος si tradisce come il risultato d’un costume umano che una volta fissato rimane valido nella coscienza di ognuno (individuo o popolo) (...)” (GIGANTE, 1993: 111-113).

⁶⁰ Cf. Heródoto, III, 38.

De uma tal historicização operada conscientemente por Heródoto no conceito de lei ao devastador processo de desconstrução convencionalista empreendido pela Ilustração, a passagem é, decerto, direta e natural. Nesta perspectiva, podemos dizer, pois, que a única real tarefa dos sofistas face à investigação etnográfica de Heródoto consistia em fornecer ao seu registro da relatividade dos *nómoi* um arcabouço teórico e conceptual mais consistente, superando seu caráter meramente empírico e elevando-o, por assim dizer, ao patamar de verdadeira doutrina filosófica. Ora, isso veio a se tornar possível, como sabemos, através do recurso à antítese *physis* x *nómos*, que, operando com princípios especulativos próprios à racionalidade filosófica, acaba por conceder à argumentação convencionalista foros de demonstração dialética. É o que nos mostra muito bem o testemunho de Antifonte, que, em um fragmento do perdido *Sobre a verdade*, aplica, com perfeita consciência, a antilogia do ser e do aparecer, da verdade e da opinião ao problema do estatuto das leis, submetendo todos aqueles princípios que até então haviam sustentado de forma inquestionável o mundo político grego a uma total relativização. Leiamos um trecho desse fundamental testemunho:

A justiça consiste em não transgredir as leis da cidade da qual se é cidadão. Portanto, um homem mais vantajosamente para si mesmo se serviria da justiça se, diante de testemunhas, exaltasse as leis [da cidade], mas, estando só, estimasse as prescrições da natureza. Pois as prescrições das leis são acrescentadas, mas as da natureza são necessárias; as prescrições das leis são convencionais e não naturais; as da natureza são naturais e não convencionais. Assim, o que transgride as leis, se ele permanece ignorado dos contratantes, escapa da desonra e do castigo; em caso contrário, não. Todavia, se alguém, contra o possível, violenta o que é natural, se permanece ignorado de todos os homens, nem por isso é menor o seu mal, e se todos o vêem, nem por isso é maior. Pois não é pela opinião que [a natureza] causa dano, mas pela verdade. A justiça no sentido das disposições legais está, em sua maior parte, contra a natureza. As leis prescrevem o que devemos ver, ouvir, fazer, aonde devemos ir, o que devemos desejar, porém no que tange à sua conformidade com a natureza, o que proibem é tão bom quanto o que mandam. A vida e a morte são ambas coisas naturais, uma benéfica para o homem, outra prejudicial. Porém, o benefício, o útil, tal como o entende a lei, é uma cadeia para a natureza, enquanto que em seu sentido natural é sinônimo de liberdade.⁶¹

⁶¹ Fragmento 44 A, DK.: Δικαιοσύνη οὖν τὰ τῆς πόλεως νόμιμα, ἐν ᾗ ἢ ἄν πολιτεύηται τις, μή παραβαίνειν. Χρῶνται οὖν ἄνθρωπος μάλιστα [θ] ἑαυτῷ συμφέροντως δικαιοσύνη, εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τοὺς νόμους μέγαλους ἄγοι, μονοῦμενος δὲ μαρτύρων τὰ τῆς φύσεως· τὰ μὲν γάρ τῶν νόμων ἐπίθετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαστὰ καὶ τὰ μὲν τῶν νόμων ὁμολογηθέντα οὐ φύντ' ἐστίν, τὰ δὲ τῆς φύσεως φύντα οὐχ ὁμολογηθέντα. Τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων εἶνα λάθηι τοὺς ὁμολογήσαντας καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται· τῶν δὲ τῆι φύσει συμφύτων ἔάν τι παρά τὸ δυνατόν βιάζεται, ἔάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθηι, οὐδὲν ἕλλατον τὸ κακόν, ἔάν τε πάντες ἴδωσιν, οὐδὲν μεῖζον· οὐ γάρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀλήθειαν. ἔστι δὲ

Qual o significado de tudo isso? Que observações podem ser retiradas dessa desconcertante argumentação? Antes de mais nada, cremos que o texto de Antifonte enuncia, com toda clareza desejável, o princípio central do discurso convencionalista, propugnando a absoluta artificialidade de toda a vida política.⁶² De fato, se as leis da cidade (τὰ τῆς πόλεως νόμιμα) diferenciam-se das leis da natureza, isso significa que as instituições jurídicas carecem de qualquer enraizamento ontológico, de qualquer justificação para além de sua mera positividade empírica, reduzindo-se, assim, a meros simulacros criados pelo fazer humano. Nesse sentido, o reino do *nómos* e do que a ele se relaciona é visto por Antifonte como um mundo essencialmente adventício e contingente (ἐπιθέτα), dependente dos frágeis acordos estipulados pelos homens (ὁμολογεθέντα), e que, por isso mesmo, se encontra em nítida contraposição à necessidade (ἀναγκαία) e à naturalidade (φύντα) próprias da ordem originária da *physis*, que existe independentemente da intervenção de nossa *praxis*. Donde se conclui, evidentemente, que a legalidade e as suas exigências não passam, pois, de simples opinião ou artigo de fé (δόξα), constituindo a natureza, pelo contrário, a verdade primeva e fundamental (ἀλήθεια).

O segundo aspecto importante que devemos frisar, no fragmento acima citado, é que a antítese convencionalista entre *nómos* e *physis* é utilizada por Antifonte não apenas como um critério de distinção entre os domínios dos artificios humanos e das realidades naturais, mas também e sobretudo como um pressuposto para uma clara proclamação da superioridade da natureza em relação à lei. Isto é, Antifonte não só diz que *physis* e *nómos* representam dois elementos heterogêneos e contrapostos, mas que a

πάν(τω)ς τῶνδε ἔνεκα τούτων ἢ σκέψις, ὅτι τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῆι φύσει κεῖται· νενομοθετηται γὰρ ἐπὶ τε τοῖς ὀφθαλμοῖς, ἃ δεῖ αὐτοὺς ὄραν καὶ ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐπὶ τοῖς ὠσίν, ἃ δεῖ αὐτὰ ἀκούειν καὶ ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐπὶ τῆι γλώττηι, ἃ τε δεῖ αὐτὴν λέγειν καὶ ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐπὶ ταῖς χερσίν, ἃ τε δεῖ αὐτὰς δρᾶν καὶ ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐπὶ τοῖς ποσίν, ἐφ' ἃ τε δεῖ αὐτοὺς ἰέναι καὶ ἐφ' ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐπὶ τῶι νῶι, ὧν τε δεῖ αὐτὸν ἐπιθυμεῖν καὶ ὧν μὴ. (οὐ μέν) οὖν οὐδέν τῆι φύσει φιλιώτερα οὐδ' οἰκειότερα, ἀφ' ὧν οἱ νόμοι ἀποτρέπουσι τοὺς ἀνθρώπου), ἢ ἐφ' ἃ ἵππο)τρέπουσιν. Τ)ὸ δ' αὖ ζῆν ἐστὶ τῆς φύσεως καὶ τὸ ἀποθανεῖν, καὶ τὸ μὲν ζῆν αὐτοῖς ἐστὶν ἀπὸ τῶν ἑυμφερόντων, τὸ δε ἀποθανεῖν ἀπὸ τῶν μὴ ἑυμφερόντων. Τὰ δέ ἑυμφέροντα τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κείμενα δεσμὰ τῆς φύσεως ἐστὶ, τὰ δ' ὑπὸ τῆς φύσεως ἐλεύθερα.

⁶² Cf. BIGNOTTO (1998: 92): “A diferença entre as leis dos homens e as leis da natureza ensina-nos tanto sobre a cidade quanto sobre a nossa condição no mundo. Antifonte, ao insistir nessa oposição, expõe de maneira explícita o caráter artificial de toda a vida política”.

physis, enquanto reino da verdade e da liberdade, é um valor muito mais fundamental, precioso e real do que qualquer regra engendrada pelos homens. A natureza – eis o ponto essencial – na medida em que é ontologicamente anterior ao *nómos*, é o único fator que se impõe como *norma*.

Ora, se a natureza é a norma, devemos buscar, sempre que possível, agir em conformidade com os seus preceitos. Mas, perguntar-se-á, o que a natureza nos impõe como preceito? Essa indagação nos leva ao terceiro e último elemento da argumentação antifontiana: o conceito de *physis* parece coincidir, na visão de nosso sofista, com a idéia de utilidade individual, porquanto para ele nada é mais natural do que a sobrevivência e esta é garantida tão-somente pela busca e pela conquista daquilo que nos é útil. Como nota BARKER (1978:77), “Antifonte considera que há uma lei da Natureza que obriga os homens a preferir a vida e evitar a morte. Conseqüentemente, eles procuram tudo o que promove a vida ou o conforto, e fogem do que causa a morte ou o desconforto”. Isso significa, portanto, que agir conforme a natureza implica em agir, sempre que possível, segundo os seus próprios interesses, pois só dessa forma podemos garantir ou conservar nossa própria existência. Vê-se logo que todo o problema está, então, no fato de que as leis da cidade, na maioria das vezes, vão de encontro à *physis* – os *nómoi* são cadeias para a natureza (δεσμά τῆς φύσεως), no dizer de Antifonte – e contrariam aquilo que nos é benéfico, causando-nos inúmeros danos e prejuízos. A saída deste impasse, segundo Antifonte, está em reconhecermos que a única ocasião em que devemos ser justos e acatar as leis humanas é apenas quando nos encontramos na presença de testemunhas, quer dizer, diante do olhar alheio (μετὰ μὲν μαρτύρων), já que somente nessa hipótese podemos extrair alguma vantagem ou benefício de tal comportamento (ξυμφέροντως); na hipótese contrária, na obscuridade da solidão individual (μονοῦμενος δὲ μαρτύρων), vale mais abandonarmo-nos ao aguilhão dos preceitos naturais. Assim, se agir em conformidade com a natureza é agir apenas de acordo com nossos interesses pessoais, a nossa obediência ou não às leis deve ser regulada estritamente pelo cálculo pragmático de nossas vantagens particulares, pois tal é, necessariamente, a exigência primária da *phýsis*. Parecer justo, e não sê-lo: eis a fórmula em que se poderia enfim condensar a essência dos ensinamentos de Antifonte.⁶³

⁶³Cf. as observações de BIGNOTTO (1998: 93).

Contra-pondo, desta sorte, natureza e lei através de uma lógica implacável e rigorosamente coerente, o discurso de Antifonte problematiza e submete a uma devastadora crítica os princípios fundamentais da ética e do direito arcaicos, subvertendo tudo aquilo que até então os gregos haviam pensado tradicionalmente sobre a legalidade e a justiça. Trata-se, pois, de uma argumentação revolucionária, que instaura uma verdadeira ruptura no seio do *ethos* helênico, tornando patente sua fragilidade intrínseca, e cujas extremas conseqüências políticas não tardarão a vir à luz através de dois ardorosos apólogos da tirania, Cálicles e Trasímaco.

Cálicles, contudo, é um nome controverso e enigmático na história da filosofia. Exceto a solitária representação que dele nos dá Platão em uma famosíssima passagem do *Górgias*, a qual no-lo mostra como um misto de aristocrata *enragé* e político ambicioso, não possuímos nenhuma outra documentação positiva a seu respeito.⁶⁴ Em virtude desse dado, os estudiosos se dividem hoje entre os que concordam em atribuir-lhe uma efetiva existência histórica, dada a riqueza de detalhes com que é apresentado no *Górgias*,⁶⁵ e os que, considerando-o como uma mera criação literária devida ao engenho platônico, encerram-no definitivamente no domínio da pura ficção.⁶⁶ Considerada a escassez de informações sobre o assunto, a questão, evidentemente, não comporta uma solução cabal, e, em relação a ela, devemos nos contentar apenas e tão-somente com hipóteses. De qualquer forma, independentemente de sua existência ou inexistência, parece que ao menos em um ponto a maioria dos críticos está de acordo em relação à obscura figura de Cálicles, qual seja, no fato de que ela simboliza muito bem o conjunto das tendências políticas radicais e revolucionárias às quais chegara a esse convencionalista da artificialidade da lei em fins do século V, quando finalmente desvencilhada de qualquer pudor ou restrição impostos pela moral tradicional. Ficção ou não-ficção, Cálicles representa, pois, a transmutação da fria lógica de Antifonte em uma clara e inequívoca postura imoralista, cujo resultado final se encontra exatamente no aberto elogio da tirania.

Com efeito, segundo o que lemos no *Górgias*, os raciocínios de Antifonte encontraram uma exacerbação sem precedentes no aristocratismo de Cálicles, que,

⁶⁴ Cf. GUTHRIE (1988:108) e ROMILLY (1971: 93-94).

⁶⁵ GUTHRIE (op. cit., pp. 108 - 109).

⁶⁶ CROISSET, A. e BODIN, L. (1955: 92-93); REALE (1993:238)

tomando como assente a superioridade ontológica da *physis* sobre o *nómos* e levando-a ao seu derradeiro limite, proclamou abertamente o despotismo e a prepotência dos mais fortes sobre os mais débeis como verdadeiro e autêntico direito natural (νόμος τῆς φύσεως), condenando toda a moralidade tradicional como “doutrina de escravos ou cordeiros”. Para o Cálicles do *Górgias*, a natureza é, assim, um eterno conflito de forças e potências, no interior do qual triunfam e dominam apenas os mais poderosos, os κρείττονες; mas a lei, artifício engendrado pelos fracos e pela plebe para se protegerem contra o perigo dos homens superiores e potentes, vai contra esta ordem originária (ὁ παρὰ φύσιν νόμος) e propugna o ideal derrisório da igualdade, nivelando todos os indivíduos em uma torpe homogeneidade. É preciso ter coragem de arrostar a multidão com sua tola moral do rebanho e declarar que, por natureza, os piores devem se sujeitar aos melhores, os mais fracos aos mais fortes, pois esta é a única e verdadeira justiça, a justiça natural (κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου). Nos termos de Cálicles:

Creio, pois, que é a própria natureza que demonstra ser justo que o melhor tenha mais do que o pior, o mais poderoso mais do que o menos poderoso. E ela evidencia que tal é assim de muitas formas, não somente entre os animais, como também em todas as cidades humanas, posto que a justiça determina que o mais forte comande o mais fraco e possua a maior parte. Com efeito, valendo-se de qual direito Xerxes liderou uma expedição contra a Grécia, e seu pai contra a Cítia? E que dizer das outras miríades de exemplos semelhantes? Mas penso eu que esses homens agiram de acordo com a natureza do direito, e por Zeus, segundo a lei da natureza: não decerto de acordo com as leis instituídas por nós. Todavia, preparamos os melhores e os mais fortes dentre nós, tomando-os desde jovens, como se fossem leões, para subjugá-los com encantamentos e feitiços, dizendo-lhes que é necessário respeitar a igualdade e que, nesse respeito, estão o belo e o justo.⁶⁷

⁶⁷ *Górgias*, 483 d - 484 a: ἡ δὲ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὖ ὅτι δίκαιον ἔστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. Δῆλοι δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὄλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεόν ἔχειν. Ἐπεὶ ποίῳ δικαίῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας, ἢ ἄλλα μυρία ἂν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν; Ἄλλ', οἶμαι, οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα· πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον.

Como podemos ver por este texto, a novidade da mensagem de Cálicles está em introduzir, na argumentação convencionalista, a idéia de força como princípio fundamental e absoluto da natureza, perante o qual devem ser julgadas e mesmo solapadas as derrisórias leis criadas pelos homens: anterior a qualquer ordenação humana, afirma fervorosamente ele, está a realidade primeva e universal da *physis*, e esta nos manifesta à saciedade (ἄποφάινει), seja no âmbito da vida animal, seja no âmbito da história dos povos e das cidades, que o mais forte deve sempre prevalecer sobre o mais fraco, subjugando-o. Isso significa, por conseguinte, na ótica de Cálicles, que todo direito, em sua verdadeira e rigorosa acepção, nada mais é que dominação, toda justiça, nada além de *pleonexía* – vale dizer, capacidade de possuir mais poder e força que os outros indivíduos – de forma que a moral democrática da igualdade revela-se-nos como um discurso necessariamente falso e hediondo. Donde a necessária apologia da tirania e da vontade insaciável de potência (πλεονεκτεῖν) que Cálicles não hesita em extrair de sua argumentação: se a força é o fundamento originário do direito, devemos admitir que o único homem genuinamente justo é o tirano implacável, o qual, apropriando-se do poder absoluto, vive apenas para a satisfação desenfreada de todos os seus desejos e paixões, ignorando o auto-controle e a temperança como convenções inúteis.⁶⁸ Aqui temos, pois, como afirmou GUTHRIE (1988:112), “a defesa da *physis* contra o *nómos* em sua forma extrema, fervorosa e eloquentemente proclamada”, que acaba por converter a tese convencionalista da artificialidade da lei, de pura proposição filosófica, em justificação retórica do poder total, reivindicando o despotismo e o domínio violento como as supremas manifestações do direito natural.

Ora, é essa mesma lógica da força e esse mesmo elogio da tirania que podemos outrossim identificar na concepção da legalidade defendida por um outro sofista, Trasímaco da Calcedônia. Trasímaco, entretanto, parece inverter conscientemente os termos em que a questão fora colocada por Cálicles: o direito e a justiça são, certamente, como quer Cálicles, força, mas essa força, para Trasímaco, não se confunde com o *élan* cego e despropositado da natureza. Ao contrário, ela é aquilo que beneficia ao κράτος, às autoridades políticas em vigor, e se confunde com o interesse (τὸ ἕυμφένον) do governo instituído à frente de cada *pólis*. Trata-se, pois, de um importante deslocamento conceitual, que joga o princípio da força para dentro das

⁶⁸ Cf. *Górgias*, 491 e - 492 c.

fronteiras da cidade, deixando-nos entrever uma teoria do poder para a qual as engrenagens da *arché* política não são senão a expressão disfarçada de uma violência organizada. Pelo menos é isso que nos dá a entender o registro de Platão, que, em uma passagem crucial do livro I da *República*, coloca as seguintes palavras na boca de Trasímaco, à guisa de conclusão ao seu argumento de que o justo nada mais é do que a vantagem do mais forte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον):

Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e outros da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados - o que convém aos poderes constituídos. Ora estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar corretamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte.⁶⁹

Arvorando-se em arauto do realismo político, Trasímaco defende, contra Cálicles, portanto, que o legislador, ao estatuir seus *nómoi*, não tem em vista o bem da multidão, a felicidade comum dos cidadãos, a igualdade ou qualquer outro critério moral, mas pura e simplesmente a conveniência e a utilidade dos que por ora ocupam os postos de governo na cidade (καθεστευκία ἀρχή). E, uma vez que os titulares da autoridade política ou *arché* são, em verdade, os que possuem indiscutivelmente o maior poder ou força no interior da *pólis* (αὕτη δέ που κρατεῖ), é evidente que as leis não podem ser entendidas como criação dos mais fracos, como pretendia Cálicles, mas sim como a expressão daquilo que beneficia aos mais fortes, aos κρείττονες. Ou seja, toda legislação, sob sua aparente e enganosa impessoalidade, é sempre e sem exceção *pro domo sua* e identifica-se, em última análise, com a força da autoridade governamental estabelecida, de forma que apenas uma grosseira mistificação poderia ver nas leis instituídas alguma outra coisa além da vantagem dos poderosos.

⁶⁹ *República*, I, 338 e - 339 a. Tradução de PEREIRA (1997). O texto grego é o seguinte: τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆι συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ ἄλλαι οὕτως· θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὕτη δέ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

O resultado deduzido por Trasímaco dessa redução do direito à força é uma verdadeira “transvaloração dos valores”: o justo, o homem que obedece e respeita escrupolosamente os *nómoi* de sua comunidade, nada mais é que um simplório bem educado, visto que, submetendo-se às leis comuns, busca não o seu próprio bem, mas o bem de outros (*ἀλλότριον ἀγαθόν*), o bem daqueles que o governam; o injusto, ao contrário, que ignora as normas impostas pelo poder e faz tábula rasa das prescrições legais, este, sim, é um homem sensato, porquanto age apenas em função daquilo que lhe é benéfico e útil, alcançando, enfim, a verdadeira felicidade. Isso significa, para Trasímaco, que, na vida privada como na vida pública, mais vale ser injusto do que justo, já que a injustiça (*ἀδικία*), nos termos audaciosos de nosso sofista, sendo nosso próprio bem e nossa própria utilidade, é algo de mais potente, livre e despótico do que a justiça (*ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον*).⁷⁰ A conclusão que se segue dessa extraordinária inversão de valores é, mais uma vez, um descarado elogio da tirania, que aponta na posse do poder total e violento a condição privilegiada para a aquisição da absoluta felicidade. O raciocínio de Trasímaco quanto a este ponto parece seguir a seguinte disposição: se é verdade, como nos mostram os fatos, que a desobediência às leis é a condição fundamental de realização de nosso bem-estar e interesse; se é verdade, outrossim, que injustiça e felicidade em última análise se equivalem, deve-se admitir, como uma consequência lógica e inevitável, que a máxima injustiça coincide necessariamente com a máxima felicidade. Ora, prossegue o sofista, tal é, sem dúvida, o que podemos observar de maneira exemplar no regime tirânico, este símbolo supremo da injustiça humana, onde um único homem, subvertendo impunemente as leis instituídas pela cidade e transgredindo todos os códigos da moralidade vigente, alcança a mais perfeita e completa bem-aventurança. O tirano, imagem máxima da transgressão e do crime, é, pois, o melhor exemplo de que a prática da injustiça e o exercício da “vontade de poder”, quando levados às suas extremas consequências, constituem a via de acesso privilegiada para a suprema beatitude⁷¹

⁷⁰ Cf. *República*, I, 343 b - 344 c.

⁷¹ *República*, I, 344 a - c. Essa associação entre tirania e plena felicidade, como notou BIGNOTTO (1998: 97), é o ponto crucial de todo argumento de Trasímaco: “a radicalidade, portanto, da tese do sofista está menos no fato de que ele faz referência à tirania, pois na verdade ele apenas repete que se trata de um governo injusto, e mais pelo fato de que ele associa a condição do tirano à felicidade extrema” .

Chegados a este ponto e baseados nos testemunhos vistos acima, podemos dizer que o discurso sofisticado, desnudando sem nenhuma complacência a artificialidade fundamental do *nómos* e reduzindo a legalidade ao arbítrio e à contingência dos pactos humanos, não só compromete como destrói por completo o cerne ou a base de sustentação de todo o pensamento nomotético tradicional. Para tornarmos isso mais claro, basta observarmos que a dimensão jurídica, na visão pré-sofística, possuía, além de sua intrínseca universalidade, um estatuto divino e natural, o que lhe conferia, portanto, uma fundamentação absoluta, imune a todas as vicissitudes que afetam o mundo contingente da história. Isto é, a lei da *pólis*, na medida em que funcionava como um mecanismo universal de ordenação da comunidade humana, não era concebida, pela tradição, apenas como uma mera regra escrita ou positiva, cuja legitimidade se esgotasse em sua pura e simples função política. Ao revés, para o primevo pensamento jurídico dos gregos, imperava uma perfeita harmonia entre as dimensões da *physis* e do *nómos*, de forma que a lei que regia a cidade encontrava na lei divina (θεῖος νόμος) que organizava a totalidade do cosmo a fonte última e absoluta de sua justificação.⁷² É o que se pode ler, por exemplo, no fragmento 114 de Heráclito, que talvez constitua a mais explícita e contundente afirmação dessa cosmovisão do direito e da lei:

*Falando com bom senso, é necessário se firmar sobre o que é comum a todas as coisas, da mesma forma que a cidade está firmada sobre a lei e com maior firmeza ainda. Pois todas as leis humanas são nutridas pela única lei divina, que governa como lhe apraz e basta e é superior a todas as coisas.*⁷³

Mas é justamente esse caráter divino e absoluto da lei que é atacado sistematicamente pelos próceres da ilustração sofisticada, a fim de que se torne manifesto seu caráter “humano, demasiado humano”, sua arbitrariedade constitutiva enquanto

⁷² Cf. VAZ (1988: 148): “É a idéia de correspondência entre a ordem cósmica e a ordem da cidade sob a soberania de uma mesma lei universal que inspira as primeiras tentativas de definição de uma esfera do direito e da justiça à qual o homem deve elevar-se para libertar-se do mundo da violência e do caos (...) a significação fundamental do *nómos* refere-se, exatamente, à ordem divina transcendente ou à ordem do *kosmos* divino, à qual deverá conformar-se a lei humana”.

⁷³ DK, 22 B 114: ξύν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καί πόλις ἰσχυρωτέρως. Τρέφονται γάρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπό ἑνός τοῦ θειοῦ. κρατεῖ γάρ τοσοῦτον ὄκοσον ἐθέλει καί ἔξαρκεῖ καί πᾶσι καί περιγίνεται.

mero construto social. É verdade, bem o sabemos, que é necessário matizar e nuançar um pouco o conteúdo dessas proposições. O movimento sofisticado foi, sem dúvida, um movimento intelectual e filosófico extremamente complexo e multifacetado, o que torna perigosa qualquer tentativa de generalização. No caso específico que aqui nos interessa, qual seja, a tematização da natureza da lei e a afirmação de uma distinção entre os domínios da *phýsis* e do *nómos*, verificamos que a aceitação do *tópos* legal x natural não produz, necessariamente, posturas políticas e éticas idênticas.⁷⁴ No entanto, ainda assim é possível visualizar uma certa homogeneidade no discurso dos sofistas no que toca ao problema da lei, na medida em que a tentativa de conceber a ordem legal como artifício permanece uma premissa teórica comum de sua reflexão, independentemente das conclusões práticas que cada autor extrairá desse dado inicial. É certo que o imoralismo aristocrático de um Cálicles, vendo nas leis uma cadeia imposta pelos mais fracos aos homens superiores, e propugnando conseqüentemente a supressão dos códigos escritos por um indivíduo excepcional, que realizaria enfim o verdadeiro direito, o direito natural, contrasta, nitidamente, com a posição de um Protágoras, para quem as regras do direito, enquanto princípios de civilização, são necessárias e imprescindíveis à existência da vida social.⁷⁵ Mas não é menos verdade que ambos partem da pressuposição comum de que o *nómos* é produto de uma criação da *pólis* e está, desse modo, fora do terreno originário da realidade natural e cósmica.

É lícito concluir dessas observações, destarte, que a especulação sofisticada representa, de um modo geral, em seus variados pólos de argumentação, uma autêntica ruptura no cerne da tradição jurídica e moral grega. A lei, outrora concebida como o solo de sustentação da vida política e moral da cidade, é, doravante, através de um vasto procedimento de crítica e desconstrução, remetida totalmente ao plano da convencionalidade e esvaziada de qualquer fundamento ontológico para além da contingência dos interesses e pactos humanos. Opera-se, com esse processo, uma rigorosa relativização do conceito de legalidade e delinea-se o que Romilly (1971: 101) caracterizou corretamente como “a crise da lei”.

⁷⁴ Cf. GUTHRIE (1988:69).

⁷⁵ *Protágoras*, 320 c e ss.

1.4. A demarcação de uma problemática: Platão e a tradição legalista.

Essa panorâmica da emergência e do desenvolvimento da questão da legalidade no mundo grego nos revelou a tematização do *nómos* e do direito como um autêntico pólo aglutinador das teorias políticas helênicas. Como pudemos observar, a lei escrita surge ao mesmo tempo em que o mundo da cidade se institui como novo padrão de sociabilidade, o que fez com que a ordem jurídica estivesse, pois, estruturalmente vinculada à forma de organização comunitária típica da *pólis*. Ora, essa relação entre a lei escrita e a cidade determinou que a passagem pelo campo da legalidade, entre os gregos, constituísse um movimento imprescindível para se pensar o universo da *pólis* como horizonte superior da práxis livre, impondo o tema do *nómos* como uma mediação necessária de todo o pensamento político. Quer dizer, se a cidade se define acima de tudo pelo fato de ser uma comunidade governada pelo *métron* universal das regras escritas e públicas e se é especificamente essa característica que permite a distinção da *pólis* dos despotismos bárbaros, do regime tirânico e da vida meramente bestial, então a reflexão política só pode se desenvolver através de uma análise da natureza e do estatuto dos *nómoi*. Em suma, no contexto grego, como nos mostrou muito bem a precedente análise histórica, para se pensar o espaço da *polis* é necessário se pensar igualmente a função e o papel das leis no âmbito da atividade política.

Pois bem, em relação a esse aspecto, Platão, como típico filósofo da *pólis*, não poderia evidentemente se portar de maneira diferente e o tema do *nómos*, como já afirmamos antes, ocupa parte relevante de sua especulação filosófica. Mais do que isso, poderíamos dizer até mesmo que, no terreno do platonismo, a problemática dos *nómoi* possuía não só o *status* de questão teórica privilegiada, mas, também, a dimensão de uma preocupação prática urgente, ligada imediatamente ao contexto da vida pessoal de Platão. É o que pode ser constatado, decerto, de forma bastante clara, pelo próprio estatuto e funcionamento da Academia: fundada em Atenas por volta do ano de 387 a. C., após a primeira viagem de Platão ao sul da Itália e à Sicília, a Academia era não só um dos mais avançados centros de pesquisas matemáticas e filosóficas de toda a Grécia, em torno do qual se reunia a fina flor da intelectualidade helênica, como também uma

renomada escola de legislação e jurisprudência – um verdadeiro "ninho de legisladores", segundo a adequada observação de E. Barker – ,⁷⁶ de forma que muitos de seus membros eram constantemente solicitados para o trabalho de redação de leis (νομοθεσία) em cidades ou colônias recém-fundadas.⁷⁷ Possuindo, pois, como líder de uma escola de direito a incumbência de formar futuros e competentes *nomothétai*, nada mais natural, por conseguinte, que Platão buscasse insistentemente, em várias de suas obras, encontrar uma formulação racional para o problema das leis, porquanto era impossível deixar a prática política imediata de seus discípulos desprovida de uma justificativa filosófica e reflexiva. Nesse sentido, a indagação pela natureza do *nómos*, que perpassa muitos textos platônicos, pode ser compreendida, portanto, indiscutivelmente, como um reflexo da atividade de Platão como educador e chefe de uma comunidade de peritos em jurisprudência, encontrando, destarte, sua origem inequívoca no contexto histórico da Academia.

No entanto– como já notamos na *Introdução* deste trabalho – se é certo afirmarmos que a questão da lei é um dos principais temas do pensamento platônico, constituindo para ele uma problemática ao mesmo tempo prática e teórica, é igualmente certo que, quando nos voltamos para o texto dos diálogos, deparamo-nos com uma postura em relação ao ideal da soberania do direito escrito e da legalidade que é, à primeira vista, bastante ambígua e paradoxal. Com efeito, observando o conteúdo da primeira teoria política desenvolvida por Platão, notamos que ela se afasta profunda e radicalmente de grande parte das doutrinas políticas gregas tradicionais, visto que seu ideal supremo, fundado sobre o empenho de se pensar a política a partir do horizonte gnosiológico da *téchne* e da *episteme*, implica, por um lado, um claro rechaço do paradigma jurídico do *nómos basileus* e, por outro, a propositura do governo amplo e irrestrito do saber racional, a defesa do *imperium legibus solutum* do filósofo-rei. E isso porque, na perspectiva de Platão, após a crítica relativista dos sofistas, a finalidade última de toda associação política, vale dizer, a vida moral, não podia mais ser fundada

⁷⁶ “Não devemos esquecer, igualmente, que a Academia era um ninho de legisladores e que deve ter sido também, até certo ponto, uma escola de direito” (BARKER, 1978: 355).

⁷⁷ “It is certain, indeed, that many of the men who gave laws to the Greek States at this time were members of the Academy, and that several States applied to the Academy for an expert legislator when they were amending their constitutions” (BURNET, 1950: 302-303). Ver também as considerações de SUTHRIE (1990: 33) e PARENTE (1959: 405).

na mera referência à legalidade, mas sim e tão-somente nas exigências da razão filosófica, pois apenas a racionalidade filosófica mostrava-se capaz de justificar objetivamente, face à crítica sofisticada, os princípios axiológicos fundamentais que regulam a ação humana.

Convencido disso, Platão foi levado, desta sorte, a estabelecer inicialmente uma relação negativa com o domínio do *nómos* e da ordem jurídica e a conceber o conceito de regime político ideal como o regime que, unindo sabedoria e política, *epistéme* e poder, prescindia totalmente do auxílio secundário das leis positivas. Tal posição, que já se encontra de algum modo exposta no interior da *República*,⁷⁸ ganha, no *Político*, mais clareza, ênfase e radicalidade, tornando-se, por assim dizer, o princípio definidor da única e verdadeira constituição política (ὀρθή μόνη πολιτεία). Como lemos em um certo passo deste último diálogo:

*Necessariamente, então, ao que parece, entre todas as constituições, esta é destacadamente a única correta, na qual se pode descobrir governantes realmente dotados de ciência, e não apenas na aparência. E que eles governem segundo as leis ou sem as leis, sendo desejados ou não desejados, pobres ou ricos, nada disso deve ser levado em conta, de forma alguma, desde o ponto de vista desta norma exatíssima.*⁷⁹

O verdadeiro critério de legitimação do ato de governar é, destarte, a *episteme* e tão-somente a *episteme*, e esta, por sua excelência intrínseca, está acima de qualquer restrição imposta pelas regras escritas ou positivas (ἐάντε κατὰ νόμους ἐάντε ἄνευ νόμων ἄρχωσι), o que equivale a dizer, em suma, que o único regime político digno deste nome é aquele em que o exercício do poder está confiado exclusivamente à soberania plenipotenciária dos sábios: todas as demais formas constitucionais existentes (πολιτεῖαι), afirma categoricamente Platão, mesmo aquelas amparadas no respeito às leis, não passam de facções corrompidas.

⁷⁸ Ver a crítica das leis em *República*, IV, 423 c-e; 425 c-e

⁷⁹ *Político*, 293 c-d: Ἀναγκαῖον δὴ καὶ πολιτειῶν, ὡς ἔοικε, ταύτην ὀρθὴν διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ἧ ἢ τις ἂν εὕρισκοι τοὺς ἄρχοντα ἀληθῶς ἐπιστημόνας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον, ἐάντε κατὰ νόμους ἐάντε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἢ ἀκόντων, καὶ πενόμενοι ἢ πλουτοῦντες, τούτων ὑπολογιστέον οὐδέν οὐδαμῶς εἶναι κατ'οὐδεμίαν ὀρθότητα.

Porém – é preciso acrescentar – isso não é tudo, e não temos nessa proclamação da soberania absoluta do saber senão o primeiro aspecto de uma delicada questão interpretativa, a qual torna um pouco mais complexa e intrincada a tentativa de compreensão do pensamento político de Platão. De fato, se nos voltamos para a última e mais extensa obra platônica, as *Leis*, identificaremos, imediatamente, uma brusca mudança de atmosfera, posto que este diálogo propugna, paradoxalmente, como princípio fundamental de organização da sociedade política, não mais o poder absoluto e incondicional do sábio, mas sim o império universal das leis, contrariando de forma direta, pois, os ensinamentos da *República* e do *Político* que rechaçavam *in toto* o recurso aos *nómoi* positivos na estruturação da vida civil. Assim, podemos observar que, nas páginas das *Leis*, a principal pretensão teórica de Platão desloca-se da apologia do *imperium legibus solutus* da ciência para a tentativa de desenvolver um ambicioso tratado de jurisprudência, cuja imensa massa legislativa conterà prescrições minuciosas e detalhadas acerca da regulação da vida pública e privada. Ora, uma tal modificação doutrinária é, sem dúvida, bastante surpreendente, e, na opinião de BARKER (1978: 354), parece cindir a filosofia política platônica em duas seções claramente distintas: por um lado, temos o guardião da *República* (φύλαξ), que governa sem necessidade de leis; por outro, o guardião da lei (νομοφύλαξ), que é escravo da legislação e das normas escritas. Como nos confirma o próprio Platão nas *Leis*:

*se chamei os ditos governantes de servidores das leis não foi em virtude de uma inovação em matéria de nomes, mas porque acredito que está nisto, acima de tudo, a salvação ou a ruína da cidade. Pois na cidade em que a lei é sem autoridade e subordinada, vejo a corrupção como coisa certa. Mas, por outro lado, naquela em que a lei é senhora dos governantes, e os governantes servos da lei, observo a salvação e todos os bens que os deuses concedem às cidades.*⁸⁰

⁸⁰ *Leis*, 715 d - e: τοὺς δ' ἄρχοντας λεγομένους νῦν ὑπηρέτας τοῖς νόμοις ἐκάλεσα οὐτὶ καινοτομίας ὀνομάτων ἕνεκα, ἀλλ' ἠγοῦμαι παντός μᾶλλον εἶναι παρά τοῦτο σωτηρίαν τε πόλει καὶ τούναντίον. Ἐν ἧ μὲν γὰρ ἂν ἀρχόμενος καὶ ἄκυρος νόμος, φθορὰν ὄρω τῇ τοιαύτῃ ἐτοιμίῃν οὖσαν· ἐν ἧ δὲ ἂν δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἀρχόντες δούλοι τοῦ νόμου, σωτηρίαν καὶ πάντα ἅσθ' ἀγαθὰ πόλεσιν ἔδοσαν γιγνόμενα καθ' ὅρων.

Vê-se, portanto, que há, nas considerações platônicas acerca do estatuto do *nomos*, uma curiosa e, a princípio, contraditória flutuação teórica, que faz da legalidade, no pensamento político de nosso filósofo, ora um princípio radicalmente estranho à verdadeira natureza do poder, ora o fundamento sobre o qual deve repousar toda a estrutura comunitária da cidade. Como podemos compreender essa surpreendente oscilação conceitual e doutrinária? A primeira e mais óbvia alternativa hermenêutica defendida por alguns comentadores é, como já dissemos, a hipótese da “conversão realista”, segundo a qual Platão, após as suas decepcionantes experiências junto aos tiranos de Siracusa, teria, enfim, reconhecido o caráter utópico das teses exploradas na *República* e no *Político* e retornado tacitamente aos padrões da reflexão política tradicional, resignando-se, doravante, com uma concepção da sociabilidade humana mais pragmática e mais próxima da realidade histórica que o cercava. Desde essa perspectiva, Platão seria, assim, um típico filósofo idealista que, tendo vivenciado, já nas proximidades da velhice, a amarga experiência de que o mundo histórico não obedece à lógica dos princípios teóricos, viu-se obrigado a abandonar seus modelos abstratos por uma compreensão mais terra-a-terra das questões políticas. Mas – cabe-nos indagar – será esta leitura realmente satisfatória? Terá Platão de fato operado uma ruptura radical com seu primeiro pensamento, excessivamente utópico e visionário, tornando-se, sobretudo a partir das decepções da Sicília, mais “sóbrio” e “realista”, como pretende esta tradição interpretativa? Acreditamos que não, considerando que uma real compreensão da ambigüidade ou oscilação valorativa no tratamento dedicado por Platão à questão da lei deve ser buscada no interior da própria filosofia apresentada pelos diálogos. Nesse sentido, julgamos que o *Político*, por se encontrar estrategicamente situado entre a *República* e as *Leis*, pode nos fornecer a chave de resolução desta dificuldade hermenêutica, uma vez que nele encontramos desenvolvidas, com suficiente precisão, as duas principais coordenadas da filosofia política apresentada por Platão – a defesa de uma organização política fundada no governo da racionalidade e da *episteme*, e a proposta de uma cidade sustentada pela soberania absoluta e inviolável das leis escritas – razão pela qual tomaremos esse diálogo como principal eixo de nossa investigação nos capítulos que se seguem. Assim fazendo, acreditamos poder atingir um certo esclarecimento acerca da concepção

platônica da natureza da lei e do direito e apreender, conseqüentemente, a coerência estrutural da teoria política proposta por Platão.

CAPÍTULO 2

Política e saber: a *episteme* como pressuposto necessário da verdadeira *arché* no *Político* de Platão

2.1 O problema da tetralogia *Teeteto-Sofista-Político-Filósofo*.

O capítulo anterior nos mostrou a descoberta da idéia de lei como um acontecimento essencialmente ligado à gênese histórica da cidade ou comunidade política. Através da análise de uma quantidade razoável de testemunhos primários e secundários, pudemos verificar que a organização do universo cívico da *pólis*, enquanto espaço público acima dos interesses domésticos (*oikos*), foi possibilitada sobretudo a partir da elaboração de uma ordem jurídica soberana e universal (*isonomia*). *Pólis* e *nómos*, vimos, são eventos que se determinam mutuamente. Além disso, observamos que o pensamento platônico, apesar de originar-se do solo dessa *pólis* nomotética e de se manter preso a ela, mostra-se, em relação ao seu ideal da soberania das leis, à primeira vista, bastante ambíguo, oscilando entre a crítica e a adesão, entre o ataque contundente e a apologia. Quer dizer, o melhor regime, a *politeia* justa, desde a perspectiva platônica, ora prescinde das leis, ora as requisita, o que propicia que exista aparentemente uma certa descontinuidade entre estes dois extremos da teoria política de Platão que são a *República* e as *Leis*. No entanto, sugerimos também que uma possível resolução dessa ambiguidade teórica poderia ser encontrada no *Político*, diálogo que se situa justamente na passagem da *República* às *Leis* e no qual a reflexão platônica sobre o problema do *nómos* se explicita com maior clareza e precisão argumentativas, tornando mais inteligíveis as relações concebidas por Platão entre ordem política justa (*ὀρθή πόλις*) e legalidade. Em outros termos, levantamos a hipótese de que a importância filosófica do *Político* é maior do que comumente se imagina, posto que é nele que podem ser descobertos determinados desenvolvimentos conceituais que fornecem à filosofia política platônica a sua coerência e unidade lógica.

Pois bem, é tendo em vista essa hipótese que, no presente capítulo, daremos início ao estudo do *Político*, buscando evidenciar, em seu movimento discursivo, os marcos teóricos que nos permitem compreender a coesão interna do pensamento platônico sobre a questão da cidade. Avisamos desde já, no entanto, que para a realização desse estudo algumas elucidações sobre aspectos técnicos e específicos da obra far-se-ão necessárias, obrigando-nos a entrar em minúcias que momentaneamente distanciar-nos-ão dos pressupostos históricos e contextuais desdobrados anteriormente. Mas trata-se, na verdade, de um distanciamento apenas aparente, porquanto, à medida que o desenvolvimento de nossa análise se tornar mais claro, esses pressupostos históricos emergirão novamente e serão devidamente recuperados e reintroduzidos no quadro geral de nossa argumentação, encontrando seu lugar adequado no interior da exposição.

Conforme demonstraram as pesquisas estilométricas e a estatística verbal, o *Político* constitui, no interior do vasto *corpus platonicum*, um texto da velhice de Platão, tendo sido provavelmente escrito, ao que tudo indica, em algum momento no conturbado lapso de tempo que se estende entre os anos 367 e 361a. C. – isto é, entre a segunda e a terceira viagem do filósofo à Siracusa.¹ A obra se ressent, por isso, do ponto de vista do conteúdo, das experiências de Platão junto às tiranias siracusanas, e, do ponto de vista estilístico, daquela aridez escolástica que caracteriza os últimos diálogos platônicos, nos quais percebemos que a vivacidade dramática tão típica dos textos da juventude e da maturidade vai sendo aos poucos substituída pela busca de uma linguagem dotada de uma maior precisão lógica e conceitual. Ademais – e é esse aspecto que gostaríamos sobretudo de ressaltar –, se é certo que o *Político* constitui um trabalho pertencente ao conjunto dos diálogos tardios de Platão, é importante ainda acrescentar que ele não é nesse conjunto uma peça isolada e solitária, mas está intimamente ligado às discussões apresentadas pelo *Teeteto* e pelo *Sofista*, formando com estas outras duas obras, em verdade, um *ensemble* literário orgânico e bem articulado.

¹ Ver BARKER (1978:314) e GUTHRIE (1988:177). Sobre o método estilométrico e sobre a sua contribuição na organização cronológica dos diálogos platônicos, cf. BRANDWOOD (in KRAUT, 1999:90-120)

Com efeito, verificamos que a série de diálogos é aberta pelo *Teeteto*, que representa a longa conversação ocorrida entre Teeteto e Sócrates, em um ginásio de Atenas, pouco antes da condenação deste último em 399 a. C.² Essa conversação, que conta ainda com as presenças do matemático Teodoro e do jovem Sócrates, tem como principal objetivo, como se sabe, a discussão da natureza da ciência, e ao longo de seu movimento discursivo apresenta-nos três tentativas sucessivas de definição da idéia de *episteme*, quais sejam: a ciência é sensação; a ciência é opinião verdadeira; a ciência é opinião verdadeira acompanhada de uma explicação ($\delta\acute{o}\xi\alpha \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon$). Contudo, nenhuma dessas definições resiste à argumentação elênctica de Sócrates, sucumbindo à bateria de objeções e questionamentos dialéticos por ele desenvolvida, o que faz com que a discussão se encerre em uma autêntica aporia. Insatisfeitos com o resultado puramente negativo e aporético ao qual chegou a sua conversa, os participantes do diálogo prometem, então, se encontrar mais uma vez na manhã do dia seguinte e no mesmíssimo local, a fim de dar prosseguimento ao debate.³ A promessa se cumpre; as personagens se revêem e as duas discussões que têm início logo a seguir – lideradas, agora, não mais por Sócrates, que se torna uma figura silenciosa, mas por um enigmático estrangeiro vindo de Eléia e pertencente ao círculo de Parmênides e Zenão – nada mais são que o conteúdo do *Sofista* e do *Político*. Possuindo, assim, o mesmo cenário e o mesmo conjunto de *dialogi personae*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político* configuram, portanto, uma engenhosa unidade dramática, digna da lavra de Platão, o que nos permite afirmar, conseqüentemente, que a sua composição deve ter sido realizada, com grande probabilidade, no interior de uma mesma etapa cronológica.⁴

² O diálogo entre Sócrates e Teeteto, que constitui o conteúdo principal do *Teeteto*, não é um fato histórico e seguramente jamais ocorreu. Como observa CORNFORD (1949:15), Platão quis através dele manifestar sobretudo sua afeição e admiração por Teeteto, jovem membro da Academia bastante reputado por suas importantes descobertas na área da matemática e precocemente desaparecido. Sobre a peculiaridade da forma literária do *Teeteto* em relação aos demais diálogos platônicos, ver ROBIN (1968: 20).

³ Cf. *Teeteto*, 210 d.

⁴ Alguns comentadores, como KAHN (in ROWE, 1995: 51) e ROSS (1951:8), julgam que o *Teeteto*, por razões estilométricas, não pertence ao mesmo grupo cronológico do *Sofista* e do *Político*. Contra isso, no entanto, vale lembrar aqui a seguinte e importante ressalva de CORNFORD (1949:1): "In the *Theaetetus* many critics have noticed that the style changes towards the end in the direction of Plato's later manner. If that is so, stylometric results based on the dialogue as a whole will be misleading. The latter part of the *Theaetetus*, as we have it, may have been finished years after the beginning, and the *Parmenides* may have been composed in the interval. On the other hand, we need not suppose any very long gap between the completion of the *Theaetetus* and the composition of the *Sophist* and the *Statesman*". C. MAZZARELLI

Todavia, isso não é tudo. Uma informação ainda mais fundamental para a compreensão do significado do *Político* deve ser observada nesse jogo dramático e literário criado por Platão. Pois se ele nos mostra o *Político* como um prolongamento direto do *Sofista* e do *Teeteto*, ele nos revela, outrossim, que ao debate sobre a ciência e à definição do sofista e do político deveria possivelmente se seguir uma quarta discussão dialética, aquela sobre a natureza do filósofo, compondo, dessa maneira, uma tetralogia de diálogos em escala ascendente – *Teeteto-Sofista-Político-Filósofo* – destinada a esclarecer as complexas relações entre sofística, ação política e filosofia. Leiamos como a idéia dessa tetralogia é sugerida na abertura do *Político*, através de uma breve discussão entre Sócrates e o geômetra Teodoro:

Sócrates: Quanta graça te devo, Teodoro, pelo conhecimento de Teeteto, e também do Estrangeiro.

Teodoro: Logo, certamente, me deverás o triplo, Sócrates, quando eles concluírem o político e o filósofo

Sócrates: Seja. Mas, caro Teodoro, diremos ter ouvido isto do mais completo senhor dos cálculos e da geometria?

Teodoro: O quê?

Sócrates: Dar a cada um destes homens o mesmo valor, os quais pela honra distanciam-se mais uns dos outros do que de acordo com a proporção de vossa arte.

Teodoro: Pelo nosso deus, Sócrates, Ammon, corretamente e de memória repreendeste o meu erro de cálculo. Eu te punirei por isto depois; tu, Estrangeiro, contudo, de forma alguma te cansas de ser agradável conosco, mas, prosseguindo a discussão, escolha em primeiro lugar seja o homem político, seja o filósofo, e, tendo escolhido, vá até o fim.⁵

(in REALE, 1996:194) também concorda em estabelecer o *Teeteto* como uma obra do último período da atividade literária de Platão e, na introdução de sua tradução italiana, do *Teeteto* afirma: “ Il 369 a. C. rimane, dunque, il *terminus post quem* per la composizione del *Teeteto* da parte di Platone: non è possibile stabilire niente di più preciso in proposito, se non che, per motivi di contenuto e di affinità stilistica con dialoghi come il *Sofista* e il *Filebo*, esso è da collocarsi tra le opere della tarda maturità”

⁵ *Político*, 257 a:

ΣΩ. Ἡ πολλήν χάριν ὀφείλω σοι τῆς τε Θεαιτήτου γνωρίσεως, ὦ Θεόδωρε, ἅμα καί τῆς τοῦ ξένου.

ΘΕΟ. Τάχα δέ γε, ὦ Σώκρατες, ὀφειλήσεις ταύτης τριπλασίαν, ἐπειδάν τόν τε πολιτικόν ἀπεργάσωνται σοι καί τόν φιλόσοφον.

ΣΩ. Εἶεν· οὕτω τοῦτο, ὦ φίλη Θεόδωρε, φήσομεν ἀκηκόοτες εἶναι τοῦ περί λογισμοῦ καί τά γεωμετρικά κρατίστου;

ΘΕΟ. Πῶς, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Τῶν ἀνδρῶν ἕκαστον θέντος τῆς ἴσης ἀξίας, οἱ τῇ τιμῇ πλέον ἀλλήλων ἀφεστᾶσιν ἢ κατά τήν ἀναλογίαν τήν τῆς ὑμετέρας τέχνης.

Pode-se dizer que esse trecho é apenas uma reiteração daquilo que fora prometido anteriormente no prólogo do *Sofista*, em um passo onde o mesmo propósito de compor uma tetralogia já havia sido indicado por Platão nos seguintes termos:

Sócrates: (...) Do Estrangeiro agradavelmente aprenderíamos, se lhe apraz, o que os de sua terra pensavam destas coisas e como as chamavam.

Teodoro: Quais coisas?

Sócrates: O sofista, o político e o filósofo.

Teodoro: Mas o que precisamente desejas aprender? Qual dificuldade pensaste haver acerca deles para dizeres isto?

Sócrates: Ei-la: todas estas coisas julgavam ser uma só ou duas, ou, como os nomes são três, distinguiam também três gêneros, atribuindo a cada um deles um só nome?

Teodoro: Mas não há, creio, nenhum obstáculo para ele em discorrer sobre estas coisas. Ou como devemos dizer, Estrangeiro?

Estrangeiro: Assim mesmo, Teodoro, pois não há nenhum obstáculo ou dificuldade em dizer que as consideravam três. Mas definir com clareza que coisa é cada uma delas, isso não é tarefa pequena nem fácil.⁶

Assim, à luz dos textos acima mencionados, que constituem as cenas introdutórias do *Sofista* e do *Político*, podemos dizer que o projeto da tetralogia é-nos sugerido como uma tarefa à qual Platão pensava aparentemente dedicar seus últimos esforços como escritor. Porém, a sugestão dessa tetralogia, para além de sua aparente simplicidade, suscita imediatamente algumas dificuldades de leitura e interpretação, na

ΘΕΟ. Εὐ γὰρ νῆ τὸν ἡμέτερον θεόν, ὦ Σώκρατες, τὸν Ἄμμωνα, καὶ δίκαιως, καὶ πάνυ μνημονικῶς ἐπέπληξάς μοι τὸ περὶ τοὺς λογισμοὺς ἀμάρτημα. Καὶ σὲ μὲν ἀντὶ τούτων εἰς αὐθις μέτειμι· σὺ δ' ἡμῖν, ὦ ξέने, μηδαμῶς ἀποκάμης χαριζόμενος, ἀλλ' ἐξῆς, εἴτε τὸν πολιτικὸν ἄνδρα πρότερον εἴτε τὸν φιλόσοφον προαιρηῆ, προελόμενος διέξελεθε.

⁶ *Sofista*, 216 d-217b:

ΣΩ. (...) Τοῦ μέντοι ξένου ἡμῖν ἡδεως ἄν πυνθανοίμεν, εἰ φίλον αὐτῷ, τί ταῦθ' οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον ἡγοῦντον καὶ ὠνόμαζον.

ΘΕΟ. Τὰ ποῖα δὴ;

ΣΩ. Σοφιστήν, πολιτικόν, φιλοσοφόν.

ΘΕΟ. Τί δὲ μάλιστα καὶ τὸ ποῖόν τι περὶ αὐτῶν διαπορηθεὶς ἐρέσθαι διανοήθης;

ΣΩ. Τόδε· πρότερον ἔν πάντα ταῦτα ἐνόμιζον ἢ δύο, ἢ καθάπερ τὰ ὀνόματα τρία, τρία καὶ γένη διαιρούμενοι καθ' ἓν ὄνομα γένος ἐκάστω προσῆπτον;

ΘΕΟ. Ἄλλ' οὐδεὶς, ὡς ἐγώ μιν, φθόνος αὐτῷ διελλθεῖν αὐτά· ἢ πῶς, ὦ ξέने, λέγωμεν;

ΞΕ. Οὕτως, ὦ Θεόδωρε, φθόνος μὲν γὰρ οὐδεὶς οὐδὲ χαλεπὸν εἶπεῖν ὅτι γε τρι' ἡγοῦντο· καθ' ἕκαστον μὴν διορισάσθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν, οὐ σμικρὸν οὐδὲ βράδιον ἔργον.

medida em que Platão, após concluir o *Teeteto*, o *Sofista* e o *Político*, jamais chegou a escrever, pelo que sabemos, o diálogo que a encerraria – justamente o *Filósofo* – ficando-nos a dever a determinação da figura derradeira e mais importante, a figura do verdadeiro filósofo. Como entender esse problema?

Várias tentativas de resposta foram feitas pelos comentadores, no curso dos anos, para dar conta de modo satisfatório dessa delicada questão do *Filósofo*. Alguns intérpretes e historiadores, por exemplo, julgaram que a melhor solução para tal enigma estava em identificar o *Filósofo* com algum diálogo existente, como o *Parmênides* (casos de Stallbaum e Zeller), o *Fédon* (caso de Schleiermacher) ou mesmo a *República*, livros VI e VII (caso de Spengel).⁸ Todavia, como os estudos estilométricos parcialmente mostraram, nítidas razões de ordem cronológica impedem, de antemão, que qualquer uma dessas hipóteses possa ser considerada verdadeira. Outros intérpretes, como Guthrie, por outro lado, respeitando a cronologia dos diálogos atualmente aceita, preferiram explicar a alusão ao *Filósofo* manifestada no *Sofista* e no *Político* como um projeto nitidamente inacabado, cujo simples esboço contém, no entanto, em suas entrelinhas, uma importante sugestão da grande inflexão teórica sofrida pelo pensamento platônico em seus últimos anos. Quer dizer, para Guthrie, a idéia da tetralogia nos mostraria que Platão, em sua velhice, teria de certa forma assumido uma postura crítica em relação aos “entusiasmos” da *República* acerca da utopia do filósofo-rei, adotando conseqüentemente uma perspectiva que, em sendo mais sóbria e mais realista, admitiria a definitiva heterogeneidade das figuras do filósofo e do político. Porém, prossegue ele, dado que Platão não nos deixou nenhum escrito explicitamente consagrado à definição filósofo posterior ao *Político*, devemos admitir, sem mais, o irrevogável inacabamento da tetralogia e sustentar, conseqüentemente, que boa parte das concepções filosóficas apresentadas por Platão no *Sofista* e no *Político* mostra-se necessariamente afetada por uma certa incompletude conceitual, o que nos impede de ter um verdadeiro acesso às raízes últimas de seu pensamento. Sem o *Filósofo*, pois, o fulcro da reflexão platônica não nos é revelado.⁹

⁸ Devemos essa informação a TAYLOR (1978: 375, n.1)

⁹ Cf. GUTHRIE (1992:135-136)

2.2. A competência epistêmica do ἀνὴρ πολιτικός como a premissa estruturadora do *Político* e a resolução do enigma do *Filósofo*.

A leitura de Guthrie se mostra, a princípio, bastante razoável, uma vez que obedece a ordem cronológica dos diálogos geralmente aceita e apoia-se em referências textuais do *Político* que sugerem, *prima facie*, sobretudo duas coisas: em primeiro lugar, que um completo e cabal tratamento das figuras do filósofo e do político parecia ser uma real pretensão platônica (ἐπειδὴν τὸν τε πολιτικὸν ἀπεργάσωνταί σοι καὶ τὸν φιλόσοφον)¹⁰; e, em segundo lugar, que esse tratamento, caso viesse a ser realizado, deveria ser cumprido em níveis estruturalmente diferenciados, porquanto, como observa Sócrates, o sofista, o político e o filósofo se afastam mais entre si, em relação à honra, do que segundo as proporções estabelecidas pela arte geométrica (οἱ τῆ τιμῆ πλεον ἀλλήλων ἀφεστᾶσιν ἢ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τὴν τῆς ὑμετέρας τέχνης).¹¹ Se não há nisso embuste ou ironia, é bem provável, portanto, que Platão, em seus últimos diálogos, tomasse o político e o filósofo como figuras distintas e heterogêneas e apresentasse uma inflexão crítica em relação aos seus trabalhos anteriores muito plausível, só não consagrando uma obra inteira à definição da natureza do filósofo por motivos meramente contingentes.¹²

¹⁰ *Político*, 257 a. A utilização neste passagem do verbo ἀπεργάζομαι, *completar totalmente uma tarefa, cumprir, consumir* reforça, supostamente, a idéia de que a definição do filósofo, assim como aquela do sofista e do político, foi pensada por Platão como um ἔργον destinado a um amplo e integral acabamento. DIËS (1971) traduz ἐπειδὴν τὸν τε πολιτικὸν ἀπεργάσωνται σοι καὶ τὸν φιλόσοφον como “lorsqu’ils t’auront parfait le portrait du politique, puis du philosophe” e MAZZARELLI (in REALE, 1996:318) como “quando ti saranno stati presentati compiuti anche il politico ed il filosofo”, ambos enfatizando muito bem a idéia de acabamento e completude sugerida pelo verbo grego.

¹¹ *Político*, 257b.

¹² É necessário destacar aqui, no entanto, ainda que superficialmente, uma outra via de explicação tentada atualmente para o problema do *Filósofo*, a saber, aquela de REALE (1997: 315-320), cuja orientação de hermanêutica se encontra na polêmica “nova imagem de Platão” elaborada pelos membros da Escola de Tubingen a partir da reconstrução das doutrinas platônicas não-escritas (ἄγραφα δόγματα). O ponto de partida tomado por Reale na construção de sua leitura é, *grosso modo*, a consideração de que Platão, como bom discípulo de Sócrates, concebia a oralidade dialógica como um mecanismo discursivo infinitamente mais apropriado para a exposição de verdades teóricas ou filosóficas do que a inércia da palavra escrita, razão pela qual não podemos, portanto, encontrar os vértices metafísicos de seu pensamento no texto codificado dos *Diálogos*, mas sim e sobretudo no conjunto de seu ensinamento oral, ao qual temos acesso através dos diversos e fragmentados *testimonia* que até nós chegaram da Antigüidade. Reale pretende fundamentar essa hipótese principalmente em determinados testemunhos do

Todavia, não obstante uma certa coerência apresentada por essa postura hermenêutica, permitimo-nos aqui discordar dela, porquanto a sua explicação, determinada em termos que pressupõem uma nítida distinção e uma completa heterogeneidade entre o homem político e o filósofo na fase final do pensamento platônico, revela-se, a nosso ver, fundamentalmente equivocada, na medida em que pressupõe que Platão tenha feito tábula rasa daquilo que é a nota fundamental e o centro de gravidade de toda a sua teoria política, a saber: a reivindicação sistemática da profunda unidade entre racionalidade teórica e ação ético-política, mediante a subordinação da conduta excelente (ἀρετή) à regulação reflexiva do pensamento.¹³

Com efeito, é sabido que Platão, na esteira do intelectualismo socrático, via no exercício do poder político não um assunto para diletantes, uma prática corriqueira e banal destituída de exigências epistemológicas, mas uma arte ou *téchne* no sentido rigoroso do termo, requerendo, portanto, daqueles que dela se encontram encarregados a posse de um conhecimento técnico e especializado. Isto é, por outras palavras, para Platão, a atividade política definiu-se desde sempre como obra da racionalidade e foi, por conseguinte, na esfera da *episteme* que os *Diálogos* (o *Político*, inclusive) encontraram a referência conceitual privilegiada à qual deveriam ser suspensas todas aquelas questões práticas que constituem o objeto precípua do governo da cidade. A ciência, e apenas a ciência – eis o princípio doutrinário recorrente em Platão – é o fundamento e a justificativa de toda verdadeira autoridade.

Fedro e da *Carta VII*, e aplicando-a especificamente à questão do *Filósofo*, chega a conclusão de que, enquanto a definição do sofista e do político, para Platão, poderia ser obtida pela via discursiva da argumentação escrita, a compreensão da natureza do filósofo, ao contrário, em virtude da natureza essencialmente dialética de seu saber, só poderia ser alcançada através do exercício vivo do debate oral praticado no interior da Academia. O saber do filósofo, desde a perspectiva de Reale, é assim um saber essencialmente esotérico, cuja comunicação, por conseguinte, pertence exclusivamente à esfera da oralidade. Disso se segue, nas palavras de REALE (1997:325), que “a trilogia *Sofista*, *Político*, *Filósofo* foi prometida por Platão, e foi realizada: *Sofista* e *Político* são dois *logoi* escritos, *Filósofo* permanece, ao invés, um *lógos* confiado à oralidade dialética. Ou, se preferirmos, *os dois primeiros diálogos foram escritos no papel, mas o terceiro Platão quis escrever ‘nas almas’*” (grifo do autor). Sem questionarmos a coerência interna da leitura proposta por Reale e por todos os intérpretes da Escola de Tübingen, não seguiremos essa orientação hermenêutica em nossa análise do *Político*, pois ela está ainda sujeita a inúmeros questionamentos metodológicos (sobretudo quanto à utilização e avaliação das fontes da tradição indireta utilizadas na reconstrução das doutrinas não-escritas), os quais não poderíamos, obviamente, equacionar dentro dos estreitos limites desta dissertação.

¹³ “Tous les dialogues platoniciens restent fidèles à cette hypothèse selon laquelle la politique relève de la pensée” (PRADEAU, 1997: 8).

Ora, é interessante notar que essa afirmação platônica da racionalidade e da ciência como pressupostos irredutíveis do exercício da autoridade política não se restringia a uma pura proposição teórica, mas implicava *ipso facto* uma clara tomada de posição em relação às estruturas institucionais do regime democrático ateniense, cuja lógica igualitária abria indistintamente à totalidade do povo (τὸ πλῆθος) o espaço das decisões coletivas e vinculatórias. De fato, Péricles havia dito, em sua *Oração Fúnebre*, que os atenienses são o único povo que considera não pacífico, mas inútil, o homem que não toma parte nas coisas públicas. Logo, propugnava o célebre estadista, todo cidadão, pelo simples fato de sê-lo, tem obrigação de participar do governo da cidade, e o indivíduo que não tem recursos suficientes para assim fazê-lo deve receber da comunidade um estipêndio (μισθός) que lhe permita levar à cabo o desempenho de funções políticas.¹⁴ Mas não estava aí, segundo Platão, senão um álibi para a institucionalização do arbítrio e da desordem no interior da *pólis*, uma licença para a legitimação do amadorismo como prática política cotidiana, cuja conseqüência histórica mais trágica foi precisamente a condenação de Sócrates – o mais justo e o mais sábio dos homens – à pena capital pelos tribunais da democracia restaurada no ano de 399 a. C. Rechaçando tal situação como intrinsecamente injusta, Platão vislumbrou, assim, na exigência epistêmica de saber a única via de superação dos desvarios do regime democrático, o que o levou, por conseguinte, à defesa da tese intelectualista e anti-igualitária segundo a qual o exercício do poder não cabe a todos os indivíduos indistintamente, mas, ao revés, é uma prerrogativa devida somente àqueles homens que dispõem da posse de uma determinada competência técnica.

O *Górgias* é, indiscutivelmente, um momento decisivo na fundamentação desse ponto de vista, na medida em que visa exatamente desconstruir um dos principais pilares do funcionamento da *pólis* democrática, vale dizer, a absoluta primazia da eloquência e da retórica no contexto da vida civil ateniense. Com efeito, escrito ainda sob o amargo impacto da morte de Sócrates, o *Górgias* se estrutura a partir de dois movimentos argumentativos estritamente coligados: por um lado, trata-se de desqualificar as pretensões políticas da retórica, demonstrando, contra os epígonos da sofística, que ela não constitui uma arte ou *téchne* relativa à condução dos negócios públicos, mas apenas uma habilidade empírica deprovida de racionalidade (ἄλογον

¹⁴ Ver Tucídides, II, 40.

πράγμα); por outro, busca-se mostrar que o governo da cidade só é legítimo se realizado à base de um verdadeiro saber ou *téchne*, posto que apenas através do saber ou *téchne* podemos atingir uma compreensão intelectual do fim último visado por toda a vida na *pólis*, isto é, a excelência moral da alma humana. Vejamos então estes pontos mais de perto.

O móbil inicial do diálogo é dado, como se sabe, pela definição de Górgias segundo a qual a retórica é a ciência dos discursos (περὶ λόγου) que nos torna aptos a falar de uma forma habilidosa e convincente. Definição excessivamente vaga, observa imediatamente Sócrates, uma vez que outras artes também nos tornam capazes de falar habilmente: a medicina, por exemplo, acerca das doenças, a ginástica acerca da boa ou má disposição do corpo etc.¹⁶ É necessário, então, que se determine com mais precisão qual é a real especificidade da arte retórica face aos outros saberes. Górgias atende à injunção socrática e esclarece: embora a medicina, a ginástica e as demais artes se valham, em alguma medida, de discursos, grande parte de sua ciência, todavia, se resolve não em *lógoi*, mas na execução de determinados procedimentos ou operações manuais, o que as distingue, portanto, da retórica, cuja ação se cumpre inteira e exclusivamente no campo dos discursos, ignorando qualquer recurso a atividades manuais.¹⁷ Sócrates, porém, não se satisfaz com esta nova explicação, e argumenta que a pura discursividade e a ausência de operações manuais não são critérios suficientes para determinar o estatuto epistemológico da oratória, porquanto outras *téchnai*, como a aritmética, o cálculo e a geometria, por exemplo, se definem também por estas mesmas características. Isso implica, por conseguinte, que, para delimitarmos a especificidade conceptual da retórica, não é suficiente dizermos que ela é a ciência que se define pelo puro e exclusivo uso dos *lógoi*: é mister ainda, segundo Sócrates, enunciar claramente quais são os objetos preferencialmente visados por seus discursos.¹⁸ Górgias não se intimida com a crítica socrática e, deslocando a discussão para o terreno propriamente político, proclama triunfantemente: os discursos retóricos se referem às maiores e mais excelentes de todas as coisas humanas (τὰ μέγιστα τῶν

¹⁶ *Górgias*, 449 c -450 b.

¹⁷ *Górgias*, 450 b-c.

¹⁸ *Górgias*, 450 c - 451 d.

ἀνθρωπεύων πραγμάτων καὶ ἄριστα)¹⁹, isto é, à liberdade e à hegemonia sobre os outros cidadãos (ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ πόλει), conquistadas através da capacidade de persuadir os juízes nos tribunais e o povo nos conselhos.²⁰ Arte da persuasão, prossegue Górgias, a retórica é assim igualmente a arte suprema dos negócios da *pólis*, pois nas assembléias em que se decidem os destinos da cidade é o retor, e não o técnico, quem sempre se impõe através da manipulação da linguagem, e foi recorrendo aos artifícios da oratória, e não à ciência dos arquitetos, que Temístocles e Péricles conseguiram convencer o povo da necessidade de se erguer o porto e as fortificações de Atenas.²¹ Palavras arrogantes e audaciosas, vê-se, mas que refletem admiravelmente bem o contexto histórico da cena democrática ateniense, onde as decisões públicas e os *affaires d'état* encontravam-se inteiramente sujeitos ao poder e à eloquência dos oradores.²² Sócrates, todavia, rejeitá-las-á como intrinsecamente falsas, buscando refutá-las a partir do questionamento de seu pressuposto básico: a retórica não é um verdadeiro saber ou *téchne*, mas, ao contrário, um mero procedimento empírico (ἐμπειρία), voltado para a simples produção do prazer.²³

O ponto de partida tomado por Sócrates para a demonstração desse questionamento é a propositura de um certa visão da essência do homem como dualidade de *sôma* e *psyché*: sendo corpo e alma duas coisas distintas, duas devem ser também, propõe Sócrates, as principais espécies de artes (τέχναι): uma, que diz respeito ao bem do corpo, e outra, que diz respeito ao bem da alma. A primeira não tem um único nome e subdivide-se em *ginástica*, que conserva a saúde corporal, e *medicina*, que restitui ao corpo a sanidade perdida; a segunda denomina-se *política* e desdobra-se em *legislação*, que conserva a saúde da alma, e *justiça*, que com uso de penas e punições torna a alma novamente sã. Essa subdivisão propicia que possam ser estabelecidas as seguintes relações de correspondência: a ginástica está para a

¹⁹ *Górgias*, 451 d.

²⁰ *Górgias*, 452 d - e.

²¹ *Górgias*, 455 d - 456 c.

²² Conforme BARKER (1978:172), “A oratória tinha raízes na constituição da cidade, nos tribunais de júri popular e, mais ainda, na Assembléia. Com a posição suprema que esta ocupava no estado ateniense, a influência política e o poder recaíam naturalmente no orador que melhor controlasse suas decisões”.

²³ *Górgias*, 462 b - c.

legislação assim como a medicina para a justiça. A característica principal que permite que cada uma destas atividades possa ser considerada uma *téchne* é o fato de que elas operam, não por rotina, mas a partir de conhecimentos rigorosos e criteriosos, produzindo o bem ou a excelência (τὸ βέλτιστον) nos objetos sobre os quais atuam, isto é, no caso da ginástica e da medicina, a excelência do corpo, no caso da política, a excelência da alma.²⁴

Contudo, insinuando-se sob a verdadeira *téchne* como uma sua contrafação (εἴδωλον)²⁵ encontra-se a lisonja (κουλακεία), atividade puramente bajuladora e instintiva. Seus ramos são a culinária e a cosmética, simulacros da medicina e da ginástica, respectivamente, no plano corporal, e a sofística e a retórica, simulacros da política no plano anímico. Isso determina a elaboração de um novo sistema de correspondências próprio do terreno dos simulacros: a culinária está para a retórica assim como a cosmética para a sofística. O elemento comum que une estes diferentes simulacros é a sua fundamental imperícia epistemológica, porquanto todos eles, sem exceção, operam por mera rotina e carecem de uma ciência real da natureza dos objetos sobre os quais atuam, motivo pelo qual visam não ao verdadeiro bem, mas à mera adulação dos apetites mediante a produção do prazer sensível. Ora, afirma Sócrates, aquilo que procede sem recorrer à razão (ἄλογον πρᾶγμα) e tem por fim exclusivo a busca da adulação e do prazer (ἡδύς), sem se preocupar com a excelência e o melhor (βέλτιστον), não merece o nome de arte, mas o de simples empirismo (ἐμπειρία), pois toda arte supõe necessariamente um conhecimento racional do bem.²⁶

Subsumida, assim, na categoria das lisonjas, a habilidade dos oradores revela-se pois, contra as pretensões de Górgias, como o que ela realmente é: não uma verdadeira *téchne* relativa às questões públicas e judiciárias, mas, ao invés, uma mera prática empírica de adulação dos apetites do povo, a qual, destituída de qualquer fundamentação gnosiológica, estriba-se em atividades puramente irracionais e rotineiras. A comparação com a culinária, nesse sentido, torna-se então realmente esclarecedora: da mesma forma que o cozinheiro agrada o paladar de seus clientes

²⁴ *Górgias*, 463 e - 464 c.

²⁵ *Górgias*, 462d.

²⁶ *Górgias*, 464c-465b.

mediante uma habilidosa combinação de temperos e sais, sem possuir, porém, como o médico, uma *episteme* real dos elementos que são responsáveis pela autêntica saúde do corpo, também o retórico influencia, encanta e emociona a alma daqueles que o ouvem através da manipulação da linguagem, desconhecendo, contudo, quais sejam os princípios racionais que tornam a *psyché* humana melhor e mais justa.

Opondo, portanto, ciência e empirismo, *téchne* e rotina, e proclamando que a retórica está do lado dos últimos, e não das primeiras, o *Górgias* desenvolve implicitamente uma condenação radical e sem apelação de todo o regime democrático ateniense, denunciando o fato de que sua cega submissão ao império demagógico dos oradores é, na verdade, uma submissão à ignorância e ao charlatanismo. O que se torna ainda mais explícito quase ao final do diálogo, quando Sócrates afirma que nenhum dos célebres políticos retóricos de Atenas (Temístocles, Milcíades, Címon e Péricles) pode ser considerado verdadeiramente um grande estadista, posto que todos eles preocuparam-se exclusivamente em lisonjear as demandas irracionais do *demos*, satisfazendo-lhe as paixões e os caprichos, mas descuraram sua principal e decisiva tarefa, qual seja, fazer de seus concidadãos homens mais justos e excelentes.²⁷ A alternativa do *Górgias* a esta política retórica e demagógica de adulação das massas é-nos fornecida pela própria figura de Sócrates, que, em um dado momento do diálogo, desvencilha-se de sua costumeira modéstia e se auto-proclama audaciosamente como o único genuíno estadista de seu tempo, o único homem a praticar a verdadeira e autêntica arte política.²⁸ Nesta proposição, temos, sem dúvida alguma, a primeira clara e inequívoca evocação da identidade entre o filósofo e o político na obra platônica, e a indicação, por conseguinte, de que a *politiké téchne* propugnada pelo diálogo como único conhecimento relativo aos negócios da *pólis* depende, em última análise, de uma sabedoria de natureza especificamente filosófica. O raciocínio platônico, quanto a este ponto, parece ser o seguinte: se a política não tem por finalidade a satisfação das paixões do *demos*, mas em primeiro lugar e antes de mais nada a produção da justiça na alma humana,²⁹ apenas a filosofia merece *de jure* o título de autêntica *politiké téchne*,

²⁷ *Górgias*, 515 c- 519 b.

²⁸ *Górgias*, 521d.

²⁹ *Górgias*, 504 d - e.

pois somente o filósofo, como bem nos mostrou a prática de Sócrates, dedica-se a buscar para si mesmo e para os seus concidadãos o saber do bem que tornará suas almas mais justas e virtuosas. A conclusão inevitável que se insinua, pois, implicitamente em toda essa argumentação – e que o *Górgias*, todavia, não ousa ainda trazer totalmente à luz – é que não é à retórica, mas sim à filosofia, que devemos entregar os destinos da cidade, visto que a filosofia é o único saber existente no interior da *pólis* capaz de chegar a uma compreensão racional do problema moral do bem humano. A diatribe contra o poder da oratória revela-se, dessa forma, em suas filigranas, uma rejeição de toda a história ateniense passada e imediata e um libelo a favor da filosofia como arte suprema dos assuntos públicos, fora da qual não há nenhuma esperança de salvação para a comunidade política. Chegados a este ponto, contudo, deixamos o terreno estrito do *Górgias* e tocamos o cerne das teorizações sobre o regime ideal elaboradas na *República*, teorizações essas que, elas sim, não hesitarão em deduzir todas as conseqüências possíveis da compreensão da política como *téchne* ou conhecimento racional.

Certamente, o amplo desdobramento desse princípio, que associa estritamente racionalidade filosófica e vida política, encontra-se presente, sobretudo, nas páginas da *República*, obra-prima de Platão na qual se condensam com todo o vigor e profundidade as principais conquistas teóricas de seu pensamento maduro. Tentemos acompanhar, então, as linhas gerais de seu movimento discursivo e dialético, buscando observar como nele é conceitualmente constituída e justificada a íntima articulação entre praxis política e saber teórico.

A cena do diálogo é, como se sabe, a casa do velho Céfalo, no Pireu, onde um grupo de amigos (dentre os quais se inclui, naturalmente, Sócrates), após retornar das celebrações em homenagem à deusa Bêndis, engaja-se em uma longa discussão acerca da natureza da justiça (*δικαιοσύνη*). Polemarco, filho de Céfalo, a pedido de Sócrates, é o primeiro a se pronunciar abertamente sobre a questão, afirmando, a partir da evocação de um verso de Simônides, que o justo consiste simplesmente em restituir a cada um aquilo que se lhe é devido.³⁰ Trata-se de uma concepção da justiça que poderíamos qualificar de tradicionalista, sustentada na velha tábua de valores, e cujo

³⁰ *República*, I, 330 d -334 b.

único recurso argumentativo é o apelo ingênuo à autoridade dos poetas. Sócrates submete-a, no entanto, a uma incisiva perquirição lógica e, evidenciando as contradições que lhe são inerentes, rapidamente a refuta, segundo seu habitual método elêntico (ἔλεγχος). Ora, esse procedimento dialético de Sócrates provoca a imediata reação de Trasímaco, *bête noire* do diálogo que, irrompendo na discussão como uma fera, acusa o filósofo de esquivar-se vergonhosamente de responder ao problema proposto e perder-se num debate abstrato e tendencioso acerca do significado das palavras.³¹ Pretendendo inverter a postura metodológica de Sócrates e esposar um ponto de vista que traduz a fria realidade da vida cotidiana, e não uma derrisória abstração verbal, o sofista lança rispidamente sua tese, que se quer definitiva e suficiente sobre a natureza da justiça: o justo, propugna ele, não é um valor em si ou um dever, mas um mero artifício social, destinado a favorecer os interesses dos mais fortes e poderosos (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον).³² Sócrates, porém, não se dá por satisfeito com esta proposição isolada, e decide submete-la ao mesmo procedimento lógico aplicado à definição de Polemarco, envolvendo-se em uma áspera argumentação com Trasímaco, a qual acaba por lançar o debate na aporia e na indeterminação conceitual que encerram o livro I.³³

A fim de satisfazer aos pedidos insistentes de Glauco e Adimanto para que não encerre o diálogo sem indicar-lhes a essência da justiça e a sua superioridade sobre a injustiça, Sócrates decide então mudar a chave de seu discurso, recorrendo a um novo dispositivo argumentativo, a saber: a descrição de uma *pólis* justa. O pressuposto teórico subjacente a esse deslocamento discursivo é a concepção tipicamente platônica

³¹ *República*, I, 336 b.

³² *República*, I, 338 c -339 b.

³³ A evidente semelhança do livro I com a estrutura dos chamados diálogos socráticos (tentativas de definição de uma virtude, refutação dialética destas tentativas, aporia final) levou alguns comentadores a aventar a hipótese de que ele provavelmente tenha sido escrito e publicado muitos anos antes dos demais livros da *República*, pertencendo assim, sob o título de *Trasímaco*, ao conjunto das obras juvenis de Platão (Cf. PEREIRA, 1997:XVIII-XXI). A hipótese é bastante plausível, sobretudo porque parece ser corroborada por grande parte das pesquisas estilométricas levadas a cabo nos últimos anos (Cf. BRANDWOOD, in KRAUT, 1999: p.114-115). Não obstante, tendemos a concordar com ANNAS (1981:17) em considerar esta questão totalmente irrelevante para a compreensão do significado geral da *República*, de vez que o livro I, tenha sido ele publicado separadamente ou não, constitui um próêmio perfeitamente ajustado às discussões a serem desenvolvidas no restante da obra. Uma leitura sugestiva do livro I da *República* pode ser encontrada em LOPES (1996:136-169), que aborda as principais questões deste texto a partir da análise da utilização platônica do vocabulário ligado ao sistema fácil-difícil.

de uma estrutural interdependência entre a *psyché* e a *pólis*, que faz com que as questões relativas à excelência da conduta pessoal sejam pensadas como estritamente vinculadas ao contexto orgânico e coletivo da sociedade política.³⁴ Ou seja, esclarecendo melhor, para Platão, o valor e a perfeição da alma humana dependem essencialmente do valor e da perfeição das instituições políticas no interior das quais ela se encontra inserida, de forma que a resolução do problema moral do homem confunde-se *a fortiori* com os destinos da cidade.³⁵ Eis porque, antes de empreender a definição da *dikaiosyne* no indivíduo, a *República* proponha em toda a sua radicalidade a questão da fundação da *pólis* justa, tornando manifesta, pois, a perspectiva platônica de que é apenas no interior de uma comunidade politicamente organizada que um homem pode elevar-se às excelsitudes da justiça.

Não nos deteremos, aqui, nas sucessivas *démarches* através das quais Platão elabora a pouco e pouco o conjunto das instituições de sua *pólis* ideal. Interessa-nos apenas observar que todo o esforço de Platão, nesse momento da *República*, concentra-se na tentativa de demonstrar que a questão da justiça não é uma temática meramente jurídica, restrita ao plano da simples eficácia dos dispositivos legais, mas sim um problema intrinsecamente pedagógico e moral, cuja resolução exige, portanto, *ipso facto* a possibilidade de formação da personalidade dos cidadãos por uma *paidéia* ideal (τροφή καὶ παιδεία).³⁶ Tão logo essa *paidéia* tenha sido implementada no interior da *pólis*, a convicção platônica exposta na *República* é a de que a justiça manifestar-se-á espontaneamente, no âmbito das relações políticas, como uma certa *hierarquia* ou ordem racional, dentro da qual as classes inferiores da comunidade cumprirão apenas sua própria função social e tão-somente ela (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), submetendo-se, ao mesmo tempo, aos melhores e mais competentes cidadãos, isto é, aos supremos magistrados que detêm a ciência (ἐπιστήμη) dos negócios da cidade.³⁷ Mais: dada a relação estrutural e orgânica entre a cidade e o indivíduo que sustenta toda a *República*,

³⁴A afirmação da analogia entre *psyché* e *pólis* encontra-se em *República*, II, 368 d - 369 a.

³⁵“o homem grego esteve convencido (ao menos até o tempo de Platão e Aristóteles) de que o Estado e a lei do Estado constituíssem o paradigma de toda a forma de vida (...) o indivíduo era, substancialmente, o cidadão, e o valor e a virtude do homem eram o valor e a virtude do cidadão” (REALE, 1992:238-239).

³⁶Ver *República*, IV, 423 d-427a.

³⁷*República*, IV, 433 a-b.

Sócrates é levado a admitir que a mesma hierarquia atuará, outrossim, nos recônditos da *psyché* individual,³⁸ fazendo com que os componentes psíquicos inferiores da alma – o desejo (τὸ ἐπιθυμητικόν) e o ardor (τὸ θυμοειδές) – mantenham-se dentro de certos limites e se subordinem à estrita tutela da faculdade intelectual, a faculdade do *logos* (τὸ λογιστικόν). A conclusão que então se obtém mediante a apreensão desse esquema é que, tanto na esfera pública da comunidade política quanto na esfera privada da vida psicológica e individual, a ação justa apresenta-se como um comportamento inteiramente subordinado aos ditames da racionalidade, evidenciando, assim, o papel regulador exercido pelo *lógos* na concepção platônica da *praxis*. O governo da razão, seja na alma, seja na cidade, conseguido graças à eficácia de uma *paidéia* ideal, é portanto a verdadeira e suficiente definição da justiça.

Ora, que essa racionalidade seja uma racionalidade estritamente filosófica, implicando o conhecimento contemplativo das Formas transcendentais, é o que Platão tornará totalmente evidente mais adiante, quando, em uma passagem decisiva do livro V, dando seqüência à sua argumentação, fizer Sócrates especificar peremptoriamente que do fato de os verdadeiros filósofos alcançarem o poder, consumando a união entre saber teórico e autoridade política, entre *nous* e *práxis*, depende inteiramente a existência da cidade justa e ordenada. E tal deve ser assim, desde a perspectiva platônica, porque apenas o filósofo é capaz de conhecer de uma forma adequada as normas universais que regulam a conduta humana, fornecendo a justificativa intelectual daqueles princípios axiológicos fundamentais aos quais toda *areté* se encontra em última análise suspensa.

Para fundamentar a plausibilidade desta tese, Platão procede, na *República*, à elaboração de toda uma epistemologia, cujo fulcro ou ponto central se encontra, *grosso modo*, como é sabido, no estabelecimento de uma clivagem entre dois graus distintos do conhecimento humano, quais sejam: a opinião (δόξα) e a ciência (ἐπιστήμη). A opinião, esclarece Platão, é um saber inferior e pré-reflexivo, preso às aparências imediatas do *devis sensível*, e que, tal como este *devis sensível*, nada possui de seguro ou estável, participando, ao mesmo tempo, da verdade e do erro, do ser e do não-ser. A ciência, ao contrário, é o conhecimento genuíno e exato, que, tendo por objeto não as

³⁸*República*, IV, 435 e.

aparências do devir, mas as *essências eternas* que estão para além de toda mudança, goza de uma infalibilidade absoluta e não pode ser senão verdadeiro. Há indivíduos que se satisfazem com as meras aparências do mundo empírico: são os chamados φιλοδόξοι, os amantes da opinião, os amantes do espetáculo sensível.³⁹ Mas a fundamentação genuína do problema da justiça e da virtude exige que os simulacros apreendidos pela simples opinião sejam superados pelo conhecimento das essências verdadeiras, e que o relativismo das crenças dê lugar ao rigor da ciência. Tal é, sem dúvida, a tarefa da filosofia, que, como busca da verdade e não da *δόξα*, pode transcender a contingência da ordem sensível e o diletantismo das crenças, conquistando, através de um esforço dialético e gradual do puro pensamento, a *episteme* de um princípio que já não é mais contaminado pela instabilidade do devir, a saber: a essência do Bem, norma absoluta que o filósofo deve contemplar a fim de poder introduzir no interior da *pólis* ideal a ordenação da *dikaiosyne* e das demais virtudes cívicas.⁴⁰ Operando, assim, a ascensão dialética da *doxa* à *episteme*, da *opinião* ao *saber*, a filosofia é, pois, na perspectiva platônica, o fundamento último sobre o qual deve repousar o governo da cidade, o que nos permite afirmar então que a *politeia* delineada na *República* constitui, em sua essência, a mais completa e radical exposição do ideal platônico de uma política subordinada às exigências epistêmicas da razão.

Pois bem, não é de forma alguma provável que Platão tenha abandonado tal posicionamento – do qual ele tinha feito, aliás, o esteio de toda a sua reflexão sobre a cidade e a vida moral – na elaboração de seu derradeiro pensamento sobre a *pólis* (que se inicia exatamente com o *Político*), rejeitando a convicção de que a excelência da praxis política dependa substancialmente do controle da racionalidade e da *episteme*. Muito pelo contrário, é exatamente o princípio intelectualista segundo o qual a autoridade política implica *a fortiori* o domínio de uma *téchne* ou *episteme* que o Estrangeiro, no *Político*, tomará como um pressuposto fundamental do diálogo, reivindicando a cada momento o caráter essencialmente epistêmico ou gnosiológico do exercício do poder. Isso pode ser visto já nos primeiros momentos da discussão entre o Estrangeiro e o jovem Sócrates, os quais, delimitando o campo do saber e da ciência

³⁹ *República*, V, 480a.

⁴⁰ Cf. sobretudo *República*, VI, 500 b - 501 c.

como o campo conceitual privilegiado a partir do qual se buscará compreender a natureza do verdadeiro rei, estabelecem como um verdadeiro axioma da investigação dialética a ser empreendida a necessidade de se colocar o político na categoria dos homens sábios e competentes:

Estrangeiro. - Se tu pareces não te opor, é preciso que eu me oponha ainda menos. Mas, depois do sofista é-nos necessário, como me parece, investigar o homem político. E diz-me qual é o caso: devemos colocá-lo entre os sábios ou não?

*Jovem Sócrates. - Sim.*⁴¹

O ἀνὴρ πολιτικός pertence, pois, ao universo dos sábios (τῶν ἐπιστημόνων τιν' ἡμῖν καὶ τοῦτον θετέον): situada nas linhas iniciais do diálogo, essa postulação básica constitui, por assim dizer, a chave hermenêutica para a leitura de todo *Político*, porquanto assumindo *a priori* o político como um ἐπιστήμων, revela-nos desde já o horizonte teórico dentro do qual a questão do mando será preferencialmente pensada ao longo do desenvolvimento discursivo da obra, vale dizer: a exigência incondicional de uma competência técnica ou epistemológica. O que significa dizer, destarte, que, desde seus primeiros passos argumentativos, o *Político*, longe de negar as proposições intelectualistas do *Górgias* e da *República*, conserva substancialmente a sua doutrina de que o governo da *pólis* deve ser subordinado ao estrito controle da *episteme*, vinculando, portanto, ainda uma vez, a excelência da praxis política aos ditames da racionalidade.

Em verdade, o Estrangeiro de Eléia é bastante enfático sobre essa questão, ao especificar, com maior clareza ainda, em um outro passo situado nos momentos iniciais do diálogo, que não é o exercício efetivo do poder soberano (ἀρχή),⁴² a

⁴¹*Político*, 258 b: ΞΕ. Οὐ τὰ σὰ κωλύειν φαίνεται, δεῖ δὲ ἴσως ἔτι ἥττον τὰμὰ διακωλύειν. ἀλλὰ δὴ μετὰ τὸν σοφιστὴν ἀναγκαῖον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τὸν πολιτικὸν ἄνδρα διαζητεῖν νῦν καὶ μοι λέγε πότερον τῶν ἐπιστημόνων τιν' ἡμῖν καὶ τοῦτον θετέον, ἢ πῶς;

ΝΕ. ΣΩ. Οὕτως.

⁴²O substantivo feminino ἀρχή deriva, como é sabido, do verbo ἄρχω, que significa: ser o primeiro, ir à frente, guiar, conduzir, começar. A ἀρχή designa assim fundamentalmente o que está à frente, seja na ordem ontológica do ser (e então ela é o princípio, a origem, o fundamento de tudo), seja na ordem política da cidade (e então ela é o comando, a autoridade, o poder). Nas páginas do *Político* a ἀρχή é empregada obviamente na segunda acepção, denotando as instâncias públicas de governo.

simples posse empírica da autoridade e do mando, que faz de alguém um verdadeiro político, mas sim o conhecimento técnico e especializado da ciência política ou real (βασιλική ἐπιστήμη). Pois quem possui de fato essa ciência, esteja situado, por acaso, nos postos públicos de comando (ἄρχων) ou vivendo tão-somente como simples particular (ιδιώτης), merece com absoluta justiça e retidão ser qualificado de rei, em virtude da excelência mesma da arte de que dispõe (πάντως κατά γε τήν τέχνην αὐτήν βασιλικός ὀρθῶς προσρηθήσεται). Isto é, por outras palavras, a habilitação única e suficiente que confere a um indivíduo o título de político é o saber e tão-somente o saber: o fato de se estar ou não no poder é um evento puramente fortuito e contingente. Leiamos esta passagem decisiva para a compreensão global do diálogo:

Estrangeiro: Se algum leigo é capaz de aconselhar um médico que atende ao público, porventura não é necessário que se lhe atribua o mesmo nome da arte que possui aquele que ele aconselha?

Sócrates Jovem: sim

Estrangeiro: E então? Quem quer que, mesmo sendo um cidadão comum, é capaz de aconselhar o soberano de uma terra, porventura não diremos que ele possui a ciência que era necessário ter adquirido aquele que governa?

Sócrates jovem: Diremos.

Estrangeiro: Mas a ciência do verdadeiro rei é ciência real?

Sócrates jovem: Sim.

Estrangeiro: E o que a tem, seja ele um governante seja, acaso, um mero particular, não será corretamente chamado de rei, absolutamente de acordo com a sua arte?

Sócrates Jovem: Seria, ao menos, justo.⁴³

Eis aí, expressamente formulada, portanto, nesta passagem, a premissa estruturadora de todo o diálogo, que proclama a posse de uma *competência epistêmica*

⁴³Político, 259 a -c:

ΞΕ. Τί δ'; ὅστις βασιλεύοντι χώρας ἀνδρί παραινείν δεινός ιδιώτης ὢν αὐτός, ἄρ' οὐ φήσομεν ἔχειν αὐτόν τήν ἐπιστήμην ἣν ἔδει τόν ἀρχόντα αὐτόν κεκτηῖσθαι;

ΝΕ. ΣΩ. Φήσομεν.

ΞΕ. ἀλλά μήν ἢ γε ἀληθινοῦ βασιλέως βασιλική;

ΝΕ. ΣΩ. Ναί.

ΞΕ. Ταύτην δέ ὁ κεκτημένος οὐκ, ἄντε ἄρχων ἄντε ιδιώτης ὢν τυγχάνη, πάντως κατά γε τήν τέχνην αὐτήν βασιλικός ὀρθῶς προσρηθήσεται;

ΝΕ. ΣΩ. Δίκαιον γοῦν.

como o princípio fundamental para a determinação da natureza do político. Platão, como se vê, volta assim a insistir em sua tese de que o uso do poder e o desempenho da autoridade política não são atividades corriqueiras, mas funções que se definem acima de qualquer outra coisa como *técnicas*, implicando, como tais, por conseguinte, a orientação epistêmica fornecida pelo conhecimento de um saber rigorosamente especializado: a βασιλική ἐπιστήμη. Daí porque o verdadeiro rei, independentemente do fato de ele se encontrar ou não no governo da cidade, seja, desde a perspectiva platônica, exclusivamente o sábio, o homem ilustrado, porquanto apenas o sábio dispõe da ciência que fornece fundamento e legitimidade à genuína praxis política.⁴⁴

O grande interesse dessa concepção – que perpassa todo o desenvolvimento argumentativo do *Político* – está não somente na evidência de que ela rechaça, como vimos, o ideal democrático e igualitário de organização da *pólis*, mas também no fato de que ela sugere desde já, em suas entrelinhas, a ruptura teórica de Platão com os próceres da tradição legalista grega. Com efeito, na medida em que desloca por completo o problema político para o terreno da racionalidade e equaciona-o a partir de exigências essencialmente epistemológicas, Platão nega implicitamente à idéia de lei a prerrogativa de princípio fundante do corpo político, refutando *a priori* a crença tradicional de que a questão da legitimidade do governo da *pólis* possa ser resolvida pela mera constituição de uma legislação escrita. Quer dizer, afirmando que o que define e justifica o verdadeiro exercício do poder é, do ponto de vista filosófico, exclusivamente a presença de uma *episteme*, de uma *téchne*, Platão está nos dizendo tacitamente, ao mesmo tempo, que a lei escrita não pode ser compreendida senão como um componente accidental e secundário da vida política, do qual o governante sábio pode, pois, com justiça se desvencilhar, a fim de agir de uma forma mais perfeita. Ora, como veremos depois, é exatamente esse movimento discursivo que se encontra no ápice argumentativo do *Político*, onde vemos o Estrangeiro proclamar a total

⁴⁴ Platão utiliza, no *Político*, os termos “homem político” (ἄνθρωπος πολιτικός) e “rei” (βασιλεύς) como termos sinônimos. Como se lê em 259 b “- Porventura reuniremos como sendo uma mesma coisa a arte política e o político, a arte real e o rei? - É evidente que sim.” (-Τὴν ἄρα πολιτικὴν καὶ πολιτικὸν καὶ βασιλικὴν καὶ βασιλικὸν εἰς ταῦτόν ὡς ἔν πάντα ταῦτα συνθήσομεν; - Δῆλον). Isso não significa, obviamente, que Platão desconhecesse outras formas de organização do poder além da realeza, mas sim que suas preferências políticas recaiam indiscutivelmente sobre a monarquia.

irrelevância da ordem jurídica por relação à excelência da racionalidade epistêmica e definir o melhor regime como um genuíno *imperium legibus solutum* do saber. Nessa perspectiva, pode-se dizer, portanto, que a afirmação da ciência como fundamento do poder proposta pelo Estrangeiro nas linhas iniciais do *Político* delimita, de antemão, as principais coordenadas teóricas dentro das quais a natureza da lei será pensada no curso do diálogo, deixando-nos desde já entrever o caráter subalterno da legislação escrita na concepção platônica do regime ideal.

Todavia, o que por ora devemos enfatizar para a presente etapa de nossa análise nessas considerações é o fato de que o *Político*, ao estabelecer como princípio norteador de sua investigação a necessária relação entre poder soberano (ἀρχή) e ciência (ἐπιστήμη), e situar, logo no início da discussão, o homem político na comunidade dos sábios, permanece essencialmente fiel aos ensinamentos do *Górgias* e da *República*, não apresentando, nesse sentido, nenhuma inovação teórica em relação a estes diálogos. A convicção de que a verdadeira *praxis* política exige o domínio racional de uma determinada competência e que somente a posse dessa competência epistêmica torna possível e legítima a qualificação de um indivíduo como político, persiste, ainda, como a pedra de toque de todo o pensamento político de Platão, e é sobre ela que o diálogo se estruturará integralmente, reiterando, a cada passo, o caráter essencialmente epistêmico da atividade política.

Observando esses elementos e retornando à questão do *Filósofo*, vê-se, por conseguinte, que o problema da incompletude da tetralogia se desfaz como um pseudo-problema, pois não há uma verdadeira descontinuidade ou heterogeneidade, no *Político*, entre as figuras do político e do filósofo: definindo o ἀνὴρ πολιτικός como sábio dotado de τέχνη e ἐπιστήμη e proclamando enfaticamente que a ciência – e não o mero exercício empírico do poder – é o único critério capaz de fazer de alguém um verdadeiro rei, Platão está claramente fazendo alusão à sofocracia descrita na *República* como o melhor regime e reafirmando o valor incontestável e perene de seu ideal intelectualista de um governo da razão e do saber. Assim sendo, não temos necessidade de suspeitar que um quarto diálogo, após o *Político*, fosse dedicado ao estudo exaustivo da natureza do filósofo, porquanto tal estudo já tinha sido levado a cabo de forma ampla e satisfatória nas concepções da *República* sobre o filósofo-rei, que o *Político*, longe de rejeitar, retomará, desde suas primeiras linhas, como a

premissa fundante e necessária de todo o seu desenvolvimento analítico. O que nos leva, conseqüentemente, à suspeita de que, vista a partir deste prisma, a referência do diálogo ao projeto do *Filósofo* não pode ser entendida senão como uma artimanha irônica, que insinua a existência de uma distinção ou heterogeneidade lá onde o discurso do Estrangeiro – assumindo *a priori* a dependência da ação política em relação à *episteme* – revelar-nos-á, aos poucos, uma rigorosa identidade. O modelo do filósofo-rei, com sua audaciosa síntese entre autoridade política e conhecimento racional, faz-se ainda presente e direciona, pois, todas as reflexões de Platão.⁴⁵

Mas, se isso é verdade, se a identidade entre o político e o filósofo permanece intacta, surge inevitavelmente a pergunta sobre qual modificação teórica devemos admitir no *Político* em relação às obras anteriores, visto que ele se mantém, em linhas gerais, preso, como vimos acima, aos princípios do *Górgias* e da *República* que propugnam a unidade racional entre saber e política, *episteme* e *arché*. Em outras palavras, que originalidade filosófica devemos esperar encontrar no *Político*? A resposta adequada a esse questionamento pressupõe evidentemente que tenhamos percorrido, em análise, todo o texto do *Político*, descerrando seus principais marcos conceituais. Contudo, não obstante isso, aventuramo-nos, desde já, a indicar, nesse momento de nossa pesquisa, ainda que de maneira vaga, o elemento que acreditamos constituir a principal inovação teórica do *Político* no interior da tematização platônica da questão política, inovação essa que reponde pela peculiaridade deste diálogo em relação ao conteúdo doutrinário da *República*, a saber: a tentativa de pensar a mediação histórica entre a exemplaridade do melhor regime e o mundo contingente das cidades empíricas.

Talvez pudéssemos esclarecer um pouco melhor este ponto a partir do seguinte raciocínio: a *República* pretende nos mostrar que a realização da verdadeira justiça só é possível através da ascensão dialética propiciada pelo conhecimento filosófico e que, portanto, a cidade ideal é aquela que se caracteriza pelo império irrestrito da sabedoria e da razão. Todavia, como bem viu Gilda Maciel de Barros, a cidade ideal delineada

⁴⁵Cf. VOEGELIN (1983:150): “as a matter of fact, the problems are completely rounded out, the Statesman is the Philosopher himself, and the philosopher is present. No third dialogue is to be expected. Hence, the title of *Statesman* which Plato has given to the dialogue should perhaps be taken more seriously than is usually done. If the project of the third dialogue is no more than an obscuring device, there is no distinction to be drawn between the statesman and the philosopher”.

pela *República* não apresenta qualquer compromisso com o mundo imediato do devir histórico:⁴⁶ pelo contrário, constituindo uma comunidade inteiramente subsumida à normatividade do princípio absoluto do Bem, ela representa um modelo político substancialmente transcendente e paradigmático, uma *atopia* que, enquanto puro arquétipo inteligível, não pode ser vista ou contemplada em parte alguma deste mundo.⁴⁷ Eis porque não é de se estranhar que a postura assumida por Platão, na *República*, quanto ao estatuto e ao valor dos regimes históricos, tenha sido, afinal de contas, a de uma condenação ampla, total e sem apelação, expressão de um profundo pessimismo em relação ao tempo: consideradas *sub specie aeternitatis*, isto é, a partir do paradigma divino da cidade justa e virtuosa, todas as *póleis* existentes, sem nenhuma exceção, não passam de facções políticas corrompidas; todas as constituições pertencentes ao mundo da história – timocracia, oligarquia, democracia, tirania – não são senão organizações patológicas essencialmente perversas.⁴⁸

Ora, cremos que a *démarche* teórica do *Político* consiste justamente em reconsiderar este veredito da *República*, uma vez que, esforçando-se para pensar como pode ser feita a mediação dialética entre a racionalidade do melhor regime, que está erigido no céu, e a contingência histórica do devir, ele pretende reaproximar o rei-filósofo do terreno instável das *póleis* empíricas, retirando-o de sua solidão ideal e confrontando-o com as cidades “deste mundo”. Nesse sentido, pode-se dizer que o *Político* busca não apenas afirmar a exigência de uma ordem política ideal fundada no domínio irrestrito do intelecto e do saber, mas também compreender como pode essa exigência migrar do âmbito meramente normativo e arquetípico da razão para o espaço da experiência política imediata, que é marcada, em seu ser mais profundo, pelo conflito e pela contingência. Veremos, em capítulo posterior, que a introdução da categoria de *μίμησις* será o princípio teórico fundamental que tornará possível esse

⁴⁶ “A cidade da *Republica* pode, perfeitamente, situar-se fora do tempo. É arquetípica, modelar, sem qualquer compromisso essencial com a história” (BARROS, 1995: 83)

⁴⁷ Cf. *República*, 472 c-d; IX, 594 b. A caracterização do regime ideal como uma *atopia* é de KOYRÉ (1995:133): “Il est clair que la Cité juste n'existe pas, et n'a jamais existé dans le monde. En ce sens donc, elle est une utopie, ou plus exactement une *atopie*, puisque elle n'existe – comme idée – que dans le τόπος ἄτοπος, le lieu intelligible où 'existent' les idées”.

⁴⁸ “Il n'existe pas ainsi, à strictement parler, qu'une seule cité pour l'auteur de la *Republique*, celle dont son ouvrage décrit la constitution. Toutes les cités passés, existantes, proches ou lointaines, sont des cités corrompues, déséquilibrées ou factieuses” (PRADEAU, 1997: 44-45).

processo, funcionando como o *medium* conceptual que nos permite compreender as relações entre o reino racional da *politeía* perfeita, regida pela filosofia, e a ordem empírica da história, sujeita ao devir e ao mal.⁴⁹

Destarte, observada essa postura interpretativa, não se trata, no *Político*, de realizar uma reflexão sobre a *polis* sem referência ao saber filosófico – como pretende implicitamente uma leitura que aceita a heterogeneidade entre o filósofo e o político e, logicamente, o caráter inacabado da tetralogia *Teeteto-Sofista-Político-Filósofo* –, mas simplesmente de pensar o papel político do saber filosófico em uma cidade que é substancialmente refratária à ordenação da Idéia e do inteligível, vale dizer, em uma cidade submetida à corrupção da história e do tempo. O que o *Político* nos traz, pois, de original, e que lhe confere uma certa especificidade teórica em relação a outros diálogos, é apenas o empenho realizado por Platão para se fazer a difícil passagem da idealidade do saber ao tempo histórico, da norma racional ao devir.

Ora, essa mediação histórica que julgamos constituir o principal contributo doutrinário do *Político* ao pensamento platônico pode ser verificado sobretudo por duas decisivas características de sua estrutura argumentativa. A primeira delas é a insistência com que o diálogo se esforça por delimitar a cada movimento dialético a especificidade da natureza do governante ideal – o sábio – face aos demais atores políticos que povoam as cidades históricas da época de Platão (sofistas, generais, juizes, retóricos, comerciantes, médicos). Desde essa perspectiva, a presença da história nas páginas do *Político* se faz sentir pelo fato de que o rei-filósofo, retirado de sua solidão ideal e trazido para a caverna das *póleis* empíricas, é representado não mais como o titular de um poder único e inconcusso, mas sim como uma figura circundada por uma série de “rivais” e “inimigos” (ἀμφισβητοῦντες), os quais se agitam ao redor das coisas

⁴⁹C. KAHN (in ROWE, 1995: 54) percebeu com perfeita lucidez essa especificidade do *Político* e assim a explicou: “At the level of high theory, then, Plato’s political ideal shows no change or development between the *Republic* and the *Statesman*, or between the *Statesman* and the *Laws*. What does change is Plato’s understanding of the realities of power, his greater sense for the psychological and institutional complexities involved in any attempt to insert this ideal πολιτεία into the human realm of politics. At the theoretical level, what is new is the concept of imitation employed in the *Statesman* to connect historical constitutions with the ideal model” Essa é também, de certa forma, a posição de E. VOEGELIN (1983:158), para quem a introdução do elemento histórico constitui a autêntica novidade do *Político*: “The *Statesman* does not revise an earlier opinion, but deals with a new subject matter, that is, with the historical reality and the nature of its resistance to penetration by the idea”.

públicas e lhe disputam todos a prerrogativa suprema do governo da cidade. Todo o problema da obra estará assim em conseguir isolar o verdadeiro rei da de seus rivais, mostrando que apenas ele, em função de sua excelência intelectual, é digno de ascender à esfera da *arché* política. Já o segundo elemento a partir do qual podemos identificar a mediação histórica pretendida pelo *Político* consiste na grande reflexão consagrada por Platão nesta obra ao problema da natureza da lei e de suas relações com o regime ideal. A nosso ver, essa segunda característica goza de uma maior relevância teórica para a análise que aqui empreendemos, pois cremos que ela evidencia muito melhor do que a primeira o fato de que a verdadeira intenção platônica subjacente às argumentações do *Político* é a de se confrontar com o mundo da história e do tempo. E isso, esclarecemos nós, pela seguinte razão: se retornamos um pouco e recuperamos as análises realizadas no capítulo precedente, constataremos imediatamente que a experiência da *pólis* como organização jurídica ou nomotética constituía o principal referencial histórico que Platão tinha diante de seus olhos ao elaborar sua reflexão política, porquanto, como vimos muito bem naquela ocasião, a instauração da soberania da lei escrita foi o mecanismo fundamental responsável pela gênese das cidades-estado gregas no século VIII a. C. Ou seja, por outras palavras, a irrupção da *pólis* no terreno concreto da história helênica constituiu-se em estrita conexão com a instauração do governo impessoal do νόμος e foi esse fator, acima de qualquer outro, que os gregos observaram como o princípio fundante da autêntica vida civil, propiciando que a lei escrita fosse historicamente elevada à condição de dispositivo privilegiado de organização da sociabilidade.

Pois bem, se tal é assim, se o elemento histórico era dado, no caso de Platão, sobretudo pela experiência da *pólis* jurídica ou legal, é fácil ver que aproximação entre História e Norma, entre nível empírico e nível ideal que acreditamos perpassar e animar toda a reflexão platônica no *Político*, deve ser interpretada necessariamente como uma tensão entre *nomos* e *epistème*, entre legalidade factual e saber, fazendo com que o sentido do diálogo só possa ser alcançado através de um pleno entendimento das relações entre as dimensões da lei e da racionalidade. Nesse sentido, a grande tarefa do *Político* consiste, portanto, em conseguir, de alguma forma, conciliar o ideal do poder absoluto e anômico do sábio, característico do melhor regime (ὀρθή πολιτεία), com a historicidade da *pólis* jurídica ou legal, e é, sem dúvida, na articulação desses dois

planos – a saber, a ordem epistêmica e a ordem nomotética – que se encontra a sua significação filosófica mais profunda.

2.3 A estratégia metodológica inicial: διαίρεσις e ontologia no *Político*.

A política não é uma atividade qualquer, mas uma ciência, um saber: eis a exigência basilar do Estrangeiro que, como observamos, organizará toda a estrutura argumentativa do *Político*. O passo seguinte do diálogo consistirá, como vimos, em trazer essa exigência para dentro da caverna da história, mostrando a superioridade e a especificidade do político sábio, do rei-filósofo, face aos demais atores políticos que povoam a cena das cidades empíricas. Para apreendermos esse processo em toda a sua significação é necessário, porém, que tenhamos em mente uma certa compreensão de alguns dos procedimentos metodológicos adotados por Platão no *Político*, razão pela qual nos deteremos sobre eles na seqüência de nossa análise

Como se sabe, o método, a disciplina da razão e do pensamento, é, sem nenhuma dúvida, na ótica platônica, um dos componentes fundamentais na determinação do estatuto teórico da reflexão filosófica. Como genuíno discípulo de Sócrates, Platão, com efeito, via na filosofia não tanto a afirmação dogmática de um ensinamento ou a mera profissão de uma doutrina quanto uma incansável investigação dialética e conceitual, caracterizada como tal pela crítica sistemática das opiniões irrefletidas e pelo exercício criterioso e paciente do *lógos*. Eis porque muitos diálogos platônicos, na correta expressão de Goldschmidt, pretendam antes *formar* do que *informar*,⁵⁰ fornecendo-nos, através do artifício de conversações dramáticas, não um conjunto pronto e sistemático de *dogmata*, mas o exemplo de um pensamento vivo e investigativo, capaz de chegar à posse do conhecimento somente na medida em que se submete ao longo e rigoroso *processus* da discussão racional. Ora, se temos em conta essas observações, podemos dizer que o *Político*, em particular, mostra-se um texto

⁵⁰ “Le dialogue veut former plutôt qu’informer (...) Loin d’être un exposé dogmatique, le dialogue est l’illustration vivante d’une méthode qui cherche et qui, souvent, se cherche” (GOLDSCHMIDT, 1947: 3. Grifo do autor).

bastante especial, visto que estabelecendo a si mesmo, acima de tudo, como um longo exercício metodológico, ele propõe-se como seu escopo principal justamente a pretensão de fazer dos participantes do diálogo homens mais treinados nos dédalos sinuosos da discussão dialética (διαλεκτικώτεροι). No *Político*, vê-se, a dialética assume explícita primazia :

Estrangeiro. – Se alguém nos perguntasse: nas reuniões de aprendizado das letras, quando alguém é interrogado acerca de quais letras é composto um certo nome, diremos então que esta pesquisa ocorre só por causa deste caso particular ou para que o que é interrogado se torne mais treinado em todos os problemas da gramática?

Jovem Sócrates. – É evidente que por causa de todos os problemas da gramática

Estrangeiro. – Que é, então, a nossa pesquisa acerca do político? Ela é proposta por causa de si mesma ou para nos tornar mais dialéticos sobre todas as coisas?

Jovem Sócrates. – É também evidente que para nos tornar mais dialéticos sobre todas as coisas.⁵¹

Para além de uma mera exposição dogmática, o *Político* se nos apresenta, pois, como uma autêntica ζήτησις, destinada a realizar a exploração e o aperfeiçoamento do método lógico, apurando os procedimentos de discussão dialética. E, para que isso ocorra, segundo o que nos diz o Estrangeiro na continuação desta mesma passagem, não nos deve perturbar a tentativa de descobrir soluções fáceis e rápidas para os problemas propostos para debate: pelo contrário, a razão exige que nossa primeira e mais importante solicitude deve ser dirigida ao método enquanto tal e tão-só a ele (πολὸν δὲ μάλιστα καὶ πρῶτον τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν)⁵²

⁵¹*Político*, 285 d:

ΞΕ. Εἴ τις ἀνέροιτο ἡμᾶς τὴν περὶ γράμματα συνουσίαν τῶν μανθανόντων, ὁπότεν τις ὀτιοῦν ὄνομα ἐρωτηθῆι τίνων ἐστὶ γραμμάτων, πότερον αὐτῷ τότε φῶμεν γίγνεσθαι τὴν ζήτησιν ἐνὸς ἕνεκα μᾶλλον τοῦ προβληθέντος ἢ τοῦ περὶ πάντα τὰ προβαλλόμενα γραμματικωτέρῳ γίγνεσθαι;

ΝΕ. ΣΩ. Δῆλον ὅτι τοῦ περὶ πάντα.

ΞΕ. Τί δ' αὖ νῦν ἡμῖν ἢ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ζήτησις; ἕνεκα αὐτοῦ τούτου προβέβληται μᾶλλον ἢ τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι;

ΝΕ. ΣΩ. Δῆλον ὅτι τοῦ περὶ πάντα.

⁵²*Político*, 286 d. TAYLOR (1978:375) vê nessa extraordinária importância concedida ao tratamento do método e da dialética o principal ligame filosófico entre o *Sofista* e o *Político*.

Mas cuidado aqui: as proposições acima enunciadas devem ser acolhidas pelo intérprete com uma certa cautela, pois a explícita primazia da dialética propugnada pelo *Político* não nos deve induzir a pensar que o problema da definição do *anér politikós* seja considerado por Platão uma matéria inerte e circunstancial, sujeita à fria dissecação da análise lógica. Ao revés, é bem sabido que o tema político não era, para o nosso filósofo, um tema neutro ou furta-cor – um tema entre outros –, mas a problemática primordial da qual se originara toda a sua reflexão e à qual ele pretendia, portanto, insistentemente, fornecer uma resposta racional. É o que nos mostra, aliás, a sua própria biografia: homem de ascendência aristocrática, dotado de verdadeira vocação política, Platão, ao que tudo indica, estava destinado a exercer um papel de destaque na vida pública de Atenas e é justamente o seu amargo descontentamento com as mazelas desta vida pública, como nos mostra o valioso testemunho autobiográfico contido na *Carta VII*, que se encontra na gênese mesma de seu ato de filosofar.⁵³ Assim, diferentemente do que se verificará de maneira até certo ponto irreversível a partir do período helenístico (em virtude do esfacelamento da *pólis* e da formação do império macedônico), quando o sábio, recolhendo-se às profundezas de sua vida interior, renunciará a toda ação política como uma inquietação inútil, para Platão o verdadeiro *locus* da humanidade do homem é ainda o universo da cidade, que se impõe, por isso, à especulação filosófica como um horizonte imprescindível para se compreender a significação da praxis humana em sua plenitude. Daí porque a questão política, em todas as suas dimensões e nuances, tenha desde sempre ocupado o centro dos seus interesses filosóficos e JAEGER (1995:588) sem dúvida não se equivocou, ao afirmar que, em Platão, “a política era não só o conteúdo de certas fases de sua vida, durante as quais se sentia impelido à ação, mas também o fundamento vivo de toda a sua vida espiritual. Era o objeto de seu pensamento, que englobava e abrangia tudo o mais”.

Pois bem, essa importância originária do problema político em Platão afeta decisivamente o seu conceito de dialética, concedendo-lhe uma densidade prática que ultrapassa os limites abstratos de um simples formalismo argumentativo. Com efeito,

⁵³ Cf. *Carta VII*, 324 b-c; 325 c-326 b. A respeito da ascendência aristocrática de Platão, é interessante registrar aqui a seguinte observação de KOYRÉ (1995: 83): “Aucun Grec, et surtout aucun Athénien, ne pouvait – l’eût-il voulu – se désintéresser de la vie politique; et moins que quiconque, sans doute, le jeune aristocratique Platon, fils d’Ariston, promis, par sa naissance même, aux charges et au service de la Cité”. Ver também, sobre a família de Platão, as informações fornecidas por BURNET (1950:206-209).

como nos mostra muito bem a *República*, a dialética platônica não é uma antilogia sutil, restrita à pura confrontação verbal de conceitos, mas constitui, ao contrário, uma ciência eminentemente política, posto que, operando a passagem do sensível ao inteligível, da opinião à verdade, ela fornece aos governantes ideais a visão daquele princípio supremo segundo o qual toda a cidade deve ser estruturada e organizada para ser efetivamente justa, vale dizer, o princípio universal e absoluto do Bem. Possibilitando destarte o conhecimento do Bem, arquétipo ideal da justiça e da virtude, a aprendizagem da dialética, em Platão, não pode ser vista, pois, como um exercício puramente abstrato e conceitual, mas sim como uma *paidéia* cuja repercussão é decisiva no terreno da moralidade e da *práxis*, de maneira que tornar-se um dialético mais completo (γίγνεσθαι διαλεκτικώτεροις), em termos platônicos, constitui igualmente uma etapa imprescindível da educação daqueles que se responsabilizarão pelo governo da *pólis*. Nesse sentido, se o escopo de diálogos como o *Político* é colocado explicitamente na formação dialética, deve-se entender que isso não exclui de modo algum o fato de que esse aprendizado conceitual seja simultaneamente um aprendizado político, implicando uma profunda interpenetração entre forma lógica e conteúdo temático na estrutura do diálogo que não deve ser jamais descurada. Tendo sempre em conta, portanto, essas importantes peculiaridades da dialética platônica, passemos então agora à análise dos principais tópicos metodológicos apresentados pelo texto do *Político*

Antes de mais nada, cremos que a primeira e mais óbvia característica lógica que podemos identificar na estrutura deste diálogo é o fato de que ele constitui, em suas linhas gerais, uma minuciosa *démarche* dialética consagrada à exploração das técnicas de definição, ou seja, uma obra cujos múltiplos desenvolvimentos analíticos são desencadeados inteiramente a partir da tentativa de resposta à clássica pergunta pela *essência* do objeto em discussão (“o que é *x*?”, τὶ ἐστὶ;). A classificação, a determinação verbal da natureza essencial do rei (τοῦ βασιλεύς ὄρος, como se lê 266 e) mediante um criterioso exame de suas propriedades constitutivas, eis o que visa o *Político* ao longo de sua complexa ζήτησις argumentativa. Trata-se, bem se vê, de uma estratégia metodológica compartilhada por muitos outros diálogos platônicos,⁵⁴ que se

⁵⁴ É o que nota GOLDSCHMIDT (1947: 28): “L’obligation de connaître les Formes fait que les *Dialogues*, à quelques exceptions près, se présentent comme *essais de définition*”.

estruturam também como genuínos ensaios definicionais e cuja gênese pode ser remontada seguramente ao terreno do conceptualismo socrático, que via na busca dialógica de definições um poderoso procedimento argumentativo capaz de apreender a essência dos objetos pesquisados, e se contrapor, assim, ao relativismo moral e epistemológico dos sofistas.⁵⁵

Ora, essa essência que é buscada precipuamente pelos procedimentos dialéticos da arte da definição é identificada por Platão, não apenas no *Político*, mas em quase todos os outros diálogos do *Corpus platonicum*, pelos célebres substantivos εἶδος e ἰδέα. Derivados diretamente, como se sabe, do verbo ἰδεῖν, “ver”, “olhar”, “observar”, esses dois vocábulos já dispunham de um uso consolidado na tradição literária grega muito antes de serem transformados em conceitos filosóficos por Platão, sendo empregados, via de regra, para designar principalmente duas coisas: por um lado, a “imagem”, o “aspecto” ou a “forma exterior” de um ser;⁵⁶ por outro, o “tipo” ou a “classe” sob os quais se enquadram certos fenômenos e objetos.⁵⁷ Platão, porém, operou nestes termos um importante e radical deslocamento semântico, pois fazendo deles o centro de toda uma complexa especulação filosófica acerca da natureza do ser e do conhecimento, conferiu-lhes o *status* teórico de *formas inteligíveis e incórporeas*, as quais, diferentemente das *formas visíveis*, situam-se para além da experiência sensível imediata e só podem ser alcançadas com um novo e mais refinado tipo de olhar, o olhar intelectual da alma ou do espírito (ἡ τῆς ψυχῆς ὄψις).⁵⁸ A partir disso, a busca do *eidos* passou então a definir, no contexto do platonismo, a descoberta de uma nova e revolucionária estratégia de reflexão, que, sustentada sobre a clivagem entre sensação e pensamento, entre αἴσθησις e νοῦς,⁵⁹ propugna como verdadeiro objeto do saber

⁵⁵ “Sócrates estaba, sin embargo, convencido de que esa fundamentación objetiva de la moral es posible y veía en las definiciones el camino para conseguirlo” (CAMPOS, 1996:45). Cf. também IRWIN (in KRAUT, 1999:69): “Socrates’ efforts to define the virtues assume that objectively correct answers can be found, and that they must correspond to some objective realities independent of our beliefs and inquiries”.

⁵⁶Ver, para alguns exemplos, *Iliada*, III, 39; X, 316; Heródoto, *História*, I, 80.

⁵⁷Ver Heródoto, I, 94; Tucídides, II, 50.

⁵⁸ Cf. REALE (1992: 63). A expressão ἡ τῆς ψυχῆς ὄψις está em *República*, VII, 519 b.

⁵⁹ Como nota TAYLOR (1946:36), para Platão “el pensar no es lo mismo que tener sensaciones; literalmente no es verdad que ‘ver es creer’ (...) tanto en Platón, como en Kant, es fundamental la distinción entre pensamiento y sensación.”.

filosófico apenas aquilo que escapa ao domínio das aparências empíricas: assim, se o testemunho dos sentidos, preso à ordem meramente fenomênica das *imagens* (εἶδωλα), nos apresenta um mundo de simulacros efêmeros e inconsistentes, pelo uso da razão, ao contrário, podemos ascender ao reino das *essências imutáveis*, das naturezas inteligíveis (εἶδη), as quais, enquanto princípios puramente universais e absolutos, constituem o fundamento sobre o qual repousa todo saber e todo *lógos*.⁶⁰

Segundo o testemunho de Aristóteles, a origem dessa concepção das essências transcendentem em Platão encontra-se intimamente vinculada à tentativa de fornecer ao discurso conceitual uma fundação ontológica capaz de se subtrair à instabilidade fenomênica do devir sensível.⁶¹ Uma tal perspectiva, cremos, parece ser realmente correta, de vez que é corroborada por algumas evidências textuais do *Crátilo* que nos mostram a argumentação platônica acerca dos *eide* se estruturando sobre dois pressupostos principais: por um lado, a tese heracliteana do mobilismo universal, segundo a qual tudo aquilo que apreendemos no mundo da experiência sensível encontra-se submetido ao vórtice de um devir incessante e perpétuo;⁶² por outro, a premissa de que a condição de possibilidade de qualquer conhecimento que se pretenda científico é a absoluta identidade e regularidade de seus objetos – “a solidez ou a segurança da essência” (βεβαιότης τῆς οὐσίας)⁶³ – pois não há saber ou discurso racional acerca daquilo que jamais permanece idêntico a si mesmo e sempre devém (Ἄλλ’οὐδέ γυνῶσιν εἶναι φάναι εἰκόσ, ὦ Κρατύλε, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει).⁶⁴ Ora, conjugando estes dois pressupostos, Platão foi levado evidentemente a concluir que os princípios universais que constituem o conteúdo precípua da autêntica ciência – isto é, as Formas e as essências – têm que estar

⁶⁰O movimento de passagem da dispersão das *imagens* à unidade racional da *essência* constitui o procedimento dialético cuidadosamente observado pela grande maioria dos diálogos platônicos. Ver sobre isso as magistrais explicações de GOLDSCHMIDT (1947: 13-31)

⁶¹ Ver *Metafísica*, A, 6, 987a29 - 928 b7; 987 b 31-32. Cf. também o seguinte testemunho de Festugière: “L’idée, dans sa genèse, est immédiatement liée à la consideration du changement. Elle en est comme le contrepartie. Elle naît d’une déficience, et du besoin d’y suppléer” (FESTUGIERE, 1967: 77).

⁶²*Crátilo*, 411 b-c; 439 c-e

⁶³*Crátilo*, 386 a.

⁶⁴*Crátilo*, 440 a

situados, de certo modo, acima e à parte da esfera sensível, porquanto esta, mudando ininterruptamente as suas propriedades e as suas condições, nada nos apresenta que possa se adequar às exigências apodíticas do discurso epistêmico. O resultado disso, como se sabe, é nada mais nada menos que o dualismo ontológico do *Fédon*, que propugna explicitamente a cisão da realidade em duas espécies de seres (δύο εἴδη τῶν ὄντων), os visíveis (τὸ μὲν ὄρατὸν) e os invisíveis (τὸ δὲ ἀειδέες).⁶⁵ Os primeiros são os objetos empíricos que caem sob os nossos sentidos, as coisas que existem e deixam de existir, sem nunca conhecerem repouso e estabilidade; os segundos são os entes inteligíveis contemplados unicamente pelo *lógos*, as Formas imutáveis que, existindo em si e por si, constituem a verdadeira realidade (ἡ αὐτὴ οὐσία).⁶⁶

Nos diálogos médios, o procedimento proclamado como o mais apropriado para a apreensão teórica destas Formas imutáveis é a prática da dialética ascendente, paciente processo gnosiológico que, operando através da confrontação argumentativa de opiniões contrárias (διαλέγεσθαι), permite ao pensamento superar aos poucos a multiplicidade das imagens sensíveis e se erguer à contemplação da essência inteligível universal. Duas passagens, quanto a esse ponto, são de um valor paradigmático. A primeira encontra-se em um notório passo do *Banquete*, no qual uma sábia mulher de Mantinéia, Diótima, descreve a Sócrates o itinerário intelectual ao qual deve se submeter a alma sequiosa de se iniciar nos mistérios supremos de Eros: do amor a um único corpo belo (ἐνός αὐτὸν σώματος), diz ela, devemos passar ao amor a todos os belos corpos (πάντων τῶν καλῶν σώματων ἐραστήης); deste último ao amor às belas almas (τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος); do amor às belas almas ao amor aos belos conhecimentos (ἐπιστημῶν κάλλος); até que enfim possamos alcançar a contemplação do Belo em si e absoluto, vértice da escala de Eros que existe como realidade una e eterna, alheia à multiplicidade sensível (τὸ καλόν ... αὐτὸ καθ'αὐτό μεθ'αυτοῦ

⁶⁵ *Fédon*, 79 a.

⁶⁶ *Fédon*, 78 d. Vê-se bem por essas considerações que a Forma platônica não pode jamais ser reduzida a uma pura representação lógica, a uma simples categoria mental, desprovida de objetividade ontológica, como soem fazer certos intérpretes modernos, na esteira da exegese neo-kantiana proposta por NATORP. A respeito disso, vale lembrar aqui a velha advertência de ROSS (1951:15) segundo a qual Platão, ao falar de Idéias, “em nenhuma parte está falando de conceitos ou de ‘conteúdo de conceitos’, mas em todos os casos de alguma coisa que ele considera perfeitamente objetiva, existindo por si mesma e não em virtude de nossos pensamentos sobre ela”.

μονοειδὲς ἀεὶ ὄν). A segunda encontra-se na *República* que mantém, por um lado, a mesma concepção da dialética como ascese gradual em direção ao inteligível, mas que, por outro lado, oferece um maior refinamento conceitual e terminológico: sem dúvida, segundo o símile da linha contido no livro VI,⁶⁷ o procedimento dialético obedeceria a passagem por quatro níveis diferenciados de conhecimento: a imaginação (εἰκασία), que se refere ao campo das imagens refletidas pelos objetos sensíveis ou dos meros simulacros; a crença (πίστις), que tem por conteúdo os objetos sensíveis e empíricos enquanto tais; o pensamento discursivo (διάνοια), âmbito dos entes matemáticos e geométricos; e, por último, a inteligência (νόησις), cujo domínio é constituído pelas Formas ideais, eternas e imutáveis.

O *Político*, por sua vez, acrescenta a esse movimento da dialética ascendente como mecanismo de cognição das Formas a prática combinada da reunião (συναγωγή) e da divisão (διάκρισις), segundo elemento lógico deste diálogo que gostaríamos de comentar neste momento de nossa explanação. Trata-se de um procedimento dialético típico dos últimos diálogos platônicos (ele é bastante utilizado não somente no *Político*, mas também no *Sofista* e no *Filebo*), e que se caracteriza por um duplo movimento intelectual: em um primeiro instante, é mister agrupar sinopticamente os elementos díspares e heterogêneos que se pretende pesquisar sob a unidade inteligível da Forma genérica que os abarca universalmente (é a reunião); em seguida, deve-se decompor analiticamente a Forma genérica (*summum genus*) obtida a partir da reunião em seus componentes mínimos, afim de se determinar adequadamente o lugar de cada Forma particular no interior do composto genérico (é a divisão). Leiaamos, pois, uma passagem crucial do *Político* em que esses dois procedimentos lógicos são claramente enunciados:

*É preciso, quando se percebe, primeiramente, a comunhão de muitas coisas, não se afastar antes de observar nela todas as diferenças que se encontram presentes nas espécies; e por sua vez, com relação às dessemelhanças de toda sorte que podemos observar numa multidão, não é possível estar temeroso e desistir antes de encerrar, dentro de uma única similitude, todos os seus traços próximos, abarcando-os na essência de algum gênero.*⁶⁸

⁶⁷*República*, VI, 509 d - 511 e.

⁶⁸*Político*, 285 a -b: δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἰσθεταὶ κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας ὅποσαι περ ἐν εἴδεσι κεῖνται, τὰς δὲ

Temos, dessa forma, segundo a passagem acima citada, a proposição de dois tipos de operações lógicas estritamente coligadas a partir das quais podemos realizar a determinação essencial ou eidética: por um lado, a que, no caos da diversidade (τὰς ἀνομοιοτήτας), esforça-se por identificar as semelhanças e similitudes (ὁμοιότητος) que nela podem ser descobertas, encerrando-as na essência de algum gênero (γένους τινὸς οὐσίᾳ); por outro, aquela que, partindo de uma homogeneidade genérica (τὴν τῶν πολλῶν κοινωνίαν), busca delimitar todas as diferenças presentes nas formas particulares (τὰς διαφορὰς ἐν εἴδεσι), ressaltando o caráter singular e próprio de cada elemento em relação ao todo. Trata-se, portanto, de dois movimentos lógicos que o texto concebe como mutuamente dependentes, a utilização de um ou outro dependendo apenas daquilo que temos como principal foco de análise: observando objetos díspares e diversificados, deve-se tentar reconduzi-los a uma unidade genérica, mediante a indução de seus caracteres comuns e universais; em caso contrário, partindo-se do que é homogêneo e genérico, é preciso distinguir os traços próprios e singularizantes.

Esses dois procedimentos dialéticos constituem, como se sabe, o cânon metodológico privilegiado que organizará os primeiros movimentos argumentativos do *Político*, norteando as discussões iniciais estabelecidas entre o Estrangeiro e o jovem Sócrates acerca do problema da definição do homem político.⁶⁹ Assim, observamos que o Estrangeiro, partindo de uma reunião ou *synopsis* prévia em que o *anér politikós* é imediatamente subsumido no interior do *summum genus* da ciência (o político é um sábio, um ἐπιστήμων), procurará descobrir, na seqüência do debate, através de uma exaustiva série de dicotomias, o caráter específico do saber político, visando isolá-lo, como é dito em 258c, das outras ciências que lhe são próximas (χωρὶς ἀφελόντας τῶν ἄλλων), e marcá-lo com o selo distintivo de uma única idéia (ἰδέαν αὐτῇ μίαν ἐπιφραγίσσασθαι).

Ora, essas últimas observações permitem-nos imediatamente divisar o terceiro tópico metodológico relevante que por ora gostaríamos de destacar no texto do *Político*:

αὐ παντοδαπὰς ἀνομοιοτήτας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσιν, μὴ δυνατόν εἶναι δυσηπούμενον παύεσθαι πρὶν ἂν σύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἔρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται.

⁶⁹O outro procedimento dialético privilegiado adotado pelo *Político* na busca da definição do homem político é o método do paradigma (παράδειγμα), que discutiremos, no entanto, em momento posterior.

pois, se é certo que as divisões desenvolvidas nesse diálogo têm em vista a determinação da singularidade e da especificidade do saber político face ao conjunto dos outros conhecimentos existentes na cidade, então o seu princípio regulador só pode ser aquele que ordena que toda divisão logicamente correta deve ser realizada de acordo com a observação das espécies (κατ'εἶδη). Não se trata, portanto, de dividir mera e simplesmente por partes (μέρη), mas sim em partes que contenham, ao mesmo tempo, em si mesmas, as suas notas específicas e diferenciadoras. Nesse sentido, podemos ver que, do ponto de vista terminológico, Platão, no *Político*, preocupa-se muito mais em distinguir entre parte (μέρος) e espécie (εἶδος) do que entre espécie (εἶδος) e gênero (γένος)⁷⁰, a boa dicotomia sendo, em virtude disso, apenas aquela que obedece à exigência de determinação eidética das espécies. E se o jovem Sócrates recebe uma “breve lição de lógica” em uma dada etapa do desenvolvimento da *diarexis*, é justamente por ter negligenciado esse importante princípio, não levando em conta a diferenciação específica e dividindo afoitamente a criação em rebanho em duas partes desproporcionais - a criação relativa aos homens e a criação relativa aos animais. Daí a repreensão que lhe dá, com justiça, o Estrangeiro:

Não separemos uma pequena parte em relação a muitas grandes, nem a coloquemos sem a espécie, mas que a parte contenha em si, ao mesmo tempo, a espécie. É mais belo distinguir dos outros diretamente o objeto pesquisado, se é feito corretamente, como há pouco tu, julgando ter realizado a divisão, apressaste o discurso, vendo que ele ia em direção aos homens. No entanto, amigo, trabalhar com sutilezas não é seguro; mais seguro é ir cortando por metades, e mais espécies pode alguém encontrar assim. É isto que importa totalmente para as nossas pesquisas.⁷¹

A admoestação do Estrangeiro indica, destarte, com precisão lapidar, a regra fundamental que sustenta e orienta o exercício da boa *diarexis*: não dividir

⁷⁰Cf. DIÉS (1971, p. XVIII-XIX).

⁷¹ *Político*, 262 a-b. Μὴ μικρὸν μῦρον ἔν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἶδος χωρὶς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἔχεται. κάλλιστον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν ἄλλων εὐθύς διαχωρίζειν τὸ ζητούμενον, ἂν ὀρθῶς ἔχη, καθάπερ ὀλίγον σὺ πρότερον οἰηθεὶς ἔχειν τὴν διαίρεσιν ἐπέσπευσας τὸν λόγον, ἰδὼν ἐπ' ἀνθρώπους πορευόμενον· ἀλλὰ γὰρ, ὦ φίλε, λειτουργεῖν οὐκ ἀσφαλές, διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἵεναι τέμνοντας, καὶ μᾶλλον ἰδίαις ἂν τις προστυγχάνοι. τοῦτο δὲ διαφέρει τὸ πᾶν πρὸς τὰς ζητήσεις.

arbitrariamente (quer dizer, sem levar em consideração a nota eidética: μηδὲ εἶδους χωρίς), em partes desproporcionais e logicamente indefinidas, mas sempre de forma a fazer com que a parte separada contenha em si, ao mesmo tempo, a sua diferença específica (ἀλλά τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἔχεται). E a maneira mais segura pela qual se pode concretizar esse preceito e encontrar mais formas específicas (καὶ μᾶλλον ιδέαις ἅν τις προτυχάνοι), é realizar divisões dicotômicas ou por metades (διὰ μέσων ἰέναι τέμνοντας), cindindo o gênero tomado para discussão em segmentos logicamente proporcionais. Trata-se de uma prescrição de fundamental importância para o uso rigoroso e correto do dispositivo diairético, pois, se o Estrangeiro se exime de asseverar que parte e espécie são coisas totalmente distintas uma da outra (Εἶδος τε καὶ μέρος ἕτερον ἀλλήλων εἶναι, 263 b), ele não hesita em propugnar que, muito embora toda espécie seja parte do objeto do qual ela é dita espécie (εἶδος μὲν ὅταν ἦ τοῦ, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος ὅτουπερ ἅν εἶδος λέγεται), nem toda parte pode ser considerada necessariamente uma espécie (μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη).

É essa sutil diferença, exemplifica o Estrangeiro, que não é observada por aqueles que, pretendendo seccionar a totalidade do gênero humano, dividem-no aleatoriamente em dois grupos desiguais: gregos de um lado e bárbaros de outro. O erro desse tipo de procedimento está justamente em pressupor que, recorrendo-se a uma nomeação única – no caso, “bárbaros” –, estamos necessariamente de posse de uma nota específica também única, quando na verdade o termo “bárbaros” não constitui uma espécie particular, um *eidos* determinado, mas uma simples convenção nominal que, destituída de qualquer precisão eidética, é imposta a um aglomerado ilimitado de seres que não se misturam e não se harmonizam entre si (ἀπίροις οὔσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα).⁷² Seria mais belo, conclui o Estrangeiro, e dividir-se-ia mais de acordo com as espécies (Κάλλιον δὲ που καὶ μᾶλλον κατ’ εἶδη καὶ δίχα διαιροῦτ’ ἅν) se se cortasse (τέμνοι) os números em pares e ímpares, e o gênero humano em macho e fêmea, não separando Lídios, Frígios ou quaisquer outras unidades

⁷² “Les divisions que Platon critique dans le *Politique* ne respectent pas, comme nous avons vu, le principe selon lequel la partie doit être aussi espèce: elles sont, en outre, le fruit de se laisser séduire par les noms et de croire que lorsqu’ il y a un nom unique, il y a aussi un seul et même genre de réalités.” (de PINOTTI in: ROWE, 1995:157)

do todo senão como *ultima ratio*, quer dizer, senão quando não se fosse mais possível descobrir o gênero juntamente com a parte de cada um dos objetos submetidos à divisão (ἡνίκα ἀποροῖ γένος ἅμα καὶ μέρος εὐρίσκειν ἑκάτερον τῶν σχισθέντων).⁷³

Tais são, pois, em suma, as principais lições acerca do método diairético que podemos identificar no interior do *Político*, as quais representam um marco conceitual decisivo no desenvolvimento da lógica grega. Aristóteles, por exemplo, com sua teoria da definição (ὀρισμός) como a expressão da natureza da coisa pela referência ao gênero próximo e à diferença específica, nada mais fará do que subscrevê-las, integrando-as sem mais ao conjunto enciclopédico de seu pensamento.⁷⁴ Todavia, não obstante sua relativa clareza, essas lições metodológicas não estão isentas de problemas, mas colocam-nos desde já diante de uma delicada questão hermenêutica, posto que, implicando a utilização de *eidos* e *idéa* no sentido vulgar de “espécie”, sugerem, para alguns comentadores, a existência de uma profunda inflexão teórica na perspectiva filosófica de Platão em seus derradeiros diálogos. Isto é, dito mais claramente, para um dado grupo de intérpretes, *eidos* e *idéa*, quando aparecem no contexto teórico delimitado pela nova metodologia da *diarexis*, significam não mais as Formas transcendentais e opostas ao devir empírico que os diálogos médios celebravam em tons quase religiosos (εἶδη χωριστά), mas meros conceitos lógicos aplicados à classificação verbal de objetos sensíveis. Eis porque, segundo essa visão, diálogos como o *Político* ou o *Sofista* denunciariam no último Platão um abandono da crença no estatuto metafísico dos *eide*, e a proposição de uma nova ontologia segundo a qual as Formas – agora arrancadas do céu e trazidas de volta à terra – seriam, não princípios transcendentais, mas, nas palavras de Lutoslawsky, “espécies ou idéias no mesmo sentido em que estes termos são usados na filosofia moderna, isto é, noções perfeitas e universais da mente humana ou de qualquer outra mente”.⁷⁵ A mudança de metodologia denunciaria, assim, a existência de uma verdadeira crise no interior do pensamento platônico, crise essa da qual o uso de *eidos* e *idéa* como “espécie” não seria senão o índice mais explícito.

⁷³ *Político*, 262 c -e.

⁷⁴ Cf. CHÂTELET (1985: 177).

⁷⁵ LUTOSLAWSKY (*apud* KAHN in ROWE, 1995:74).

Evidentemente, ainda que o emprego de *eidos* como nota específica manifestado pelo diálogo facilite uma compreensão conceitual e puramente lógica de seu significado, não acreditamos que essa seja uma pressuposição correta, na medida em que a disjunção entre a ordem ideal e a ordem sensível situa-se como um dos principais pólos teóricos da estrutura discursiva do *Político*, não apenas no que tange à questão ontológica, mas também e sobretudo, como já assinalamos antes, no que se relaciona com a teoria política. A convicção de Platão acerca da existência de um dualismo entre um reino de objetos eternos e racionais e um reino de objetos corpóreos e sujeitos à perturbação da mudança era algo profundamente enraizado em seu espírito, e bastaria evocar aqui o exemplo do esquema cosmológico do *Timeu*, sustentado em grande parte sobre a clivagem entre Ser e Devir, para demonstrar a permanência dessa convicção nos anos de sua velhice.⁷⁶ Porém, o próprio *Político* nos fornece diversas referências textuais que atestam de forma inequívoca a persistência desse dualismo nos últimos diálogos platônicos, sendo que uma delas, por sua clareza exemplar, merece ser citada na íntegra:

*O permanecer sempre idêntico a si mesmo e da mesma forma e ser sempre o mesmo convém apenas às mais divinas de todas as coisas; mas a natureza do corpo não é desta ordem. O que nós chamamos céu e cosmos recebeu muitas bem-aventuranças da parte de seu criador, porém, tem comunhão com o corpo. Daí porque ele não possa tornar-se absolutamente excluído da mudança e se mova, ao máximo e segundo suas possibilidades, no mesmo lugar e regularmente, com um único movimento.*⁷⁷

A alusão à teoria das Formas inteligíveis presente neste passo é gritante e fala por si mesma, e alguém, ao lê-la, não pode deixar de se recordar das célebres passagens do *Fédon* ou da *República* nas quais essa concepção ganhou, pela primeira vez, uma elaboração conceitual definida. É o que constata GUTHRIE (1992:194), ao notar que

⁷⁶ É o que considera CAMPOS (1996:71-72) "(...) la reafirmación de la teoría de las formas en el *Timeo* es un obstáculo difícilmente superable para los que han pretendido dar un mayor alcance a la supuesta crisis de Platón". Ver também as sensatas considerações de KRAUT (in KRAUT, 1999:16- 19).

⁷⁷ *Político*, 269 d-e. Τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτόν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως. Ὅν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν, πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετέιληφεν, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινῶνκε γε καὶ σώματος· ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρῳ γίγνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον, κατὰ δύναμιν γε μὴν ὅτι μάλιστα ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ ταῦτὰ μίαν φορὰν κινεῖται.

“si este texto perteneciera a um Diálogo ‘médio’, se daria por hecho que él describiria el reino divino e inmutable de las Formas, y bien, por qué no puede suceder ahora lo mismo?”. De fato, ainda que os termos *eidos* e *idéa* não sejam explicitamente mencionados, vê-se bem que as fórmulas e o vocabulário empregados por Platão na passagem acima citada para se referir aos seres mais divinos (τοῖς πάντων θειοτάτοις) são rigorosamente os mesmos que outrora foram utilizados no *Fédon* e na *República* para definir o estatuto transcendente e supra-sensível das Formas. Nesse sentido, observamos que a frase inicial “manter-se sempre idêntico e da mesma forma e ser sempre o mesmo” (τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταῦτὸν εἶναι) é já uma expressão técnica bastante usada no *Fédon*⁷⁸ ou na *República*⁷⁹ para especificar o estatuto supra-temporal das Idéias por contraposição ao fluxo incessante dos objetos empíricos, implicando como tal, pois, a típica concepção platônica de uma dicotomia ontológica entre realidade inteligível e mundo sensível, entre Ser e Devir. E se em obras como o *Fédon* essa dicotomia ontológica desembocava em uma epistemologia fundada na recusa das impressões sensíveis como critério de verdade, e na afirmação de que apenas através do exercício do puro *lógos* podemos ascender ao conhecimento do inteligível, o *Político* não faz diferente e mantém idêntica perspectiva, afirmando que, muito embora existam objetos passíveis de uma exemplificação sensível, “as coisas incorpóreas, que são as mais belas e maiores, apenas com a razão e de nenhuma outra forma são claramente demonstradas” (τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται).⁸⁰

À luz dessas considerações, pode-se dizer, portanto, que não há nenhuma necessidade de se postular um abandono, da parte de Platão, no *Político*, da cosmovisão geral fornecida pela teoria das Formas, tal como ela originariamente foi desenvolvida nos diálogos do período intermediário, e cuja consequência é necessariamente a admissão de um fundamental dualismo ontológico entre objetos corpóreos e objetos incorpóreos, entre seres sensíveis e seres inteligíveis. Seria mais cauteloso, quiçá, pensarmos que se o uso de *eidos* e *idéa* como “espécie” pressupõe no *Político* alguma

⁷⁸ Cf. *Fédon*, 78 d; 79 a

⁷⁹ Cf. *República*, 479 a; 483b.

⁸⁰ *Político*, 286 a.

alteração em relação às teses dos diálogos médios, essa alteração está não tanto na renúncia à oposição especulativa entre Ser eterno e devir, quanto no surgimento de uma nova perspectiva platônica acerca do *status* e da estrutura do mundo eidético.

A motivação para esta importante mudança teórica, a nosso ver, pode ser remontada principalmente à necessidade sentida por Platão de submeter determinados pressupostos da ontologia eleática a uma rigorosa reavaliação crítica, a fim de que uma solução mais satisfatória para a problemática discursiva da predicação pudesse ser conceitualmente estabelecida. Com efeito, Parmênides havia proposto como um dos pontos centrais de sua doutrina o princípio da univocidade absoluta do ser: o ser (τὸ ἔόν), dizia ele, é e não pode não ser; o não-ser (οὐκ ἔστι), ao revés, não é e não pode ser de modo algum. Para Parmênides, como se sabe, a propositura desse princípio impunha-se à inteligência humana como uma verdadeira epifania poética, uma injunção numinosa da qual decorriam *a fortiori* pelo menos duas decisivas conseqüências: em primeiro lugar, a afirmação da unidade total entre ser e pensar, pois se apenas o ser é ou existe, então o ser, e apenas o ser, pode ser pensado, de forma que tudo o que pensamos deve, conseqüentemente, ser (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι DK, 28 B 3); em segundo lugar, a noção de que o ser, não podendo não ser, é uma mônada inteiramente fechada em si mesma, sem partes, ingênita e imóvel, porquanto divisão, nascimento e movimento são elementos que supõem, de certa forma, a existência do não-ser.⁸¹ Pois bem, é fácil ver que esse monismo absoluto defendido por Parmênides, se aceite, conduz a aporias lógicas teoricamente insuperáveis, as quais acabam por inviabilizar *in totum* a própria constituição do discurso e do ato judicativo: realmente, se se admite que o ser identifica-se integralmente com o Uno pleno e inscindível, que não tem partes ou divisões, mas que é sempre “todo igual” e homogêneo, como então explicaremos a possibilidade de elaboração dos enunciados proposicionais, os quais são essencialmente uma articulação de termos heterogêneos e diversos, isto é, como nos diz o *Sofista*, a articulação (συμπλοκή) de um sujeito e de um predicado, de um ὄνομα e de um ῥῆμα?⁸² Trata-se, bem se vê, de um grave

⁸¹ Ver sobre isso as observações de REALE (1993: 1107-112). Para uma análise atenta do caráter fundamentalmente poético do pensamento de Parmênides, e de sua substancial vinculação com o registro da palavra mítica em vigor na sociedade grega arcaica, ver MARQUES (1990).

⁸² Cf. *Sofista*, 261 c -262 e.

embaraço teórico, que conduziu alguns pensadores gregos a conclusões radicais e mesmo insustentáveis: por um lado, os discípulos imediatos de Parmênides, que reduziram todas as proposições a meros enunciados tautológicos; por outro, sofistas como Protágoras que, aceitando o caráter tautológico de toda a proposição e a unidade entre ser e pensamento, concluíram pela impossibilidade de qualquer discurso falso e pela afirmação paroxística de que “tudo é verdade” (πάντ’ἀληθῆ).⁸³

Tornando assim impossível a distinção gnosiológica entre verdade e erro e esvaziando a linguagem de qualquer alcance heurístico (a linguagem não descobre nada de novo, a linguagem pode dizer apenas o “mesmo”), tal concepção do ser não poderia evidentemente satisfazer a Platão. Daí porque nosso filósofo se viu obrigado a refutá-la, reivindicando em seu lugar uma ontologia em que o ser inteligível fosse compreendido não mais como unidade absoluta presa ao círculo tautológico do “ser = ser”, mas como estrutura organicamente complexa, envolvendo, como tal, a existência daquelas múltiplas interconexões entre os *eide* que tornam possível a diversidade constitutiva do ato judicativo.⁸⁴ Sem entrarmos em maiores detalhes, pode-se dizer com segurança que essa orientação adquire seus primeiros esboços na ingente diatribe dialética elaborada no *Parmênides*, e ganha sua conclusão na doutrina da “comunhão dos gêneros” exposta no *Sofista* (κοινωνία τῶν γένων), a qual, levando a cabo o “parricídio de Parmênides” mediante a demonstração da existência do não-ser como alteridade, torna patente as múltiplas correspondências e intercâmbios existentes entre as Formas em suas relações de identidade e diferença.⁸⁹ Essa nova postura, que visa exatamente justificar a possibilidade lógica do discurso e da predicação e que não significa forçosamente uma negação da transcendência das Formas, explica perfeitamente o emprego de *eidos* e *idea* como “forma específica” presente em diálogos como o *Sofista* e o *Político*, e pode ser integrada, sem qualquer problema, no contexto mais tradicional do dualismo entre inteligível e sensível.⁸⁵

⁸³ Cf. VAZ (1968: 72).

⁸⁴ Ver VAZ (1968: 73): “Todo esforço de Platão consiste pois em mostrar, no ser que é Idéia, não uma unidade linear e indiferenciada, mas uma pluralidade ordenada, e substituir assim a tautologia estática do princípio parmenidiano ‘o ser é; o não-era não é’, uma proposição sintética que exprima justamente através do dinamismo do ‘logos’ a unidade e a diversidade do ser”.

⁸⁹ Cf, por exemplo, *Sofista* 253d -e.

⁸⁵ Nossa leitura segue, aqui, essencialmente, a posição de KAHN (in ROWE, 1995: 55-60).

Pois bem, julgamos que esses esclarecimentos hermenêuticos acerca da questão do *eidos* e do problema ontológico da transcendência das Formas acima desenvolvidos nada têm de digressivos, mas possuem uma relevância vital para a compreensão da reflexão platônica sobre a *pólis* contida no interior do *Político*. Com efeito, afirmamos mais acima que a principal novidade teórica desse diálogo, no contexto do pensamento político platônico, encontrava-se na tentativa de pensar as possibilidades de mediação conceptual entre o paradigma da *orthé politeía* e o mundo contingente do devir histórico, ou, se preferirmos uma terminologia moderna, entre a Norma e o Fato. Ora, torna-se, agora, por demais evidente que a elaboração de uma tal problemática, em Platão, só pode se constituir sobre a base do dualismo ontológico que caracteriza a teoria dos *eide* em sua formulação originária, porquanto a separação entre o melhor regime e a história sobre a qual ela repousa evoca indiscutivelmente, como sua justificativa, a clivagem metafísica universal entre ordem inteligível e ordem sensível insita àquela teoria.⁸⁶ Isso significa, portanto, que a doutrina das Formas, tal como ela foi primordialmente elaborada nos diálogos médios, cumpre, de certa forma, um papel decisivo na economia discursiva do *Político*, fornecendo-lhe, por conseguinte, as coordenadas filosóficas e conceituais a partir das quais são pensadas as complexas relações entre a constituição ideal e a imanência da história. Em suma e por outras palavras, a ontologia dos *eide* é, a nosso ver, o pressuposto teórico fundamental que subjaz à constituição do conteúdo doutrinário do *Político*, e é tendo em vista esse dado

⁸⁶ Que a teoria das Formas constitua um dualismo amplo e generalizado, envolvendo não só os domínios da epistemologia e da cosmologia, como também os da ética e da vida política, e que este dualismo tenha tido sua gênese na experiência histórica do trágico conflito entre Sócrates e a *pólis* ateniense, eis o que viu muito bem Goldschmidt em uma página lapidar, que aqui julgamos conveniente transcrever: "Ce que Platon doit à Socrate, c'est bien plus que la découverte du concept et de l'universel, c'est le motif fondamental de son idéalisme: l'expérience d'une opposition et d'un désaccord entre essence et existence, entre valeur et réalité, entre être et apparence, entre être et devenir. – conflit qui se joue et se diversifie de bien des manières, mais toujours sur le même thème. L'élaboration philosophique de ce thème s'appuie sur l'opposition entre les Formes intelligibles et les choses sensibles, opposition dont les origines sont nombreuses. Aristote marque bien le rôle de l'Héraclitéisme, qui avait insisté sur l'instabilité des choses, emportées par un flux perpétuel. A l'inverse, la permanence de "l'Être véritable" avait été exaltée par Parménide, et les arguments ne manquaient pas qui ont pu amener Platon à situer cet Être dans les Formes invisibles (...) L'enseignement de Socrate y ajouta les normes de la conduite morale, mais son procès et sa condamnation firent transposer le conflit sur le plan politique et, bientôt, cosmique. La distinction entre les Formes et les choses sensibles se manifesta ainsi dans la lutte entre la justice et le pouvoir, et, au niveau de l'Univers, dans l'affrontement de la Raison avec la Nécessité. La théorie des Formes en vient à exprimer un dualisme généralisé et, à tous les niveaux du réel, fournit une *méthode de disjonction* entre deux termes dont l'un représente le Bien et l'autre, l'existence" (GOLDSCHMIDT, 1971: 65).

que procuraremos compreender as principais lições políticas inseridas por Platão nessa obra.

Mas quanto ao problema do *eidos* e às peculiaridades da *diairesis* acreditamos que essas considerações já são mais que suficientes. Nosso próximo passo será observar como Platão aplica concretamente a metodologia da divisão por espécies no texto do *Político* ao problema da definição da *episteme* política e quais são os resultados por ele alcançados. Essa tarefa constituirá o conteúdo do capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3

À procura do homem político: mito, paradigma e justa medida

3.1 A primeira definição do político e o recurso à narrativa mítica.

Vimos no capítulo antecedente que o princípio do saber constitui, no *Político*, o campo privilegiado e fundamental a partir do qual Platão pretende pensar a essência ou *eidos* da ação política. Quer dizer, o governante da *pólis* não se explica, para Platão, no contexto do *Político*, simplesmente pela referência ao fenômeno imediato do poder ou da posse da autoridade (*ἀρχή*), mas sim pela prerrogativa intelectual de uma certa *téchne* ou *episteme*. A política é uma arte e como tal pressupõe, para seu exercício legítimo, a posse de uma competência epistêmica: eis aí, afirmamos, a premissa fundante de todo o diálogo. Contudo, também tivemos ocasião de observar que essa doutrina não é uma novidade teórica da obra, mas representa, antes, uma exigência constante do pensamento político platônico, a qual liga, portanto, as concepções do *Político* às teses do *Górgias* e da *República* acerca da visceral relação entre conhecimento racional e verdadeira práxis política. A partir disso, notamos que o que constitui a contribuição particular do *Político* no contexto da reflexão platônica sobre a *pólis* é, ao contrário, a tentativa de compreender em que medida essa exigência racional de um saber político pode migrar do terreno paradigmático e ideal do dever-ser (*ἰδέα*) para o mundo empírico das cidades históricas, de forma a esclarecer o papel do rei-filósofo no instável terreno do Devir. Em seguida, especificamos que tal peculiaridade teórica do *Político* pode ser constatada a partir de duas características de

sua estrutura discursiva, quais sejam: por um lado, o esforço do diálogo por isolar a figura do governante sábio (ἐπιστήμων) de todos aqueles atores políticos que povoam e tumultuam a arena concreta das *póleis* históricas, ressaltando sua supremacia e excelência intelectuais; por outro, o empenho platônico por delimitar conceitualmente a natureza das relações entre lei escrita e ciência, *nómos* e *episteme* na organização do corpo político. Pois bem: no capítulo que aqui se inicia procuraremos analisar como esses elementos emergem gradualmente no texto do diálogo através da busca sistemática de definição da ciência do verdadeiro homem político, acompanhando ao mesmo tempo os principais procedimentos empregados por Platão na tentativa de especificação do *eidos* do governante perfeito. Demos início, pois, a essa análise.

O político é um sábio (ἐπιστημόν), propõe o Estrangeiro, e importa antes de mais nada determinar, mediante o uso da *diairesis*, o tipo de ciência que é a sua. A série de dicotomias é inaugurada então pelo estabelecimento de uma distinção que cinde a totalidade do saber em dois grandes segmentos: por um lado, existem conhecimentos, como a carpintaria, que se prestam principalmente à produção de corpos e objetos (σώματα), e que por isso são denominados práticos (πρακτική); por outro, existem conhecimentos, como a aritmética, cujo fim reside exclusivamente no próprio saber (τὸ δὲ γινῶναι παρέσχοντο μόνον), e que, por isso, são denominados teóricos (γνωστική).¹ O rei, mantendo-se no poder graças à superior qualidade de sua alma e intelecto (τῆς ψυχῆς σύνεσις καὶ ῥώμη) e não em virtude de operações manuais, encontrar-se-á evidentemente mais próximo (οικεότερον) do terreno das ciências teóricas.² As ciências teóricas, por sua vez, comportam também uma ulterior divisão, uma vez que algumas delas se ocupam com objetos do conhecimento puro, sem se importar com as conseqüências que dele podem resultar, enquanto que outras, além de analisar e avaliar *in abstracto*, preocupam-se em determinar a execução concreta de suas análises e juízos. As primeiras podem ser chamadas críticas (τὸ κριτικόν); as segundas, prescritivas (τὸ ἐπιτακτικόν). A ciência real pertence, decerto, à segunda espécie, posto que ela não se reduz a uma simples observação ou contemplação das coisas (καθ' ἅπερ τινὰ θεατήν), mas pretende exercer um certo comando ou poder

¹ *Político*, 258 d - e.

² *Político*, 259 c - d.

(δεσπόζοντα).³ Em seguida, na ciência teórica de caráter prescritivo, devemos separar ainda aquelas espécies consideradas secundárias (o gênero dos arautos) daquela que é propriamente superior (o gênero real), pois a ciência dos arautos (juizes, generais, oradores, adivinhos), sendo subordinada, recebe sua autoridade prescritiva de empréstimo (ἄλλοτριότητι), como que delegada por quem possui mais poder, enquanto que a ciência real, sendo soberana e plenipotenciária, mantém o princípio de sua autoridade em si mesma (οἰκεότητα), graças à sua autonomia e superioridade.⁴ Resta, finalmente, saber sobre que tipos de seres é exercido esse comando auto-prescritivo da ciência real. E a resposta não parece difícil: ele tem por objetivo a criação de seres animados (ζωοτροφική), e, mais precisamente, a criação dos seres animados que vivem não isolados, mas em rebanhos (ἀγελαιοτροφικόν). Além disso, entre os animais de rebanho, a ciência real se responsabiliza pela criação daqueles que são terrestres, e não aquáticos, e, dentre os terrestres, dos que são marchadores, desprovidos de chifres, que não se cruzam, são bípedes e implumes. Chega-se, assim, após essa longa série de áridas divisões, à definição da ciência real como arte de apascentar o rebanho humano (ἀνθρωπονομικόν).⁵

Tal definição, contudo, apesar de todo rigor lógico e conceitual com que o Estrangeiro cuidadosamente a preparou, não nos fornece, paradoxalmente, uma compreensão original do problema da *arché*, constituindo, ao contrário, um mero lugar-comum do imaginário político grego. De fato, basta consultarmos os versos da *Iliada* ou da *Odisséia* para constatarmos que a metáfora do rei como “pastor de povos” (ποιμήν λαῶν) era há muito um símile literário cristalizado, cuja utilização é recorrente em Homero, sobretudo no que se refere à qualificação da soberania e da autoridade militar de heróis como Agamêmnon, Aquiles ou Jasão.⁶ O que equivale a dizer então que, definindo a sabedoria do *basileus* como uma arte de apascentar homens, o diálogo simplesmente reenfata uma imagem homérica e tradicional do poder, nada lhe acrescentando, portanto, de próprio ou extraordinário.

³ *Político*, 260 c.

⁴ *Político*, 260 e - 261 a.

⁵ *Político*, 267 a - c.

⁶ Cf. BENVENISTE (1969:89-91). Ver para outras referências ao símile do rei-pastor, além dos poemas homéricos, Ésquilo, *Suplicantes*, 767; Sófocles, *Ajax*, 360; Xenofonte, *Ciropeia*, VIII, 2, 14.

Todavia, observando o movimento argumentativo do texto, observamos que não é apenas por seu caráter de lugar-comum que o Estrangeiro se vê obrigado a abandonar a idéia do pastoreio como um expediente conceitualmente inválido para se explicar a natureza do homem político. Antes, segundo o enigmático homem de Eléia, é também por sua própria insuficiência lógica que o símile do rei-pastor deve ser rechaçado e um outro procedimento buscado para a compreensão da essência da ciência real, porquanto ele falha exatamente no ponto metodológico fundamental, não sendo capaz de isolar a especificidade e a singularidade eidéticas da figura do político.

É o que o Estrangeiro pretende explicar ao jovem Sócrates, ao dizer-lhe que um grande número de rivais (comerciantes, agricultores, médicos) poderia com justiça recusar-se a aceitar a definição do rei-pastor e alegar contra ela que também eles – e não apenas o homem político – responsabilizam-se pela nutrição e pela criação do rebanho humano (τῆς τροφῆς ἐπιμελοῦνται τῆς ἀνθρωπίνης).⁷ Trata-se de um fenômeno próprio da esfera política, esclarece ainda o Estrangeiro, e que não ocorre com outras formas de pastoreio, como, por exemplo, a criação de bois. Com efeito, o pastor de bois é, para o seu rebanho, o único e suficiente nutridor, o único médico e o único parteiro; ele, só, conhece as distrações e as melodias que consolam e aquietam a sua rês, sem encontrar ninguém que lhe dispute estas funções.⁸ Mas o mesmo não acontece com o rei, que, no terreno mesmo em que pretende basear sua autoridade, isto é, o terreno da criação, vê-se desafiado por outros homens. Eis porque a idéia de pastoreio é profundamente inadequada para a compreensão da natureza da *arché* política, posto que ela não define um campo próprio de atuação do *anér politikós*, deixando-o circundado ao invés por adversários que podem todos lhe disputar com razão o título de pastores encarregados da nutrição ou *trophé* dos homens:

Estrangeiro: - Como pode, pois, parecer correto e intacto o nosso discurso sobre o rei, quando estabelecemos o rei como único pastor e criador do rebanho humano, preterindo milhares de outros adversários?

Jovem Sócrates: - Não pode parecer de modo algum.

Estrangeiro: - Foi, então, com razão que há pouco titubeamos, ao dizer que tínhamos encontrado, sim, alguma forma de realeza, mas que não concluiríamos com rigor a figura do político enquanto não eliminássemos todos aqueles que se agitam em torno dele e com ele disputam acerca de seus

⁷ *Político*, 267 e - 268 a.

⁸ *Político*, 268 a - b.

direitos de pastor e enquanto não o mostrássemos separado de seus rivais, isolado e em sua pureza?
*Jovem Sócrates: - É exatamente isso.*⁹

Esse breve trecho reveste-se, a nosso ver, de uma significação toda especial no contexto do *Político* e encerra em si grande parte da novidade filosófica presente nesse diálogo, devendo, portanto, ser tomado pelo intérprete com grande atenção e cautela hermenêuticas. E isso, esclarecemos, pela seguinte razão: mostrando-nos o verdadeiro rei como uma personagem circundada por miríades de rivais que lhe disputam a prerrogativa suprema do poder (μυρίων ἄλλων ἀμφισητούντων), ele nos dá o primeiro indício de que o *Político* tem por horizonte o terreno do devir, porquanto é apenas nesse terreno que o governante ideal, o rei-filósofo, deixa de ser uma figura solitária e inconteste e passa a ter sua autoridade ameaçada pela presença e atuação de outros atores políticos. Ou seja, ao apresentar o confronto do monarca sábio com seus inúmeros adversários, o trecho acima aponta, tacitamente, para a presença do elemento histórico nas páginas do *Político*, posto que é justamente no mundo da história (lugar privilegiado do conflito) que o monarca sábio se vê subtraído ao seu isolamento, tornando-se obrigado a fazer face às demais figuras políticas que lhe pleiteiam o comando da cidade. Teremos ocasião de constatar, depois, que essa presença da história no *Político* tornar-se-á ainda mais manifesta quando o Estrangeiro estabelecer a confrontação da racionalidade epistêmica que define o estatuto do melhor regime com o princípio jurídico da lei escrita, dando início, assim, a uma ampla análise das relações entre as dimensões do saber e da legalidade. Por ora, todavia, contentemo-nos em acompanhar a seqüência discursiva do texto, observando os principais passos argumentativos que nos conduzirão ao ponto acima referido.

O símile homérico do pastor, como vimos, ao ser incapaz de afastar o *basileus* de seus inúmeros rivais, não nos basta, e, a fim de apreendermos a essência do homem

⁹ *Político*, 268 b - c :

ΞΕ. Πῶς οὖν ἡμῖν ὁ λόγος ὀρθὸς φαίνεται καὶ ἀκέραιος ὁ περὶ τοῦ βασιλέως, ὅταν αὐτὸν νομέα καὶ τροφὸν ἀγέλης ἀνθρωπίνης θῶμεν μόνον ἐκκρίνοντες μυρίων ἄλλων ἀμφισβητούντων;

ΝΕ. ΣΩ. Οὐδαμῶς

ΞΕ. Οὐκοῦν ὀρθῶς ὀλίγον ἔμπροσθεν ἐφοβήθημεν ὑποπεύσαντες μὴ λέγοντες μὲν τι τυγχάνοιμεν σχῆμα βασιλικόν, οὐ μὴν ἀπειργασμένοι γε εἶμεν πῶ δι' ἀκριβείας τὸν πολιτικόν,

político em sua autêntica pureza e singularidade (καθαρόν μόνον), é preciso, então, que adotemos, conforme nota o Estrangeiro, um outro caminho (ἑτέραν ὁδόν).¹⁰ Nesse momento do *Político*, porém, Platão interrompe a análise estritamente dialética e introduz no diálogo um novo recurso discursivo, destinado a tornar ainda mais evidente o equívoco contido na compreensão do rei como pastor de homens. Trata-se de um grande mito cósmico, que descreve as revoluções do universo e que Platão julga introduzir no diálogo como uma espécie de jogo (σχεδόν παιδιάν), destinado a suavizar a aridez da discussão puramente lógica.¹¹

Seguindo leitura geralmente aceita, poderíamos afirmar que esse mito se organiza a partir da descrição de dois ciclos contrários e eternamente recorrentes na história do cosmos: 1) o reinado de Cronos, período paradisiaco em que o deus se ocupa da rotação do universo como um todo e em que divindades menores ou δαίμονες se encarregam diretamente da vigilância de cada uma das partes do mundo em particular; 2) o reino de Zeus, época na qual o deus abandona o governo dos céus e em que as divindades menores o acompanham, deixando o cuidado das partes do cosmo que lhes foram destinadas; o universo assim abandonado aos poucos mergulha na desordem, no caos e no esquecimento, até que a divindade novamente nele intervenha, resgatando-o da ruína total. Mas vejamos cada um destes elementos mais cuidadosamente.

Muitos velhos mitos, diz o Estrangeiro ao jovem Sócrates, descrevem a ocorrência de prodígios que subvertem por completo as condições ordinárias da vida sobre a terra. Todos conhecem, por exemplo, o caso da inversão do curso do sol e dos demais astros na lenda de Atreu e Tiestes ou a célebre história dos homens nascidos da terra (γηγενεῖς). Pois bem, o que tais narrativas tornam manifesto, prossegue o Estrangeiro, é o fato de que o universo está sujeito a alterações periódicas de movimento, as quais perturbam inteiramente o sentido de sua rotação. Tal fenômeno pode ser explicado pela referência a um único e mesmo evento (ταύτοῦ πάθους), qual seja, o fato de que a marcha do cosmo ora é governada pelo próprio deus, ora é abandonada a si mesma, quando os céus, passando a se movimentarem sozinhos, giram

ἕως ἄν τοὺς περικεχυμένους αὐτῷ καὶ τῆς συννομῆς αὐδῆτι ἀντιποιοιμένους περιλόντες καὶ χωρίσαντες ἀπ' ἐκείνων καθαρόν μόνον αὐτὸν ἀποφήνωμεν;

¹⁰ *Político*, 268 d.

¹¹ *Político*, 268 e.

em sentido contrário por milhares de períodos e anos, em virtude da vida que os anima. Tais alternâncias de movimento ou μεταβολαί sofridas pelo universo não são destituídas de conseqüências, mas produzem forçosamente verdadeiras catástrofes na natureza (φθοραὶ τοίνυν ἔξ ἀναγκῆς ... συμβαινουσι),¹² devastando todas as criaturas existentes. A mais impressionante de todas é a que se dá sem dúvida na reviravolta (τροπή) responsável pela passagem do atual estado de coisas – o nosso estado – para o estado contrário. De fato, para todos os seres vivos, a idade então se detém, o envelhecimento cessa de progredir e o processo vital inverte seu curso: os cabelos brancos se escurecem, a pele coberta de pêlos se torna lisa e os adultos se fazem novamente crianças, até que, por fim, desaparecem por completo na terra, de onde ressurgem novamente, na geração seguinte, como adultos completos. Tal é o período de Cronos, época paradisiaca na qual o deus governava a totalidade do movimento do mundo (τῆς κυκλήσεως ἤρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης δ̄ θεός)¹³ e em que cada gênero ou rebanho de animal - inclusive o próprio gênero humano - possuía sobre si a vigilância local de um δαίμων capaz de lhe satisfazer todas as suas necessidades e carências. Nessas circunstâncias, não havia animais ferozes nem guerras; os frutos e os alimentos brotavam em profusão da terra e das árvores sem necessidade de trabalho e os homens, visto que nasciam do próprio solo e eram apascentados por uma divindade particular (θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπιστατῶν), não possuíam família ou constituição política (πολιτεῖαι τε οὐκ ἦσαν οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων). Se realmente ocupavam seu ócio com a prática da filosofia e a busca do conhecimento, tais seres gozavam de perfeita felicidade.¹⁴

Mas esse momento idílico não podia perdurar para sempre e consumado o tempo determinado, processou-se também a sua transformação, o que produziu mais uma vez grandes destruições e levou todas as criaturas nascidas da terra a um desaparecimento completo. O deus, seguido pelos demônios, abandonou o governo do mundo e, refugiando-se como um piloto em sua torre de observação (τοῦ παντὸς ὁ

¹² *Político*, 270 d.

¹³ *Político*, 271 d.

¹⁴ *Político*, 271 e - 272 c. Para uma outra referência ao reino paradisiaco de Cronos nos *Diálogos*, ver *Leis*, 713 b - 714 b.

μὲν κυβερνήτης ... εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀπέστη),¹⁵ deíxou que o cosmos seguisse sua rotação por si mesmo e em sentido retrógrado. A princípio, a ausência do deus não se fez tão sentida: o universo, ainda que movendo-se por sua própria conta e sem o auxílio da divindade, conseguiu manter-se dentro de certa harmonia e regularidade, conservando as lições recebidas de seu pai, o demiurgo divino. Contudo, tal situação não se manteve por muito tempo e, em virtude do devir e dos princípios corpóreos inerentes em sua natureza primitiva, esqueceu ele aos poucos as lições do demiurgo, progredindo para uma condição de desordem e entropia gradativamente maiores. Neste contexto, observa Platão, a situação humana, à semelhança do universo, igualmente se degrada: desprovido do cuidado divino e desamparado como o mundo à sua volta, o homem é doravante obrigado a fazer face a uma natureza que se tornou hostil e violenta, defendendo-se contra o perigo das bestas que o circundam e trabalhando para extrair da terra o alimento de seu sustento. Eis o universo abandonado, período de decadência e ruína crescentes, caracterizado pelo primado da matéria caótica que aos poucos submerge todas as coisas no abismo da destruição universal, até que o deus novamente intervenha sobre o mundo.¹⁶

3.2 As lições do mito: o rechaço da figura do pastor e as relações entre cosmologia e história humana.

Que significação podemos extrair dessa longa narrativa? Que sentido é possível retirar desse vasto painel de imagens? A lição imediata é-nos dada pelo próprio Estrangeiro: o mito nos mostra que a definição do político como pastor de homens contém uma grave falácia, posto que confunde os governantes da era atual com as divindades do tempo de Cronos. Com efeito, a idéia de pastoreio implica necessariamente um desnível ou uma hierarquia de naturezas, pois o pastor é, por si mesmo, superior ao rebanho pelo qual é responsável. Tal era precisamente o caso na

¹⁵ *Político*, 272 e.

¹⁶ *Político*, 273 b - 274d.

idade de Cronos, quando éramos apascentados e nutridos pelos deuses. Mas o mesmo não acontece no momento presente, quando os demônios abandonaram as regiões do cosmo que lhes estavam submetidas, deixando-nos entregues ao governo de políticos que, por serem homens, se assemelham muito aos seus súditos e subordinados. Eis porque, concebendo os reis atuais como pastores, identificamos erroneamente o humano com o divino, o mortal com o imortal, o político com o deus. Como se lê em 274 e - 275 c:

Estrangeiro: Foi por causa destas coisas que expusemos o mito, para que ele nos mostrasse não só que todos disputam com o político que agora procuramos acerca da arte de criação de rebanhos, mas também para que vissemos mais claramente aquele único – o deus – que, tendo o cuidado da criação humana segundo o modelo dos pastores e dos boiadeiros, convém ser julgado digno deste título.

Jovem Sócrates: Corretamente.

Estrangeiro: Mas creio, Sócrates, que esta figura do pastor divino é ainda muito elevada para a realidade, pois os políticos de agora são, em relação à natureza, por demais semelhantes aos seus súditos, e de forma quase idêntica participam da educação e da criação.¹⁷

Pela sua natureza, pela educação e pela criação recebidas, os reis do presente se aproximam portanto de seus vassallos (παραπλησιαίτερον παιδείας μετεληφέναι καὶ τροφῆς) e não podem ser compreendidos como pastores. A fim de alcançar uma determinação mais completa e perfeita da forma de governo da cidade (τρόπον τῆς ἀρχῆς τῆς πόλεως), o diálogo se vê então obrigado a abandonar, em definitivo, a noção errônea da ciência real como uma forma de pastoreio e, separando a idéia de “criação” (τροφή) da idéia de “cuidado” (ἐπιμέλεια), propõe que o político seja considerado não o pastor do rebanho humano, posto que este título cabe apenas aos

¹⁷ *Político*, 275 b - c:

ΞΕ. Διὰ ταῦτα μὴν καὶ τὸν μῦθον παραθέμεθα, ἵνα ἐνδείξαιτο περὶ τῆς ἀγλαιοτροφίας μὴ μόνον ὡς πάντες αὐτῆς ἀμφισβητοῦσι τῷ ζητούμενῳ τὰ νῦν, ἀλλὰ κἄκεῖνον αὐτὸν ἐναργέστερον ἴδοιμεν, ὃν προσήκει μόνον κατὰ τὸ παράδειγμα ποιμένων τε καὶ βουκόλων τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιμέλειαν ἔχοντα τροφῆς τούτου μόνον ἀξιωθῆναι τοῦ προσήματος.

ΝΕ.ΣΩ. Ὁρθῶς.

ΞΕ. Οἶμαι δὲ γ', ὦ Σώκρατες, τοῦτο μὲν ἔτι μεῖζον ἢ κατὰ βασιλέα εἶναι τὸ σχῆμα τὸ τοῦ θεοῦ νόμῳ, τοὺς δ' ἐνθάδε νῦν ὄντας πολιτικούς τοῖς ἀρχομένοις ὁμοίους τε εἶναι μᾶλλον πολὺ τὰς φύσεις καὶ παραπλησιαίτερον παιδείας μετεληφέναι καὶ τροφῆς.

deuses, mas simplesmente o seu “cuidador” (τὸν ἀνθρώπινον ἐπιμελητὴν).¹⁸ Noção mais modesta, é verdade, mas que o Estrangeiro julga ter o mérito de recolocar novamente a pesquisa acerca do *anér politikós* em uma linha correta de argumentação.

Mas aqui, no entanto, uma suspeita necessariamente nos acomete: conserva a narrativa dos ciclos cósmicos, além dessa sutil correção lógica, algum outro significado mais profundo? Há uma verdade latente do mito, que apenas uma acurada exegese poderia revelar-nos? Certos estudiosos julgam que não, e preconizam que não devemos buscar, nas entrelinhas do mito, propósitos conceituais mais sérios do que aqueles que foram explicitamente enunciados pela letra do texto. O mito das revoluções cósmicas é apenas um mito, e enquanto tal não conserva nenhum sentido filosófico oculto por sob a profusão barroca de suas imagens. É essa, ao que parece, a postura, por exemplo, de VOEGELIN (1983: 153), que referindo-se exatamente ao *Político*, afirma:

As proposições do mito têm que ser estabelecidas com precisão, porque elas são a base do significado que deve ser extraído pela interpretação; contudo, elas não contêm em si mesmas uma 'filosofia' de Platão. No caso do mito dos ciclos cósmicos, nós devemos estar particularmente conscientes do erro de toma-lo como uma aberta filosofia da natureza e da história, pressupondo que Platão estava aguardando uma nova reversão do movimento cósmico que traria de volta a era dourada de Cronos.

A princípio, esse tipo de leitura comporta aparentemente uma certa coerência, sobretudo porque Platão, assimilando o seu μῦθος à esfera meramente lúdica do jogo, do παιδιά, parece negar à narrativa dos ciclos do mundo qualquer alcance teórico mais sério. Contudo, uma análise mais atenta da questão nos leva a discordar dessa perspectiva interpretativa. E isso pela seguinte razão: prendendo-se excessivamente à superfície do texto, à esterilidade da letra, ela esquece-se do fato de que o mito, no contexto da epistemologia platônica, não se reduz nunca a um inócuo exercício literário, destituído de implicações teóricas, mas define-se, antes, como um genuíno mecanismo discursivo, bastante útil quando o filósofo visa à *verossimilhança* e não à *verdade*, encontrando-se às voltas com aqueles tipos de objetos refratários a uma abordagem puramente dialética e conceitual, vale dizer, os objetos sensíveis.¹⁹

¹⁸ *Político*, 276 d.

¹⁹ Cf. as explicações de ROBIN (1968: 140).

É o que pode ser confirmado, principalmente, pelos postulados metodológicos que fundam toda a filosofia natural do *Timeu*: de fato, nesse diálogo, Platão estabelece como um axioma prévio às suas teorizações sobre a *physis* a constatação de que há necessariamente entre a ordem dos discursos e a ordem dos objetos uma afinidade ou proporção fundamental (αναλογία, συγγένεια), de forma que cada tipo de linguagem deve sempre adaptar-se ao *status* ontológico dos seus conteúdos.²⁰ Ora, na ótica platônica, o mundo empírico da geração (γένεσις), que constitui o tema precípua da explicação cosmológica, na medida em se encontra sujeito ao fluxo da mudança incessante, ao nascer e ao perecer (γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν),²¹ é passível de um tratamento doxástico, conjectural, mas jamais poderá se adaptar às exigências racionais da verdadeira *episteme*, pois esta requer de seus objetos a permanência e a identidade absolutas. Ou seja, os raciocínios irrefutáveis, universais e necessários próprios do saber científico (ἀνελέγκτοι καὶ ἀνίκητοι) aplicam-se apenas e tão-somente à compreensão daqueles seres que por sua excelência escapam à contingência e à instabilidade do movimento, isto é, às Formas eternas e transcendentais; em relação aos fenômenos transientes do devir, devemos nos contentar simplesmente com raciocínios verossímeis e aproximativos. Eis porque o *mythos* – e não o *lógos* epistêmico –, segundo a doutrina do *Timeu*, representa a metodologia mais adequada para uma abordagem da natureza corpórea, pois enquanto narrativa probabilística e conjectural (τὸν εἰκότα μῦθον), ele é a forma discursiva que melhor se ajusta ao ser cambiante da realidade sensível.²²

Pois bem, pensamos que este é, sem dúvida, precisamente o caso do mito do *Político*, cuja imensa riqueza simbólica transcende, de muito, a simples retificação lógica que dele o Estrangeiro explicitamente extrai, evidenciando assim a intenção platônica de expressar, sob o véu da alegoria, princípios teóricos relativos à constituição ontológica do mundo físico que não são destituídos de importância na economia geral

²⁰ *Timeu*, 29 d.

²¹ *Timeu*, 28 b.

²² Como esclarece CONRFORD (1948:29): “In Plato’s view there can be no exact science or knowledge of natural things because they are always changing (...) An ‘account’ must be of the same order as its objects. The objects of physics are of lower order, apprehensible only by belief involving sense-perception. The substance of our account of them must be related to the truth in the same way as Becoming to Being – the relation of a ‘likeness’ to reality”.

do diálogo. Por outras palavras, a narrativa dos ciclos do mundo, a nosso ver, não pode ser interpretada como um mero conto ou fábula literária: ao contrário, ela deve ser lida, em seu conjunto, como uma real tentativa de compreensão da natureza do cosmos, a qual, muito embora se funde em imagens e símbolos emprestados à ordem sensível, conserva todavia, para Platão, poderoso valor alegórico e especulativo.²³ A veracidade dessa hipótese se mostra tanto mais provável quanto mais nos damos conta de que entre o mito do *Político* e as doutrinas cosmológicas do *Timeu* há uma notável e substancial proximidade, o primeiro contendo em si, de forma embrionária e rudimentar, toda a física desenvolvida posteriormente pelo segundo.²⁴

BRISSON (in ROWE, 1995:353) parece ter visto muito bem esses elementos, ao afirmar que “o mito do *Político* responde à mesma exigência que é expressa no início do *Timeu* (22 c-d), onde um sacerdote egípcio propõe uma explicação astronômica para o mito de Faeton: descobrir uma explicação cosmológica para um mito tradicional”. De fato, se é evidente, por um lado, que Platão constrói sua narrativa com uma boa quantidade de materiais retirados da mitologia tradicional (noções como a era paradisíaca de Cronos, a inversão do curso da vida individual e a alternância dos ciclos cósmicos, por exemplo, encontram-se claramente registradas na obra de Hesíodo)²⁵ é igualmente evidente que, sob este envoltório mítico e imagético, Platão põe em funcionamento, de forma alegórica, toda uma concepção filosófica da natureza do universo sensível estritamente conectada com os princípios gerais de sua ontologia.

Realmente, o ponto de partida do mito do *Político* é a proposição tipicamente platônica de um dualismo entre Ser e Devir: só os mais divinos de todos os seres, diz o Estrangeiro logo no começo da narrativa, gozam da imutabilidade e da identidade perfeitas (τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαυτοῦ ἔχειν ἀεὶ καὶ ταῦτόν εἶναι), mas o corpo não pertence evidentemente a esta ordem de coisas (σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης

²³ A leitura alegórica e não-literal dos mitos platônicos remonta à própria Antiguidade e era já um procedimento hermenêutico bastante utilizado pela exegese neo-platônica. Ver sobre isso a boa explanação de DILLON (in ROWE, 1995:364-374).

²⁴ É o que observa RIVAUD (1949:22-23) : “les rapports du *Timée* avec le *Politique* sont tout aussi manifestes. Non seulement le vocabulaire des deux dialogues présente des ressemblances nombreuses dans le détail, mais encore le *Politique* fait allusions à un ensemble de doctrines, dont le *Timée* seul nous offre le développement” Ver também BRISSON (in ROWE, 1995: 355): “les rapports entre le mythe du *Politique* et le *Timée* sont nombreux et réels”.

²⁵ Ver a descrição da era de Cronos em *Trabalhos e dias*, 109 - 126; sobre a inversão do ciclo vital, cf. *Trabalhos e dias*, 181.

τῆς τάξεως), encontrando-se fadado, por isso, ao jugo inexorável da mudança. Assim, o que chamamos céu e cosmos, mesmo tendo recebido muitos dons de seu criador, não pode subtrair-se ao impacto do movimento (αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρῳ γίγνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον), visto que a sua natureza é intrinsecamente corpórea (κεκοινώνηκέ γε καὶ σώματος).²⁶ Esse movimento é, porém, simbolicamente apresentado na estrutura do mito, como vimos, através das periódicas alterações ou τροπαί da rotação cósmica: em um primeiro momento, o cosmos tem suas revoluções presididas e organizadas pelo deus; em outro, contudo, é deixado aos seus próprios impulsos – ao seu destino e à sua inclinação nativa (εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία) – avançando paulatinamente, em sentido retrógrado, para um estado caótico de turbulência e dessemelhança infinita, até que o deus novamente o retome, restituindo-lhe o seu movimento regular e salvando-o das perturbações que ameaçam consumi-lo. Ora, como já havia sido percebido por Proclo, se arrancamos o véu da alegoria e abstraímos a imagem desse duplo movimento cósmico, deixando de lado, ao mesmo tempo, todo o acervo de acontecimentos fantásticos a ele relacionados, veremos que o mito nos apresenta em períodos de tempo alternados dois princípios que na verdade coexistem desde sempre na estrutura do universo: por um lado, a mutabilidade e a inconstância dos elementos sensíveis, arrastados pela força cega e irracional dos princípios materiais que os constituem; por outro, a razão divina, que atua sobre a desordem do devir e conduz todas as coisas teleologicamente em direção ao melhor.²⁷ A passagem que melhor condensa esse pensamento encontra-se em 273 b - e, que assim se refere às características do mundo abandonado e do mundo guiado pelo deus:

²⁶ Cf. *Político*, 269 d - e. Sobre a relação deste trecho com a teoria das Formas, cf. supra, cap. II, p. 127-128.

²⁷ A observação de Proclo se encontra em seu *In Platonis Timaeum*, vol. III, p. 273: ἀεὶ τοῦ κόσμου τὴν συναμφοτέραν ἔχοντος, τοῦ δὲ μύθου χωρίσαντος ἀπὸ τῆς δευτέρας τὴν πρώτην (*apud* GOULD, 1955:207, n.1). Como viu DILLON (in ROWE, 1995:365) essa interpretação não-litera do mito do *Político* proposta por Proclo é solidária, nesse mesmo autor, de uma interpretação não-litera do mito da criação exposto no *Timeu*. Desta forma, para Proclo, assim como o mundo não está sujeito a ciclos alternados de movimento, durante os quais ora ele é governado pelo deus, ora é abandonado a si mesmo, assim também não houve um tempo primordial no qual o Demiurgo submeteu uma sopa pré-cósmica a um processo de conformação racional. Tendemos a concordar com Proclo, observando o mito da criação do *Timeu* como uma metáfora que expõe de maneira diacrônica a dependência ontológica do mundo sensível em relação à ordem inteligível e aos desígnios da razão divina.

No princípio ele (o mundo abandonado) cumpria com bastante rigor as prescrições recebidas do demiurgo; no final, contudo, de uma forma mais enfraquecida. A causa disto é o caráter corpóreo de sua composição, a constituição de sua natureza primitiva, que de muita desordem era participe antes de chegar à ordem atual. Pois do seu ordenador ele ganhou todas as coisas belas, mas de seu estado anterior, tudo o que de mal e de injusto acontece nos céus e que nasce entre os seres vivos. Com efeito, quando, com o auxílio do piloto divino, nutria os viventes que nele habitam, engendrava pequenos males e grandes bens. E mesmo quando afastado daquele piloto divino, no momento mais próximo da separação, conduz tudo em direção ao melhor. Porém, o tempo avançando e o esquecimento nele tornando-se maior, domina o estado da velha desordem, e quando este por fim atinge seu ápice, poucos são os bens, e a grande mistura de elementos contrários que ele carrega consigo ameaça destruí-lo e aqueles que nele vivem. Por isso, então, o deus que o ordenou, vendo-o em dificuldades e atento para que, agitado pela desordem, ele não se submerja e se dissolva no mar ilimitado da dessemelhança, de novo vem a se sentar ao seu leme, e redirecionando as coisas que no ciclo anterior estavam abandonadas e achacadas, ordena-o e torna-o imortal e imperecível.²⁸

Como vemos claramente por esse passo, entre a ação providencial e ordenadora do deus (ὁ θεὸς κοσμήσας αὐτὸν) e o caos de uma natureza corpórea primitiva (τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως ... ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι), o mundo físico é assim compreendido por Platão como uma síntese cósmica, resultante do encontro de inteligência e matéria, racionalidade e desordem. E se pelo segundo princípio – a matéria primitiva – decorrem para o cosmos certa injustiça e imperfeição (ὄσα χαλεπά καὶ ἄδικα), pelo primeiro – a razão divina –, ao contrário, beleza e harmonia são introduzidas em sua constituição (πάντα καλὰ κέκτηται). O universo não está, portanto, nem abandonado ao domínio implacável de um acaso cego, nem é um elemento presidido inteiramente pela teleologia do intelecto

²⁸ *Político*, 273 b - e: Κατ'ἀρχὰς μὲν οὖν ἀκριβέστερον ἀπετέλει, τελευτῶν δὲ ἀμβλύτερον· τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. Παρὰ μὲν γὰρ τοῦ σύνθετος πάντα καλὰ κέκτηται· παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἕξεως, ὄσα χαλεπά καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίνονται, ταῦτα ἐξ ἐκείνης αὐτὸς τε ἔχει καὶ τοῖς ζῴοις ἐναπεργάζεται. Μετὰ μὲν οὖν τοῦ κυβερνήτου τὰ ζῶα τρέφον ἐν αὐτῷ μικρὰ μὲν φλαῦρα, μέγαλα δὲ ἐνέτικτεν ἀγαθὰ· χωριζόμενος δὲ ἐκείνου τὸν ἐγγύτατα χρόνον αἰεὶ τῆς ἀφέσεως κάλλιστα πάντα διάγει, προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου καὶ λήθης ἐγγιγνομένης ἐν αὐτῷ μᾶλλον καὶ δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναμοστίας πάθος, τελευτῶντος δὲ ἕξανθει τοῦ χρόνου καὶ μικρὰ μὲν τάγαθὰ, πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος ἐπὶ διαφθορᾶς κίνδυνον αὐτοῦ τε ἀφικνεῖται καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. Διὸ δὴ καὶ τότε ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτὸν, καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα, κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεῖς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ανομοιοτήτος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη, πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ'ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται.

divino, mas constitui uma realidade em que os desígnios do deus devem fazer frente às turbulências da εἰμωμένη, ou, como dirá mais tarde o *Timeu*, em que a Razão (νοῦς) deve persuadir a Necessidade (ἀνάγκη).²⁹ Tal é, em suma, o *substratum* cosmológico contido no cerne da fabulação mítica, o qual se apóia inteiramente sobre a dicotomia tipicamente platônica entre princípio inteligível e princípio sensível, entre Ser e Devir.

Como já observamos antes, essa cosmologia não é introduzida no *Político* por acaso, mas cumpre em sua economia argumentativa uma função importantíssima e imprescindível, constituindo, por assim dizer, o pressuposto teórico que subjaz implicitamente a grande parte das considerações políticas que Platão desenvolverá em momentos posteriores do diálogo. E isso, acreditamos, pela seguinte razão: explorando amplamente o tema já clássico do mobilismo universal, tal cosmologia nos fornece não somente uma perspectiva filosófica sobre o *status* ontológico da *physis* corpórea como também – e o que é mais crucial para os nossos propósitos – uma representação francamente pessimista da história humana, segundo a qual o tempo dos homens, participando do devir sensível, encontra-se necessariamente afetado pela presença do Mal. Tentemos, porém, precisar um pouco melhor o conteúdo dessas assertivas.

Antes de mais nada, é preciso observar que o tema do mal, em suas várias nuances, constitui uma problemática recorrente em diversos diálogos platônicos, assumindo a feição de um dilema trágico e universal ao qual a reflexividade do pensamento humano não pode se furtar: como o próprio Platão no-lo diz no *Teeteto*, “não é possível que o mal se perca, pois é necessário que sempre exista um contrário do bem”.³⁰ Esse mal, além disso, sobre o qual os diálogos volta e meia buscam refletir, parece encontrar-se relacionado, para Platão, de algum modo, à esfera da realidade corpórea, derivando, seguramente, da desordem ontológica que é inerente aos movimentos incessantes do mundo sensível. É o que sugere GAZOLLA (1996:56), ao

²⁹ Ver *Timeu*, 47 e -48a. Como resume lapidarmente BRISSON (in ROWE, 1995:361), “deux conceptions antinomiques sont rejetées dans le mythe du *Politique*: un univers dominé par la divinité ou abandonné à lui-même, au profit d’une troisième: un univers où coexistent divinité et hasard, tout comme c’est le cas dans le *Timée* où la raison tente convaincre la nécessité, sans y parvenir totalement”.

³⁰ *Teeteto*, 176 a. Dada a relevância deste tema nos diálogos, PÉTREMENT (1947:36) não hesita em observar que Platão talvez tenha sido até mesmo o primeiro autor a estabelecer claramente e em toda a sua gravidade, na história do pensamento, o *problema do Mal*: “Je ne sais si Heinze a raison de dire que ‘Platon est, en général, le premier qui ait émis des considerations touchant l’origine du mal dans le monde’; (...) Mais il est vrai que Platon semble poser nettement, pour la première fois peut-être, le *problème* du mal”

constatar que, na filosofia platônica, “o que não existe como ordenação e vida existe de modo contrário como entropia, se quisermos usar um conceito de hoje”, de forma que, em Platão, “o Mal apreendido em sentido cosmológico é exatamente a desordem sem repouso, sem alma e que o diálogo posterior aproximará como *ápeiron* (*Filebo*)”. Ora, como viu PÉTREMENT (1947:45), é precisamente essa concepção do mal como desordem que observamos na fabulação mítica do *Político*, a qual nos ensina, sob o simbolismo do “Deus ausente” e do “mundo abandonado”, que a desagregação e o caos (ἀταξία, ταραχή) são fenômenos negativos que perturbam desde sempre os primitivos recônditos do universo empírico. A desordem habita as entranhas do sensível, do σωματοειδές, e essa desordem – e não o sensível como tal – é o signo mesmo do Mal: eis o que a narrativa dos ciclos cósmicos parece querer enfatizar ao longo de seu desdobramento.

Mas – é preciso que acrescentemos – este é apenas um dos aspectos da questão e não se esgota aí, ao que tudo indica, todo o interesse dessa alegoria. Pois se vamos um pouco mais além, observaremos que, na medida em que Platão articula, no interior do mito, o plano da história dos homens à história do universo sensível, essa concepção do mal como Desordem ultrapassa a condição de uma pura proposição cosmológica, fornecendo, destarte, ao diálogo as bases teóricas para a formulação de um visceral pessimismo histórico, que observa o princípio negativo da *ataxia* como um dado essencialmente inerente à esfera das coisas humanas.

Com efeito, uma das premissas fundamentais de toda a fabulação mítica do *Político* é o estabelecimento de uma estrutural ligação entre macrocosmos e microcosmos, ligação essa que associa intimamente os destinos da humanidade às ocasionais mudanças do curso universal do mundo: os homens seguem e imitam a totalidade do universo durante toda a eternidade do tempo, afirma o Estrangeiro em 274 d (ὅλος ὁ κόσμος, ᾧ συμμιμούμενοι καὶ συνεπόμενοι τὸν αἰεὶ χρόνον νῦν μὲν οὕτως). Mas se a esfera do cosmos e a esfera, digamos, antropológica encontram-se assim relacionadas, deve-se admitir, por conseguinte, duas coisas de importância sobremaneira decisiva: em primeiro lugar, que a história humana é um acontecimento fundamentalmente sensível, preso, portanto, em seu ser mais profundo, às vicissitudes e às condições ontológicas do devir empírico; e, em segundo, e como consequência da

afirmação anterior, que o fenômeno do mal, entendido como *ataxia*, constitui uma verdade inscrita no seio mesmo de nossa historicidade, porquanto o tempo dos homens participa da sorte do mundo empírico e este, como bem nos mostrou o mito, é agitado originariamente pela entropia do movimento. Ora, da combinação desses dois importantes fatores decorre, por conseguinte, a necessária perspectiva pessimista de Platão em relação à história: o processo histórico não é, para o nosso filósofo, em vista dos pressupostos acima enunciados, a consumação de um progresso paulatino e racional em direção a um *telos* pré-estabelecido, mas, enquanto evento sensível, o espetáculo de uma dissolução que imprime sobre tudo aquilo que nele se encontra inserido o selo sombrio da decrepitude e da decadência irresistíveis.³²

Essa decadência da história, conforme vimos acima, é simbolicamente apresentada por Platão, no esquema de sua narrativa mítica, como movimento de queda e declínio da humanidade. De fato, o mito do *Político* nos mostra que, assim como o universo sensível ora é conduzido pelo deus e ora é deixado ao seu próprio impulso, assim também a história humana se estrutura em duas etapas opostas e distintas, a saber, a época de Cronos e a época do mundo abandonado: a primeira corresponde ao período em que a humanidade era regida diretamente pelo próprio Deus (Θεὸς ἔνεμεν αὐτοῦς αὐτὸς ἐπιστατῶν), tempo de paz e de idílio, em que, não havendo trabalhos nem guerras, os homens podiam gozar de verdadeira felicidade, se verdadeiramente empregavam seu ócio na prática da filosofia; a segunda corresponde ao momento atual, tempo de privação e trabalho, quando os deuses abandonaram o governo do mundo e da vida humana, obrigando os homens, doravante sós e desprotegidos, a se conduzirem sozinhos e a fazerem face à desordem que se manifesta no universo à sua volta. Dessa forma, mostrando-nos a passagem do tempo áureo dos deuses ao tempo decaído dos homens, Platão ressalta, sob o envoltório de uma alegoria mítica, o caráter essencialmente entrópico e decadente de nossa história, evidenciando o fato de que o bem absoluto não pode ter lugar neste nosso mundo.

Bem se vê, porém, que tais considerações levam-nos, de imediato, ao cerne do problema teológico em Platão, pois em função dessa admitida existência do mal e da

³² Isso foi muito bem compreendido por COMTE-SPONVILLE (1997:123), que comentando a visão platônica da história, assim escreve: “não há história que não seja decadente, pois não há história que não seja sensível. O pior sempre está por vir (...) a idéia de progresso é, pois, absurda, contraditória: ela não tem sentido nem no mundo inteligível (em que nada progride, porque tudo é eternamente perfeito), nem no mundo sensível (em que tudo necessariamente se corrompe e degenera)”.

ataxia no âmbito do devir cósmico somos tentados a pensar que a divindade, no platonismo, ou é um ser que carece de boa vontade ou é uma figura impotente para realizar o bem e o melhor no espaço do mundo. Mas não se trata certamente disso e, do ponto de vista estritamente platônico, nenhuma destas duas alternativas pode ser tida como certa. É o que nos mostra o *Timeu*, diálogo no qual Platão diz-nos explicitamente que Deus é essencialmente bom e isento de inveja, e quis portanto que todas as coisas fossem, ao máximo possível, boas como ele (πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ (...) Βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα).³³ Tal proposição, bem entendido, não implica que o Demiurgo platônico seja, como o Deus da tradição judaico-cristã, um criador absoluto e onipotente, que arranca o mundo da escuridão do nada a partir de um ato absolutamente livre e solitário de sua vontade (*creatio ex nihilo*).³⁴ Longe disso, já na *República* Platão nos adverte claramente que Deus não pode ser considerado a causa de tudo, mas apenas de uns poucos eventos, isto é, dos que são bons,³⁵ e na estrutura teórica do *Timeu* notamos que dois princípios, na concepção platônica do cosmos, preexistem à ação teleológica da inteligência divina: por um lado, as Formas inteligíveis, eternas e imutáveis, que funcionam como modelos (παράδειγματα) da atividade ordenadora do Demiurgo; por outro, a matéria informe e primeva, a *χώρα*, que, enquanto puro meio espacial carente de qualquer determinação, possui a capacidade de abrigar em si as múltiplas imagens dos modelos inteligíveis. Contudo, se é certo que o Demiurgo não é um ser onipotente, capaz de extrair todas as coisas do vazio insondável do não-ser, disso não se segue necessariamente que as imperfeições e negatividades apresentadas pelo universo sensível devam ser compreendidas a partir da finitude de seu poder. O raciocínio, na verdade, deveria seguir uma direção oposta, pois uma vez admitido que Deus é essencialmente bom e que o modelo do qual ele se serve para a estruturação do devir empírico é o mais perfeito possível, é preciso então que as limitações à sua obra racionalizadora e organizadora sejam remetidas, não a ele próprio, que, sendo excelente, não pode fazer

³³ Cf. *Timeu*, 29 e - 30 a.

³⁴ “la causalité (do demiurgo), dont il est ici question n’est pas la puissance créatrice que la théologie alexandrine et la théologie chrétienne attribueront à la divinité (...) Ni dans l’ordre de l’Être, ni dans l’ordre du Devenir, le Demiurge et les dieux subalternes ne produisent rien d’une façon absolue” (RIVAUD, op. cit., p. 36).

³⁵ *República*, II, 379 c.

senão o que é mais belo (Θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον),³⁶ mas sim à matéria primeva sobre a qual é exercida sua intervenção conformadora e teleológica.³⁷

É isto que parece estar implícito, certamente, na afirmação do *Timeu* a que nos referimos há pouco, segundo a qual a geração deste mundo não se explica apenas como obra da razão, mas é em última análise uma mistura de inteligência e necessidade (ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ σύστασσεως ἐγεννήθη), e que agora gostaríamos de citar em sua íntegra:

*As coisas que foram ditas antes, exceto as menores, explicam as obras da inteligência. Mas é preciso acrescentar também ao discurso as coisas que vêm a ser por necessidade. Pois em verdade a gênese deste cosmos é uma mistura e ocorreu a partir da reunião de necessidade e inteligência: a inteligência, dominando a necessidade, convenceu-a a conduzir a maioria das coisas geradas para o melhor, e desta forma, através da necessidade vencida pela persuasão racional, desde o princípio foi constituído este universo.*³⁸

Como notou acertadamente Taylor (*apud* CORNFORD, 1948:164), o termo “necessidade”, presente nesse passo, não pode ser confundido, de forma alguma, com uma suposta “lei científica”, implicando a existência de um possível determinismo físico, visto que Platão o associa logo em seguida ao conceito de “causa errante” (πλανωμένα αἰτία) e por aí, portanto, àquilo que é contingente, desconexo e sem propósito. Todavia, cremos que Taylor se equivoca na seqüência de seu argumento, pois, visando outorgar um papel absoluto aos designios da razão na estruturação do cosmos, pretende que a necessidade não constitui tampouco um limite real e objetivo às obras da inteligência, mas apenas um simples reflexo da incompletude de nosso conhecimento da natureza, o qual, não podendo subsumir integralmente os fenômenos

³⁶ *Timeu*, 30 a.

³⁷ Cf. a importante observação de GOLDSCHMIDT (1966: 56, n. 110): “as restrições impostas à perfeição da atividade demiúrgica (p. ex. *Tim*, 30 a 2, 46 c 8, 53 b 5) devem ser sempre entendidas a partir da Matéria”.

³⁸ *Timeu* 47 e - 48 b: Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. Μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταῦτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πείθους ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν.

sensíveis à racionalidade da explicação causal, faz-nos ver determinados eventos como acontecimentos puramente arbitrários e contingentes. Entendida sob esta ótica, a necessidade carece de qualquer densidade ontológica, não sendo, pois, nada além de um mero limite epistemológico subjetivo, um resíduo cognitivo superável com o progressivo desenvolvimento da ciência, o que implica conseqüentemente, segundo Taylor, que “se alguma vez tivéssemos um conhecimento absoluto, descobriríamos que a ἀνάγκη desapareceria de nossa explicação do mundo” (*apud* CORNFORD, 1948, p. 164).

Em nossa opinião, porém, Platão, com o termo “necessidade”, parece querer dizer precisamente o contrário do que afirma Taylor, isto é, não algo que temporariamente escapa à reflexividade epistêmica do saber e que pertence, por isso, tão-só às fronteiras do *lógos*, mas um fator irracional e ontológico que é imanente à própria constituição intrínseca do devir, e que apenas parcialmente pode ser subjugado (ou persuadido, *πειθεῖν*, como diz metaforicamente Platão) pela inteligência divina. Trata-se, pois, como viu GUTHRIE (1992:289), da própria “intratabilidade extrema da matéria, que nenhum artesão pode dominar inteiramente”, e que faz do mundo sensível, em seu estado originário de agitação e desordem, um ente radicalmente rebelde aos desígnios racionais do Demiurgo. À luz dessas observações, a necessidade pode ser compreendida, então, como todo aquele conjunto de forças disteleológicas e caóticas que habitam o cerne da matéria primitiva e que, sendo exteriores ao Demiurgo e independentes da razão, opõem um limite e uma real resistência ao poder conformador do *νοῦς*, impedindo destarte que a realização das Formas no mundo do devir possa ser completa e absoluta.

Pois bem, se a necessidade habita dessa maneira a realidade sensível, e se ela impede que os objetos materiais possam abrigar em seu interior a plena inteligibilidade da Forma, a “entropia” que perturba o mundo visível não deve ser explicada conseqüentemente em virtude da fraqueza da divindade, mas sim em função da resistência e da dessemelhança que são irrevogavelmente inerentes à matéria, cuja natureza empírica é incapaz de se adequar inteiramente à ação racionalizadora do deus. A desordem que subsiste nas coisas corpóreas não é pois uma falha da obra do demiurgo, mas, como o próprio *Político* o declara explicitamente, uma limitação devida à dimensão sensível, ao *σωμωτοειδές*, do que se segue que, segundo a precisa

observação de GOLDSCHMIDT (1966:63) acerca desta questão, “não é Deus que é impotente para transformar plenamente o Devir à sua imagem; é o Devir que não pode receber o Ser inteiramente”.

Podemos então agora compreender melhor o sentido do mal implícito na dicotomia platônica entre Ser e Devir: o mundo, sendo a obra de um intelecto divino, apresenta indubitavelmente muita beleza e harmonia em sua organização; mas, enquanto ser limitado pela irracionalidade da ἀνάγκη e dos princípios sensíveis, não pode se conformar totalmente aos propósitos do νοῦς e nisto está precisamente a sua negatividade.³⁹ Em outras palavras, o mal é a própria oposição do devir à ordenação teleológica realizada pelo Demiurgo, a Necessidade que não se curva totalmente aos apelos persuasivos da Razão, propiciando que um insuprimível coeficiente de desordem e “entropia” se encontre presente na esfera dos elementos pertencentes ao círculo empírico da γένεσις. O que nos é confirmado, aliás, pelas próprias palavras de Platão, que em uma reveladora passagem do *Teeteto* identifica *expressis verbis* o princípio do Mal com a Necessidade:

*Mas não é possível que os males se percam, ó Teodoro – pois a Necessidade é sempre o contrário do Bem – nem é possível que eles se instalem entre os deuses, mas é na natureza mortal e nesse lugar que eles circulam, necessariamente.*⁴⁰

A Necessidade define, assim, conforme o texto supracitado, um princípio exterior ao Bem e a ele oposto, encontrando seu lugar ou τόπος originário na região sensível da qual fazem parte as naturezas mortais (τὴν δε θνητὴν φύσιν). Isso significa, por outras palavras, que neste nosso mundo, o princípio do Bem jamais está só, isolado, mas, antes, coabita com o mal nas fronteiras do ser corpóreo, o que impede

³⁹ Cf. GUTHRIE (1992: 289): “El cosmos es una creación magnífica, modelada sobre las Formas, por la Razón divina, pero, al ser corpóreo no puede ser las Formas, del mismo modo que tampoco un bloque de mármol puede ser – aunque pueda ser hecho para asemejar-se a él – un rostro humano. Pigmalión es un mito, e incluso Dios sólo pudo hacer el mundo ‘lo mejor posible’, ‘com la mejor de sus capacidades”.

⁴⁰ *Teeteto*, 176 a: Ἄλλ’ οὐτ’ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε – ὑπεναντίον γὰρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη – οὐτ’ ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι τὴν δε θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἕξ ἀνάγκης.

que seu domínio possa ser irrestrito e absoluto.⁴¹ Platão não nega, portanto, que no terreno do devir exista a manifestação de um desígnio divino, a revelação de uma ordem e de um equilíbrio racionais; porém, para ele, em função de determinadas premissas cosmológicas, essa ordem e esse equilíbrio só podem existir dentro dos precários limites que a matéria oferece *a priori* à demiurgia do deus.

Que essa cosmologia não seja uma digressão, mas influencie decisivamente o conteúdo das problemáticas abordadas pelo *Político*, é algo que desde já podemos indicar. Sem dúvida, a importância de todos os conceitos que acima expusemos está não apenas em seu evidente alcance cosmológico e na teodicéia que eles pretendem engendrar, mas também nas profundas conseqüências que eles trarão à argumentação do *Político*, porquanto, assumindo a vinculação das vicissitudes humanas ao domínio do mundo sensível, eles nos revelam o mal e a desordem como fenômenos desde sempre ligados ao terreno de nossa temporalidade. Ora, é exatamente esse pressuposto que funda o pessimismo platônico em relação à história, concedendo àquilo que constitui o eixo teórico principal do diálogo, a saber, a clivagem entre regime ideal e tempo histórico, uma genuína referência ontológica: com efeito, se o Devir permanece, de alguma forma, sempre refratário à atividade conformadora do Ser, se o mal ou a ἀνάρκεια não podem ser de todo estirpados do universo sensível, então o melhor regime, na medida em que representa uma ordem racional fundada no pleno domínio do Bem, da justiça e da inteligência, tem que ser visto como uma idealidade radical, jamais podendo encontrar no mundo empírico da historicidade humana uma perfeita e completa transcrição de seus elementos. A dicotomia entre Ser e Devir, entre inteligível e sensível, se reproduzirá, assim, no plano político como a dicotomia entre a *pólis* ideal e suas contrafações históricas, fazendo com que o conceito de melhor regime, entendido como governo absoluto da ciência e da racionalidade, tenha que ser remetido, por conseguinte, a um plano transcendente e normativo. Do que se segue que a história dos homens, à exemplo da história do universo, será o terreno de um incessante e interminável conflito entre Razão e Necessidade, entre νοῦς e ἀνάρκεια, a função do político, como aquela do Demiurgo, consistindo, nesse sentido, em uma luta constante

⁴¹ É o que nota PÉTREMENT (1947, p. 39): “Dieu trouve toujours en dehors de lui un obstacle. Il ne crée pas *ex nihilo*, il n’est pas maître absolu; il se sert d’une matière extérieure et sans doute mal obéissante. Il persuade la nécessité, mais ‘dans la mesure où la nature de la nécessité se laissait volontiers persuader’. Jamais chez Platon le Bien n’est seul, et jamais il n’est tout-puissant”.

e jamais concluída para impor à desordem e ao mal inerentes à sociedade humana a razão e a inteligibilidade contempladas em um plano ideal.

Essas noções, todavia, não são ainda desenvolvidas nesse momento do diálogo, que se limita a extrair como principal consequência imediata do mito a inadequação da categoria de pastoreio à questão da definição da ciência do homem político. Elas se encontrarão sutilmente presentes, contudo, em um momento posterior do debate, quando o Estrangeiro de Eléia, elaborando sua teoria dos regimes, esclarecer e precisar com mais rigor o conceito de melhor constituição ou *orthé politeía* mediante a introdução de uma ruptura fundamental entre o âmbito ideal ou paradigmático e o âmbito da história, entre a esfera da Verdade (ἀλήθεια) e a esfera da imitação (μίμησις). Mas não nos apressemos: limitemo-nos por ora a acompanhar pacientemente o itinerário do diálogo e, retornando ao ponto em que nos deixou a fabulação mítica, retomemos o fio da análise dialética e a distinção entre pastoreio divino e cuidado humano.

3.3 O uso do paradigma da tecelagem e o conceito de metríctica moral.

A correção trazida pelo mito, vimos mais acima, remanejando os termos em discussão (τοῦνομα μετασκευωρήσασθαι) e substituindo a idéia de “criação” (τροφή) pela de cuidado (ἐπιμέλεια) permitiu ao Estrangeiro precisar a definição do homem político: o rei não é um pastor, categoria muito elevada para políticos mortais, mas um cuidador de homens. Tal distinção dá um novo rumo ao debate e possibilita a instauração de uma nova *diairesis*: na idéia mesma de cuidado podemos separar os cuidados impostos pela pura força dos cuidados livremente consentidos (τὴν ἀνθρωπίνην ἐπιμελητικὴν δίχα διαιρώμεθα, τῷ βιαίῳ τε καὶ ἔκουσίῳ), isolando claramente, assim, a figura do tirano da figura do rei.⁴² Temos agora, com essa

⁴² *Político*, 276 e.

separação entre violência e consentimento, entre tirano e rei, uma definição satisfatória da realeza? O jovem Sócrates, em sua ingênua exaltação, julga que sim, e proclama sem mais delongas que a tarefa de demonstração da natureza homem político (ἡ περὶ τὸν πολιτικὸν ἀπόδειξις) está, pois, definitivamente concluída (τελέως).⁴³

Esse entusiasmo, no entanto, não é compartilhado pelo Estrangeiro, para quem o retrato do político, nos termos em que foi elaborado, carece ainda de precisão e verdade. Com efeito, a última *diairesis*, distinguindo tirano e rei, governo violento e governo livremente aceito, define o político a partir de critérios meramente exteriores – a força e o consentimento – ignorando a exigência primeira e essencial que deve fundar todo poder real, a saber, a posse de uma ciência ou *episteme*.⁴⁴ Pois bem, na medida em que a visão da realeza como governo sustentado pela aceitação dos súditos não faz apelo à noção de *téchne*, ela negligencia o princípio mesmo que constitui o *eidos* ou natureza específica do político – o princípio da competência epistêmica – gerando por conseguinte a necessidade de uma nova elaboração do problema, para a qual a adoção do método do paradigma será de extrema importância.⁴⁵

A noção de paradigma goza, como se sabe, no interior dos diálogos platônicos, de uma curiosa flutuação semântica. Em determinados contextos, as Formas inteligíveis e transcendentais são explicadas por relação aos objetos sensíveis como paradigmas; em outros, são os próprios sensíveis que são qualificados de paradigmas por relação às Formas transcendentais.⁴⁶ Assim, na ambivalência de uma oscilação terminológica, ora o termo paradigma denota uma função metafísica, explicando o caráter normativo e exemplar das Idéias enquanto modelos a serem imperfeitamente imitados pelos seres corpóreos, ora funciona como um exercício dialético, o qual, valendo-se do uso das imagens disponíveis à percepção dos sentidos, propicia que nossas almas ascendam até as realidades inteligíveis e imateriais. O segundo aspecto é aquele explorado

⁴³ *Político*, 277 a.

⁴⁴ Cf. GOLDSCHMIDT (1947:263): “une fois de plus, elle (la méthode dichotomique) commet une faute sur le genre: oubliant l’exigence propre du politique savant, elle formule et résout l’alternative, non selon le critère de la science, mais selon celui, étranger au genre et, plus précisément, sortant du genre, de la violence et du consentement”.

⁴⁵ *Político*, 277d.

⁴⁶ Cf. GOLDSCHMIDT (1947: 1).

preferencialmente pelo *Político*, que recorrerá ao uso do paradigma a fim de estabelecer uma determinação mais rigorosa da figura ou *eidos* do homem político. A passagem fundamental acerca do tema está em 278 c, que define a natureza do paradigma da seguinte maneira:

*Compreendemos isto, então, adequadamente, a saber: que um paradigma se gera quando uma coisa que é a mesma é corretamente considerada e reunida em outra separada, produzindo uma única opinião verdadeira tanto sobre cada uma delas em particular quanto sobre ambas em conjunto?*⁴⁷

Como se pode ver por essa passagem, Platão considera, pois, o paradigma um poderoso dispositivo epistemológico, que, operando através da correta compreensão das semelhanças e proximidades existentes entre elementos heterogêneos (ὄν ταῦτόν ἐν ἑτέρῳ διασπασμένῳ δοξαζόμενον ὀρθῶς καὶ συναχθὲν), torna possível a formulação de opiniões verdadeiras (δόξα ἀληθείης). Não se trata, portanto, como o significado mais comum da palavra poderia imediatamente nos sugerir, da proposição de um exemplo ou modelo, mas sim de um *raciocínio por analogia*, cuja finalidade está em identificar e delimitar similitudes entre objetos a princípio distintos. Platão pretende ilustrar sua concepção do paradigma recorrendo, curiosamente, à utilização de um paradigma (Παραδείγματος, ὧ μακάριε, αὐ μοι καὶ τὸ παράδειγμα αὐτὸ δεδέηκεν.), qual seja: o processo de alfabetização. As crianças que aprendem as primeiras letras, diz o Estrangeiro, aprendem-nas primeiramente em compostos silábicos mais breves e mais fáceis (βραχυτάταις καὶ ῥάσταις). Estas mesmas crianças, no entanto, quando confrontadas com sílabas novas e diferentes, não conseguem lê-las de forma correta. Essa dificuldade é superada e o ensinamento é produzido na medida em que as primeiras sílabas, as já conhecidas, são aproximadas das segundas, as que ainda não são conhecidas, possibilitando que as crianças comparem ambos os compostos de letras e, assim comparando-os, identifiquem as semelhanças (ὁμοιότητα) existentes entre eles.⁴⁸ Ora, pode-se dizer que o mecanismo

⁴⁷ *Político*, 278 c: Οὐκοῦν τοῦτο μὲν ἱκανῶς συνειλήφαμεν, ὅτι παραδείγματός γ' ἐστὶ τότε γένεσις, ὅποταν ὄν ταῦτόν ἐν ἑτέρῳ διασπασμένῳ δοξαζόμενον ὀρθῶς καὶ συναχθὲν περὶ ἑκάτερον ὡς συνάμφω μίαν ἀληθῆ δόξαν ἀποτελεῖ;

⁴⁸ *Político*, 277 e - 278 c.

do paradigma funciona dessa mesma maneira, aplicado, contudo, não às pequenas letras do alfabeto, mas às sílabas mais complexas e maiores do próprio real (τὰς τῶν πραγμάτων μακρὰς καὶ μὴ ῥαδιος συλλαβὰς).⁴⁹

A vantagem desse procedimento para o desenvolvimento do diálogo está no fato de que ele toma como ponto de partida objetos simples e banais, fornecendo através de elementos cotidianos e de fácil compreensão um termo de comparação para os princípios mais elevados e de maior importância (τι τῶν μειζόνων)⁵⁰ que a pesquisa dialética se esforça para definir. O pressuposto que funda essa tipo de operação lógica é a convicção de que determinados objetos possuem seus símiles sensíveis (αἰσθηταί τινες ὁμοιότητες), fáceis de descobrir (ἄς οὐδὲν χαλεπὸν δηλοῦν), e que podem ser exibidos (ἐνδείξασθαι) quando queremos fornecer uma explicação que não recorra diretamente à ordem das razões (χωρὶς λόγου).⁵¹ Isso quer dizer que o paradigma, enquanto análogo sensível, não é arbitrário, mas deve possuir sempre uma estrita correspondência com o tema posto em debate, o que justifica conseqüentemente a justa observação de GOLDSCHMIDT (1947:17), segundo a qual “o paradigma não nos fornece (...) apenas um treinamento no método exigido pelo assunto da pesquisa. Ele se refere a um assunto que, ainda que banal e fácil de perceber, apresenta algum parentesco com o tema do diálogo”.

Vários diálogos anteriores ao *Político* apresentam passagens onde verificamos o recurso platônico aos paradigmas como auxílio à *démarche* dialética. No *Protágoras*, por exemplo, as mútuas relações das partes do rosto forneciam um termo de comparação ou paradigma para o tema das mútuas relações entre as partes da virtude que Sócrates e Protágoras tentavam compreender.⁵² Outra boa amostra do uso do paradigma pode ser vista no *Sofista*, onde a pesca com anzol propicia um perfeito símile da atividade sofística. A princípio, um pescador que se vale do anzol não apresenta, aparentemente, nenhuma relação com este estranho ser que é o sofista. Mas se a pesca com anzol é definida como um espécie de “caça” e se em seguida a

⁴⁹ *Político*, 278 d.

⁵⁰ *Político*, 277 d.

⁵¹ *Político*, 285 d - e.

⁵² *Protágoras*, 330 a - b.

aproximamos da sofisticada, imediatamente nos apercebemos da semelhança ou do “parentesco” (συγγενής) que há entre estas duas atividades distintas, pois também o sofista deve ser incluído sob o gênero “caçador”. Um elemento banal e corriqueiro, conhecido por todos, serviu então para o esclarecimento do gênero do objeto que é precipuamente visado pelo diálogo.⁵³ Pode-se dizer que o *Político* adotará a mesma estratégia seguida por estes textos, utilizando, porém, como análogo da atividade política, o paradigma da tecelagem e, mais precisamente, o paradigma da tecelagem de lãs.

O passo inicial para isso é o estabelecimento de uma nova série de exaustivas de *diáreseis*, visando à definição exata da natureza da arte de tecer: tudo que produzimos ou adquirimos (δημιουργοῦμεν καὶ κτώμεθα), começa afirmando o Estrangeiro, tem em vista ou a realização de alguma ação ou a prevenção de algum sofrimento. Ora, dentre as coisas que nos protegem de algum sofrimento, algumas são antídotos (τὰ μὲν ἀλεξιφάρμακα), outras são meios de defesa (τὰ δὲ προβλήματα). Mais: dos meios de defesa, alguns são armaduras bélicas (τὰ μὲν πρὸς τὸν πόλεμον ὀπλίσματα), outros são abrigos (τὰ δὲ φράγματα). Dentre os objetos que nos servem de abrigos, é possível distinguir ainda os que são cortinas contra a luz do dia (τὰ μὲν παραπετάσματα)⁵⁴ e os que são proteção contra o frio e o calor (τὰ δὲ πρὸς χειμῶνας καὶ καύματα ἀλεξητήρια). Em seguida, em meio às coisas que são proteção contra o frio e o calor, é preciso separar duas grandes seções, a saber, os telhados (τὰ μὲν στεγάσματα) e os tecidos (τὰ δὲ σκεπάσματα). Os tecidos, por sua vez, servem ou para ser estendidos sob os pés (ὑποπετάσματα μὲν ἄλλα) ou para nos envolver (περικαλύμματα δὲ ἕτερα) e, no caso destes últimos, temos os tecidos inteiriços ou feitos de uma só peça (τὰ μὲν ὀλόσχιστα) e os que são compostos ou feitos de várias partes (σύνθετα δὲ ἕτερα). Por fim, deve-se acrescentar que os tecidos compostos podem ser elaborados ou com fibras de vegetais ou com pêlos (τὰ μὲν νεύρινα φυτῶν ἐκ γῆς, τὰ δὲ τρίχινα), sendo que, dos tecidos compostos com pêlos, uns são unidos com água e terra (τὰ μὲν ὕδασι καὶ γῆ κολλητὰ), enquanto que outros são unidos a partir da ligação dos próprios pêlos entre si (τὰ δὲ αὐτὰ αὐτοῖς συνδετὰ). Pois bem, os tecidos feitos a

⁵³ Ver toda a passagem em *Sofista*, 218 d - 221 e.

⁵⁴ Sigo aqui a tradução de DIÈS (1971).

partir do entrelaçamento de pêlos entre si são os que qualificamos preferencialmente de vestimentas (ἱμάτια), e a arte que se ocupa com sua produção é, sem dúvida, a arte que agora procuramos, a arte de tecer.⁵⁵

O Estrangeiro, todavia, não parece satisfeito com esta definição e logo de imediato reconhece a sua insuficiência. Com efeito, determinando a tecelagem apenas como uma técnica que se ocupa das vestimentas, ela incide na mesma imprecisão contida no conceito do rei-pastor, não conseguindo assim isolar a arte de tecer de todas aquelas *téchnai* que lhe são rivais (a cardadura, a urdidura, a pisoagem, por exemplo), as quais realizam, também elas, de certa forma, o cuidado das vestimentas. É preciso, então, que encontremos uma definição mais específica da tecelagem e o primeiro procedimento adotado para tanto consiste em afastar no processo de elaboração das vestimentas as artes que são apenas causas auxiliares ou secundárias (συναίτιον) das que são causas próprias no sentido estrito do termo (τὴν δ'αὐτῆν αἰτίαν): as primeiras são as artes que não fabricam elas mesmas as vestimentas, mas que se limitam a produzir os instrumentos (fusos, lançadeiras etc) indispensáveis ao serviço da tecelagem; as segundas são as técnicas que trabalham diretamente com a lã e que são responsáveis, elas apenas, pela confecção dos tecidos.⁵⁶ Em seguida, depois de colocadas à parte as artes auxiliares, é mister que distingamos ainda no interior das artes principais que se encarregam diretamente da confecção dos tecidos as artes de separar (διακριτική) e unir (συνκριτική). Assim fazendo, identificaremos então, por um lado, a técnica da cardadura, que separa, com as mãos ou com o auxílio de uma lançadeira, as fibras e as lãs que estão embaraçadas, e, por outro, a técnica da fiação, que torce e reúne os materiais separados previamente pelo trabalho da cardação. A partir destes dois procedimentos, obtem-se, segundo o Estrangeiro, a produção de dois tipos de fio: um, rígido e sólido, denominado *urdidura*, e outro, frouxo e mole, denominado *trama*. Ora, a operação específica da tecedura propriamente dita consiste justamente em cruzar estes dois fios, o que possibilita que possamos por conseguinte defini-la como a técnica que entrelaça a urdidura e a trama a fim de produzir um tecido.⁵⁷

⁵⁵ Essa longa *diáresis* se encontra em *Político*, 279 c -280 a.

⁵⁶ *Político*, 281 d - e.

⁵⁷ *Político*, 282 a - 283 a

Entende-se melhor agora, pois, o porquê da escolha deste paradigma para o desenvolvimento da argumentação do diálogo: enquanto nos mostra que um complexo de técnicas e procedimentos disputam com a arte de tecer o título de saber responsável pela confecção de vestimentas, a tecelagem reproduz em uma atividade doméstica e de menor importância uma situação análoga àquela que ocorre no domínio maior e mais importante da cidade, onde a ciência real exigida do verdadeiro político é cercada por uma série de conhecimentos que com ela pleiteiam a designação de arte responsável pelo governo da *pólis*. Desta forma, se a arte de tecer é, realmente, um verdadeiro *parádeigma* da atividade política, o mesmo procedimento aplicado à tecelagem para separá-la de suas rivais deve então ser testado na ciência real, a fim de que possamos isolar adequadamente a *politiké téchne* de suas rivais, apreendendo-a conseqüentemente em sua verdadeira especificidade.

Mas antes que isto ocorra, uma ligeira observação sobre a desnecessária extensão das explicações sobre o paradigma da tecelagem dá ocasião ao Estrangeiro de introduzir no debate uma longa digressão acerca da problemática da justa medida (*τὸ μέτριον*), tema preñado de conseqüências éticas e que o diálogo integrará de forma essencial à questão da definição do político. Trata-se realmente de um tópico importantíssimo, que marca um momento decisório na *démarche* dialética, posto que, como observa o próprio Estrangeiro, da mesma forma que a demonstração da existência do não-ser (*εἶναι τὸ μὴ ὄν*) constituiu, no diálogo anterior, uma etapa imprescindível no processo de definição do sofista, assim também agora da possibilidade de determinação de uma justa medida depende totalmente a existência da arte política.⁵⁸ Detenhamo-nos, então, sobre este tópico.

Como já dissemos, a idéia de medida é introduzida no diálogo a partir de uma observação acerca da aparente desproporção do discurso sobre o paradigma tecelagem: de fato, vimos anteriormente que a definição da arte de tecer foi antecedida por uma longa e vertiginosa série de dicotomias, cujas inumeráveis minúcias certamente não são nada agradáveis. Ora, pergunta o jovem Sócrates, por que não ir direto ao assunto e dizer sem mais delongas que a tecedura é arte de tecer a urdidura e a trama, “em lugar de fazer tantos rodeios e um acervo de distinções inúteis?” (*περιήλωμεν ἐν κύκλῳ*

⁵⁸ *Político*, 284 b - c.

πάμπολλα διοριζόμενοι μάτην;).⁵⁹ A resposta do Estrangeiro a essa indagação é bastante clara e põe imediatamente em discussão o conceito de *métrion*: questões deste tipo, afirma o enigmático homem de Eléia, que envolvem a avaliação do excesso e da carência (τήν τε ὑπερβολήν καὶ τήν ἔλλειψιν), não se encontram entregues ao arbítrio e às ponderações pessoais de cada um, mas exigem o concurso de uma arte muito especial, a arte da medida, cuja principal finalidade está justamente em nos fornecer uma regra exata para elogiar ou censurar, de uma forma adequada, tudo aquilo que no *lógos* for demasiado ou insuficiente. Por outras palavras, apenas através do conhecimento da metrética podemos evitar conscientemente os extremos da desmedida, encontrando para os discursos a sua justa proporção, o seu vértice ideal de perfeição ou *métrion*.

Bem se vê, porém, que nesse ponto não estamos diante de nenhuma novidade platônica, mas de uma problemática já clássica e tradicional do pensamento grego. Com efeito, é sabido que o tema da justa proporção dos *lógoi* era uma questão bastante recorrente nas reflexões de alguns sofistas sobre a prática da boa oratória, tendo mesmo se transformado, a uma certa altura, em um verdadeiro *tópos* de seu ensinamento retórico. É o que evidenciam muito bem, por exemplo, um Hípias, no *Protágoras*, quando propõe aos dois protagonistas do diálogo – Sócrates e Protágoras – que evitem impor suas preferências metodológicas de discussão, e que se contentem em observar “a devida extensão dos discursos”, ou um Pródico, no *Fedro*, ao se vangloriar por ter sido o primeiro a descobrir a regra de ouro da arte de falar ou discursar, a saber, aquela que determina que os *lógoi* não devem ser jamais nem longos nem curtos, mas sempre *métrioi* (δεῖν δὲ οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων, ἀλλὰ μετρίων).⁶⁰ No entanto – é preciso acrescentar – se é certo que a reflexão platônica sobre o problema da medida assume certamente, como ponto de partida, esse antecedente sofístico,⁶¹ veremos também que ao mesmo tempo ela busca superá-lo em função de suas próprias instâncias filosóficas, posto que Platão não restringirá o conceito de *métrion* ao marco

⁵⁹ *Político*, 283 b. Tradução de COSTA e PALEIKAT (1978).

⁶⁰ *Fedro*, 267 b.

⁶¹ Como constata TORDESILLAS (in ROWE, 1995:103) “dans le *Politique*, en ce qui concerne sa généralité, la recherche (sobre o justo meio) est rapportée à un problème classique, développé par les sophistes, celui de la mesure des discours”.

das discussões sobre o uso retórico dos *lógoi*, mas o estenderá ao terreno da própria ciência política, concedendo-lhe até mesmo um estatuto ontológico e eidético. Leiamos então a passagem central acerca deste tema no *Político*:

Estrangeiro: (...) é necessário considerar que todas as artes igualmente existem, e que o grande e o pequeno são medidos não só em suas relações recíprocas, mas também em relação à gênese da justa medida. Pois existindo esta, as artes também existem, e existindo as artes, existe também a justa medida; mas faltando um destes dois elementos, o outro jamais existirá.

Jovem Sócrates: Isto é certo. Mas o que se segue depois?

Estrangeiro: É evidente que dividiremos a arte de medir, conforme o que foi dito, em duas seções: de um lado colocaremos todas as artes que medem o número, a grandeza, a profundidade, a largura e a espessura em relação aos seus opostos; de outro, as artes que dizem respeito à justa medida, ao conveniente, ao oportuno, ao dever-ser e a tudo que se relaciona com o 'meio termo' e que foge dos extremos.

Jovem Sócrates: São duas grandes seções, e que diferem muito uma da outra.⁶²

Temos claramente delimitadas, portanto, segundo o que nos diz esta passagem, duas grandes seções ou espécies de arte da mensuração (μετρητική): uma, que cobre os domínios da aritmética e da geometria, e que poderíamos chamar de metrética matemática, responsável pela medida ou análise do grande e do pequeno, do mais e do menos, em suas relações meramente recíprocas; outra, que diz respeito ao *valor*, e que poderíamos chamar, por isso, de metrética axiológica, cuja finalidade está em medir o grande e o pequeno, o mais e o menos, não em suas relações recíprocas (μη πρὸς ἀλλήλα), mas sim mediante o critério superior da produção da medida justa (πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν). A primeira forma de metrética, vê-se, é substancialmente quantitativa, e seus métodos de mensuração são tão-só o número, a extensão, a profundidade, etc. (τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ παχύτητας); a segunda, ao contrário, é acima de tudo qualitativa, e remete os termos a serem

⁶² *Político*, 284 d - e: ΞΕ. ὡς ἄρα ἠγητέον ὁμοίως τὰς τέχνας πάσας εἶναι, μεῖζόν τε ἅμα καὶ ἔλαττον μετρεῖσθαι μὴ πρὸς ἀλλήλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν. Τούτου τε γὰρ ὄντος ἐκεῖνα ἔστι, κἀκεῖνων οὐσῶν ἔστι καὶ τοῦτο, μὴ δὲ ὄντας ποτέρου τούτων οὐδέτερον αὐτῶν ἔστι ποτέ.

ΝΕ. ΣΩ. Τοῦτο μὲν ὀρθῶς· ἀλλὰ τί δὴ τὸ μετὰ τοῦτο;

ΞΕ. Δῆλον ὅτι διαιροῦμεν ἂν τὴν μετρητικὴν, καθάπερ ἐρρήθη, ταύτῃ δίχα τέμνοντες, ἔν μὲν τιθέντες αὐτῆς μόριον συμπάσας τέχνας ὅποσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ παχύτητας πρὸς τὸναντίον μετροῦσιν, τὸ δὲ ἕτερον, ὅποσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὅποσα εἰς τὸ μέσον ἀπῆκίσθη τῶν ἐσχάτων.

ΝΕ. ΣΩ. Καὶ μέγα γε ἑκάτερον τμήμα εἶπες, καὶ πολὺ διαφέρον ἀλλήλοισιν

mensurados ao domínio deontológico da conveniência, da oportunidade, daquilo que *deve-ser* (τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον).

O que importa notar nessa dicotomia, e o que Platão, aliás, deixa explicitamente claro, é que a segunda forma de metrética – a metrética axiológica – não é um princípio restrito apenas ao campo dos discursos, como julgavam os sofistas, mas constitui nada menos que a própria condição de possibilidade de todas as artes, fornecendo o referencial normativo e canônico sem o qual nenhuma *téchne* – a política inclusive – poderia existir efetivamente.⁶³ E isso, para Platão, pela seguinte razão: toda arte, visando introduzir a ordem e a proporção em materiais previamente amorfos e indeterminados, guarda sempre uma certa relação com o mundo da γένεσις ou do devir empírico. Ora, o texto do *Político* diz-nos de forma explícita que a arte da medida, a *metretiké*, se aplica justamente ao universo dos objetos que devêm, à esfera dos τὰ γινόμενα,⁶⁴ posto que o conceito de justo meio que a fundamenta corresponde exatamente às “necessidades essenciais da geração” (ἡ τῆς γενέσεως ἀναγκαία οὐσία).⁶⁵ Assim, apoiada em um princípio objetivo de regulação do devir, a metrética apresenta-se como o fundamento de todos os procedimentos técnicos, fornecendo às artes aquele *dever-ser* (τὸ δέον) que lhes permite escapar dos extremos da carência e do excesso e consumir a produção de obras boas e belas (πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται).⁶⁶

Essas observações, que determinam o justo meio como uma norma do devir, deixam suficientemente claro o caráter essencialmente ontológico da noção de *métrion* em Platão, e a sua profunda inovação em relação à tradição. Com efeito, esta medida que funda a possibilidade das artes e que preside à geração de toda produção técnica, o Estrangeiro de Eléia a aproxima claramente da própria idéia de exatidão em si (αὐτὸ

⁶³ como observa TORDESILLAS (in ROWE, 1995:103), “la digression (sobre a justa medida) ne concerne donc pas seulement la longueur des discours, mais est essentielle à la détermination de l’art politique et à la définition du politique comme tel. La métrétique supérieure est même la condition de possibilité et d’existence de tous les arts, de la politique comme de l’art du tissage, puisque pour ‘tous ces arts’ c’est préservant la mesure (μέτρον σῶζουσαι) qu’ils assurent la bonté et la beauté de leurs oeuvres (284 b 1-2)”

⁶⁴ *Político*, 285 a.

⁶⁵ *Político*, 283 d. Sigo a tradução de DIÉS (1971).

⁶⁶ *Político*, 284 a - b.

τάκριβές),⁶⁷ dando a entender, por aí, que o conceito de medida axiológica dispõe, no pensamento platônico, de um *status* fundamentalmente eidético. Tal sugestão, que o *Político*, na verdade, não se preocupa em demonstrar, é-nos confirmada de forma inequívoca, no entanto, por um outro texto platônico, a *República*, obra na qual constatamos que o termo *métrion* é assimilado *expressis verbis* à própria Idéia suprema do Bem. É o que se vê claramente, por exemplo, no livro VI, em uma passagem que constitui justamente a introdução ou o preâmbulo da ampla exposição sobre o problema da ciência do Bem nesse diálogo. Realmente, neste passo, Sócrates, após ter afirmado que a análise da temperança, da coragem, da justiça e da sabedoria está concluída, não se dá contudo por satisfeito e proclama que é preciso ir além, percorrendo uma via ainda mais longa (*μακροτήρα περίοδος*), a fim de se encontrar uma medida mais perfeita para o conceito de virtude, pois, diz-nos ele, aquilo é imperfeito não pode ser medida de coisa alguma (*ἀτελές γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον*). Como se verá depois, essa medida mais perfeita exigida para a plena fundamentação das questões propostas pelo diálogo e que é atingida apenas ao termo de um longo percurso dialético e reflexivo, não é senão o *eidos* do Bem, princípio máximo da ação e do conhecimento humanos, além do qual não é mais possível remontar. Leiamos então esse importante registro da *República*:

– Deves lembrar-te – prossegui eu – que distinguimos três partes da alma e concluimos, relativamente à justiça, temperança, coragem e sabedoria, o que cada uma delas era.

– Se não me lembrasse – respondeu ele – não teria direito a escutar o que te falta dizer.

– E o que se disse antes disso?

– O quê?

– Dissemos nós que, para ser possível contemplar estas perfeições, tinha de se dar uma grande volta, após a qual se tornavam visíveis, mas que se podia conseguir fazer uma demonstração correspondente ao que anteriormente se afirmara. Vós declarastes que era o bastante, e assim se fez uma exposição que, segundo me parecia, deixava a desejar. Mas, se vos agrada, dizei-o.

– Para mim estava na boa medida; e também para os outros.

– Mas, meu amigo – repliquei eu – em casos destes, uma medida que deixa a desejar, por pouco que seja, da realidade, não é de modo algum uma boa medida, porquanto não pode haver uma medida imperfeita seja do que for. Mas às vezes certas pessoas entendem que já basta e que não é preciso para nada prosseguir as investigações.

– Até há muitos que aceitam que seja assim por indolência.

⁶⁷ *Político*, 284 d.

–Tal aceitação – prossegui eu – é a atitude que menos deve ter um guardião do Estado e das leis.

–Naturalmente – corroborou ele.

–Logo, meu amigo, ele tem de ir pelo caminho mais longo, e que não se esforce menos nos estudos do que nos exercícios físicos; ou então, como ainda agora dissemos, jamais atingirá o fim da ciência, que é a mais elevada e a que mais lhe convém.⁶⁸

Vê-se, pois, a partir da leitura dessa passagem, que a forma do Bem e o ideal de justa medida são noções que, de um ponto de vista teórico, equivalem-se perfeitamente para Platão, porquanto, segundo a doutrina fundamental da *República*, o *eidos* do Bem, ao transcender o mobilismo fenomênico do mundo sensível, é a único princípio capaz de fornecer ao problema geral da práxis humana um *metron* de excelência verdadeiramente racional e absoluto, não sujeito à transitoriedade e à relatividade do devir.⁶⁹ Isso significa, evidentemente, que o conceito de *métrion*, no platonismo, extrapola todos os precários limites da ordem empírica e se define como uma categoria rigorosamente inteligível, a qual, gozando de um valor objetivo e universal, impõe-se, portanto, como a normatividade suprema à qual deve referir-se toda ação política e moral que se pretenda justa.

⁶⁸ *República*, VI, 504 a - d, em tradução de PEREIRA (1996). O texto grego é o seguinte: Μνημονεύεις μὲν που, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τριττὰ εἶδη ψυχῆς διασθησάμενοι συνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἶη.

Μὴ γάρ μνημονεύων, ἔφη, τὰ λοιπὰ ἂν εἶη δίκαιος μὴ ἀκούειν.

Ἴη καὶ τὸ προρρηθὲν αὐτῶν;

Τὸ ποῖον δὴ;

Ἐλέγομέν που ὅτι ὡς μὲν δυνατόν ἦν κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν ἄλλη μακροτήρα εἶη περίοδος, ἦν περιελθόντι καταφανῆ γίγνοιτο, τῶν μέντοι ἔμπροσθεν προειρημένων ἐπομένης ἀποδείξεις οἷον τ' εἶη προσάψαι. Καὶ ὑμεῖς ἔξαρκεῖν ἔφατε, καὶ οὕτω δὴ ἐρρήθη τὰ τότε τῆς μὲν ἀκριβείας, ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο, ἑλλιπῆ, εἰ δὲ ὑμῖν ἀρεσκόντως, ὑμεῖς ἂν τοῦτο εἴποιτε.

Ἄλλ' ἔμοιγε, ἔφη, μετρίως ἐφαίνετο μὴν καὶ τοῖς ἄλλοις.

Ἄλλ', ὦ φίλε, ἦν δ' ἐγώ, μέτρον τῶν τοιούτων ἀπολείπον καὶ ὀτιοῦν τοῦ ὄντος οὐ πάνυ μετρίως γίγνεται· ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον. δοκεῖ δ' ἐνίοτέ τισιν ἰκανῶς ἤδη ἔχειν καὶ οὐδὲν δεῖν περαιτέρω ζητεῖν.

Καὶ μαλ', ἔφη, συχνοὶ πάσχουσιν αὐτὸ διὰ βραθυμίαν.

Τούτου δὲ γε, ἦν δ' ἐγώ, τοῦ παθήματος ἥκιστα προσδεῖ φύλακι πόλεως τε καὶ νόμων

εἰκόσ, ἦ δ' ὄς.

Τὴν μακροτέραν τοίνυν, ὦ ἑταῖρε, ἔφην, περιπέον τῷ τοίoutw, καὶ οὐχ ἥττον μανθάνοντι πονητέον ἢ γυμναζομένω· ἦ, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, τοῦ μεγίστου γε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος οὐποτε ἤξει.

⁶⁹ Como esclarece JAEGER (1995:876), “na *República*, a idéia do Bem é a norma absoluta que serve de base à noção de Filosofia como suprema ‘arte da medida’, a qual aparece desde muito cedo no pensamento platônico e nele se mantém até o final. Ao contrário do que os sofistas e as massas pensavam no *Protágoras*, esta arte da medida não se podia basear na mera ponderação de sensações subjetivas de prazer ou de dor, mas apenas numa pauta absolutamente objetiva”.

À luz destas observações, não é difícil percebermos, então, qual é o verdadeiro objetivo dessa concepção platônica da justa medida, visto que ela manifesta em suas entrelinhas uma clara e insistente pretensão, a saber, a de se apresentar como uma resposta direta ao relativismo protagórico do *homo mensura*. Com efeito, Protágoras havia proclamado que o bem não é um valor universal, mas algo variado e multiforme (ποικιλόν καὶ πανταδαπὸν),⁷⁰ e que, por conseguinte, cada homem, tomado em sua singularidade pessoal, era a medida de todas as coisas (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος): das que são enquanto elas são e das que não são enquanto elas não são.⁷¹ A concepção platônica do *métrion* visa justamente inverter os termos desse solipsismo moral protagórico, determinando que o ideal axiológico da justa medida não é uma aparência qualquer sujeita ao arbítrio das considerações pessoais de cada um, mas sim um princípio intrinsecamente objetivo, o qual, escapando ao domínio imediato das sensações, só pode ser compreendido através de um saber de natureza essencialmente racional (a metrética). Esta tendência platônica, que inspira a *República* e o *Político*, atinge seu ápice, por assim dizer, como se sabe, nas *Leis*, obra em que Platão, em uma alusão explícita às teses de Protágoras, propugnará que apenas Deus, e não o homem, é a medida máxima de todas as coisas.⁷²

O que nos interessa, todavia, deduzir de toda essa análise para o desenvolvimento de nossa argumentação é o fato de que a metrética axiológica pregada pelo *Político* como fundamento e condição de possibilidade da *politiké episteme*, ao achar-se vinculada a determinados princípios de natureza ontológica (a Idéia do Bem, Deus), pressupõe tacitamente, em última análise, o saber do filósofo, reenfatizando mais uma vez a existência de uma estrita relação entre *theoría* e *arché* no pensamento político platônico. Isto é, a ciência da medida, em Platão, é uma ciência que se encontra claramente referida a uma instância teórica superior – a racionalidade filosófica – e se

⁷⁰ Protágoras, 334 b

⁷¹ DK, 80 B1.

⁷² *Leis*, IV, 716 c. Segundo TORDESILLAS (in ROWE, 1995:102), “le thème de la métrologie parcourt toute l’oeuvre de Platon. Rapprochée explicitement du μέτρον de Protagoras par le texte célèbre des *Lois*, ou ‘Dieu est dit ‘mesure de toutes choses’ (IV, 716 c4), elle semble tirer son origine d’une origine d’une polemique contre les sophistes. Dans les *Lois*, la formulation platonicienne ne se contente pas d’être un echo du μέτρον ἄνθρωπος protagoréen. Elle manifeste le lien étroit qu’entretiennent l’Idée de Bien dans le *République* et l’Idée de Dieu dans le livre IV des *Lois*. Elle confirme ainsi la portée ontologique de l’approche platonicienne”

ela define, como vimos, o pressuposto normativo sem o qual não existe nenhum saber político, tal é assim porque para Platão ainda persiste o velho princípio segundo o qual a verdadeira política só é possível sob a tutela da filosofia.

Mas é hora de deixarmos um pouco de lado a questão do *métrion* e, conservando as novas aquisições conceituais por ela propiciadas, retornarmos ao movimento do diálogo, a fim observarmos a eficácia da aplicação do paradigma da tecelagem à ciência real, tarefa essa que representará o objetivo inicial do capítulo seguinte.

Capítulo 4

Nómos e episteme: a legislação como a arte de tecer o tecido da pólis

4.1 A aplicação do paradigma da tecedura à definição do rei e a teoria dos regimes.

Com o presente capítulo, entramos, finalmente, no momento decisivo de nossa pesquisa, aproximando-nos daquele que é o ponto culminante e central de toda a argumentação filosófica do *Político*. Sem dúvida, se até aqui o posicionamento platônico a favor de uma compreensão epistêmica da natureza do poder manteve-se dentro de certos limites e deixou de lado o problema do conflito entre saber e legalidade, agora, nesta etapa de nossa análise, teremos ocasião de observar como ele se tornará subitamente radical e extremo, implicando inevitavelmente, em um dado instante, a determinação do verdadeiro estatuto da ciência real face ao domínio jurídico da lei escrita. Ou seja, aquilo que afirmamos em um passo anterior constituir o núcleo temático fundamental de todo o *Político*, vale dizer, a reflexão sobre as relações entre *nómos* e *episteme*, lentamente amadurecido ao longo das discussões entre o Estrangeiro e o jovem Sócrates, explicitar-se-á, enfim, neste capítulo em toda a sua grave complexidade, encerrando em seu interior o sentido essencial do diálogo. Isso significa, portanto, que as páginas seguintes possuem uma importância substancial no conjunto desta dissertação, posto que é nelas que encontra o seu remate tudo o que dissemos em momentos precedentes de nossa argumentação.

Antes, porém, de tratar diretamente da questão das relações entre ciência e legalidade, o Estrangeiro deve efetuar a verificação da veracidade do paradigma da tecelagem, aplicando-o ao problema para o qual foi originalmente proposto, isto é, o problema da definição da arte real. Como nos mostrou a análise da tecedura levada a cabo anteriormente, o processo de confecção dos tecidos de lã (τὴν δὲ τῶν ἱματίων ἐπιμελουμένην τέχνην) envolve todo um complexo de operações e técnicas, dentro

do qual podemos distinguir, numa rápida *diairesis*, duas espécies principais de artes: por um lado, as artes que não fabricam elas mesmas as vestimentas, mas que se limitam a forjar os instrumentos necessários e indispensáveis ao serviço da tecelagem, as quais são por isso denominadas *causas auxiliares* (συναίτιον); por outro, as artes que se encarregam diretamente do trabalho artesanal da lã, realizando a criação das vestimentas, as quais são por isso denominadas *causas próprias* (τὴν αὐτὴν αἰτίαν). Ora, se a tecedura é, de fato, um pequeno análogo ou *parádeigma* da arte real, o mesmo procedimento adotado na compreensão da arte de tecer deve ser agora aplicado à *episteme* do político, de forma que possamos separar, no terreno mais amplo dos conhecimentos relativos à *pólis*, as *téchnai* que são causas auxiliares das *téchnai* que são causas próprias. Como lemos em 287 b:

Estrangeiro: (...) Retornemos, então, ao político, transportando até ele o paradigma da tecedura

Jovem Sócrates: Falas bem; façamos o que dizes.

Estrangeiro: O rei, então, havíamos separado das muitas artes que lhe eram próximas, sobretudo de todas aquelas que se referem aos rebanhos; mas restam, dissemos, as artes que na cidade são causas auxiliares e causas próprias, as quais é preciso, antes de mais nada, distinguir umas das outras.

Jovem Sócrates: certamente.¹

Segundo o que evidencia a seqüência do texto, o primeiro passo exigido para a consecução desse propósito consiste em verificar que a política, como a tecelagem, pressupõe a existência de artes que lhe forneçam os elementos e os materiais indispensáveis à sua atuação. A classificação dessas artes, contudo, nota o Estrangeiro, não pode ser obtida através das costumeiras divisões dicotômicas: pelo contrário, dada a sua grande multiplicidade, para classificá-las corretamente é preciso que as dividamos membro a membro, como a uma vítima de sacrifício (Κατὰ μέλη τοίνυν αὐτὰς οἶον ἱερεῖον διαιρώμεθα).² Assim fazendo, obteremos, então, como auxiliares da ciência

¹ *Político*, 287 b: ΞΕ. [...] πρὸς δὲ δὴ τὸν πολιτικὸν ἴωμεν πάλιν, τῆς προρρηθείσης ὕφαντικῆς αὐτῷ φέροντες τὸ παράδειγμα.

ΝΕ. ΣΩ. Καλῶς εἶπες, καὶ ποιῶμεν ἅ λέγεις.

ΞΕ. Οὐκοῦν ἀπὸ γε τῶν πολλῶν ὁ βασιλεὺς ὄσαι σύννομοι, μᾶλλον δὲ ἀπὸ πασῶν τῶν περὶ τὰς ἀγέλας διακεχώρισται· λοιπαὶ δέ, φάμεν, αἱ κατὰ πόλιν αὐτὴν τῶν τε συναιτίων καὶ τῶν αἰτίων, ἅς πρώτας ἀπ' ἀλλήλων διαιρετέον.

² *Político*, 287 c

real sete espécies diferenciadas de técnicas, responsáveis pela produção de sete espécies diferenciadas de materiais que constituem as condições primárias de toda a ação política, a saber: a matéria-prima, os instrumentos, o vasilhame, o veículo, o abrigo, o divertimento e o alimento.³

Afastadas desta sorte as chamadas artes auxiliares, o passo seguinte para a exata determinação da figura do político implica que separemos o rei daqueles que lhe disputam a função suprema do governo da cidade, como anteriormente separamos do tecelão todos aqueles indivíduos (cardadores, fiadores, etc.) que com ele rivalizavam na tarefa de confeccionar e produzir tecidos. Tais competidores, explica o Estrangeiro, não são certamente os escravos, os comerciantes e os arautos, nem mesmo a classe dos adivinhos e dos sacerdotes, porquanto todos esses homens exercem apenas, em que pese a diversidade de suas funções, um ofício meramente servil: não, os únicos e temíveis rivais do rei são os falsos políticos, esta horda ruidosa de sátiros e centauros que mudam rápida e astuciosamente entre si suas aparências e propriedades, agitando-se à semelhança de um coro em torno dos negócios da cidade (τὸν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράγματα χορόν). Trata-se, pois, dos maiores embusteiros dentre todos os sofistas (τὸν πάντων τῶν σοφιστῶν μέγιστον γόητα),⁴ dos trapaceiros mais consumados na arte do ludíbrio, e que importa rapidamente distinguir daqueles que são os políticos reais ou verdadeiros, se quisermos alcançar uma visão clara e suficiente do objeto principal de nossa pesquisa (εἰ μέλλομεν ἰδεῖν ἐναργῶς τὸ ζητούμενον).⁵

O elemento que Platão introduz no diálogo a fim de efetivar tal distinção é uma autêntica tipologia dos regimes, destinada a classificar as várias formas possíveis de constituição política ou *politeía*. Inicialmente, observamos que esta classificação obedece a parâmetros estritamente quantitativos, levando em consideração apenas a extensão da soberania ou, se preferirmos, o número dos titulares do poder político. Neste caso, temos então, segundo o Estrangeiro, três espécies fundamentais de

³ *Político*, 289 b - c.

⁴ O substantivo γόης, -ητος que Platão utiliza neste período deriva do verbo γοητεύω, cujo significado é “enganar através de manobras de charlatão”, “fascinar mediante palavras”, “ser mágico ou prestidigitador”. Um γόης é, portanto, alguém que ludibria, que ilude e seduz por seus artifícios, um “impostor” ou “falsário”. Associando esta palavra à horda dos políticos profissionais, Platão nos mostra então todo o soberano sarcasmo com que observava a arena política de seus dias.

⁵ *Político*, 291 c.

organização da *arché*, quais sejam: a monarquia ou o governo de um só, o governo de poucos ou da minoria (τὴν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστείαν), e o governo das massas, também chamado de democracia (ἡ τοῦ πλῆθους ἀρχή).⁶ Todavia, a este critério puramente numérico de classificação dos regimes, o Estrangeiro resolve logo em seguida acrescentar princípios um pouco mais sutis, de natureza qualitativa ou axiológica, que considerem, além do número dos titulares do poder (um, poucos, muitos), elementos como a riqueza ou a pobreza (καὶ πενίαν καὶ πλοῦτον), a força ou o consentimento (τὸ βίαιόν που καὶ ἐκούσιον), e a legalidade ou a ilegalidade (καὶ νόμον καὶ ἀνομίαν). Disso se segue, conseqüentemente, que as formas constitucionais assumidas pela *pólis* são, na verdade, cinco e não apenas três, como nos fazia pensar a tipologia meramente numérica, pois à luz dos parâmetros axiológicos acima enunciados (riqueza-pobreza, força-consentimento, legalidade-ilegalidade) podemos subdividir a monarquia em tirania e realeza, e o governo de poucos em aristocracia e oligarquia. Apenas a democracia, comenta o Estrangeiro, não é afetada pela referência a estes princípios, recebendo indiferentemente a mesma denominação qualquer que seja a maneira de exercer o poder adotada pelas massas. Posto isso, poderíamos então representar esquematicamente esta classificação dos regimes políticos com o seguinte quadro:

	liberdade, legalidade, pobreza	opressão, ilegalidade, riqueza
governo de um só	realeza	tirania
governo de poucos	aristocracia	oligarquia
governo de muitos	democracia	democracia

⁶ *Político*, 291 d.

4.2. A ciência real como único fundamento da reta constituição e a crítica da legalidade: o *imperium legibus solutum* do sábio.

Como se sabe, essa tipologia das constituições terá uma longa vida na história do pensamento político, transformando-se mesmo em um verdadeiro paradigma no campo da teoria dos regimes. Seria um erro, porém, pensarmos que estamos aqui diante de uma radical inovação filosófica de Platão, pois, como nota DIÈS (1971, p. LI), algo semelhante pode ser já observado, por exemplo, em certas passagens de Heródoto e Xenofonte.⁷ Não obstante isso, poder-se-ia dizer, contudo, que ela constitui, desde a perspectiva platônica, uma formulação conceitual adequada do problema das formas de governo? Certamente não. E isso, segundo Platão, por uma razão muito clara: apoiada em noções como “consentimento” ou “opressão”, “leis escritas” ou “ausência de leis”, “poder de poucos” ou “poder de muitos”, tal tipologia esquece-se de que o exercício do poder e da autoridade política (βασιλική ἀρχή) define-se essencialmente como uma *téchne* ou *episteme*, e de que é, portanto, tão-somente a presença ou não de um *saber racional* o único princípio capaz de distinguir e justificar a existência de um verdadeiro regime político:

Estrangeiro: -E então? Acreditamos que alguma destas constituições possa ser exata, sendo definida por estes termos: um, alguns, muitos, riqueza ou pobreza, força ou consentimento, leis escritas ou ausência de leis?

Sócrates: - O que, com efeito, o impede?

Estrangeiro: - observa melhor, seguindo por este caminho.

Sócrates: - qual?

Estrangeiro: - Permanecemos fiéis ao que foi dito antes, ou agora discordamos?

Sócrates: -O que dizes?

Estrangeiro: - Afirmamos que o governo real é uma das ciências, acredito.

Sócrates: - Sim.

Estrangeiro: Porém, não qualquer ciência, mas escolhemos sem dúvida, entre todas, aquela que é crítica e diretiva.

Jovem Sócrates: - Sim.

(...)

⁷ Ver Heródoto, III, 80-82; Xenofonte, *Memorabilia*, IV, 6, 12.

Estrangeiro: Porventura, então, não nos apercebemos disso: que o que o que vem a ser necessariamente a definição dessas constituições é não a "liberdade" ou a "opressão", a "pobreza" ou a "riqueza, "alguns" ou "muitos", mas sim alguma ciência, se é que somos conseqüentes com o que foi dito antes?

Sócrates: Mas é certamente impossível não se fazer assim.

Estrangeiro: Isto, pois, neste momento, é o que devemos observar: em qual destas constituições ocorre a ciência do governo dos homens, a maior de todas as ciências e a mais difícil para se adquirir. Pois é mister conhecê-la, para que contemplemos quais rivais precisamos afastar do rei sábio, os quais fingem ser verdadeiros políticos e persuadem a muitos de que o são, sem o serem, porém, de fato.⁸

O princípio constitutivo da autêntica forma política ou *politeía* é, antes de mais nada, portanto, a ciência do comando dos homens (ἐπιστήμη περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς) e é apenas por meio dessa ciência que poderemos, por conseguinte, isolar a figura do governante sábio e competente (φρόνιμος βασιλεύς) da multidão dos pseudo-políticos que infestam a cidade e se arvoram ilegitimamente em responsáveis pela condução dos negócios públicos. Ou seja, na medida em que o exercício da *arché* não é um assunto para diletantes, mas uma função que repousa, *in totum*, sobre a posse de uma certa sabedoria, o conceito de *episteme* é, evidentemente, a pedra de toque única e originária que nos permite identificar a linha de demarcação entre a verdadeira política e os seus simulacros, entre o monarca ilustrado e as suas contrafações sofisticadas. Platão, percebe-se, volta a insistir assim em sua tradicional concepção intelectualista da praxis política,

⁸ *Político*, 292 a - c: ΞΕ. Τί οὖν; οἰόμεθα τινα τούτων τῶν πολιτειῶν ὀρθὴν εἶναι τούτοις τοῖς ὄροις ὀρισθεῖσαν, ἐνὶ καὶ ὀλίγοις καὶ πολλοῖς, καὶ πλοῦτι καὶ πενία, καὶ τῷ βίῳ καὶ ἔκουσίῳ, καὶ μετὰ γραμμάτων καὶ ἄνευ νόμων συμβαίνουσαν γίγνεσθαι;

ΝΕ. ΣΩ. Τί γὰρ δὴ καὶ κωλύει;

ΞΕ. Σκόπει δὴ σαφέστερον τῆδε ἐπόμενος.

ΝΕ. ΣΩ. Πῆ;

ΞΕ. Τῷ ῥηθέντι κατὰ πρώτας πότερον ἐμμενοῦμεν ἢ διαφωνήσομεν;

ΝΕ. ΣΩ. Τῷ δὴ ποῖω λέγεις;

ΞΕ. Τὴν βασιλικὴν ἀρχὴν τῶν ἐπιστημῶν εἶναι τινα ἔφαμεν, οἶμαι.

ΝΕ. ΣΩ. Ναί.

ΞΕ. Καὶ τούτων γε οὐχ ἅπασων, ἀλλὰ κριτικὴν δῆπου τινὰ καὶ ἐπιστατικὴν ἐκ τῶν ἄλλων προειλόμεθα.

ΝΕ. ΣΩ. Ναί.

ΞΕ. Τοῦτ' αὐτὸ τοῖνον ἄρ' ἐννοοῦμεν, ὅτι τὸν ὄρον οὐκ ὀλίγους οὐδὲ πολλούς, οὐδὲ τὸ ἐκούσιον οὐδὲ τὸ ἀκούσιον, οὐδὲ πενίαν οὐδὲ πλοῦτον γίγνεσθαι περὶ αὐτῶν χρειῶν, ἀλλὰ τινα ἐπιστήμην, εἴπερ ἀκολουθήσομεν τοῖς πρόσθεν.

ΝΕ. ΞΕ. Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἀδύνατον μὴ ποιεῖν.

ΞΕ. Ἐξ ἀνάγκης δὴ νῦν τοῦτο οὕτω σκεπτέον, ἐν τίνι ποτὲ τούτων ἐπιστήμη συμβαίνει γίγνεσθαι περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς, σχεδὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης κτήσασθαι. δεῖ γὰρ ἰδεῖν αὐτήν, ἵνα θεασώμεθα τίνος ἀφαιρετέον ἀπὸ τοῦ φρόνιμου βασιλέως, οἱ προσποιοῦνται μὲν εἶναι πολιτικοὶ καὶ πείθουσι πολλούς, εἰσὶ δὲ οὐδαμῶς.

reiterando ainda uma vez o fato de que o conhecimento racional é o critério fundamental na determinação do estatuto da melhor *politeía*.

Ora, o que é importante observar nesta afirmação peremptória da ciência como fundamento único da *arché* e do regime ideal é que ela implica imediatamente, na argumentação do Estrangeiro, uma radical desvalorização do papel institucional das leis escritas na conformação e estruturação do poder político, permitindo destarte que no interior do diálogo o problema da legalidade finalmente ecloda e se desenvolva em toda a sua complexidade. De fato, o Estrangeiro de Eléia, dando prosseguimento ao seu raciocínio, proclama enfaticamente que, em sendo a *episteme* o princípio primeiro e suficiente na determinação do estatuto do melhor regime, da reta constituição (*ὀρθή μόνη πολιτεία*), todos os demais parâmetros adotados tradicionalmente para a classificação das formas constitucionais – o ideal jurídico ou nomotético das leis escritas, inclusive – devem ser rechaçados como puramente acidentais e exteriores à real natureza da *arché* política: ao revés, é o saber, e unicamente o saber, a única norma que deve ser levada em conta na apreciação do valor de uma *politeía*:

Necessariamente, então, dentre as constituições, parece que esta é a única reta, na qual poder-se-ia descobrir governantes verdadeiramente dotados de ciência, e não apenas na aparência; e quer eles governem segundo as leis ou sem as leis, sendo desejados ou não desejados, ricos ou pobres, nenhuma destas coisas deve ser levada em conta, de forma alguma, desde o ponto de vista desta norma corretíssima.⁹

Como se pode perceber muito bem por esta passagem, o governo do sábio, segundo Platão, porque fundado no conhecimento genuíno, e não em um simulacro de ciência, dispensa o consentimento dos súditos e extrapola legitimamente todos os entraves jurídicos impostos pela legislação escrita (*ἕάντε κατὰ νόμους ἕάντε ἄνευ νόμων*), caracterizando-se, portanto, como um domínio autocrático e anômico, cuja soberania não pode ser limitada senão pelas exigências epistemológicas da *téchne*. Coisa que o Estrangeiro pretende deixar ainda mais explícita em sua argumentação, com

⁹ *Político*, 293 c- d: Ἀναγκαῖον δὴ καὶ πολιτειῶν, ὡς ἔοικε, ταύτην ὀρθὴν διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ἣ ἢ τις ἂν εὕρισκοι τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον, ἕάντε κατὰ νόμους ἕάντε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἢ ἀκόντων, καὶ πενόμενοι ἢ πλουτοῦντες· τούτων ὑπολογιστέον οὐδὲν οὐδαμῶς εἶναι κατ'οὐδεμίαν ὀρθότητα.

afirmar logo em seguida ao passo citado que o verdadeiro político, o político dotado da prerrogativa intelectual do saber e da ciência, pode se valer livremente até mesmo da própria violência no exercício de suas funções governamentais, matando ou exilando os cidadãos que a ele se encontram submetidos: contanto que ele recorra à *episteme* e à justiça (ἕωςπερ ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ δικαίῳ προσχρώμενοι), afirma o enigmático homem de Eléia, todos os procedimentos – mesmo os mais desagradáveis e antipopulares– lhe serão permitidos, constituindo um benefício para a conservação da cidade:

*Que eles (os sábios) purifiquem a cidade, assassinando ou expulsando alguns indivíduos; que eles a tornem menor, enviando colônias para algum lugar, como enxames de abelhas; que eles a aumentem, introduzindo indivíduos estrangeiros e fazendo-os cidadãos; desde que eles a conservem e, servindo-se de ciência e justiça, de pior, tanto quanto é possível, a tornem melhor, esta é então, de acordo com nossa definição, a única constituição que é necessário chamar reta*¹⁰

Agindo, assim, em nome de um saber extraordinário, que une a clarividência da razão à excelência da justiça, o político ideal de Platão não encontra quaisquer limites legais à sua atuação como chefe supremo da cidade, gozando de uma liberdade soberana que lhe permite, no intuito de purificar e aperfeiçoar a comunidade (καθαίρειν), até mesmo o próprio recurso à força e à violência. Nesse sentido, Platão o compara ao verdadeiro médico, que, inspirando-se apenas em sua arte e ignorando a vontade de seus pacientes e a observância de preceitos escritos (ἔάντε ἔκόντας ἔάντε ἄκοντας ἡμᾶς ἰῶνται [...] καὶ ἐὰν κατὰ γράμματα ἢ χωρὶς γραμμάτων), inflige ao corpo os tratamentos mais dolorosos e traumáticos (cauterizações, operações, dietas etc.), a fim de torná-lo mais saudável e perfeito.¹¹ O que nos autoriza, pois, a afirmar

¹⁰ *Político*, 293 d-e: Καὶ ἔάντε γε ἀποκτείνοντες τινὰς ἢ καὶ ἐκβάλλοντες καθαίρωσιν ἐπ'ἀγαθῷ τὴν πόλιν, εἴτε καὶ ἀποικίας οἶον σμήνη μελιττῶν ἐκπέμποντές ποι σμικροτέραν ποιῶσιν, ἢ τινὰς ἐπεισαγόμενοι ποθεν ἄλλους ἔξωθεν πολίτας ποιῶντες αὐτὴν αὖξωσιν, ἕωςπερ ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ δικαίῳ προσχρώμενοι σφύζοντες ἐκ χειρόνος βελτίῳ ποιῶσι κατὰ δύναμιν, ταύτην τότε καὶ κατὰ τοὺς τοιοῦτους ὄρους ἡμῖν μόνην ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι ῥητέον.

¹¹ Cf. *Político*, 293 b-c. O termo γράμματα que aparece neste passo é o acusativo plural do substantivo neutro γράμμα. No singular, γράμμα possui, via de regra, o significado de “letra”, “sinal gráfico”, que se imprime seja sobre a pedra, seja sobre a madeira ou a cera. No plural, todavia, esta palavra dispõe de uma maior polissemia, significando, entre outras coisas, “alfabeto”, “carta”, “livro”, “tratado” e “regras escritas” (por oposição a “costumes”). É neste último sentido (regras escritas) que γράμματα é utilizado

que o governo da ciência propugnado pelo Estrangeiro como característico do melhor regime se define, em última análise, como um perfeito *imperium legibus solutum*, expressão máxima da convicção platônica de que o exercício do poder se funda estritamente em exigências epistemológicas e de que por conseguinte nada – nem mesmo as leis positivas – pode se sobrepôr ao verdadeiro conhecimento da arte de governar.

Bem se vê, porém, que uma tal propositura da soberania absoluta do sábio, que reina indiferente a todos os limites jurídico-constitucionais estabelecidos pelo direito positivo, tem certamente, para os gregos, algo de escandaloso e paradoxal, não deixando de suscitar no jovem Sócrates uma certa perplexidade, o qual, a este respeito, nota *en passant*: “as demais coisas que disseste, Estrangeiro, parecem bem ditas; mas quanto a ser necessário governar sem leis, é-me difícil compreender”.¹² Perplexidade que, afinal de contas, considerada de um ponto de vista estritamente histórico, é perfeitamente compreensível: com efeito, como mostramos em nosso primeiro capítulo, a redação das leis ou *nomothésia* foi historicamente o procedimento fundamental que acompanhou o nascimento das cidades-estado no século VIII a. C., marcando o fim das velhas monarquias patriarcais de tipo homérico e o início da estrutura comunitária característica do mundo da *pólis*. Assim, entre a sociedade política e a legalidade positiva os vínculos foram desde o princípio muito estreitos e essenciais, o que propiciou que o ideal jurídico da soberania da lei (o νόμος ὁ πάντων βασιλεύς de Píndaro) cedo se constituísse e se consolidasse como o principal modelo da reflexão política tradicional: o poder impessoal do *nómos* escrito, e não o arbítrio dos déspotas e monarcas, pensava-se à época, é a verdadeira muralha da cidade contra o perigo da tirania e da barbárie, é o garante supremo da liberdade humana.

Pois bem, se nos atemos a esta observação, torna-se fácil compreender que o ataque platônico à legalidade positiva em nome do absolutismo do saber e da *episteme* se revela, na verdade, um ataque direto ao próprio mundo da história e da tradição, justificando, portanto, o assombro do jovem Sócrates diante do Estrangeiro e traindo,

no *Político*. Para outras ocorrências de γράμματα no *Político* com o significado de “código escrito”, ver 297a; 299b.

¹² *Político*, 293 e: Τὰ μὲ ἄλλα, ὧ ξένε, μετρίως ἔοικεν εἰρησθαι· τὸ δὲ καὶ ἄνευ νόμων δεῖν ἄρχειν χαλεπώτερον ἀκούειν ἐρρηθη.

ainda uma vez, a intenção secreta que, em momento anterior, afirmamos perpassar todo o texto do *Político*, qual seja, o desejo de confrontar o ideal do melhor regime com a dimensão empírica do devir histórico. Assim sendo, pode-se dizer que o surgimento do tema do *nómos* neste momento do diálogo representa, em suas entrelinhas, a explícita irrupção da questão da história no discurso do Estrangeiro, tornando ainda mais manifesto o fato de que o interlocutor privilegiado das discussões do *Político* é não uma tese ou uma doutrina isolada, mas um certo contexto social que fez da soberania da lei escrita o seu principal mecanismo político de ordenação da vida em comum.

Deve-se observar aqui, é verdade, que este desprezo pelo ideal jurídico da soberania da lei e do direito não é novo nos textos platônicos e que podemos encontrar algo semelhante nas páginas da *República*. De fato, um dos grandes esforços teóricos da *República*, como já dissemos em momento anterior, concentra-se na tentativa de demonstrar que a questão da justiça (*δικαιοσύνη*) não pode ser resolvida satisfatoriamente se nos mantemos tão-somente no âmbito tradicional da legislação e da *nomothesia*, outorgando às detalhadas prescrições de um dado código escrito a responsabilidade de regulação e conformação de todo o conjunto da vida civil. Ao contrário, para o Platão da *República*, a justiça, antes de ser um assunto meramente jurídico, restrito ao plano externo da simples obediência aos ditames das leis positivas, resolve-se essencialmente como uma questão ligada à complexa vida interior do homem, encontrando portanto sua verdadeira sede ou *locus* originário nos profundos recônditos da *psyché* individual.¹³ Isto é, segundo a doutrina da *República*, a verdadeira natureza da *dikaioσύνη* consiste não na adaptação puramente extrínseca e mecânica de nossas ações à coerção de um *nómos* que nos é alheio, mas sim numa certa saúde, beleza ou bem-estar internos da alma, através dos quais os diversos elementos que compõem nossa complexa estrutura psíquica (desejos, apetites, paixões) são ordenados sob a égide de um controle rigorosamente racional.¹⁴ Ora – e este é o ponto decisivo –, a ordenação racional dos elementos que compõem a alma humana, desde a perspectiva platônica, é um objetivo que só pode ser realizado através dos benéficos influxos de uma *paidéia* ou educação ideal (*τροφή καὶ παιδεία*), o que equivale a dizer, por

¹³ Cf. JAEGER (1960: 342): “He transfers justice from the external sphere of man’s social relations to the internal world of the human soul. Justice now becomes the innate law of the soul of man and the principle of his individual and social existence”.

¹⁴ Cf. *República*, IV, 444 d-e.

consequente, que a resolução do problema a *dikaiosyne* depende, em última análise, da eficácia de um sistema pedagógico exemplar. Em uma cidade onde um tal sistema pedagógico fosse efetivamente implementado, a convicção platônica cuidadosamente exposta na *República* é a de que a legislação escrita e a codificação de normas se tornariam doravante procedimentos em grande medida obsoletos, porquanto cada cidadão traria gravadas em si mesmo, dentro de sua própria *psyché*, as leis necessárias para a regulação de sua conduta.¹⁵ Leiamos, à guisa de exemplificação, um pequeno trecho da *República* que ilustra muito bem esta leitura:

- *Essas questões de negócio relativas a contratos que fazem as diferentes classes na praça, umas com as outras, e, se quiseres, os contratos de mão-de-obra, as ofensas e os tratamentos injuriosos, instauração de processos e nomeação de jurados, e, se por acaso for necessário, a exação e pagamentos de impostos na praça, no porto ou, em geral, a regulamentação do mercado, da cidade, do porto e tudo mais desta espécie - aventurar-nos-emos a propor qualquer legislação sobre estas questões? - Não vale a pena estabelecer preceitos para homens de bem, porque facilmente descobrirão a maior parte das leis que é necessário formular em tais assuntos.*¹⁶

Platão considera, pois, explicitamente inútil o afã legislativo e a instituição de regras escritas de todas as espécies em uma cidade composta de homens virtuosos e bem educados (ἄνδρες καλοί κάγαθοί), visto que tais homens, como nos diz o texto acima citado, podem descobrir por si mesmos (ῥαδίως που εὐρήσουσι), graças à sólida *paideia* na qual se formaram, os princípios normativos exigidos para a regulação de suas ações. O que nos permite afirmar, por conseguinte, que a *politeia* delineada na *República* é, paradoxalmente, uma *politeia* que dispensa quase que por completo o

¹⁵ JAEGER (1960, p. 342 -343), viu muito bem isso, ao comentar assim o significado geral da *Republica* de Platão: "in Plato's *Republic*, the education of true men replaces law (...) Earlier generations had believed in the written law as the panacea for all social evil. But in his *Republic* Plato tried to prove that only the best education can implant true justice in the individual soul and that from there it must spread to the whole life of community".

¹⁶ *República*, IV, 425 c -e, tradução de PEREIRA (1996). Eis o texto grego: Τί δέ, ὦ πρὸς θεῶν, ἔφην, τάδε τὰ ἀγοραῖα, ξυμβολαίων τε περὶ κατ'ἀγοράν ἕκαστοι ἅ πρὸς ἀλλήλους ξυμβάλουσιν, εἰ δέ βούλει, καὶ χειροτεχνικῶν περὶ ξυμβολαίων καὶ λοιδοριῶν καὶ αἰκίας καὶ δικῶν λήξεως καὶ δικαστῶν καταστάσεως, καὶ εἴ που τελῶν τινες ἢ πράξεις ἢ θέσεις ἀναγκαῖοί εἰσιν ἢ κατ'ἀγοράς ἢ λιμένας, ἢ καὶ τὸ παράπαν ἀγορανομικά ἅττα ἢ ἀστυνομικά ἢ ἐλλιμενικά ἢ ὅασ ἄλλα τοιαῦτα, τούτων τολμήσομεν τι νομοθετεῖν;

Ἄλλ'οὐκ ἄξιον, ἔφη, ἀνδράσι καλοῖς κάγαθοῖς ἐπιτάττειν τὰ πολλὰ γὰρ αὐτῶν, ὅασ δεῖ νομοθετήσασθαι, ῥαδίως που εὐρήσουσι.

recurso às leis positivas, deixando claro o ponto de vista platônico segundo o qual a educação ideal, efetivando a interiorização da justiça nos mais íntimos recessos do espírito humano, substitui definitivamente a coerção externa e meramente mecânica dos dispositivos jurídicos escritos.¹⁷

Mas isso não é tudo. Essa educação ideal que a *República* propugna como a base da verdadeira justiça e o pressuposto de toda virtude ou ἀρετή, embora em seu nível elementar se limite estritamente ao ensino da ginástica e da música, possui, porém, como seu ápice ou ponto culminante, como se sabe, a aquisição de uma ciência de natureza puramente teórica – a ciência do Bem – achando-se assim suspensa, em última análise, ao universo contemplativo do λόγος filosófico. Ou seja, na *República*, toda *paidéia* encontra seu remate na esfera transcendente do conhecimento da Idéia do Bem, e é sobretudo este raro conhecimento – e não as prescrições de um código jurídico qualquer – que a seleta elite dos filósofos encarregados da administração da cidade ideal deverá tomar como norma ou μέτρον supremo de seu exercício do poder político. Como afirma o próprio Platão em um dado passo:

Segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a idéia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e de belo; e que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública.¹⁸

Combinando, então, as benesses de uma *paidéia* eficaz com a referência à norma absoluta e transcendente do Bem, o regime ideal da *República* transforma tacitamente a *nomothésia* em uma instituição perfeitamente supérflua em seus domínios, restringindo ao máximo a interferência da legislação positiva na organização

¹⁷ Cf. sobre isso as explicações de ANNAS (1981:105 -106).

¹⁸ *República*, VII, 517 c. Tradução de PEREIRA (1996). Τὰ δ'οὖν ἔμοι φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὄρασθαι, ὀφθεῖασ δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὄρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσας, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

de suas estruturas políticas: sem dúvida, lá onde a justiça e a razão se realizam de forma cabal, que papel restaria às injunções abstratas da lei escrita? ¹⁹

Pois bem, se retornamos agora ao *Político*, podemos dizer, à luz das considerações acima desenvolvidas, que este diálogo recolhe e prolonga conscientemente o essencial da desconfiança platônica em relação à legalidade que nos é mostrada nas páginas da *República*, concedendo-lhe todavia, como um dado próprio e original, uma maior clareza e uma maior radicalidade argumentativas. De fato, se é certo, como acabamos de ver, que a recusa das leis constitui na *República* um componente teórico facilmente identificável, é igualmente certo que esta recusa aí permanece, em grande medida, uma recusa tímida e discreta, que não ousa extrair todas as conseqüências lógicas de uma visão negativa da legalidade. Mas é exatamente isso, porém, que verificamos no interior do *Político*, posto que neste texto, como também tivemos ocasião de observar antes, Platão abandona toda complacência e proclama abertamente a total irrelevância dos dispositivos legais na organização do poder político, reivindicando ao mesmo tempo a concepção revolucionária de que o melhor regime é aquele em que o governo da ciência está acima e além de qualquer código jurídico positivo (ἄνευ νόμων). A soberania da arte de governar, da *episteme* política, é o fundamento da única *politeía* reta – ὀρθή μόνη πολιτεία – e esta soberania não pode de forma alguma ser retringida pelas prescrições legais, definindo-se conseqüentemente como um verdadeiro *imperium legibus solutum*: eis aí, constatamos, um dos pontos centrais da doutrina política que nos é apresentada no *Político*.

Esta proposição de um poder absoluto do sábio, contudo, que ignora e transcende os limites jurídicos estabelecidos pelos *nómoi*, contém em si algo de escandaloso e de paradoxal, sendo por isso recebida com grande assombro e perplexidade pelo Jovem Sócrates. Ora, a fim de mitigar a perplexidade de seu interlocutor e demonstrar a possibilidade teórica de um governo que seja, ao mesmo tempo, legítimo e sem leis (τῆς τῶν ἄνευ νόμων ἀρχόντων ὀρθότητος),²⁰ o

¹⁹ “Dans la pensée de Platon, la loi, bien évidemment, ne peut être que le reflet de cette connaissance du bien. Mais alors, pourquoi se contenter du reflet? Dès que l’on suppose acquise la connaissance du bien, on n’a plus besoin de la loi; et le detour par la justice, qui était nécessaire, modifie la visée finale” (ROMILLY, 1971:187).

²⁰ *Político*, 294 a.

Estrangeiro se vê então obrigado a radicalizar ainda mais a sua condenação da legalidade, evidenciando as insuficiências e precariedades inerentes à sua natureza.

O ponto de partida tomado pelo Estrangeiro para tanto é a afirmação de que, muito embora o ato de promulgar leis seja uma função estritamente subordinada à arte real (τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετικὴ), a melhor coisa a se fazer é conceder força de autoridade não às leis escritas, mas ao monarca dotado de sabedoria e prudência (τὸ δ'ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ'ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν). E tal deve ser assim, esclarece o eleata, sobretudo por duas razões: em primeiro lugar, porque as leis escritas, em virtude de seu caráter genérico e uniforme, jamais levam em conta as infinitas diferenças existentes entre os cidadãos e as ações aos quais elas supostamente devem ser aplicadas (αἱ γὰρ ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων); em segundo lugar, porque a lei representa um comando fixo e estático, e como tal é estruturalmente incapaz de acompanhar as diversas transformações trazidas à sociedade pela passagem inexorável do tempo. Em suma, o *nómos*, segundo o Estrangeiro, em sendo uma formulação definitiva e abstrata, não se coaduna nunca com a complexidade fundamental dos eventos políticos, permanecendo, pois, em estado de flagrante contradição com o torvelinho de situações que afeta estruturalmente o mundo da *práxis*. Leiamos as palavras do próprio Platão:

Estrangeiro: De algum modo é certamente evidente que a arte de legislar pertence à ciência real. Contudo, o melhor é conceder poder não às leis, mas ao homem real dotado de sabedoria. E sabes porquê?

Jovem Sócrates: por que dizes isto?

Estrangeiro: Porque a lei não poderia jamais prescrever com precisão o que é mais justo e o mais excelente para todos, abarcando ao mesmo tempo aquilo que é mais conveniente. Pois a diversidade dos homens e das ações, e o fato de que nenhuma das coisas humanas conhece, por assim dizer, repouso, não permitem que nenhuma arte traga à luz algo simples que valha em todos os casos e em todos os tempos. Aceitamos estas coisas ou não?

Jovem Sócrates: Com certeza.

Estrangeiro: Contudo, observamos que a lei tende aproximadamente para isso, como se fora um homem arrogante e néscio, que não permitisse a ninguém fazer nada contra as suas ordens, nem aceitasse questionamentos, mesmo que porventura algo de novo e melhor acontecesse contrariamente à máxima que ele próprio prescrevera.

Jovem Sócrates: É verdade. A lei realmente faz com cada um de nós tal como disseste.

Estrangeiro: Não é então impossível que o que é sempre simples e uniforme tenha sob a sua direção as coisas que jamais o são?

A lei escrita, destarte, conforme pretende Platão, em função de seu caráter rígido e genérico, não pode se ajustar jamais nem à diversidade concreta dos cidadãos nem à radical instabilidade e fluidez dos negócios humanos (τὰ ἀνθρωπίνα), motivo pelo qual ela se revela um mecanismo político e institucional necessariamente inadequado para a administração da perfeita justiça. Por outras palavras, os princípios jurídicos são simplificações e abstrações levadas a extremo (ἀπλοῦν), as quais não podem ser por isso aplicadas a um estado de coisas – a vida política – que é o inverso mesmo da própria simplicidade. Nesse sentido, pode-se dizer que, para Platão, toda norma positiva não é senão uma grosseira aproximação da realidade social, e que as exigências legais, cristalizadas em comandos formais e inflexíveis, permanecem sempre aquém do dinamismo das circunstâncias políticas que elas pretendem conformar.

Há, bem se vê, nesta condenação da inflexibilidade do *nómos* positivo desenvolvida acima algo de familiar para os leitores dos *Diálogos*, e é difícil não identificarmos nela um prolongamento direto da diatribe contra a escrita que nos é apresentada no *Fedro*. Com efeito, é sabido que já o *Fedro* atacara violentamente a fixidez e a inércia que caracterizam a escritura, insistindo sobre o fato de que os tratados escritos, os γράμματα, na medida em que se limitam a dizer inalteravelmente as mesmas coisas e com as mesmas palavras, carecem de uma verdadeira dimensão dialética e comunicativa. Desde essa perspectiva, Platão comparava à época a escrita à pintura (ὅμοιον ζωγραφία), observando que da mesma forma que esta última,

²¹ *Político*, 294 a - c: ΞΕ. Τρόπον μέντοι τινὰ δῆλον ὅτι τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετικὴ· τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν. οἴσθ' ὅπη; ΝΕ. ΣΩ. Πη δὴ λέγεις;

ΞΕ. Ὅτι νόμος οὐκ ἂν ποτε δύναίτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιότατον ἀκριβῶς πᾶσιν ἅμα περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν· αἱ γὰρ ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων, καὶ τὸ μηδέποτε μηδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων, οὐδὲν ἕωσιν ἀπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ ἀπάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ' ἠντινοῦν. ταῦτα δὴ συγχωροῦμέν που;

ΝΕ. ΣΩ. Τί μὴν;

ΞΕ. Τὸν δέ γε νόμον ὀρώμεν σχεδὸν ἐπ' αὐτὸ τοῦτο συντείνοντα, ὥσπερ τινὰ ἄνθρωπον αὐθάδη καὶ ἀμαθῆ καὶ μηδένα μηδὲν ἕωστα ποιεῖν παρὰ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν, μηδ' ἐπερωτᾶν μηδένα μηδ' ἂν τι νέον ἄρα τῷ συμβαίῃ βέλτιον παρὰ τὸν λόγον ὃν αὐτὸς ἐπέταξεν.

ΝΕ. ΣΩ. Ἀληθῆ· ποιεῖ γὰρ ἀτεχνῶς καθάπερ εἶρηκας νῦν ὁ νόμος ἡμῶν ἐκάστοις.

ΞΕ. Οὐκοῦν ἀδύνατον εὖ ἔχειν πρὸς τὰ μηδέποτε ἀπλά τὸ διὰ παντὸς γιγνόμενον ἀπλοῦν;

ΝΕ. ΣΩ. Κινδυνεύει.

pretendendo representar as criaturas como se estivessem vivas (ὡς ζῶντα), mostra-nos porém apenas imagens mudas e estáticas, encerradas em um silêncio solene (σεμνῶς πάνυ σιγῆ), também aquela se encontra privada de vida e dinamismo, repetindo sempre o mesmo discurso.²² Assumindo radicalmente estes pressupostos, o *Fedro* concluía assim por uma desassomburada defesa da palavra oral contra a palavra escrita, propugnando o diálogo vivo entre duas almas como *medium* discursivo privilegiado para se galgar a árdua via do aprendizado e do conhecimento.

Ora, o *Político* endossa, por assim dizer, o essencial dessa argumentação do *Fedro* acerca dos limites da escritura, centrando-se todavia sobre um tipo particular e especial de textos: as leis civis. Seu propósito é evidenciar, contra grande parte da tradição política que o antecedeu, que as normas jurídicas, enquanto dispositivos gerais cegos às diferenças entre os homens, não são critérios suficientes para se instituir a justiça no interior da cidade, e que, portanto, a plasticidade e a clarividência do saber do verdadeiro homem político permanecem de longe um princípio muito superior a qualquer lei escrita.²³ Bem entendido, Platão não está insinuando com isso que o governante sábio se encarregará de ditar para cada cidadão em particular, e a cada nova circunstância, sua obrigação ou dever pessoal (ἐκάστῳ δι' ἀκριβείας προστάττειν τὸ προσῆκον), pois esta é uma tarefa evidentemente impossível e interminável. Como Platão mesmo nos diz, o político, à semelhança do mestre de ginástica, não pode se furtar à necessidade de ditar para os indivíduos que lhe estão subordinados regras gerais de comportamento, as quais são válidas apenas para a maioria dos casos.²⁴ Proclamando a superioridade da ciência sobre a lei, o que o nosso filósofo quer isso sim enfatizar é apenas o fato de que o governante genuíno dispõe de total liberdade em relação aos ditames do ordenamento jurídico, devendo por isso tomar as normas legais não como preceitos invioláveis, mas sim como simples utensílios de trabalho, dos quais ele pode pois a qualquer momento se desvencilhar a fim de agir de uma maneira mais justa.

²² *Fedro*, 275 d-e.

²³ Cf. as seguintes palavras de PARENTE (1959: 402): "(...) Il *nomos*, nel *Político*, viene a rientrare fra tutto ciò ch'è forma inferiore di conoscenza, formula codificata e schematizzata, parola scritta in contrapposizione al vivo muoversi e scavare in profondità della parola parlata, disposizione fissa predisposta per una generalità di casi sul modello dell'azione concreta che nasca dal vivo di una personalità illuminata (...)".

²⁴ *Político*, 294d-295b.

Essa concepção da soberania absoluta do sábio em relação aos códigos escritos é ilustrada no *Político*, como se sabe, mediante as tradicionais analogias platônicas com a arte médica e a arte da navegação. Nesse sentido, o Estrangeiro observa que tal como um médico pode revogar livremente as prescrições que ditou anteriormente para os seus pacientes, substituindo-as por prescrições novas, desde que as circunstâncias o exijam e desde que isto favoreça à saúde dos enfermos entregues aos seus cuidados, assim também o verdadeiro político pode transgredir e desfazer as leis que outrora ditara, para agir de uma maneira mais justa, mais bela e mais útil (παρὰ τὰ γεγραμμένα καὶ πάτρια δρᾶν ἕτερα δικαιότερα καὶ ἀμείνω καὶ καλλίω τῶν ἔμπροσθεν). Ou ainda: tal como o piloto de um navio, que, visando sempre ao bem de sua embarcação e de seus marinheiros, não se preocupa em instituir um código escrito, mas fornece sua própria arte como lei (οὐ γράμματα τιθεὶς ἀλλὰ τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος), salvando todos os que com ele navegam, também o governante ideal busca fazer de seu saber uma força superior às leis, sendo capaz por isso de distribuir entre todos os cidadãos a máxima justiça, penetrada de razão e ciência (τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιοτάτον ἀεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει).²⁴

Como se vê, pois, a partir destas comparações, o monarca sábio, portador do conhecimento da verdadeira ciência política, da βασιλική ἐπιστήμη, se sobrepõe legitimamente, aos olhos de Platão, às exigências abstratas da norma jurídica, visto que ele dispõe de uma capacidade privilegiada de implementar a justiça e o bem entre seus súditos que a lei, em sua obstinada inflexibilidade, é incapaz de atingir. Eis porque cometemos um grave equívoco, na visão platônica, ao fazermos do formalismo da lei um princípio inviolável, irrevogável e absoluto, pois é evidente que qualquer norma escrita não é senão uma tosca aproximação dos fenômenos políticos, permanecendo como tal em situação de franca inferioridade em relação à flexibilidade intelectual do sábio. Insistindo neste tópico, Platão reitera assim sua concepção costumeira de que a única norma verdadeira capaz de regular e justificar a existência de um sistema político ou regime é apenas a presença de uma verdadeira ciência ou saber racional, e que estes não podem ser limitados em seu campo de atuação por qualquer prescrição legal abstrata, devendo ao revés gozar de uma soberania absoluta. Desta forma, ele desfere contra a lei um dos ataques mais contundentes de que se tem notícia no terreno da

²⁴ *Político*, 296 e-297 b.

teoria política grega, rompendo conscientemente com toda uma tradição histórica que erigira o ideal da legalidade em esteio da justiça e princípio fundamental de organização da vida civil.²⁵ Estamos bem longe, pois, da posição de um Heráclito, que em um de seus fragmentos proclamara o *nómos* como a muralha espiritual da cidade, ou de um Sócrates, que no *Críton* definira a obediência incondicional às prescrições legais instituídas pela *pólis* como o dever primordial de todo cidadão.

4.3 A afirmação do caráter paradigmático do melhor regime e o retorno à legalidade: o δεύτερος πλοῦς das leis.

As páginas acima nos mostraram que o *Político* possui como uma das características essenciais de sua teoria política a proposição de duas teses fundamentais e essencialmente interligadas: por um lado, a crítica sistemática do ideal histórico e tradicional da legalidade, o rechaço do *nomos* como princípio fundante da vida civil; por outro, a afirmação da melhor ordem política como um *imperium legibus solutum*, implicando como tal o poder absoluto e irrestrito do sábio sobre os códigos escritos.

Ora, acompanhando a seqüência argumentativa do diálogo, observamos, porém, que Platão muda inteiramente a chave de seu discurso e volta a se contemporizar com o seu *milieu* histórico, afirmando que o melhor regime constitui um caso-limite e que as cidades concretas devem, afinal de contas, buscar estabelecer em suas fronteiras a inviolabilidade e a soberania das leis escritas como um segundo recurso (δεύτερον), impedindo de todas as formas a irrupção da ilegalidade. Eis o que nos diz Platão:

Estrangeiro: (...) havendo para nós uma única constituição correta, aquela que descrevemos, sabes que as outras devem usar de leis escritas para se salvar, fazendo o que atualmente se louva, ainda que não seja o mais correto?
Jovem Sócrates: O quê?

²⁵ ROMILLY (1971:192), referindo-se a esta radical desvalorização da lei apresentada pelo *Político*, observa: “jamais la loi n’avait subi si sévère condamnation, parce que jamais la loi n’avait été contestée dans ce qui semblait constituer son apanage, c’est-à-dire, son rapport de principe avec la justice et le bien de l’État”.

*Estrangeiro: Interditar que qualquer cidadão se atreva a fazer qualquer coisa contra as leis, e punir aquele que a isso se atrever com a morte e com os meios mais extremos. Este é, como segundo recurso, o recurso mais justo e mais belo, quando se afasta o primeiro, do qual falávamos há pouco.*²⁶

Estas breves palavras merecem toda a atenção e o desvelo do leitor, pois elas nos colocam, sem dúvida alguma, diante de um momento de inflexão na trajetória argumentativa do *Político*, instaurando no interior deste diálogo um decisivo deslocamento discursivo, a saber: a passagem da apologia do despotismo ilustrado ao reconhecimento da necessidade do governo constitucional. Como explicarmos isso? A nosso ver, tocamos aqui um momento delicado das discussões do *Político*, posto que o sentido ínsito desse deslocamento não se encontra manifesto diretamente na letra do texto, mas só pode ser encontrado se nos remetemos aos pressupostos ontológicos com os quais Platão pretende interpretar o fenômeno da história e do tempo. Eis por que, para que o compreendamos adequadamente, é mister, decerto, que recuperemos alguns princípios conceituais que já enunciamos em etapas anteriores de nossa análise, sobretudo no que refere ao tratamento do grande mito dos ciclos cósmicos. Detenhamo-nos, então, brevemente sobre isso.

Como notamos no terceiro capítulo desta dissertação, a importância do mito dos ciclos do mundo na economia do *Político* está não apenas na evidência de que ele nos fornece uma concepção da natureza do universo físico, a partir do uso da dicotomia entre Ser e Devir, como também no fato de que ele avança uma certa representação da historicidade humana, segundo a qual o tempo dos homens, participando das condições ontológicas do cosmo sensível, encontra-se necessariamente afetado pelo fenômeno do mal e da desordem (ἀταξία). Além disso, observamos outrossim que essa desordem da história é apresentada por Platão no esquema de sua narrativa mítica como movimento de decadência e queda da humanidade, produzido pela inevitável passagem do governo dos deuses ao governo dos homens. Nesse sentido, pudemos ver que, no interior do mito, da mesma forma que o universo empírico ora é conduzido pelo deuses e ora é

²⁶ *Político*, 297 d-e: ΞΕ. ὀρθῆς ἡμῖν μόνης οὔσης ταύτης τῆς πολιτείας ἢν εἰρήκαμεν, οἴσθ' ὅτι τὰς ἄλλας δεῖ τοῖς ταύτης συγγράμμασι χρωμένας οὕτω σώζεσθαι, δρώσας τὸ νῦν ἐπαινούμενον, καίπερ οὐκ ὀρθότατον ὄν; ΝΕ. ΣΩ. Τὸ ποῖον;

deixado ao seu próprio movimento, assim também a história humana se estrutura em duas etapas opostas e dialeticamente distintas, a saber, a época de Cronos e a época de Zeus: a primeira corresponde ao período em que a humanidade era regida diretamente pelo próprio Deus (Θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπιστατῶν), tempo de paz e de idílio, em que, não havendo trabalho nem guerras, os homens podiam gozar de verdadeira felicidade, se realmente empregavam seu ócio na prática da filosofia; a segunda corresponde ao momento em que os deuses abandonam o governo do mundo e da vida humana, e em que os homens, doravante sós e desprotegidos, têm que se conduzir sozinhos e governar a si mesmos, fazendo face à desordem e à perturbação que ameaçam soçobrar a natureza inteira à sua volta. A principal lição que extraímos assim da narrativa mítica do *Político* era a constatação de que, para Platão, a desordem e a decadência constituem o destino inexorável da história humana enquanto evento sensível, impedindo portanto que o Bem e a Razão absolutos tenham lugar neste nosso mundo.

Pois bem, tendo-se em conta esses elementos da narrativa mítica, podemos compreender melhor porque Platão afirma o conceito de melhor regime como um caso-limite, propondo, em contrapartida, a necessidade de se instaurar o governo constitucional dos *nómoi* nas fronteiras da cidade. Com efeito, o *Político*, na esteira da *República*, definiu insistentemente a ordem política perfeita, a ὀρθή μόνη πολιτεία, como o governo absoluto do sábio, do filósofo, o qual, recorrendo apenas à sua ciência, instituiria o império da sabedoria e da justiça. Todavia, se é verdade que a história pertence ao campo do devir sensível, como nos ensinou o mito cósmico, a atualização desse governo absoluto do sábio nos domínios da temporalidade humana revela-se um evento bastante incerto e problemático, pois a pura racionalidade que o caracteriza permanece em explícita contradição com a desordem e o mal inerentes ao curso das vicissitudes históricas.

Platão expressa esta dificuldade de realização do governo absoluto da sabedoria na história mediante a afirmação de que é extremamente improvável que encontremos entre os homens, nas circunstâncias imediatas do mundo atual, um governante dotado de perfeita ciência e virtude (μετ'ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης), capaz de administrar a

ΞΕ. Τὸ παρὰ τοὺς νόμους μηδὲν μηδένα τολμᾶν ποιεῖν τῶν ἐν τῇ πόλει, τὸν τολμῶντα δὲ θανάτῳ ζημιοῦσθαι καὶ πᾶσι τοῖς ἐσχάτοις. καὶ τοῦτ'ἔστιν ὀρθότητα καὶ κάλλιτ'ἔχομι ὡς δεύτερον, ἐπειδὴν τὸ πρῶτόν τις μεταθῆ τὸ νυνδὴ ῥηθὲν.

cidade visando apenas ao bem dos seus súditos, e de que, assim sendo, qualquer indivíduo que se arrogue a posse de um poder absoluto, acima da legislação escrita, coloca-se perigosamente nas fronteiras da tirania. Isto é, no terreno do devir histórico, onde temos o governo de homens e não de deuses, e onde predomina o mal e não a razão, a figura do monarca sábio e plenipotenciário ameaça confundir-se com seu extremo oposto, a figura sombria do tirano, de forma que devemos conceder toda a autoridade não a um homem isolado, mas às injunções impessoais da lei, fazendo da ordem jurídica um princípio inviolável e soberano.²⁷ Eis as palavras do próprio Platão:

Estrangeiro: - E quando o governante único não age nem segundo as leis nem segundo os costumes, e, à semelhança do sábio, alega que o melhor deve ser feito contra os códigos escritos, sendo que na verdade são o desejo e a ignorância que governam a sua imitação, não é mister, então, que chamemos um tal indivíduo de tirano?

Jovem Sócrates: - Certamente.

Estrangeiro: Assim, então, dizemos, nascem o tirano, o rei, a oligarquia, a aristocracia e a democracia: do fato dos homens não suportarem aquele monarca único, e não acreditarem que ninguém venha a se tornar digno de um tal poder, para querer e ser capaz de governar com ciência e virtude, distribuindo com retidão as coisas justas e sagradas entre todos, ao invés de ultrajar, matar e maltratar quando quisesse cada um de nós. Pois se nascesse um homem tal como dizemos, ele seria amado, administraria e governaria com felicidade a única constituição rigorosamente reta.

Jovem Sócrates: Como não?

Estrangeiro: Mas no presente momento, como afirmamos, quando não surge de súbito nas cidades, como brota nas colmeias, um rei único e superior por seu corpo e sua alma, é necessário então, ao que parece, que nos reunamos e escrevamos leis, seguindo os traços da constituição absolutamente verdadeira.

*Jovem Sócrates: Talvez.*²⁸

²⁷ Cf. as oportunas observações de BIGNOTTO (1998:113-114). Ver também GOLDSCHMIDT (1970:84)

²⁸ *Político*, 301 b -e: ΞΕ. Τί δ' ὄταν μήτε κατὰ νόμους μήτε κατὰ ἔθη πράττη τις εἰς ἀρχῶν, προσποιῆται δὲ ὡσπερ ὁ ἐπιστήμων ὡς ἄρα παρὰ τὰ γεγραμμένα τὸ γε βέλτιστον ποιητέον, ἢ δέ τις ἐπιθυμία καὶ ἄγνοια τούτου τοῦ μιμήματος ἡγουμένη, μῶν οὐ τότε τὸν τοιοῦτον ἕκαστον τύραννον κλητέον;

ΝΕ. ΣΩ. Τί μήν;

ΞΕ. Οὕτω δὴ τύραννός τε γέγονε, φάμεν, καὶ βασιλεὺς καὶ ὀλιγαρχία καὶ ἀριστοκρατία καὶ δεμοκρατία, (διὰ δὲ τοῦτο τὰ πάντα ὀνόματα τῶν νῦν λεγομένων πολιτειῶν πέντε μόνον γέγονεν,) δυσχερανάντων τῶν ἀνθρώπων τὸν ἓνα ἐκεῖνον μονάρχον, καὶ ἀπιστησάντων μηδένα τῆς τοιαύτης ἀρχῆς ἄξιον ἂν γενέσθαι ποτέ, ὥστε ἐθέλειν καὶ δίκαια καὶ ὄσαι διανέμειν ὀρθῶς πᾶσιν, λώβασθαι δὲ καὶ ἀποκτείνουσαι καὶ κακοῦν ὃν ἂν βουλευθῆ ἕκαστοτε ἡμῶν· ἐπεὶ γενόμενόν γ' ἂν οἶον λέγομεν ἀγαπᾶσθαι τε ἂν καὶ οἰκεῖν διακυβερνῶντα εὐδαιμόνως ὀρθῶν ἀκριβῶς μόνον πολιτεῖαν.

ΝΕ. ΣΩ. Πῶς δ' οὐ;

ΞΕ. Νῦν δὲ γε ὅποτε οὐκ ἔστι γινόμενος, ὡς δὴ φάμεν, ἐν ταῖς πόλεσι βασιλεὺς οἷος ἐν σμήνεσιν ἐμφύεται, τὸ τε σῶμα εὐθύς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων εἰς, δεῖ δὴ συνελθόντας συγγράμματα γράφειν, ὡς ἔοικεν, μεταθέοντας τὰ τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας ἵχνη.

ΝΕ. ΣΩ. Κινδυνεύει.

A necessidade de redação de códigos escritos (συγγράμματα γράφειν) deriva, assim, do fato de não podermos identificar com toda a clareza desejada, no mundo imediato das cidades históricas, esta encarnação da razão pura que seria o governante sábio e virtuoso, porquanto em tal mundo não há lugar para uma epifania do *lógos* absoluto e o exercício do poder, desvencilhado das leis positivas constitui, na maioria das vezes, não a exigência de um saber mais alto, guiado pelo bem e a justiça, mas um mero instrumento do desejo (ἐπιθυμία) e da ignorância (ἄγνοια) dos tiranos. Ou seja, no cenário das *póleis* empíricas, a possibilidade de um *imperium legibus solutum* da ciência é desde sempre empanada pelo espectro da tirania, o que obriga, por conseguinte, o sábio a abdicar de suas pretensões à autoridade absoluta e transformar-se em mero legislador, instituindo o dispositivo secundário das leis escritas como princípio soberano de organização da sociedade política. Nesse sentido, é lícito afirmar, portanto, que o que está em jogo nas entrelinhas desta opção platônica pelo constitucionalismo neste momento do *Político* é, sem dúvida, um certo pessimismo quanto à racionalidade da história humana, pessimismo esse para o qual o mito dos ciclos cósmicos já nos preparara e que, profundamente ciente da precariedade constitutiva do devir histórico, concebe o advento do melhor regime no tempo como um fenômeno francamente improvável.

É importante observar que as *Leis*, obra posterior ao *Político* e que, em muitos pontos, lhe constitui um complemento essencial, apresentam em um certo passo a mesma explicação para a necessidade de se instituir a soberania dos *nómoi* como princípio fundamental de organização da vida política, tornando ainda mais explícito o ceticismo platônico quanto a uma possível inscrição dos ideais do melhor regime no interior do devir histórico. Leiamos, pois, esta passagem fundamental:

Observação oportuna que deve preceder a essa parte da legislação, é que as leis são necessárias aos homens e que estes precisam viver de acordo com elas, sem o que em nada se diferenciariam dos animais selvagens. É a razão é que não há natureza humana capaz de saber por si mesma o que é útil ao homem para viver em sociedade, e se o soubesse, suficientemente dotada para decidir-se a pô-lo em prática (...) Depois, ainda mesmo que um grande sabedor de sua arte chegasse à conclusão de que, por natureza, tudo se passa, realmente, desse modo, e mais para diante viesse a dirigir a cidade com poderes absolutos e sem prestar contas a ninguém, não lhe seria possível manter-se fiel a esse princípio e durante todo o tempo dedicar-se em promover

*os interesses da comunidade, a que daria precedência irrestrita sobre os particulares. O contrário disso é o que se verifica: sua natureza mortal o levaria sempre a querer mais que os outros e a só ocupar-se com seus interesses pessoais, por fugir irracionalmente da dor e procurar o prazer, aos quais emprestaria muito maior importância do que ao justo e ao melhor, e gerando trevas em si próprio, acabaria enchendo-se, e enchendo a cidade, de toda a espécie de infortúnios. Se porventura em qualquer tempo nascesse algum homem dotado, pela graça divina, de natureza capaz de compreender o alcance de tais princípios, não haveria necessidade de leis para dirigi-lo, porque não há leis nem instituições superiores ao conhecimento, pois é contrário à ordem divina ficar a mente escrava ou na dependência do que quer que seja, visto haver sido criada para mandar, no caso de ser, por natureza, verdadeiramente livre. Mas isso é o que não ocorre hoje em parte alguma, a não ser em proporção muito reduzida. Dai precisarmos lançar mão do que vem em segundo lugar, o decreto ou a lei que olha e observa muita coisa, sem que possa atender a tudo.*²⁹

Platão, portanto, segundo vemos por esse importante passo das *Leis*, deixa claro mais uma vez que o *imperium legibus solutum* do sábio não encontra lugar no devir histórico, visto que os homens de carne e osso que habitam este mundo, arrastados, por sua natureza mortal, aos excessos da ambição e do egoísmo (ἐπί πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἢ θνητὴ φύσις αὐτὸν ὀρμήσει), não são capazes de dispor da prerrogativa de um poder autocrático (ἀνυπεύθυνός τε καὶ αὐτοκράτωρ) em estrita e permanente conformidade com os ditames universais da justiça. A situação oposta, observa Platão, é o que mais freqüentemente se constata: seduzidos pelas benesses de um tal comando, os indivíduos que a ele conseguem aceder usam-no apenas para satisfazer seus interesses e apetites sensíveis, buscando sôfrega e irracionalmente o

²⁹ *Leis*, IX, 874e-875d. Tradução de NUNES (1980). Προρρητέον δὴ τι περὶ πάντων τῶν τοιούτων τοιόνδε, ὡς ἄρα νόμους ἀνθρώποις ἀναγκαῖον τίθεσθαι καὶ ζῆν κατὰ νόμους ἢ μηδὲν διαφέρειν τῶν πάντη ἀγριωτάτων θηρίων. Ἡ δὲ αἰτία τούτων ἦδε, ὅτι φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἱκανὴ φύεται ὥστε γινῶναι τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γουῶσθαι, τὸ βέλτιστον αἰεὶ δύνασθαι τε καὶ ἐθέλειν πράττειν (...) δεύτερον δέ, ἐὰν ἄρα καὶ τὸ γινῶναι τις ὅτι ταῦτα οὕτω πέφυκεν λάβη ἱκανῶς ἐν τέχνῃ, μετὰ δὲ τοῦτο ἀνυπεύθυνός τε καὶ αὐτοκράτωρ ἄρξη πόλεως, οὐκ ἂν ποτε δύναίτο ἐμμεῖναι τούτῳ τῷ δόγματι καὶ διαβιῶναι τὸ μὲν κοινὸν ἠγούμενον τρέφειν ἐν τῇ πόλει, τὸ δὲ ἴδιον ἐπόμενον τῷ κοινῷ, ἀλλ' ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἢ θνητὴ φύσις αὐτὸν ὀρμήσει αἰεὶ, φεύγοντα μὲν ἀλόγως τὴν λύπην, διώκουσα δὲ τὴν ἡδονήν, τοῦ δὲ δικαιοτέρου τε καὶ ἀμείνονος ἐπιπροσθεν ἄμφω τούτῳ προστήσεται, καὶ σκότος ἀπεργαζομένη ἐν αὐτῇ πάντων κακῶν ἐμπλήσει πρὸς τὸ τέλος αὐτὴν τε καὶ τὴν πόλιν ὅλην. Ἐπεὶ ταῦτα εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἱκανὸς θεῖα μοῖρα γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατὸς εἴη, νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ· ἐπιστήμης γάρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάνπερ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ἢ κατὰ φύσιν. Νῦν δὲ οὐ γάρρ' ἐστὶν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχὺ διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἰρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὄρα καὶ βλέπει, τὸ δ' ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ.

prazer e mergulhando a cidade em inúmeros infortúnios. Eis porque a autoridade absoluta que caberia *de jure* ao sábio deve ser necessariamente substituída por um segundo recurso – o ordenamento e as leis (διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἰρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον) –, de forma a impedir que o germe da tirania e da concupiscência que dormita na alma de cada cidadão encontre condições propícias para irromper no interior da *pólis*. Estamos, como se vê, diante de uma lição bastante pessimista acerca da natureza humana (Platão usa explicitamente na passagem supracitada o termo φύσις ἀνθρώπων), lição essa que nos obriga a reconhecer que o homem empírico tem seu comportamento dominado na maioria das vezes não pelas exigências da razão pura, mas pelo agulhão do desejo e da πλεονεξία, motivo pelo qual a posse do poder total revela-se para ele uma situação extremamente nefasta e perigosa.³⁰ O célebre dito de Lord Acton – “todo poder corrompe, mas o poder absoluto corrompe absolutamente” – encontra sem nenhuma dúvida nessa argumentação platônica uma verdadeira antecipação histórica.

Chegados a este ponto, porém, somos levados inevitavelmente à seguinte pergunta: se o *imperium legibus solutum* da ciência não pode se inscrever como tal no palco da história humana; se as leis escritas, e não o governo do sábio, são os princípios que devem neste caso possuir o supremo e absoluto comando sobre o funcionamento da vida civil, qual é então exatamente o papel reservado por Platão, no *Político*, ao conceito de melhor regime? A resposta a esse questionamento, acreditamos, já se encontra *in nuce* em tudo quanto dissemos mais acima e não é difícil de ser vista: com efeito, se o melhor regime não encontra lugar no mundo histórico, se a ὀρθή μὴν πολιτεία possivelmente jamais se atualizará aqui e agora, é porque eles estão fora do tempo, fora do devir, constituindo por conseguinte modelos eternos de pura racionalidade e perfeição que em nada se desvalorizam pelo fato de não poderem se realizar nos limites tacanhos da esfera empírica. Em outras palavras, a constituição política perfeita é um paradigma transcendente, que, mantendo-se para além de todas as

³⁰ O fato de que a tirania, em Platão, seja compreendida não como um evento extraordinário, mas como uma perigo permanente, insito aos obscuros recôntidos da alma humana, foi muito bem observado por BIGNOTTO (1998:128), nos seguintes termos: “(...) Platão deixa claro que o tirano não deve ser pensado a partir de uma teoria do extraordinário, do que nega em absoluto a natureza do homem. Mesmo antes de falar sobre os desejos do tirano, sabemos que portamos em nós uma possibilidade de desrazão e horror, que não pode ser descartada nem mesmo pelo apelo à razão, que, como mostra o autor, não pode reger nossa alma sempre em todas as situações”.

contingências que afetam o domínio do tempo e do devir, se impõe como a Norma única e absoluta a partir da qual as cidades históricas são julgadas e avaliadas.

Na verdade, essa perspectiva acerca do estatuto do melhor regime não é defendida por Platão apenas pelo *Político*, mas já se encontra de algum modo sugerida e conceitualmente delimitada no interior da própria *República*. É o que observa BARROS (1996: 83), ao dizer-nos que “a cidade da *República* pode, perfeitamente, situar-se fora do tempo. É arquetípica, modelar, sem qualquer compromisso com a história”. E é o que nos confirma o próprio Platão no referido diálogo, quando, após reiterar várias vezes que a realização do melhor regime no tempo é, senão impossível (ἀδύνατον), bastante difícil (χαλεπόν),³¹ termina por proclamar, em uma célebre passagem, que a cidade perfeita é um paradigma meta-histórico e supra-sensível, “erguido no céu do mundo inteligível” (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται).
Leiamos o que nos diz Platão aí:

(...)

–Agora, quanto às honrarias (Platão refere-se ao homem justo e virtuoso), tendo em vista os mesmos princípios, receberá e saboreará de bom grado umas, aquelas que entender que o tornam melhor; mas das que tiverem um efeito dissolvente sobre o estado de sua alma, fugirá delas em particular e em público.

– Por conseguinte, não estará disposto a ter atuação política, se realmente se preocupa com tais questões.

– Pelo Perro! – exclamei eu –. Estará, e muito, na sua própria cidade, mas talvez não na sua pátria, a menos que concorra um acaso divino.

– Compreendo. Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.

– Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em algum lugar, ou venha existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará seu comportamento.³²

³¹ Cf. *República*, VI, 502c; VII, 540 d.

³² *República*, IX, 591c-592b. Tradução de PEREIRA (1996): ‘Ἀλλὰ μὴν καὶ τιμὰς γε, εἰς ταῦτὸν ἀποβλέπων, τῶν μὲν μεθέξει καὶ γεύσεται ἐκῶν, ἅς ἂν ἡγῆται ἀμείνω αὐτὸν ποιήσειν, ἅς δ’ ἂν λύσειν τὴν ὑπάρχοντα ἕξειν, φεύξειται ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.

Οὐκ ἄρα, ἔφη, τὰ γε πολιτικὰ ἐθέλησει πράττειν, ἐάνπερ τούτου κήδηται.

Νῆ τὸν κύνα, ἦν δ’ ἐγώ, ἐν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μὲντοι ἴσως ἐν γε τῇ πατρίδι, ἐὰν μὴ θεῖα τις συμβῆ τύχη.

Μανθάνω, ἔφη· ἐν ἧ νῦν διήλομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι.

Ἄλλ’, ἦν δ’ ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄρᾳν καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίσειν. διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.

O *Político* reitera, sem hesitações, essa visão acerca do *status* essencialmente paradigmático e transcendente do melhor regime e, muito embora não recorra explicitamente ao termo παράδειγμα como o fez a *República*, utiliza-se de um vocabulário que deixa claro, ainda uma vez, o fato de que a *politeía* ideal mantém no pensamento platônico a condição de arquétipo transcendente e perfeito, imposto como um *métron* às vicissitudes da história e do devir. Assim sendo, para Platão, no *Político*, há apenas uma ordem política justa e verdadeira – o governo absoluto e anômico do sábio – e esta ordem política se estabelece como o padrão axiológico incondicional que todas as formas políticas históricas, enquanto meros simulacros, devem buscar imitar na medida de suas precárias possibilidades. É o que lemos, por exemplo, na seguinte passagem:

*Estrangeiro: (...) Quanto às outras constituições que mencionamos (além da ὀρθή πολιτεία), é preciso dizer que não são constituições legítimas e nem mesmo verdadeiramente reais, mas apenas imitações da reta constituição: as que possuem boas leis, dizemos que a imitam melhor; as restantes, ao revés, de uma forma pior.*³³

Ou ainda nesta outra:

Estrangeiro: (...) E não é certo que os governantes sábios podem fazer tudo, sem erro, desde que observem um único grande princípio, a saber: distribuir sempre entre os cidadãos, com razão e arte, a máxima justiça, a fim de salvá-los e torná-los melhores, de piores que eram, na medida do possível?

Jovem Sócrates: Não se pode contradizer as coisas que disseste agora.

Estrangeiro: E, também certamente não é necessário contradizer aquelas que dissemos antes.

Jovem Sócrates: Quais?

Estrangeiro: Que a multidão, qualquer que seja ela, jamais chegou a tomar posse de uma tal ciência, de forma a administrar a cidade com inteligência, mas que é mister pesquisar aquela única constituição reta em um pequeno número, em poucos, ou mesmo em um só; as demais constituições, ao invés,

³³ *Político*, 293 e: ὅσας δ' ἄλλας λέγομεν, οὐ γνησίας οὐδ' ὄντως οὐσας λεκτέον, ἀλλὰ μεμιμημένας ταύτην, ἃς μὲν ὡς εὐνόμους λέγομεν, ἐπὶ τὰ καλλίω, τὰς δὲ ἄλλας ἐπὶ τὰ αἰσχίονα μεμιμησθαι.

*deven ser determinadas como imitações, como foi dito agora há pouco, que às vezes copiam muito bem a reta constituição, e às vezes muito mal.*³⁴

As constituições históricas não são, portanto, segundo o ponto de vista platônico exposto no *Político*, nem constituições genuínas nem constituições reais (οὐ γνησίας οὐδ' ὄντως οὐσας), mas apenas sucedâneos miméticos (μεμιμημένως) do melhor regime, os quais, recorrendo à instituição de boas leis (εὐνόμους), podem, sim, copiar alguns dos traços da ordem política absolutamente verdadeira, mas jamais igualar-se-lhe em perfeição e exemplaridade, visto que são intrinsecamente incapazes de abrigar em si a soberania absoluta da ciência. A categoria central que o *Político* faz dessa forma ascender a primeiro plano em toda essa intrincada teorização acerca do estatuto do regime ideal e das constituições históricas ou legais é, pois, a categoria de μίμησις, a qual, possuindo uma importância central no contexto da ontologia platônica, deixa-nos entrever mais uma vez as coordenadas metafísicas que subjazem ao movimento argumentativo do *Político*.³⁵

Para nos certificarmos da veracidade dessa afirmação, basta vermos que um dos usos platônicos mais decisivos do termo *mimesis* é aquele que se refere ao complexo problema das relações ontológicas entre mundo inteligível e mundo sensível, entre Ser e Dever. Como nota REALE (1996:80) em relação a esse ponto, em Platão “o sensível é *mimese* do inteligível porque o imita, mesmo sem nunca conseguir igualá-lo (no seu contínuo vir-a-ser avizinha-se, crescendo, do modelo ideal e depois afasta-se dele corrompendo-se)”. KAHN (in ROWE: 1995:59), por sua vez, vai ainda mais longe e

³⁴ *Político*, 297 b-c: ΞΕ. (...) καὶ πάντα ποιοῦσι τοῖς ἔμφορσιν ἄρχουσιν οὐκ ἔστι ἀμάρτημα, μέχρι περ ἂν ἔν μέγα φυλάττωσι, τὸ μέγα νοῦ καὶ τέχνης δικαιότατον ἀεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει, σώζειν τε αὐτοὺς οἷοί τε ὦσιν καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν κατὰ τὸ δυνατόν;

ΝΕ. ΣΩ. Οὐκ ἔστ' ἀντειπεῖν παρὰ γε ἃ νῦν εἴρηται.

ΞΕ. Καὶ μὴν πρὸς ἐκεῖνα οὐδὲ ἀντιρρητέον.

ΝΕ. ΣΩ. Τὰ ποῖα εἶπες;

ΞΕ. Ὅς οὐκ ποτε πλῆθος οὐδ' ὠντινωνοῦν τὴν τοιαύτην λαβὸν ἐπιστήμην οἷόν τ' ἂν γένοιτο μετὰ νοῦ διοικεῖν πόλιν, ἀλλὰ περὶ μικρόν τι καὶ ὀλίγον καὶ τὸ ἔν ἐστι ζητητέον τὴν μίαν ἐκείνην πολιτείαν τὴν ὀρθήν, τὰς δ' ἄλλας μιμήματα θετέον, ὥσπερ καὶ ὀλίγον πρότερον ἐρρήθη, τὰς μὲν ἐπὶ τὰ καλλίονα, τὰς δ' ἐπὶ τὰ αἰσχίω μιμουμένας ταύτην.

³⁵ KAHN (In ROWE, 1995:54) vê nesta utilização do conceito de μίμησις a principal novidade teórica apresentada pelo *Político* no contexto da filosofia política platônica: “At the theoretical level, what is new is the concept of imitation employed in the *Statesman* to connect historical constitutions with the ideal model” Cf. também as considerações de VOEGELIN (1983:162).

acrescenta que a utilização do conceito de “imitação” para especificar a natureza das relações entre as Formas e o Devir é específica dos últimos diálogos platônicos (sobretudo do *Político* e do *Timeu*), não ocorrendo pois nos chamados diálogos intermediários (*Banquete*, *Fédon* e *República*), que caracterizam a subordinação dos sensíveis às Idéias preferencialmente em termos de “participação” (μετέξις), e não em termos de mimese. De qualquer forma, o que importa notar nisso é que, aplicando essa terminologia à questão política, Platão nos mostra que os pressupostos filosóficos inerentes à sua teoria das Formas presidem não apenas suas especulações epistemológicas, mas também suas reflexões sobre a *pólis*, determinando assim, como já havíamos indicado antes, que as conexões entre *reta politeia* e regimes históricos sejam pensadas como um caso particular das relações entre ordem inteligível e ordem sensível: o melhor regime, transcendendo a história e o tempo em virtude de sua plena racionalidade, constitui o paradigma inteligível e divino; as constituições históricas, enquanto organizações fundadas no dispositivo secundário das leis positivas, e não na soberania do saber, não passam de imitações ou meros simulacros empíricos dessa constituição perfeita.

Platão distingue, todavia, no *Político*, como vimos na passagem supracitada, a boa imitação da má imitação. Ora, a condição que possibilita a consecução da boa imitação, vale dizer, da imitação que reproduz, de uma forma mais fiel, os traços da *reta politeia*, é, na ótica platônica, simplesmente esta: que as leis sejam derivadas, não do interesse, mas da sabedoria, do conhecimento, de forma que suas exigências sejam a expressão da verdade e da razão. Nesse sentido, a lei escrita, ainda que constituindo um mero sucedâneo mimético do melhor regime, deve possuir, segundo Platão, um certo *status* epistemológico, determinando-se antes de mais nada, pois, como uma emanção ou ditame da racionalidade. Leiamos as próprias palavras de Platão:

Estrangeiro: –Portanto, para os que estabelecem leis e códigos escritos, o segundo partido consiste em impedir que contra eles nem o indivíduo nem a multidão nem quem quer seja, faça alguma coisa.

Jovem Sócrates: –Corretamente.

Estrangeiro: – E não seriam, então, cada um destes códigos escritos, imitações da verdade, redigidas, tanto quanto é possível, por aqueles que sabem?

Jovem Sócrates: –Como não?

(...)

*Estrangeiro: – É necessário, então, ao que parece, que estas constituições, se elas devem imitar da forma mais bela possível a constituição verdadeira – o governo de um único homem acompanhado de arte – jamais façam qualquer coisa contra os códigos escritos e os costumes pátrios, uma vez tendo suas leis sido estabelecidas.*³⁵

Vê-se, assim, por esta passagem, que as leis escritas, desde que sejam redigidas pelos sábios e pelos competentes (τὰ παρὰ τῶν εἰδότην γεγραμμένα), determinam-se, para Platão, como a imitação mais perfeita do melhor regime e da verdade (μιμήματα τῆς ἀλήθειας), o que lhes propicia, em consequência, um certo *status* epistemológico e intelectual, responsável por sua relativa legitimidade política.³⁶ Ora, compreendidas nessa perspectiva, as leis são, pois, o que talvez de mais próximo possuímos do longínquo e inacessível modelo de uma racionalidade absoluta, e sua vigência positiva constitui o único mecanismo capaz de realizar, no campo da cidade, a passagem da ordem inteligível à ordem sensível, da constituição ideal ao devir. Dito de outra forma, a lei, enquanto *mimesis* do paradigma divino realizada sob os auspícios da razão e do saber, é, aos olhos de Platão, o *medium* fundamental através do qual a ὀρθή πολιτεία pode, de algum modo, inscrever-se no precário terreno das vicissitudes históricas, encontrando, enfim, uma realização parcial de seus atributos no devir das sociedades humanas.³⁷

³⁵ *Político*, 300 c-301a: ΕΕ. Διὰ ταῦτα δὴ τοῖς περὶ ὁμοῦ νόμους καὶ συγγράμματα τιθεμένοις δεύτερος πλοῦς τὸ παρὰ ταῦτα μήτε ἓνα μήτε πλῆθος μηδὲν μηδέποτε ἔαν δρᾶν μηδ' ὀτιοῦν. ΝΕ. ΣΩ. Ὁρθῶς.

ΕΕ. Οὐκοῦν μιμήματα μὲν ἂν ἐκάστων ταῦτα εἶη τῆς ἀλήθειας, τὰ παρὰ τῶν εἰδότην εἰς δύναμιν εἶναι γεγραμμένα;

ΝΕ. ΣΩ. Πῶς δ' οὐ;

(...)

ΕΕ. Δεῖ δὴ τὰς τοιαύτας γε ὡς ἔοικε πολιτείας, εἰ μέλλουσι καλῶς τὴν ἀληθινὴν ἐκείνην τὴν τοῦ ἑνὸς μετὰ τέχνης ἄρχοντος πολιτείαν εἰς δύναμιν μιμήσεσθαι, μηδέποτε, κειμένων αὐτοῖς τῶν νόμων, μηδὲν ποιεῖν παρὰ τὰ γεγραμμένα καὶ πάτρια ἔθη.

³⁶ É o que esclarece PARENTE (1959: 403): “Il *nómos* è quindi una forma derivata e inferiore di universale; ma il suo carattere sostanzialmente intellettivo, che rende possibile assimilarlo a categorie gnosiologiche, gli è garantito dal suo stesso esser copia dell' *epistème* do saggio”. GUTHRIE (1992:194, n. 362) nota que os homens sábios e competentes (οἱ εἰδότες) aos quais o Estrangeiro alude nesta passagem como os responsáveis pelo ofício de redação das leis seriam pessoas como o próprio Platão e os demais membros da Academia, os quais realmente atuavam como legisladores e nomotetas em muitas cidades gregas.

³⁷ Ver sobre isto ROMILLY (1971:195): “La loi, en effet, devient l'intermédiaire entre le monde des idées et celui des humains: à défaut de l'état politique idéal, elle représente ce qui en approche le plus – à condition toutefois qu'elle soit établie à cet effet” U. GALLI (*apud* GIGANTE, 1993:266, n.8) é da mesma opinião e assim arremata seu estudo sobre o conceito platônico de *nómos*: “Le leggi umane,

Pode-se afirmar que esse raciocínio, que representa o fulcro mesmo de toda a teorização do *Político* acerca da cidade, constitui o mote que origina e inspira a composição do grande tratado jurídico das *Leis*, conferindo, destarte, plena coerência teórica à opção platônica pela soberania da legalidade exposta abundantemente nesse último diálogo. Quer dizer, a articulação essencial entre lei e racionalidade longamente preparada no interior do *Político*, constitui, a nosso ver, o princípio fundante que justifica filosoficamente todo o minucioso e pragmático aparato legislativo desenvolvido pelas *Leis*, e são várias as passagens dessa obra que poderíamos evocar aqui em favor da veracidade dessa proposição. Uma, no entanto, por sua excepcional clareza, merece nossa atenção especial: trata-se de um certo trecho do livro IV, onde, sob o simbolismo do mito de Cronos, a lei, entendida como “distribuição da razão” (τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον), é proclamada como o meio mais perfeito para se realizar neste mundo a imitação do governo divino:

*Chegou até nós antiga tradição de como eram felizes os homens de antanho; viviam na abundância e sem despendar esforço. Contam que a causa disso era o seguinte: sabendo Crono, conforme já explicamos, que a natureza humana não se compadece com a direção perfeita dos negócios humanos, sem vir a inflar-se de arrogância e injustiça, imaginou colocar como reis e dirigentes das cidades, não homens, porém seres de uma raça superior e divina (...) Assim fez a divindade, em seu amor aos homens, determinando que nos dirigisse uma raça superior a nós, demônios, os quais, com facilidade para eles e maior ainda para nós, assumiram a direção de tudo, concedendo-nos paz, pudor, boa ordem e o sentido da justiça, o que deixou a raça humana livre de dissensões internas e sumamente feliz. Afirma, ainda, nosso conto, com o que não se afasta da verdade, que a cidade não governada por um deus, mas por homens, não consegue livrar-se dos males e desgraças, e que devemos procurar imitar por todos os meios a vida tal como se diz ter sido no tempo de Crono, e a obedecer ao que em nós houver de imortal, tanto nas relações públicas como na vida privada, na administração de nossas casas e da cidade, e dando o nome de lei ao que a razão determinar.*³⁸

creazione viva e perenne dell'intelletto, sono l'immagine delle leggi eterne del cosmo, il riflesso in questa nostra vita di un ideale trascendente di perfezione beata, l'elemento intermedio fra un modelo divino e la realtà della vita”.

³⁸ *Leis*, IV, 713 a-714a. Tradução de NUNES (1980) com modificação. O texto grego é o seguinte: Φήμην τοίνυν παραδεδέγμεθα τῆς τῶν τότε μακαρίας ζωῆς ὡς ἀφθονά τε καὶ αὐτόματα πάτ'εἶχεν. Ἡ δὲ τούτων αἰτία λέγεται τοιαύδε τις. Γινώσκων ὁ Κρόνος ἄρα, καθάπερ ἡμεῖς διεληλύθαμεν, ἀνθρωπεῖα φύσις οὐδεμία ἰκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσας αὐτοκράτωρ πάντα μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι, ταυτ'οὖν διανοοῦμενος ἐφίτη τότε βασιλείας τε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν, οὐκ ἀνθρώπους ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνου, δαίμονας (...). Ταυτὸν δὴ καὶ ὁ θεὸς ἄρα καὶ φιλόανθρωπος ὢν, τὸ γένος ἀμεινον ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥαστώνης, πολλῆς δ' ἡμῖν, ἐπιμελούμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπηργάζετο γένη. Λέγει δὴ καὶ νῦν οὗτος ὁ λόγος, ἀληθεία

Desenvolvendo a linha argumentativa aberta pelo *Político*, as *Leis* enfatizam dessa maneira, mais uma vez, segundo se observa pelo trecho supracitado, o papel mediador da lei, insistindo na tese de que o νόμος, enquanto ordenação derivada diretamente do intelecto ou νοῦς, representa a forma mais perfeita pela qual podemos reproduzir e imitar a exemplaridade divina no mundo mortal e decadente da história, onde não há, para os homens, escapatória dos males e sofrimentos (οὐκ ἔστιν κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις). Fôsssemos governados diretamente por deuses, observa Platão, não haveria, decerto, necessidade de leis positivas, pois os deuses instituiriam voluntariamente entre nós um reinado de perfeita justiça e felicidade, como bem nos mostra o exemplo da era legendária de Cronos. Mas a história, prossegue Platão, é habitada por homens, não por deuses, e a natureza humana (ἀνθρωπιὰ φύσις) é governada pelo agulhão do prazer e da ὕβρις, não pelos ditames da justiça. Daí que toda cidade deva necessariamente recorrer à instituição da soberania impessoal das leis, porquanto estas, desde que derivadas da razão e do pensamento (νοῦς), constituem uma restrição aos desatinos da concupiscência humana, representando aquilo que de mais semelhante possuímos da excelência de um governo divino. Por conseguinte, o dispositivo legal, ainda que constituindo apenas um sucedâneo (um δεύτερος πλοῦς, na terminologia do *Político*), encontra-se subsumido, segundo crê Platão, a uma exigência racional, e é nessa submissão à universalidade da razão que se enraíza a legitimidade de qualquer regulamentação jurídica.³⁹

χρῶμενος, ὡς ὄσων ἄν πόλεων μὴ θεός ἀλλὰ τις ἄρχη θνητός, οὐκ ἔστιν κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις· ἀλλὰ μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἶεται πάση μηχανῇ τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον, καὶ ὄσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τὰς τ'οικήσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.

³⁹ Sobre a relação entre lei e racionalidade nas *Leis*, ver também a passagem 644c-645a. Para uma interpretação global das *Leis*, cf. MORROW (1993). É interessante notar que a apologia aristotélica do governo constitucional no livro Γ da *Política* obedece aparentemente ao mesmo movimento argumentativo seguido por Platão nas *Leis*. Com efeito, partindo do impasse tipicamente platônico entre o governo de um homem ou o governo das leis (Γ, 1285 b7-21), o Estagirita conclui na *Política* pela supremacia do último, alegando como justificativa que, enquanto a natureza humana é perturbada pela presença de paixões e desejos, a lei é isenta de apetites, caracterizando-se portanto como pura razão e universalidade. Daí a conclusão de Aristóteles de que “exigir que governe a lei é, parece, exigir que apenas Deus e a razão governem; exigir ao contrário, o reino de um homem, é acrescentar também aquele de uma besta, pois o desejo é como uma besta, e a paixão subverte mesmo os melhores governantes e os melhores homens; por isso a lei é a razão liberada do desejo” [Ο μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχεῖν δοκεῖ κελεύειν

Pois bem: apoiando-nos nessas evidências textuais do *Político* e das *Leis* por nós analisadas, é-nos lícito afirmar então que a legalidade, após ser em um primeiro momento ofuscada pela comparação com o poder absoluto da ciência e vigorosamente rechaçada como um recurso político derrisório e precário, readquire, no pensamento platônico, uma certa dignidade, estabelecendo-se, enfim, como o elo intermediário que possibilita a ligação entre a historicidade humana e o divino, entre as constituições empíricas e o melhor regime. Bem entendido, o *nómos*, em Platão, não deixa de ser visto em qualquer caso como mera imitação ou simulacro, cuja origem deve ser remontada à precariedade ontológica da história e à concupiscência de nossa natureza; todavia, desde que inspirada pela razão – e aqui está o ponto central –, esta imitação pode ser, aos olhos de Platão, imitação do saber e da verdade (μιμήματα τῆς ἀλήθειας), determinando-se, por conseguinte, como o instituto político privilegiado mediante o qual o regime ideal, na medida do possível (εἰς δύναμιν), se insere nos instáveis domínios do tempo e do devir.

Acreditamos que esse itinerário conceitual realizado por Platão em relação ao problema da natureza da lei – indo da negação extrema à reabilitação parcial – revelasse, no fundo, perfeitamente lógico e mesmo necessário. E isso pela seguinte razão: muito embora a lei tenha sido concebida e louvada como o princípio supremo da vida comunitária por toda uma longa tradição política e filosófica, que via no governo do *nómos* o próprio reino da liberdade e da ordem, a partir da geração dos sofistas observamos que o princípio da legalidade mergulha, por assim dizer, em uma profunda crise de significado, perdendo gradativamente seus alicerces ancestrais. Como mostramos no primeiro capítulo do presente trabalho, com os sofistas, a lei, longe de ser pensada como norma pura e universal, pairando acima de todas as contingências mundanas, passa a ser encarada como simples convenção humana, variável de acordo com os interesses e crenças de cada povo ou cidade, e contraposta à verdadeira universalidade, a universalidade da natureza (φύσις). Ora, é fácil notar que esse fato histórico tornava doravante problemática qualquer adesão imediata e irrefletida ao ideal legalista tradicional, impedindo que o princípio jurídico da soberania da lei pudesse ser

ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθῃσι καὶ θηρίων· ἢ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας· διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν. *Política*, Γ, 1287a 28-32. Tradução minha.

tomado sem mais como a garantia última e suficiente de todos os valores que regem a ordem da cidade. Platão, decerto, estava ciente destas dificuldades levantadas pelas objeções convencionalistas da sofística e sabia perfeitamente que a única possibilidade de refutá-las e salvar o *nómos* do naufrágio do relativismo residia em se demonstrar a existência de uma normatividade absoluta superior à mera normatividade das leis, normatividade essa da qual a ordem jurídica positiva pudesse ser como que uma reprodução ou um reflexo ontologicamente dependente. Tal vem a ser, precisamente, no contexto do platonismo, o papel cumprido pelo conceito de melhor regime, o qual, funcionando como um paradigma transcendente, fornece às regras que o sábio deve promulgar para a cidade no momento privilegiado da fundação um referencial supra-histórico e absoluto. Suspendendo as leis da *pólis* a esta norma inteligível, compreendendo o *nómos* como uma mimese de seus atributos divinos, Platão pôde, assim, encontrar para a ordem jurídica positiva um suporte universal capaz de justificar o conteúdo de suas exigências, escapando finalmente aos óbices engendrados pela crítica relativista dos sofistas. O que nos permite dizer, portanto, que o movimento argumentativo apresentado pelo *Político* quanto à natureza da lei – a recusa inicial do princípio legal e a sua recuperação em momento posterior como dispositivo capaz de reproduzir ou imitar a perfeição divina do melhor regime – mostra-se, em última análise, um movimento conceitual perfeitamente coerente e bem pensado, que, delimitando um horizonte de universalidade ideal acima das contingências históricas, fornece às leis o referencial transcendente responsável pela sua justificação racional.

Essa postura em relação à natureza da lei conduz Platão, no *Político*, a uma reconsideração da tipologia tradicional dos regimes, a partir da qual algumas formas de governo consideradas patológicas na *República* (oligarquia e democracia) são recuperadas e escalonadas segundo o princípio constitucional de fundamentação jurídica do poder. Desse modo, instituindo como pólo regulador o regime ideal, Platão lança mão na seqüência do diálogo do critério do respeito ou desrespeito às leis (*τὸ παράνομον καὶ ἔννομον*) para classificar as constituições históricas e vigentes, que adquirem então certa validade relativa como imitações da constituição perfeita:

Quando buscávamos a reta constituição, esta cisão não nos era útil, como demonstramos nas argumentações anteriores; mas desde que colocamos de lado aquela constituição ideal e estabelecemos as demais como

*necessárias, a legalidade e a ilegalidade dividem cada uma destas últimas em duas.*⁴⁰

Assumindo, pois, esses pressupostos, Platão é levado a admitir, conseqüentemente, a existência de sete formas principais de governo: no terreno das constituições legais, em primeiro lugar temos a monarquia, regime em que apenas um homem governa em respeito às leis; depois, temos a aristocracia, em que alguns governam também respeitando as leis; e, por último, a democracia, em que muitos governam obedientes às normas escritas e aos costumes. Correspondentes a estas três formas legais ou jurídicas de constituição, seguem-se três formas corrompidas ou degradadas de governo, nas quais o respeito às leis é solapado pelo império dos desejos e interesses pessoais, quais sejam: a tirania, corrupção da monarquia; a oligarquia, corrupção da aristocracia; e a democracia ilegal, corrupção da democracia legítima. Acima e à parte de todas estas *politeíai* encontra-se enfim a reta constituição, que, como se fora um deus dentre homens (οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων), institui-se como a regra paradigmática a ser seguida e imitada. Ora, excetuando-se o regime ideal, qual dessas constituições é a melhor forma de organização do poder e qual é a pior? A resposta platônica é enfática e objetiva: se as leis são seguidas, a melhor constituição existente é a monarquia e a pior a democracia. Mas, na situação inversa, em que predominam a anomia e a ilegalidade, a pior é, sem nenhuma dúvida, a tirania e a mais suportável, a democracia.⁴¹

⁴⁰ *Político*, 302e: Τότε μὲν τοίνυν τὴν ὀρθὴν ζητοῦσι τοῦτο τὸ μῆμα οὐκ ἦν χρησιμὸν, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπεδείξαμεν· ἐπειδὴ δὲ ἐξείλομεν ἐκείνην, τὰς δ' ἄλλας ἔθεμεν ἀναγκαίως, ἐν ταύταις δὴ τὸ παράνομον καὶ ἔννομον ἐκάστην διχοτομεῖ τούτων.

⁴¹ *Político*, 302 c-303 b.

4.4 O legislador-tecelão e a confecção do tecido da cidade ou: como se produz a unidade do corpo político.

O processo de adaptação da melhor *politeia* à historicidade e ao mundo empírico no qual empenha-se grande parte das discussões do *Político* acha-se, assim, consumado através desta nova teoria dos regimes, a qual, recuperando o conceito de *nómos* como princípio fundante do exercício do poder e da vida política, mostra-nos a necessária conversão do sábio em legislador e aplaina, por conseguinte, o caminho a ser seguido posteriormente pela meticulosa jurisprudência das *Leis*. Ele propicia, também, que o diálogo possa enfim afastar de cena todos aqueles pseudo-políticos que disputam ao sábio o governo da cidade como meros sofistas e charlatães, porquanto todos eles, carecendo de conhecimento e *episteme*, não dispõem de verdadeira competência requerida para desempenho das funções da *arché*, agindo antes como simples partidários (στρασιαστικούς) e produtores de ilusões (γότηας).⁴² Mas com isso, observa o Estrangeiro, nossa empresa não está ainda totalmente concluída, pois resta-nos distinguir do genuíno político ou legislador seus auxiliares ou parentes, a saber, o general, o juiz, e o orador, tarefa desta feita mais difícil, visto que esses últimos homens se misturam ao gênero real como o cobre, a prata e outros metais se misturam ao ouro.⁴³

Para resolver essa dificuldade, Platão traz à tona novamente o conceito de *métrion* exposto em etapa anterior do diálogo. O *métrion*, se bem nos lembramos, foi proclamado em uma passagem de decisiva gravidade das discussões entre o Estrangeiro e o jovem Sócrates como a essência e o fulcro da *politiké téchne*, o princípio sem o qual não é possível a existência do político.⁴⁴ Ele foi também definido como o que é “conveniente” (τὸ πρέπον), “oportuno” (τὸ καιρὸν), “devido” (τὸ δέον) e como o

⁴² *Político*, 303 b-c.

⁴³ *Político*, 303 d. ACCATTINO (in ROWE, 1995:207-208) nota que a escolha de Platão do orador, do juiz e do estrategista como os derradeiros concorrentes do político ao governo da cidade nada tem de casual, mas repercute conscientemente uma dada situação histórica, visto que estes três profissionais, segundo ele, eram as principais figuras que encarnavam na Atenas do século IV a função de liderança política (a expressão ῥήτορες καὶ στρατηγοί era, à época, segundo Accattino, o equivalente mais próximo do que hoje chamamos “leaders políticos”).

⁴⁴ *Político*, 284 b-c.

que ocupa o meio entre os extremos ⁴⁵ Pois bem: Platão retorna agora a estas noções, a fim de esclarecer o caráter das relações entre ciência política e as artes que lhe são auxiliares (retórica, estratégia, jurisprudência), subordinando as segundas à primeira a partir do critério da conveniência e da medida axiológica. Assim, vemos, em primeiro lugar, que a política distingue-se essencialmente da retórica, posto que, enquanto esta define-se como a arte que visa à persuasão as massas, aquela ocupa-se da tarefa mais nobre de decidir em que casos se deve ou não fazer uso da persuasão. Vemos também que a política distingue-se prontamente da estratégia, pois enquanto esta limita-se à função de fazer a guerra, ao saber político pertence a prerrogativa de determinar em que situações a guerra é ou não conveniente, em que situações o conflito deve ser preferido à paz. O mesmo se passa, enfim, no que tange às relações entre a política e arte judiciária: de fato, a atividade do juiz consiste apenas e tão-somente na reta aplicação da lei; o político, todavia, decide da própria elaboração e instituição das leis. ⁴⁶

Desta forma, a ciência política se nos revela, ao termo deste raciocínio, como uma ciência bastante peculiar, porquanto, isentando-se de qualquer atividade propriamente prática, reserva-se como função precípua o papel estritamente regulador de dirigir e comandar as ações das demais *téchmai* que lhe são subordinadas, determinando-lhes *ab extrinseco*, a partir da referência à medida e ao dever-ser (que não senão outros nomes para o Bem, medida suprema), seu campo de influência e as condições de sua atuação. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar, então, que ela é uma arte essencialmente diretiva (Aristóteles dirá mais tarde: arquitetônica), ⁴⁶ que coordena com mão soberana os saberes existentes na cidade mediante o conhecimento da conveniência de seus usos. ⁴⁷ Mas leiamos agora o que nos diz o próprio Platão:

⁴⁵ *Político*, 284e.

⁴⁶ *Político*, 304 c-305c.

⁴⁶ *Ética a Nicômaco*, I, 1094a 20-28.

⁴⁷ É o que nota PRADEAU (1997:66) em relação a este passo do *Político*: “Le savoir politique ne sera donc pas la somme des savoirs particuliers, mais la connaissance de la convenance de leurs usages”. Cf. também o seguinte comentário de ACCATTINO (in ROWE, 1995:209): “ (...) tanto la retorica, quanto la strategia, quanto la giudiziaria, quanto la stessa politica rappresentano delle δυνάμεις, ossia delle capacità di dominio e di controllo. Ma mentre le prime tre controllano ciascuna un ambito di operazioni (e vedremo in seguito quali), la politica controlla l’operare stesso delle prime tre nel senso che ne determina le condizioni di applicabilità”.

Estrangeiro: – Tendo observado todas as ciências que foram mencionadas, é preciso compreender isto, a saber, que nenhuma delas se revela como política. Com efeito, a arte que é verdadeiramente real não deve agir, mas sim comandar as que possuem a capacidade de agir, conhecendo nas cidades os momentos favoráveis e os momentos desfavoráveis em relação ao início e ao impulso original das maiores empresas. As demais artes, porém, devem apenas cumprir as ordens dadas

Jovem Sócrates: – Corretamente.

Estrangeiro: – Por isso, então, as ciências que há pouco expusemos em detalhe, não gozando de poder nem umas sobre as outras nem sobre elas mesmas, mas existindo cada uma delas em função de uma atividade que lhes é própria, receberam justamente, conforme o caráter específico desta atividade, um nome particular.

Jovem Sócrates: – Pelo menos é o que parece.

Estrangeiro: – Mas a ciência que governa todas estas, e que cuida das leis e de tudo o que de maior existe na cidade, tecendo todas as coisas da forma mais correta, poderíamos denominá-la, ao que parece, com a maior justiça, política, abarcando sua potência com uma designação comum.

Jovem Sócrates: – Perfeitamente.⁴⁸

Saber do *καίρος*, do dever-ser e da conveniência, a arte régia é identificada assim como a arte verdadeiramente soberana no interior da cidade, aquela que, ocupando-se não do agir propriamente dito (*βασιλικὴν οὐκ αὐτὴν δεῖ πράττειν*), mas da supervisão do âmbito de atuação das outras *téchmai* e da produção das leis, organiza e entrelaça em um tecido unitário e perfeito toda a vida da comunidade política (*πάντα συνυφαίνουσιν ὀρθότατα*). Trata-se, na verdade, de um princípio para o qual já nos alertara o começo do diálogo, ao classificar a ciência real como ciência epitática, e enfatizar que sua função consiste não tanto no desempenho de tarefas manuais quanto no exercício de um certo comando sobre as artes efetivamente práticas.⁴⁹ Conforme esclarece PRADEAU (1997:69) em relação a este ponto, “a

⁴⁸ *Político*, 305 c: Τόδε δὴ κατανοητόν ἰδόντι συναπάσας τὰς ἐπιστήμας αἱ εἴρηται, ὅτι πολιτικὴ γε αὐτῶν οὐδεμίᾳ ἀνεφάνη. τὴν γὰρ ὄντως οὖσαν βασιλικὴν οὐκ αὐτὴν δεῖ πράττειν, ἀλλ' ἄρχειν τῶν δυναμένων πράττειν, γινώσκουσαν τὴν ἀρχὴν τε καὶ ὄρμην τῶν μεγίστων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγκαίριας τε περὶ καὶ ἀκαίριας· τὰς δ' ἄλλας τὰ προσταχθέντα δρᾶν.
ΝΕ. ΣΩ. Ὄρθως.

ΞΕ. Διὰ ταῦτα ἄρα ἅς μὲν ἄρτι διεληλύθαμεν, οὐτ' ἀλλήλων οὐθ' αὐτῶν ἄρχουσαι, περὶ δὲ τινὰ ἰδίαν αὐτῆς οὖσα ἐκάστη πράξειν, κατὰ τὴν ἰδιότητα τῶν πράξεων τοῦνομα δικαίως εἴληφεν ἴδιον.

ΝΕ. ΣΩ. Εἴξασι γοῦν.

ΞΕ. Τὴν δὲ πασῶν τε τούτων ἄρχουσαν καὶ τῶν νόμων καὶ σὺμπάντων τῶν κατὰ πόλιν ἐπιμελουμένην καὶ πάντα συνυφαίνουσιν ὀρθότατα, τοῦ κοινοῦ τῆ κλήσει περιλαβόντες τὴν δύναμιν αὐτῆς προσαγορεύοιμεν δικαιοτάτ' ἄν, ὡς ἔοικε, πολιτικὴν.
ΝΕ. ΞΕ. Παντάσῃ μὲν οὖν.

⁴⁹ Cf. *Político*, 260 b-261a.

política exerce assim um poder teórico (não manual) sobre as capacidades práticas, decidindo de sua disposição e fazendo-as intervir quando tal lhe parece necessário. E é isto que faz da política a arte última do uso por excelência”.

Distinguido dessa forma o verdadeiro político de seus parentes (o retórico, o estrategista, e o juiz), mediante a identificação da ciência régia como a ciência soberana que decide do uso e da conveniência das demais ciências, cabe agora ao diálogo apenas uma única e última tarefa, qual seja, determinar com mais precisão como o legislador produz essa unidade do tecido social que é a sua suprema incumbência (a βασιλική συμπλοκή), o que envolve, de forma fundamental, uma derradeira referência ao paradigma da tecedura.⁵⁰ Recapitulemos, então, em breves palavras, como Platão o definiu em momento anterior do *Político*.

Se nos recordamos do que dissemos antes, o trabalho do tecelão, afastado o serviço das artes auxiliares, pressupõe, segundo o Estrangeiro, o concurso de duas operações fundamentais: por um lado, a cardação, que destriça com as mãos ou com o auxílio de uma lançadeira, as lãs e as fibras têxteis embaraçadas, separando as de boa qualidade das de má qualidade; por outro, a arte da fiação, que reúne e torce através da rotação do fuso as fibras têxteis selecionadas previamente pela cardação, de modo a produzir dois tipos de fio: um, rígido e duro, denominado *urdidura*; outro, mole e flexível, denominado *trama*. Ora, a operação da tecelagem propriamente dita, como podemos observar, consiste exatamente em cruzar esses dois fios, de forma que o diálogo a pôde definir com correção, em 283 d, como a técnica que entrelaça a urdidura e a trama, a fim de produzir um tecido.

Pois bem, se a obra do tecelão é um *parádeigma* da atividade política, como o quer Platão, é de se esperar que o entrelaçamento do corpo político visado pelo legislador, a βασιλική συμπλοκή, reproduza analogicamente os mesmos procedimentos presentes na confecção de um tecido. Nesse sentido, o Estrangeiro é levado a admitir que, assim como a tecelagem pressupõe um trabalho prévio de cardação, que destriça e separa as fibras boas das ruins, assim também a atividade do político deve ser precedida por uma espécie de “cardagem humana”,⁵¹ que separa no interior da cidade os elementos bons dos elementos maus. Trata-se de um processo de

⁵⁰ *Político*, 305 e-306a.

⁵¹ A expressão é de BARROS (1995:123).

triagem dos caracteres verdadeiramente aptos à vida civil, realizado não pelo próprio legislador, mas por competentes educadores, e que se inicia desde a mais tenra infância, permitindo que a comunidade política seja purgada de todos aqueles indivíduos que, pelo ímpeto de uma natureza perversa e avessa às virtudes, revelam-se incapazes de se ajustar às exigências morais do convívio social. Em outras palavras, o ofício do legislador deve tomar como sua matéria-prima privilegiada apenas as naturezas propensas ao exercício da virtude, requerendo, assim, como procedimento prévio à sua execução uma operação de cardagem humana que exclua da cidade os elementos pervertidos, e que possibilite, conseqüentemente, a separação entre bons e maus caracteres.⁵²

Todavia, poder-se-ia perguntar, concluída esta operação da cardagem humana que purifica a *pólis* de todos os indivíduos inaptos para o convívio social, de todos os *κακοὶ ἄνθρωποι*, qual o procedimento do legislador em relação a essas boas naturezas que funcionam como a matéria-prima de sua demiurgia política? A resposta platônica é que, tal como o tecelão, terminado o trabalho de afastar as fibras imprestáveis, entrelaça dois tipos opostos de fio, a urdidura e a trama, assim também o legislador unificará duas formas opostas de boa natureza, isto é, aquelas que são mais propensas à mansidão e as que são inclinadas à audácia e ao vigor guerreiro. Com efeito, nota Platão, há como que um conflito entre as partes da virtude (*ἀρετῆς μερῆ*), o que faz com que os caracteres dotados de temperança (*σωφροσύνη*) quase sempre não se coadunem com aqueles dotados de coragem (*ἀνδρεία*).⁵³ Uma tal diferença de caracteres, esclarece ainda Platão, desde que mantida dentro de certos limites, não passa, no fundo, de uma mera brincadeira (*παιδιά*); contudo, estendendo-se aos assuntos de maior importância (*περὶ δὲ τὰ μέγιστα*) e ao plano da própria organização da vida (*Περὶ ὅλην ... τὴν τοῦ ζῆν παρασκευήν*), corre o risco de converter-se na enfermidade mais odiosa (*νόσος ἐχθίστη*) para as cidades. Assim, percebemos que a moderação excessiva, que foge da liça e evita o combate à todo custo, acaba por tornar os homens inaptos para a guerra, colocando a *pólis* à mercê do primeiro assaltante ou conquistador. Mas a coragem desmesurada, que arrasta a cidade para guerras contínuas e despropositas,

⁵² *Político*, 308 d-309 a.

⁵³ *Político*, 308 a-b.

também não é o ideal, pois arrasa a pouco e pouco a pátria, submetendo todos ao jugo da servidão. Ora, a função do legislador, como grande conhecedor da arte da medida e da proporção (τὸ μέτριον), é precisamente evitar a irrupção desse dilaceramento social que mina os fundamentos da vida política, mediante a efetivação da síntese e da combinação destes temperamentos extremos e opostos que são a coragem e a temperança, a ἀνδρεία e a σωφροσύνη. Agindo como um tecelão ao confeccionar um tecido, ele tratará, portanto, os caracteres agressivos e vigorosos que habitam a cidade como o fio rígido da urdidura e os caracteres moderados e mansos como o fio mole da trama, unificando-os e entretecendo-os (συνδεῖν καὶ συμπλέκειν) em um amálgama perfeito.⁵⁴

Para conseguir esse entrelaçamento dos mansos e dos ardorosos no tecido da cidade, o legislador se valerá de dois tipos de “nós” (δέσμος): com um “nó” divino, ele ligará a parte eterna de suas almas (τὸ ἀειγενὲς ὄν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος θείῳ συναρμοσαμένη δεσμῶ); com um “nó” humano, ele ligará a parte animal (τὸ ζωογενὲς αὐτῶν αὐθις ἀνθρωπίνοις).⁵⁵ O nó divino que une a parte eterna das almas é, segundo Platão, a opinião verdadeira (δόξα ἀληθής) sobre o bem, o belo, o justo etc., que, suavizando os caracteres fortes e tornando sóbrios e sensatos os caracteres mansos, aproxima uns dos outros na comum apreciação dos valores e princípios fundamentais que devem reger a cidade. O bom legislador logrará realizar uma semelhante comunhão de opiniões entre os cidadãos graças à boa educação.⁵⁶ O nó humano, por outro lado, que liga a parte animal, é constituído pelo controle dos matrimônios: observando que a união continuada de pares de mesmo temperamento termina por enfraquecer o caráter dos cidadãos, o legislador deverá criar na comunidade mecanismos que favoreçam a ocorrência de casamentos entre elementos de índoles opostas, possibilitando assim que os indivíduos audazes se unam sempre que possível aos indivíduos temperantes, os fortes aos mansos.⁵⁷ Desta forma, mediante a utilização desses dois recursos, a saber, a comunhão de opiniões e o controle dos casamentos, o

⁵⁴ *Político*, 309 a-b.

⁵⁵ *Político*, 309 c.

⁵⁶ *Político*, 309 c-d.

⁵⁷ *Político*, 310 a-311a.

verdadeiro político será, então, capaz de dirimir os conflitos entre *ethe* ou caracteres que ameaçam romper o equilíbrio da vida social, entretecendo em um tecido comunitário perfeito (ὄψασμα) as naturezas enérgicas e mansas. Tocamos assim a conclusão do diálogo:

*Tal vem a ser, então, dizemos, o termo do tecido da ação política, o qual foi muito bem entrelaçado: quando a ciência real reúne o caráter dos homens enérgicos e o dos moderados, por meio da concórdia e da amizade, em uma vida comum, consumando o melhor e o mais magnífico de todos os tecidos, e, envolvendo todos os demais membros da cidade, livres e escravos, mantém-nos juntos nesta rede, e governa e comanda não negligenciando de forma alguma nada do que convém para que nasça uma cidade feliz*⁵⁸

Entrecruzando os temperamentos contrários, promovendo a solidariedade entre os *ethe* excludentes, a arte política se nos revela, portanto, ao termo do *Político*, como uma verdadeira arte da mistura e da conciliação de almas, uma ciência sintética (συνθετική ἐπιστήμη, como se lê em 308c) cujo fim é justamente a produção da coesão interna do tecido social, a organização do amálgama civil sob a égide da medida e do Bem. Uma tal perspectiva – deve-se notar aqui – constitui, indubitavelmente, um passo fundamental no contexto da reflexão platônica, pois, ao conceder uma importância tão marcada ao conflito e à contradição no entendimento dos meandros da realidade política, delimita o ganho teórico obtido pelas argumentações dialéticas do *Político*. Com efeito, na *República*, Platão insistia em opor a harmonia e a unidade absolutas a qualquer possibilidade de dissensão política, fornecendo-nos um paradigma comunitário totalmente infenso às mazelas da divisão social. Nessa linha teórica, Platão chegava mesmo a dizer, naquele diálogo, que, com exceção do melhor regime, nenhuma das outras ordens políticas merecia ser chamada verdadeiramente de cidade, porquanto cada uma delas é, na realidade, não uma, mas muitas, na medida em que se encontra dividida entre ricos e pobres, poderosos e oprimidos etc.⁵⁹ Ora, o *Político*,

⁵⁸ *Político*, 311 b-c: Τοῦτο δὴ τέλος ὄψασματος εὐθυπλοκία συμπλακὲν γίγνεσθαι φῶμεν πολιτικῆς πράξεως, τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος ὁπόταν ὁμονοία καὶ φιλία (ὥστ'εἶναι) κοινὸν συναγαγοῦσα αὐτῶν τὸν βίον ἢ βασιλικὴ τέχνη, πάντων μεγαλοπρεπέστατον ὄψασμάτων καὶ ἄριστον ἀποτελέσασα, τοὺς τ'ἄλλους ἐν ταῖς πόλεσι πάντας δούλους καὶ ἐλευθέρους ἀμπίσχουσα συνέχη τούτῳ τῷ πλέγματι, καὶ καθ'ὅσον εὐδαίμονι προσήκει γίγνεσθαι πόλει τούτου μηδαμῆ μηδὲν ἐλλείποσα ἄρχη τε καὶ ἐπιστατῆ

⁵⁹ Cf. *República*, IV, 422 c-423 b.

porém, como acabamos de ver mais acima, nos mostra que a virtude não é una, que a cidade é constituída por conflitos de caracteres que formigam ao longo de toda a espessura de sua composição, e que é, portanto, exatamente desses conflitos que o legislador deve retirar o substrato primitivo para sua obra de conformação jurídica da vida social. Longe de excluir a contradição, como a *República*, o *Político* a integra, assim, de modo essencial ao trabalho de organização política, de forma que em suas páginas a heterogeneidade, a dessemelhança e a divisão passam a constituir elementos fundamentais no processo de compreensão da realidade da *pólis*.⁶⁰ O que nos permite afirmar, pois, à guisa de conclusão, que o verdadeiro βασιλεύς visado pelas discussões do *Político* é, antes de mais nada, nessa perspectiva, o possuidor da ciência dos laços, o tecelão que entretece as almas de pacíficos e agressivos, de temperantes e ardorosos em uma estrutura verdadeiramente comum e harmoniosa, administrando assim as contradições e dilaceramentos que de outro modo corroeriam os fundamentos do espaço civil.

⁶⁰ “On peut dire du conflit qu’il relève désormais, à partir du *Politique*, de l’analyse politique. Là où la *Republique* opposait de manière tranchée l’harmonie vertueuse à la dissension, le *Politique* accorde à la cité une capacité à supporter, puis même à bénéficier d’une certaine sorte de conflit entre ses éléments constitutifs. Le dialogue fait donc place au conflit au lieu de l’exclure, et l’intègre dans l’ouvrage politique: forger une cité, c’est se saisir d’un matériau hétérogène, d’éléments dissemblables et parfois opposés, pour les accorder” (PRADEAU, 1997: 72).

Conclusão

Acompanhando o desenvolvimento discursivo do *Político* ao longo das páginas precedentes, pudemos verificar que a teoria política apresentada por Platão, nesse diálogo, estrutura-se, em suas linhas gerais, em três momentos principais. O primeiro deles, se nos recordamos, é constituído pela proposição de uma compreensão rigorosamente intelectualista do exercício do poder, a qual subordina o uso da *arché* à regulação da *episteme*: o político é um sábio (ἐπιστήμων), diz-nos Platão, e como tal deve fundamentar sua autoridade em um conhecimento de natureza essencialmente racional (a πολιτική τέχνη). Essa subordinação do exercício do poder à regulação epistêmica do conhecimento conduz nosso filósofo, em um segundo momento, conforme constatamos, a uma radical desvalorização da ordem jurídica como princípio de organização da vida comunitária, o que constitui uma ruptura aberta com grande parte da tradição política que o antecedeu. Com efeito, como vimos no primeiro capítulo da presente dissertação, o pensamento político pré-platônico articulou-se historicamente em torno do conceito de *nómos* como dispositivo fundamental de ordenação da sociabilidade humana, propugnando a soberania da lei escrita (νόμος βασιλεύς) como esteio originário da liberdade política. Para Platão, contudo, no *Político*, é o saber, a *episteme*, e não a norma jurídica, que constitui o princípio supremo ao qual deve se encontrar suspenso o funcionamento da ordem política, de forma que o único regime justo (ὀρθή μόνη πολιτεία) é aquele em que os sábios dispõem da prerrogativa de um poder absoluto, governando acima e além das injunções abstratas dos códigos escritos. Esse governo absoluto do saber, independente de leis (*imperium legibus solutum*), revela-se, porém, na seqüência do diálogo, extremamente problemático, porquanto, no mundo vivido do devir histórico, em que temos a presença de homens e não de deuses, a posse do poder absoluto comporta sempre o risco da tirania. Em outras palavras, na história, enquanto lugar da desordem e do mal, a figura

do sábio que governa acima dos códigos jurídicos torna-se perigosamente próxima da imagem sinistra do tirano, o que faz com que o melhor regime tenha que ser compreendido como um paradigma divino, transcendente às vicissitudes que afetam a temporalidade humana. Eis porque, em um terceiro momento, Platão se reconcilia com a tradição e retorna à categoria de lei como princípio fundamental de organização da vida civil, revalorizando a ordem jurídica como mecanismo capaz de imitar ou reproduzir (μιμιῆσθαι), no plano empírico das constituições históricas, a exemplaridade racional do melhor regime. A lei se nos apresenta, dessa forma, nas páginas do *Político*, como um instrumento de mediação entre a ordem inteligível e a ordem empírica da história, funcionando, pois, como a mimese da reta *politeia* no tempo decadente dos homens.

Pois bem, chegados a este ponto podemos finalmente responder à questão que estabelecemos no início desta dissertação como um de nossos temas precípuos e que tem guiado, até aqui, muitas de nossas análises, qual seja: o *Político*, e mesmo as *Leis*, ao erigirem a legalidade positiva em fundamento da sociabilidade e da vida civil, constituem uma cisão teórica com o conteúdo doutrinário da *República*, ou apenas representam um coerente e linear movimento de pensamento? Segundo o que se deduz de tudo o que foi dito acima, tendemos evidentemente a ficar com a segunda alternativa, pois julgamos que o *Político* e as *Leis*, ao concederem uma importância tão destacada à legislação e à ordem jurídica na organização da *pólis*, em nenhum momento suscitam uma ruptura conceitual com as teses centrais da *República*, como julgam certos comentadores, mas tão-somente apresentam um movimento de adaptação do ideal da reta *politeia* às contingências históricas que é perfeitamente coerente com certos pressupostos ontológicos da filosofia platônica. Isto é, esclarecendo melhor, acreditamos que Platão, em nenhuma etapa de seu pensamento político, renuncia à sua concepção de que o melhor regime é aquele que se caracteriza pelo *imperium legibus solutum* do saber e de que, portanto, a razão (νοῦς) é a fonte única e suficiente da legitimidade do verdadeiro poder: ao contrário, da *República* às *Leis*, vê-se que o governo irrestrito da ciência é proclamado como a forma política mais excelente e perfeita, e nesse ponto nenhuma mudança doutrinal pode ser, pois, identificada no

desenvolvimento da filosofia platônica.¹ O que há de novo no *Político* e também nas *Leis* é, conforme observamos no decorrer de nossa pesquisa, apenas a constatação platônica de que esse governo absoluto do saber constitui um paradigma transcendente que dificilmente pode se inscrever no devir das sociedades humanas, e de que, por conseguinte, as cidades históricas devem fundar suas instituições em um segundo recurso (δεύτερος πλοῦς) – a lei escrita –, entendido como imitação da exemplaridade da ciência no palco fenomênico do devir. Ou seja, o *Político* e as *Leis* não rechaçam, de forma alguma, o ideal do *imperium legibus solutum* do saber: apenas tornam manifesto o fato de que um tal ideal é um arquétipo divino que talvez jamais se realizará no plano empírico da história, justificando, assim, o estabelecimento da soberania das leis como um sucedâneo mimético para o absolutismo da ciência. Ora, isso não significa, decerto, que exista uma “conversão realista” no interior do último pensamento platônico, pois se o melhor regime – o governo anômico e absoluto da razão – é claramente identificado como um paradigma inteligível e divino, do qual as constituições legais não senão uma tibia imitação (μιμήματα), é óbvio, conseqüentemente, que, no contexto da ontologia platônica, ele constitui o único regime *real e verdadeiro*, a única ordem política digna deste nome. Nesse sentido, a cidade da *República*, com sua audaciosa síntese de racionalidade e poder, na medida em que possui o *status* de arquétipo inteligível, de παράδειγμα, é, para Platão, a melhor, a mais perfeita e a mais verdadeira em toda parte e sempre, de forma que a afirmação da existência de um maior “realismo” em diálogos tardios como o *Político* e as *Leis* constitui uma completa desfiguração da verdadeira perspectiva platônica.² Eis porque, prestando atenção a esses elementos, somos levados a admitir que o pensamento político de Platão goza de uma profunda e intrínseca unidade doutrinária, assumindo, em conseqüência, que a passagem da *kallípolis* da *República* ao imenso aparelho jurídico das *Leis* nada mais é que a explicitação de um itinerário conceitual perfeitamente lógico e coerente, qual seja: o deslocamento do ideal ao empírico, da Norma à história, do Ser ao devir. Que um tal deslocamento nada tenha em si de extraordinário, mas constitua, antes, uma

¹ Lembremos que, em *Leis*, IX, 875 c, Platão nos diz enfaticamente que “não há leis nem instituições superiores à ciência” (ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὔδεμία κρείττων), porquanto “é contrário à ordem divina ficar a razão escrava ou na dependência do que quer que seja, visto haver sido criada para mandar”

² Cf. sobre isso as agudas observações de VOEGELIN (1983:218).

forma de reflexão perfeitamente adaptada aos pressupostos gerais da ontologia platônica, eis o que esperamos ter demonstrado a partir da análise do problema da lei no *Político*.

BIBLIOGRAFIA

1- Edições e traduções de textos antigos

- AUBONNET, J. (Notícia, estabelecimento do texto grego e tradução). *Aristote. Politique*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1971.
- BURNET, J. (Estabelecimento do texto grego). *Platonis Res Publica*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- COSTA, J. C. ; PALEIKAT, J. (Tradução) *Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, Col. Os Pensadores.
- CROISSET, A.; BODIN, L. (Estabelecimento do texto grego, notícia e tradução). *Platon. Gorgias-Ménon*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1955.
- DES PLACES, É. (Estabelecimento do texto grego e tradução). *Platon. Les Lois. Livres III-VI*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1951.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die fragmente der vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1951-1952.
- DIÈS, A. (Estabelecimento do texto grego e tradução). *Platon. Les lois. Livres VII-X*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1956.
- _____. (Notícia, estabelecimento do texto grego e tradução). *Platon. Le politique*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1971.
- DUKE, E. A. et al. (edição do texto grego). *Platonis opera. Tomus I. Tetralogias I-II continens. Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- LAFER, Mary de C. Neves. (tradução e comentários). *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- LEGRAND, Ph. -E. (Notícia, estabelecimento do texto grego e tradução). *Hérodote. Histoires. Livre VII*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1951.
- MATHIEU, G. (Notícia, estabelecimento do texto grego e tradução). *Démosthène. Plaidoyers politiques. Tome IV. Sur la Couronne. Contre Aristogiton I et II*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1947.
- MÉRIDIÈRE, L. (Notícia, estabelecimento do texto grego e tradução). *Platon. Ion - Ménexène- Euthydème*. Paris: Société d'édition "les Belles Lettres, 1949.

- NUNES, C. A. (Tradução). *Odisséia* (em versos). Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- _____. (Tradução). *Leis e Epinomis*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PEREIRA, M. H. da Rocha (tradução, introdução e notas). *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- MAZZARELLI, C. (tradução). *Político*. In REALE, G. (org.). *Platone. Tutti gli scritti*. Milão: Rusconi: 1996.
- RIVAUD, A. *Platon. Timée-Critias* (notícia, estabelecimento do texto e tradução). Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1949.
- SANTOS, J. T. (introdução e tradução). *Éutifron. Apologia de Sócrates. Críton*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993.
- WILLCOCK, M. M. (estabelecimento do texto grego e notas). *The Iliad of Homer*. London: St. Martin's Press, 1984, 2 vol.

2- Léxicos e outras obras de referência.

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1995.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1983, 2 vol.
- PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- RAGON, E. *Grammaire Grecque*. Paris: J. de Gigord, 1997.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. V. Léxico, Índices, Bibliografia. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

3- Comentários

- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- BARKER, E. *Teoria política grega*. Tradução de Sérgio Fernando G. Bath. Brasília:

UnB, 1978.

BARROS, G. M. de. *Platão, Rousseau e o Estado Total*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1995.

BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Éditions du Minuit, 1969, 2 vol.

BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BURNET, J. *Greek philosophy. Thales to Plato*. Londres: MacMillan and Co., 1950.

CAMPOS, A. V. *Platon, el filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos, 1996.

CHÂTELET, F. *Platon*. Paris: Gallimard, 1985.

CORNFORD, F. M. *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato translated with a running commentary*. Londres: Coultledge & Kegan Paul, 1948.

_____. *Plato's theory of knowledge*. Londres: Coultledge & Kegan Paul, 1951.

_____. *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

COMTE-SPONVILLE, A. *Tratado do desespero e da beatitude*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1967.

FINLEY, M. *O mundo de Ulisses*. Tradução de Armando Cerqueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

GAZOLLA, R. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GLOTZ, G. *A cidade grega*. Tradução de Henrique Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo: DIFEL, 1980.

GIGANTE, M. *NOMOS BASILAEYS*. Napoli: Bibliopolis, 1993.

GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Paris: PUF, 1947

_____. *Le paradigme dans la dialectique de Platon*. Paris: PUF, 1947.

_____. *Questions Platoniciennes*. Paris: J. Vrin, 1970.

_____. *A religião de Platão*. Tradução de Oswaldo Porchart. São Paulo: DIFEL, 1966.

- GOULD, J. *The development of Plato's ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- GUAL, G. Platón. In CAMPS, V. (org.) *Historia de la ética*. Madrid, 1998.
- GUTHRIE, W. C. K. *Historia de la filosofía griega*. III. Siglo V. Ilustración. Versión española de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Historia de la filosofía griega*. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Versión de Álvaro Campos y Alberto Gonzáles. Madrid: Gredos, 1990
- _____. *Historia de la filosofía griega*. Vol. V. Platón: segunda época y la Academia. Versión Española de Alberto Medina Gonzáles. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Papyrus, 1996.
- JAEGER, W. *Paidéia*. A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. Praise of law. The origin of legal philosophy and the greeks. In *Scripta Minora*. Roma: Edizione de Storia e Letteratura, 1960, vol. 2.
- JOLY, H. *Platon et la question des étrangers*. Paris: J. Vrin, 1992.
- KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon*. Suivi de entretiens sur Descartes. Paris: Gallimard, 1995.
- KRAUT, R. (org.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- LAKS, A. L'utopie législative de Platon. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4 (1991) pp. 417-428.
- LOPES, A. O. D. *O fácil e o difícil no livro I da República de Platão*. Uma interpretação a partir dos poemas de Homero e Hesíodo. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1996. 222p. (Dissertação, Mestrado)
- LUCCIONI, J. *La pensée politique de Platon*. Paris: PUF, 1958.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. de, *Socrate et la légende platonicienne*. Paris: PUF, 1952.
- MARQUES, M. P. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

- MORROW, G. *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- MOSSÉ, C. *A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo*. Tradução de António Imanuel Digo. Lisboa: Edições 70, 1989.
- PARENTE, M. I. "Nomos e basileia nell'Academia antica". *Parola del passato*, 12 (1959) pp. 401-438.
- PÉTREMENT, S. *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*. Paris: PUF, 1947.
- PRADEAU, J.-F. *Platon et la cité*. Paris: PUF, 1997.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. Vol. II. Platão e Aristóteles. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- _____. *Para uma nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas". Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ROBIN, L. *Platon*. Paris: PUF, 1967.
- ROMILLY, J. *La loi dans la pensée grèque*. Des origines à Aristote. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1971.
- _____. *La tragédie grèque*. Paris: PUF, 1970.
- ROSS, D. *Plato's theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- ROWE, C. (org.). *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- TAYLOR, A. E. *Plato, the man and his work*. London: Methuen, 1978.
- _____. *El platonismo y su influencia*. Traducción por Luis Farré. Buenos Aires: Editorial Nova, 1946.
- VAZ, H. C. de Lima. *Ontologia e história*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- _____. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
- _____. Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas. *Kriterion*, 87 (1993) p. 9-30.
- VERNANT, J. P. *Origens do pensamento grego*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1992.

VERNANT, J.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Y. H. Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo: Brasiliense, 1988.

VIEILLARD-BARON, J. -L. L'actualité de la dialectique de Platon a la lumière de Hegel. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4 (1991) pp. 429-434.

VOEGELIN, E. *Order and History*. Plato and Aristote. Louisiana: Louisiana University Press, 1983.

ZELLER, E. *Outlines of the history of greek philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1948