

DA POLITEIA DE PLATÃO NA FILOSOFIA POLÍTICA OCIDENTAL¹ *Para o estudo do legado de um diálogo fundador*

Errare, mehercule, malo cum Platone...
Cícero, *Tusc. Disp.* I, 17

I. Actualidade Formativa da Politeia de Platão

Não se pode nunca esperar de uma obra de outro tempo que responda aos mesmos problemas que normalmente se põem a diferentes épocas. Há, sem dúvida, filósofos que parece terem nascido fora do seu tempo (diz-se tal de Vico, por exemplo), mas cada filósofo, e especialmente até cada filósofo político, responde, de uma forma ou de outra, aos reptos do que lhe foi dado viver, ler, e testemunhar.

Nem só os factos englobantes, nem apenas a vida pessoal, nem restritamente as leituras determinam os grandes problemas de cada autor. Embora se não possa pedir a nenhum filósofo passado que responda aos problemas particulares de hoje, curiosamente, sem dúvida podemos na *Politeia* de Platão colher muito para as questões em que o presente encontra o seu passado, e para inquietações e aporias de sempre. Não se estranhará, assim, que o mito da caverna se encontre precisamente na *República*, no livro VII, que no livro IV se analise matéria psicológica, relativa aos elementos da alma, e que a obra termine (livro X) mesmo com matéria que hoje consideraríamos religiosa ou afim, com a defesa da imortalidade da alma, na versão da metempsicose².

Mas antes e acima de tudo está a preocupação educativa, base de toda *démarche* utopista, que é a imagem de marca deste Diálogo. E eis uma prova de que a matéria filosófico-política e política *tout court* ainda se encontrava nesse lugar unitário da primeira função dos indo-europeus: em que preocupações e funções de poder se associam ainda sincreticamente às questões do transcendente, da formação, etc.

¹ Edições das Obras de Platão mais utilizadas neste artigo: PLATO — *The Dialogues of...*, trad. inglesa de J. Harward, Chicago *et al.*, Encyclopaedia Britannica, 2.^a ed., 5.^a reimp., 1994 (coleção “Great Books”), PLATON — *Oeuvres Complètes*, ed. fr. com notas de Léon Robin, Paris, Gallimard, Biblioteca da Pléiade, I vol, 1981, II vol, 1985; PLATÃO — *A República*, 3.^a ed., introd., trad. portuguesa e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980; PLATÃO — *A República. Politeia*, trad., prefácio e notas de Elísio Gala, Lisboa, Guimarães Editores, 2004.

² PLATÃO — *Politeia*, 611 b) ss.

Há quem considere que o principal objectivo desta obra é provar que a Justiça é mais benéfica que a injustiça. É o caso, por exemplo, de Nicholas P. White. Atentemos numa passagem, que parece dar precisamente a “questão” do argumento da obra: “Resta-nos ainda o velho problema sobre as vantagens e desvantagens comparativas entre a justiça e a injustiça: o que será melhor” – se ser-se justo e agir-se justamente e praticar a virtude, sendo ou não visto pelos deuses e pelos homens, ou, pelo contrário, ser-se injusto e obrar-se injustamente, pois não penará sanção, nem o castigo nos regenerará?” (IV - 445 a)

Contudo, seja este ou não o objectivo de Platão, a verdade é que a solução da questão se encontra na utopia, a descrição de uma cidade ideal, uma das vias “clássicas” da filosofia política (e não tanto pelos problemas da justiça, que remeteria para uma filosofia do Direito – de certa forma ainda “impossível”, pois não houvera ainda o ‘corte epistemológico’ aristotélico, dador ao Direito da sua autonomia). A ligação entre a bondade da sociedade política e o indivíduo parece até incindível – o que, anunciando já a unidade entre o que se chamará Direito (justiça particular) e Estado (justiça geral), denuncia traços do seu tão falado “totalitarismo”, rótulo que, porém, divide os autores. Assim enuncia ele esse todo unitário, no bem como no mal, da pólis e do cidadão: “Eis, pois, a boa sociedade política ((as traduções, aqui, vão do mais literal, *cidade*, ao mais generalista e actualista, *Estado*)), a forma de constituição política que tenho por boa e adequada, sucedendo de forma semelhante para o homem bom e verdadeiro. E, se assim tudo isto é bom, pelo contrário tudo o que for diverso será o errado, tanto no que concerne a administração da sociedade política, como no que respeita à alma dos simples particulares. (...)” (V – 449). O procedimento de descoberta da cidade ideal e do homem recto corresponde, na verdade, a uma demanda da essência de uma e do outro, a uma ascensão para o mundo das ideias, no sentido de captação das respectivas “ideias”, ou “arquétipos”, de que as realidades do nosso mundo da caverna são apenas pálidas e imperfeitas imagens.

Um dos pontos centrais da análise política de Platão (talvez não já da sua filosofia política, mas, até, do que poderíamos qualificar da sua “ciência política”) é o da qualificação e sucessão dos regimes³. *Mutatis mutandis*, podemos afirmar que aqui se encontram das páginas mais agudas de intuição psicológica e sociológica que jamais se escreveram sobre a política. Não apenas se explica a passagem de umas formas de governo a outras (com o artifício metafórico de se falar das frustrações dos filhos dos representantes típicos de cada regime como agentes do seguinte – mas que tem não pequena razão de ser, mesmo como tipo-ideal “histórico”), como ainda um finíssimo e fidedigno retrato de cada tipo psicológico representativo de um regime.

Assim, recordemos, em traços muito gerais: A aristocracia pode degenerar em timocracia, governo dos ambiciosos, sedentos de honras. O homem timocrático entrega-se à ginástica ou à caça, é ao máximo alheio à cultura, e, implacável com os servidores, tem a paixão do mando. Sucede-lhe a oligarquia, que é o regime em que “são os ricos que se encontram no poder e em que o pobre não tem lugar”. (VIII – 550 c). Os dirigentes são escolhidos, afinal, em função do rendimento (VIII – 553 a). O oligarca é, pela corrupção das riquezas, pela mesquinhez que o argentarismo e o economicismo (diríamos em linguagem actualizada) geram, o oposto do sábio. Da guerra necessária entre pobres e ricos gerada pela oligarquia acabará por emergir a democracia. Platão

³ *Ibidem*, 544 c ss.

designa (como alguns autores) por democracia um regime que pode ser, de todos, o mais belo, e por muitos julgado o mais belo de todos. Segundo ele, é aqui que se deve procurar um regime, pois nele próprio se encontram os vários tipos de regime, como numa espécie de “bazar ((ou feira)) de regimes” (VIII – 557 – c)-d). Contudo, não deixa de assinalar as suas debilidades, que alguns autores (como, por exemplo, Prélot e Lescuyer) sublinham, apresentando um Platão claramente anti-democrático (o que não se deduz claramente do seu texto integral e no contexto): “Eis, volvi, além de outros que se lhe assemelham, os traços característicos da democracia: é um regime cativante, desprovido de autoridade, mas não sem um furta-cores até bizarro, e que não olha à igualdade nem à desigualdade dos sujeitos na dispensação do mesmo tratamento igualitário.” (VIII – 558 – c). Assim, o homem democrático será múltiplo, podendo haver vários tipos humanos democráticos (tal como de regimes que aí bebem e aí como que convivem). Finalmente, a tirania, que assim é magistralmente pintada: “E eis o que, ao que parece, que se gera um acordo sobre o que devemos ter por tirania: confirmando o provérbio, o povo, de tanto desejar fugir do fumo que é o jugo do poder exercido por homens livres, caiu nas chamas do fogo que é a tirania que é o poder de um todo-poderoso escravo.” (VIII, *in fine* – 569-b-c). O trecho continua por mais umas linhas, com observações muito inspiradoras.

Os regimes que desembocam nesta complexa tirania, foram-se sucedendo: da timocracia se caíra na oligarquia (porque dos presunçosos e ambiciosos nascem os simplesmente materialistas), e desta na democracia (já que os que apenas na riqueza pensam empobrecem necessariamente um grande número, o qual um dia tomara conta da situação), passando-se depois à tirania (governo de um só, que pela demagogia acaba por colher o acordo das massas desesperadas com a anarquia), pelo excesso de liberdade (libertinagem ou licenciosidade) de um regime que não temperara aquela sequer com a escolha de chefes competentes e à altura das dificuldades da excessiva licença geral. A timocracia, regime inicial corrupto, fora já fruto da degenerescência da aristocracia, esse sim, regime puro: porque os melhores se cristalizam, enquistam, se envaidecem, se dão à cupidez e à ambição, e assim se corrompem.

A actualidade educativa ou formativa destas observações não pode ser maior, sobretudo num tempo em que um ucronismo de eterno presente (que alguns teorizariam já como patético “fim da História”) parece ser o fruto de uma sociedade sem consciência histórica, o que é potenciado pelo esquecimento suicida das sociedades contemporâneas, mesmo das democráticas, em preservar-se dos mitos dos seus novos “poetas” (a comunicação social ao serviço dos poderes, políticos ou económicos) e em investir em educação para a cidadania, que passa necessariamente pelo estudo do passado e pela formação de cidadãos críticos – portanto, formados e informados. Os ensinamentos que se podem colher ao longo de toda a *República* são imensos.

Mesmo abstraindo, ou sobretudo abstraindo do projecto político utópico do seu autor, se nos concentrarmos nos argumentos aparentemente laterais, nas observações sobre a realidade constante da Política, afinal, sobre os traços da natureza humana política, aí encontraremos preciosidades. Recordaremos o que já sabemos da nossa própria experiência, do que na História colhemos já, e tornaremos consciente e claro o que pairava ainda em suspensão no nosso espírito, em síncrize ou em latência, à espera de uma formulação.

No seu carácter múltiplo, alia a *Politeia* aspectos filosóficos puros (e dos mais profundos, desde a metafísica à gnoseologia) às questões filosófico-políticas e

jusfilosóficas, além de psicológicas e sociológicas da política, como vimos, sempre com a preocupação educativa, porque sem educação jamais poderá haver cidade ideal, e tudo cerzido na forma dialéctica ou de pura conversa entre vários interlocutores, contendo assim teses adversas em debate, e múltiplas pérolas de observação sobre a natureza humana na política. Essa dimensão, essa profundidade, essa sabedoria, estão muito para além, valem muito mais que o esquema concreto proposto para a Cidade. E são essas observações que principalmente nos parecem mais perenes. De resto, parece de há muito ultrapassada a busca pelo “sistema” de Platão. Como afirma Werner Jaeger, na sua monumental *Paideia*: “Durante muito tempo, os intérpretes de Platão afadigaram-se por descobrir o seu ‘sistema’ empenhados em medi-lo pela tabela das formas de pensamento das épocas posteriores, até que se compreendeu finalmente que este filósofo, fosse por razões de exposição ou por razões críticas, não aspirava a edificar, como outros pensadores, um corpo de doutrina completo, mas pretendia outra coisa: pôr a descoberto o próprio processo do conhecimento”⁴.

II. *Influência ou Diálogo?*

1. *Da Influência*

Todos sabemos que a *Politeia* (ou *A República*, como tem sido normalmente traduzida) é um clássico fundante do pensamento filosófico ocidental. E não apenas do pensamento político como, simultaneamente (e tal simultaneidade, já assinalada desde Rousseau, faz todo o sentido) do pensamento pedagógico.

Muitas leituras têm sido propostas para a *Politeia*. Propomo-nos aqui uma breve reflexão de tipo intertextual⁵, não a partir do tema ou temas principais desta obra, mas precisamente procurando alguns aspectos pontuais, que também parece terem tido posteridade (ou essa universalidade que permite a detecção de coincidências). Não apenas o grande pensamento utópico de Platão encontrou eco em autores ulteriores, dos mais importantes do cânone filosófico político ocidental. Também parece ter havido futuro para certos tópicos e argumentos que aparecem ao longo deste imponente, riquíssimo diálogo.

Com efeito, para além do “grande argumento” (desenvolvimento de um mito da cidade ideal como resposta ao problema da Justiça) da *Politeia*, na aparência dos diálogos surgindo mais ou menos incidentalmente, pode o leitor de Platão surpreender-se e deleitar-se com coincidências (chamemos-lhes para já apenas assim) muito significativas, na *Grande conversa* da filosofia ocidental, e especificamente da sua filosofia política. Poucos foram, poucos são, os grandes autores políticos ulteriores que a Platão não foram beber, e com ele não entabularam, de alguma forma, esse diálogo, possível no céu das essências, mas também na proximidade das nossas bibliotecas. Mesmo autores não directamente interessados na filosofia ou na política a ele recorreram e com ele cotejaram as suas ideias e observações.

Não será despiendo observar uma pequena abordagem “estatística” inicial.

⁴ JAEGER, Werner — *Paideia. A Formação do Homem Grego*, cit., p. 699.

⁵ Cf., por todos, KRISTEVA, Julia — *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1978.

Começemos pela propiciada pela enciclopédica obra “*Great Books of the Western World*”, coleção fundada por Mortimer Adler, e ligada à prestigiada Enciclopédia Britânica, que reúne alguns dos mais relevantes escritos da nossa civilização. Se fosse preciso provar o legado platónico, esse manancial de clássicos, mais antigos e mais modernos, fornecer-nos-ia desde logo um parâmetro quantitativo da magnitude da recepção assumida de Platão (não se falando já da que não é provada, ou detectável, ou confessada). Assim, desta primeira amostragem, resultam os seguintes dados: Platão encontra-se presente na obra de Aristófanes, Aristóteles, Galeno, Nicómaco, Epicteto, Marco Aurélio, Plotino, Plutarco, Tácito, Agostinho, Tomás de Aquino, Dante, Chaucer, Calvino, Hobbes, Rabelais, Erasmo, Montaigne, Gilbert, Galileu, Harvey, Cervantes, Francisco Bacon, Descartes, Milton, Pascal, Racine, Newton, Locke, Swift, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau, Adam Smith, Gibbon, Kant, nos “*Federalist Papers*”, em John Stuart Mill, Boswell, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Tocqueville, Melville, Marx, Dostoiévsky, William James, Freud, Bergson, Dewey, Whitehead, Russell, Heidegger, Wittgenstein, Barth, Einstein, Hardy, Heisenberg, Waddington, Tawney, Frazer, Weber, Huizinga, Lévi-Strauss, Shaw, Proust, Mann, Joyce e Brecht. Em contrapartida, verifica-se a sua ausência, de entre os filósofos políticos (não contamos agora os apenas poetas ou autores de ficção, nem os cientistas e afins) em Maquiavel, Espinosa, Hume, e no economista político Keynes. É uma presença arrasadora, e esta “ausência” em dois grandes filósofos políticos como Maquiavel e Espinosa, a ser completamente verdadeira, explicar-se-ia facilmente pelo facto de que, além de muito originais ambos, foram muito parcios em citações explícitas, desde logo nas suas obras mais decisivas. Mas, de qualquer modo, diríamos que quer num quer noutra, há pelo menos um irrecusável diálogo tácito com Platão.

Também a bibliografia de comentadores, mesmo a que não passou de moda, seria obviamente insusceptível de compulsar por um único investigador, ou numa só vida. Significativamente, a referida Enciclopédia Britânica termina o seu artigo sobre Platão e o Platonismo com esta referência, que nem chega a impressionar, dada a progressão geométrica dos estudos (tão agudamente relatada, por exemplo, por um Ricardo La Cierva⁶): “Richard D. McKirahan, Jr., *Plato and Socrates: A comprehensive Bibliography, 1958-1973* (1978): contains 4.600 unannotated entries”⁷.

Para quê pulverizar referências? O *Magazine Littéraire* dava há pouco conta de que, num “concurso” de popularidade internacional dos Filósofos, embora Marx tenha ganho, Platão continuaria muito bem classificado, e com apelos institucionais para que nele se votasse.

Mas toda esta imponente presença de Platão ainda no nosso tempo e cultura nos obriga a uma nota metodológica sobre o sentido e estatuto de tal presença. Tratar-se-á, como querem alguns, de analisar a “influência” do autor nos seus pósteros, ainda que tal obrigasse a uma delimitação estrita, ante o manancial imenso das presenças futuras do filósofo? Não se nos afigura ser esse o caminho. E menos ainda o da imitação. Embora estejamos persuadido que as relações sociais e culturais são, em

⁶ DE LA CIERVA, Ricardo — *Como ampliar mi Cultura*, Madrid, Temas de Hoy, 1988, máx. p. 15, dá como exemplo o aumento bibliográfico numa matéria especializadíssima, a de certas alterações do sono. Em 1958, havia publicados 327 trabalhos. Em 1984, um computador deu a cifra de 17 000. Hoje, quantos seriam?

⁷ Enc. Brit., vol 25, p. 907.

grande medida, imitativas, como explicitou o sociólogo francês Gabriel de Tarde⁸. E tal imitação social só longinquamente poderá ter parentesco com a *mimesis* platónica, que contudo terá posteridade no domínio da poética, mas não só⁹.

Mais do que a directa influência, que implica um poder do sujeito influente sobre o objecto influído, ensinou Bloom que em grande medida ocorre o contrário, ou seja, um desejo (ansiedade, mesmo¹⁰) de buscar numa ancestralidade renomada ou ilustre uma espécie de legitimidade. Ou seja, mais o pretendo influído escolhe o influenciador, que este se projecta sobre aquele. Mas a questão não fica por aqui. O problema da influência costuma colocar-se em dicotomia com a categoria da “originalidade”. Assim, haveria autores “originais” que influenciariam os seus epígonos ou, de todo o modo, influídos. Também a ideia de originalidade em Humanidades e Ciências Sociais, apesar de ter tido um tempo de muita fortuna, parece hoje a alguns desajustada¹¹: além do mais, porque a própria concepção da originalidade parece ser uma ideia recente, do século das Luzes¹² (vezes sem conta se tem recordado que as Catedrais medievais, pelo menos aparentemente, não têm assinatura).

Acresce que a presença simultânea de um traço, um tópico, um argumento, em vários autores, deverá sem dúvida interpretar-se com o mesmo rigor de idênticas ocorrências em várias civilizações ou culturas, como em diversas mitologias, tal como o faria Georges Dumézil. Para este reconhecido historiador das religiões, na verdade, há quatro hipóteses de explicar essas proximidades: “En principe, les concordances entre deux sociétés historiquement séparées (je dis deux pour simplifier) peuvent s’expliquer de quatre manières: soit par le hasard, soit par une nécessité naturelle, soit par l’emprunt direct ou indirect, soit par une parente génétique, celle-ci pouvant être ou bien filiation d’une des parties à l’autre, ou bien fraternité sur un même niveau, héritage des deux à partir d’une même société antérieure”¹³. Esta tabela lógica permite-nos naturalmente aproximar esta teorização para o que se passa nas coincidências entre dois autores, *mutatis mutandis*.

Em consequência, longe de nós querermos, por um lado, esgotar ou sequer cobrir minimamente a posteridade intelectual que, de uma forma ou de outra, se reivindicou de um legado platónico, ou releu Platão, ainda que apenas no plano filosófico-político, e ainda, por outro lado, longe de nós ainda desejarmos optar por um paradigma explicativo do género “influência de Platão”.

Aquilo que nos limitaremos a observar será por um lado, um fenómeno de *universalidade* (ou, na verdade, universalidade relativa, circunscrita afinal a uma grande presença no pensamento filosófico-político ocidental) de alguns temas que Platão trata (e que também se haveria de discutir se são seus, ou se não os tomaria de outros,

⁸ TARDE, Gabriel — *Les lois de l’imitation*, Paris, 1890, reimp. com uma “Présentation” de Bruno Karsenti, Paris, Kimé, 1993.

⁹ Para a imitação dos objectos eternos, PLATÃO — *Politeia*, 500 c-d.

¹⁰ BLOOM, Harold — *The Anxiety of Influence. A theory of Poetry*, New York, Oxford University Press, 1973.

¹¹ TEIXEIRA, António Braz — *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 2.^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. xxx

¹² MORTIER, Roland — *L’Originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1982.

¹³ DUMEZIL, Georges — *Mythes et Dieux des Indo-Européens*, textos reunidos e apresentados por Hervé Coutau-Bégarie, Paris, Flammarion, 1992, p. 20.

mais antigos, ou seus contemporâneos – matéria de que também não pretendemos curar aqui). E ainda, concomitantemente, deveremos sublinhar a coincidência, que essa mesma universalidade já de si denota. Há temas, há problemas, há argumentos que voltam a ocupar os conversadores dessa grande conversa através dos tempos: isso é uma constatação de facto, para a qual se não requer nenhuma especialmente vincada tomada de partido epistémico-metodológico. Por comodidade, e dada a polissemia da expressão, poderíamos quiçá falar em presença de Platão em autores pósteros, ou em diálogo intertextual com eles.

2. Do Diálogo

Assim, à ideia de “originalidade e influência de Platão” nos demais autores, preferimos a de intertextualidade ou “citação” (esta última no sentido mais utilizado nas artes plásticas, e especialmente na crítica e história da Pintura – mas também nos estudos intertextuais). Ou, se preferirmos, e sinteticamente, poderíamos expressar-nos como optando pelo problema da “presença de Platão” no decurso do caudal do pensamento europeu e seus derivados.

Esta presença, pelo seu carácter repetido (que a torna clássica, para mais), ainda que nem sempre por citação explícita (e talvez mais ainda por causa disso – porque o não explícito é ainda sinal de mais interiorizado), revela a repetição do lugar comum e do cânone (clássico). Como sabemos desde Marx, e Karl Jaspers explicitou, a escolha das questões, como a escolha dos temas a discutir, condiciona desde logo as respostas. As perguntas “dizem” as respostas – afirmava Jaspers. Ora, esta permanência de questões, embora de timbre variado, configura um padrão, e um padrão educativo. Na medida em que gerações e gerações, repetidamente, até sem disso se darem conta, persistem nos mesmos caminhos. E tal ignorância de que se está cumprindo uma tradição sucede sobretudo porque o tema deixou de ser imputado, em alguns casos, ao seu autor – não dizemos “original”, porque nem sequer o sabemos, mas ao autor-fonte de muitos, ou fonte primordial; já que depois passa a haver transmissores que são fontes intermédias.

A selecção dos temas, problemas, tópicos, sobretudo quando desgarrada do seu autor (não a alegoria da caverna¹⁴, não o mito do anel de Giges¹⁵, por exemplo, que são normalmente apresentados sob a sombra da autoria platónica), é feita pela valia intrínseca da sua mensagem – sem qualquer sacrifício ao argumento de autoridade. E, assim, o seu valor “educativo”, formativo, parece acrescentado.

Esta presença no que vai restando de uma educação política clássica de temas seminais que se encontram em Platão, a par de um olvido cada vez maior da leitura dos originais, substituída pelos excertos consabidos, quando não apenas pelos resumos dos resumos, passados de comentador em comentador de epítomes, resulta numa situação paradoxal, com a qual nos deparámos na nossa leccionação da *Politeia* de Platão. Nós e decerto muitos.

Ler *A República* como a primeira ou uma das primeiras portas de acesso ao universo da filosofia política seria sem dúvida muito razoável. Que obra, antes desta,

¹⁴ PLATÃO — *Politeia*, VII, 514 a – 517 a.

¹⁵ PLATÃO — *Politeia*, II, 359 b ss..

poderia rivalizar em profundidade, variedade dos temas, e extensão da problematização, a par da completude e da própria tensão quase dramática, sempre mais apta a captar a atenção dos estudantes que a sisudez do sistema meramente expositivo e dogmático?

E contudo... Acabamos por ter de reconhecer que essa ordem aparentemente (e mais que aparentemente) lógica no estudos do pensamento político se revelaria muito menos agradável e enriquecedora como uma sua quase simétrica: a que, contra tudo o que seria de esperar pedagogicamente, acaba por terminar os estudos com Platão, depois de algum acesso anterior a outros grandes autores. Chamado pela circunstância do encurtamento dos meus cursos a escolher apenas uma obra filosófica, no último ano do curso de Direito, entre a *Antígona*, de Sófocles, que me ocupara alguns anos, e a *Politeia*, resolvi-me há um par de anos por esta última. A mensagem da primeira era sem dúvida altíssima e altissonante até. Mas, apesar de todas as múltiplas interpretações e as mil e uma glosas e novas versões em torno da heroína da justiça¹⁶, acabei por considerar muito mais enriquecedora a complexidade da obra do filósofo à plasticidade da do trágico. E assim, os meus estudantes acabaram por tomar contacto com o texto de Platão apenas no último (quinto) ano da sua graduação.

Devo confessar que também já não lia, de fio a pavio, a dita obra há alguns anos. E com isso, como que recuperei o momento matinal da leitura que eles fizeram. Durante um semestre, em conjunto, todas as semanas, líamos, procurando até dramatizar as cenas, um dos dez livros da *Politeia* platónica. E foi em conjunto, nesse ambiente de *Paideia*, que descobri os raros prazeres dessa presença, que agora se encontrava no seu momento – agora sim, pode dizer-se – “original”.

Vários tópicos, ao longo dos anos retomados em vários autores, apareciam agora nas suas possíveis raízes. E ficámos com a clara sensação de que, para além do argumento principal, para lá da “utopia”, e mesmo para lá das suas intenções e argumentos mais urgentes, Platão nos fornece também um livro de profunda sabedoria da política. Sendo a política sobretudo uma “arte”¹⁷, é essa sabedoria que sobretudo conta – apesar do mundo de cretinismo tecnológico¹⁸ em que vivemos nos glorificar outras racionalidades e outras propostas. Ora a sabedoria é a dimensão, ou o estilo, que melhor inspira essa arte.

Nas nossas leituras académicas, em mesa redonda e em voz alta, tentando reviver a “peça” de teatro do nosso volume, por vezes parávamos. Discutíamos. Observávamos sobre questões históricas, contextuais ou futuras, esclarecíamos correntes ou pontos mais profundamente filosóficos, ensaiávamos alguns paralelos, sublinhávamos (com contenção) alguns traços de actualidade, e sobretudo vinham-nos à memória reminiscências de livros ulteriores, que voltavam a beber naquelas águas, ou nas águas que por ali passavam.

¹⁶ No plano dramático, para além da clássica de Sófocles, são a nosso ver muito interessantes as *Antígonas* de António Sérgio e Jean Anouilh. Criticamente, por todos, STEINER, George — *Antígonas*, trad. port. de Miguel Serras Pereira, *Antígonas*, Lisboa, Relógio D'Água, 1995; GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín — “Antígona: el descubrimiento del límite”, in *Naturaleza y Política*, Valparaíso, EDEVAL, 1997; TZITZIS, Stamatios — *La Philosophie Pénale*, Paris, P.U.F., 1996, máx. p. 69 ss.; CUNHA, Paulo Ferreira da — *O Século de Antígona*, Coimbra, Almedina, 2003.

¹⁷ Cf., v.g., ZUCKERT, Catherine — *The Stranger's Political Science v. Socrates's Political Art*, in “Journal of the International Plato Society”, 5, <http://www.nd.edu/~plato/plato5issue/Zuckert.pdf>.

¹⁸ DUVIGNAUD, Jean — *Sociología*, trad. port., Porto, Paisagem, 1971.

Vamos de seguida apontar algumas dessas reminiscências, que nos parecem configurar um contributo para um “*corpus*” educativo filosófico-político canónico, que passa por Platão, mas que, obviamente, a ele se não limita. Provavelmente, quando tivermos identificado aquela principal dúzia de autores (dúzia é óbvia força de expressão) que, como o presente, sem muitas vezes serem sequer referidos, predominam nos problemas que equacionaram nas obras dos demais, teremos então uma outra dimensão dos cânones, para além da mais corrente perspectiva autoral: a dimensão tópica, ou das grandes ideias. Não já das ideias das ideias, que foram herculeamente levantadas dos clássicos pela já referida colecção de Adler, no seu *Syntopicon* – e reduzidas a cento e poucas – mas as ideias mais concretas ainda, os argumentos e os tópicos políticos, no caso vertente.

III. Tópicos e Argumentos.

Reminiscências do Futuro numa Leitura da Politeia

Na desorganização da ocorrência, poderíamos tentar uma ordem para a enunciação. Optamos, *brevitatis causa*, por não contextualizar o seu aparecimento – e na medida em que o leitor facilmente os encontrará – e por os apresentar precisamente *pari passu* com a leitura da obra.

Tivemos que proceder a uma difícil selecção. Todos sabemos que, quando Trasímaco afirma que a Justiça não é senão o que é útil ou conveniente ao mais forte¹⁹, reconheceremos aí não uma proposição original, mas o dogma, bem anterior a ele e a Platão que lhe dá voz, de todos os ditadores, mas (ainda que por vezes involuntariamente e sem que disso se apercebam) também de todos os juspositivistas. Não é, assim, deste tipo de evidentes tópicos muito “transversais” que poderemos tratar, por serem muitos e não ser prestável o seu enunciado.

Fomos a pontos mais evidentemente expressivos.

Significativamente, há uma passagem de Santo Agostinho que confunde normalmente os estudantes. Lida fora do contexto, não raro é atribuída a um qualquer anarquista. Por aí começaremos, recordando também que nem sempre a nossa capacidade de captar uma cor local é perfeita, e não raro mesmo os especialistas se enganam nas datações. Recordando uma aguda passagem de Umberto Eco, na sua justificação de “*O Nome da Rosa*”: “Em todo o caso houve um facto que me divertiu muito: por vezes um crítico ou um leitor escreveram ou afirmaram que uma das minhas personagens dizia coisas demasiado modernas; pois bem, em todos esses casos, e precisamente nesses casos, eu tinha usado citações textuais do séc. XIV”²⁰. Ora, se o espanto de ver a passagem que já vamos citar como saída do punho de Agostinho de Hipona é grande, imagine-se como ficará o leitor moderno desprevenido, ao ver que essa mesma passagem parece ser eco (e sublinhe-se a cautela desta formulação) do próprio Platão.

Vamos ao ponto. Todo um capítulo de Agostinho é ocupado por esta matéria: “Tirando a Justiça (...) que são os reinos senão grandes bandos de ladrões? E o que é

¹⁹ PLATÃO — *Politeia*, I, 338 c).

²⁰ ECO, Umberto — *Postille a ‘Il Nome della Rosa’*, Fabbri, Bompiani, Sonzogno, trad. port. de Maria Luísa Rodrigues de Freitas, *Porquê ‘O Nome da Rosa’?*, Lisboa, Difel, s/d., p. 63.

um bando de ladrões senão pequeno reino? Porque se trata de uma reunião de homens em que um chefe comanda, em que um pacto social é reconhecido, em que certas convenções regulam a partilha do produto do saque. Se esta quadrilha funesta, recrutando para si malfeitores, cresce ao ponto de ocupar um país, de estabelecer postos importantes, de tomar cidades, de subjugar povos, então arroga-se abertamente o título de reino, título que lhe assegura não a renúncia à cupidez, mas a conquista da impunidade. Foi um dito certo e de espírito o que a Alexandre Magno respondeu um pirata caído em seu poder. ‘Em que pensas para infestar o mar?’ – questionou o monarca. ‘E em que cuidas tu para infestar a terra?’ - retorquiu o pirata, com audaciosa liberdade. “Mas porque tenho uma pequena frota – acrescentou - chamam-me corsário, enquanto tu, por teres uma grande marinha, dizem-te imperador”²¹.

A história, sendo atribuída a Alexandre Magno, apontaria, na melhor das hipóteses, para uma fonte anterior e comum a Agostinho e Platão. Eis a passagem de Platão, na *República*, que contudo não assinala a fábula, mas a sua “moral”. Significativamente, é a propósito da tirania que vem esse passo: “Trata-se da tirania, que arrebatou os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos mas de uma vez só. Se alguém for visto a cometer qualquer dessas injustiças de per si, é castigado e receberá as maiores injúrias. Efectivamente, a quem comete qualquer destes malefícios isoladamente, chama-se sacrílego, negreiro, gatuno, espoliador, ladrão. Mas se um homem, além de se apropriar dos bens dos cidadãos, faz deles escravos e os torna seus servos, em vez destes epítetos injuriosos é qualificado de feliz e bem-aventurado, não só pelos seus concidadãos, mas por todos os demais que souberem que ele cometeu essa injustiça completa”²².

O mesmo trecho relembra-nos diferentes momentos da obra de Voltaire. Por um lado, um pouco um verbete do seu *Dicionário Filosófico*: «On bannissait, il n’y a pas bien longtemps, du ressort de la juridiction, un petit voleur, un petit faussaire, un coupable de voie de fait. Le résultat était qu’il devenait grand voleur, grand faussaire, et meurtrier dans une autre juridiction. (...)»²³. Mas sobretudo estes dois pontos acutilantes das *Idées Républicaines*: « III. Un peuple est ainsi subjugué ou par un compatriote habile, qui a profité de son imbécillité et de ses divisions, ou par un voleur appelé conquérant, qui est venu avec d’autres voleurs s’emparer de ses terres, qui a tué ceux qui ont résisté, et qui a fait ses esclaves des lâches auxquels il a laissé la vie. IV. Ce voleur, qui méritait la roue, s’est fait quelquefois dresser des autels. Le peuple asservi a vu dans les enfants du voleur une race de dieux; ils ont regardé l’examen de leur autorité comme un blasphème, et le moindre effort pour la liberté comme un sacrilège. » . Outros momentos poderiam ainda recordar-se, neste autor, como o artigo sobre a “tortura”, do mesmo *Dicionário*, etc.

Andando agora de novo rumo ao passado grego, não esqueçamos a “moral da história”, presente num dito que se atribui a Sólon: “As leis são como as teias de aranha que apanham os pequenos insectos e são rasgadas pelos grandes”²⁴.

²¹ AGOSTINHO — *Cidade de Deus*, IV, 4.

²² PLATÃO — *A República*, 344 a-c, 3.^a ed., introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, cit., pp. 14-16.

²³ VOLTAIRE — “Banissement”, *Dictionnaire Philosophique*.

²⁴ *Apud Suo Tempore*, de Miguel Primaz: <http://www.suotempore.blogspot.com/> (13/12.2005).

E no momento em que se alude ao arrebatamento dos bens alheios de uma só vez, não pode deixar de recordar a recomendação de Maquiavel, n' *O Príncipe*²⁵: “Perché le iniurie si debbono fare tutte insieme, acciò che, assaporandosi meno, offendino meno: e benefizii si debbono fare a poco a poco, acciò che si assaporino meglio”.

Voltemos então à *Politeia*. E já que estamos nessa penumbrosa divisão entre poderosos e bandidos, recordemos que a justiça parece ser tão importante, que até entre estes necessita ser mantida.

Diz Platão, pela boca de Sócrates: “(...) parece-te que uma Cidade, um exército, piratas, ladrões, ou qualquer outro grupo que tentasse algum golpe em comum, poderiam ser bem sucedidos, caso se enganassem uns aos outros?”²⁶

Eis que surge o eco da leitura de Cícero, “*Dos Deveres*, num passo que, aliás, para um Português não deixa de ser uma relativa afronta, derivada de etnocentrismo imperialista romano: “(...) as coisas são de tal forma que mesmo os que se sustentam das suas malfetorias e crimes, não conseguem viver sem um pouco de justiça; porque, o que rouba ou subtrai o que quer que seja a um dos seus companheiros do bando, deixa de ter o seu lugar entre os bandidos; e mesmo se o chefe dos piratas não partilha equitativamente o produto do saque, arrisca-se a ser morto ou abandonado pelos seus comparsas: pelo contrário existem, segundo se diz, entre os ladrões, leis a que eles obedecem e que respeitam; foi graças à sua equanimidade na repartição do saque que Bardylis da Ilíria, de que fala Teopompo, adquiriu grandes riquezas; e ainda mais Viriato da Lusitânia, que fez curvarem-se mesmo os nossos exércitos e generais; foi o pretor C. Lélius, cognominado o sábio, que o quebrou e enfraqueceu; ele reprimiu a sua insolência a tal ponto que tornou a guerra fácil aos seus sucessores. Se a justiça tem força suficiente para assegurar e aumentar a fortuna dos que se dedicam à rapina, que força não terá ela num Estado organizado, com leis e tribunais?”²⁷

Pode tratar-se evidentemente de uma mera coincidência; contudo é precisamente tudo isso que quisemos levantar.

Seria demorado explicitar aqui, mas é um lugar comum, vermos como a Justiça se encontra entre extremos²⁸ – o que viria a ser retomado, desde logo por Aristóteles, não só para a Justiça, como até para toda a sua teoria das virtudes (sendo a virtude uma espécie de equilíbrio entre vícios opostos, de exagero)²⁹. Assinalemos que a Justiça é colocada por Glaucon num meio termo, curiosamente entre o maior bem, que seria o conseguir furtar-se ao pagamento da pena por actos injustos, e o maior mal, que é não ter meios de se retribuir uma injustiça. Há, evidentemente, entre o tipo de meio termo aqui enunciado e o de Aristóteles uma importante diferença, porque não se pode considerar que os extremos platónicos sejam verdadeiramente “vícios”;

²⁵ MAQUIAVEL — *Il Príncipe*, VIII, 8.

²⁶ PLATÃO — *A República / Politeia*, tradução, prefácio e notas de Elísio Gala, Lisboa, Guimarães Editores, 2005, p. 36 (I, 351 c).

²⁷ CÍCERO — *De Officiis*, II, X, 40.

²⁸ PLATÃO — *Politeia*, máx. 358 e – 359 b.

²⁹ Cf., por todos, a breve referência de MARIAS, Julian — *Historia de la Filosofía*, pp. 87-88 e as sínteses de MACINTYRE, Alasdair — *A Short History of Ethics*, 9.^a reimp., Routledge, 1993, p. 63 ss., JAEGER, Werner — *Aristóteles*, trad. cast. de José Gaos, 2.^a reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 262 ss., ROSS, Sir David — *Aristotle*, Methuen & Co., Londres, 1983, trad. port. de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira, *Aristóteles*, Lisboa, Dom Quixote, 1987, p. 198 ss., GUTHRIE, W. C. K. — *History of Greek Philosophy*, vol. VI., *Aristotle: an Encounter*, reimp., Cambridge, Cambridge University Press, 1983/1990, p. 357 ss..

pelo menos não o será o segundo, sem sombra de dúvida, mas simples privação de meios de resposta a uma ofensa. Mas não nos alonguemos mais neste ponto. Nem sequer nos detenhamos na posteridade do anel de Giges³⁰, das obras do Iluminismo ao *Homem Invisível...* e até mais recentes³¹... Do mesmo modo, todo o pensamento utópico, de fundação de uma (mítica) cidade ideal³², se encontra sintetizado neste entusiástico passo: “Ora vamos lá! – prossegui – Lancemos pelo pensamento os fundamentos de uma Cidade.”³³. Mas Platão em vários passos estabelecerá as bases teóricas do género utópico, reconhecendo a refrangência do real, a dificuldade da acção, embora sempre enaltecendo o empreendimento utopista³⁴.

Vimos um dia a expressão “suum cuique” atribuída num livro de um universitário a Santo Agostinho. Sorrimos, com a nossa formação jurídica, pois muito antes a reconhecíamos em Ulpiano (*justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuere*), de onde passaria ao Digesto. Mas na altura, não pensámos em Platão. Já obviamente havíamos lido a *República*, mas antes dos estudos filosóficos jurídicos não havíamos advertido que já está na *Politeia* uma fórmula interrogativa da maior importância, que vai conduzir, no decurso do diálogo, a algo de muito semelhante. O ponto de partida é, sem dúvida o momento da concordância aparente com Céfalo, logo no Livro I, em que se questiona se duas coisas consideradas justas o serão sempre: a primeira é dizer verdade; a segunda remete para um tipo de comportamento de restituição, retribuição, ou pagamento de dívidas (as várias traduções consultadas, em várias línguas, significativamente não são concordes, nesta matéria da mais subtil precisão técnico-filosófico-jurídica), em suma, efectivamente, trata-se de formas concretas do geral *suum cuique*³⁵ – encetando-se conhecida discussão³⁶, onde nomeadamente se perguntará: “Pois bem. E a arte denominada justiça, a que é que dá o que é devido?”³⁷

Neste mesmo ponto, nova ficha nos salta, e é de um conhecido passo da *Summa Theologiae*, de Tomás de Aquino, outra obra fulcral para o pensamento juspolítico, e em que precisamente se adoptará a fórmula de Ulpiano, quanto à Justiça, considerando-a expressamente correcta, desde que “bem entendida”³⁸. Além disso, o mesmo exemplo da restituição de um depósito de armas por alguém que entretanto enlouquece (ou tornado sedicioso, acrescenta o “doutor Angélico”) surge como um caso, quer em Platão, quer em Santo Tomás, no qual se não deve restituir o que seria, em regra devido, ao seu legítimo proprietário³⁹.

Mas regressemos ao *suum cuique*. Há ainda um outro passo paralelo, em que a questão é referida curiosamente a propósito da pintura: “Meu caro amigo, não julgues

³⁰ PLATÃO — *Politeia*, 359 d ss..

³¹ *To see the invisible man*, da série “The Twilight Zone”, Sup. Prod. James Crocker, Prod.: Harvey Frencl.

³² MUCCHIELLI, Roger — *Le Mythe de la cité idéale*, Brionne, Gérard Monfort, 1960 (reimp. Paris, P.U.F., 1980).

³³ PLATÃO — *A República / Politeia*, tradução, prefácio e notas de Elísio Gala, cit., p. 54 (369 c).

³⁴ PLATÃO — *Politeia*, 472 d) ss..

³⁵ PLATÃO — *Politeia*, 331 c.

³⁶ Que se prolonga pelo menos até PLATÃO — *Politeia*, 336 a.

³⁷ PLATÃO — *A República / Politeia*, tradução, prefácio e notas de Elísio Gala, cit., p. 11 (332 d).

³⁸ TOMÁS DE AQUINO — *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 57, art. 1.

³⁹ PLATÃO — *Politeia*, 331 c; TOMÁS DE AQUINO — *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 57, art. 2, *ad primum, in fine*.

que devemos pintar os olhos tão lindos que não pareçam olhos, nem as restantes partes, mas considera se, “*atribuindo a cada uma o que lhe pertence*, formamos um todo belo”⁴⁰. Contudo, parece tratar-se em Platão apenas de atribuir a cada coisa a sua devida cor ou proporção, o que está ainda longe do *suum cuique* jurídico. Afinal, tal não andarão distante da própria concepção de justiça, em Platão, que não é tanto o de uma atribuição (dinâmica), como a *constans et perpetua voluntas* dos romanos, mas a mais estática pertença de cada um ao seu lugar, designadamente não indo o sapateiro além da fivela ou da chinela (de todo o modo, de matéria de calçado...). E esta citação proverbial, ainda hoje por vezes usada, foi, como se sabe, cunhada por Plínio⁴¹ —*sutor ne supra crepidam*— em alusão a um mítico dito do pintor Apeles. Precisamente vedando a um sapateiro que, depois de ter opinado com acerto sobre o calçado pintado numa sua composição, passou a disreter sobre o que não conhecia: tudo o resto. Ora Platão afirma expressamente que—“(...) era uma imagem da justiça o princípio de que o que nasceu para ser sapateiro faria bem em exercer esse mester, com exclusão de qualquer outro, e o que nasceu para ser carpinteiro em ter essa profissão, e assim por diante”⁴².

Passando de novo para um plano mais jurídico, são sem dúvida páginas de grande sabedoria as que Platão consagra às relações jurídicas “privadas”*hoc sensu* (que obviamente se não confundem com as da nossa *summa divisio* moderna entre direito privado e direito público). Aí, parte-se de um pressuposto que, pela positiva, equivale a idêntica posição em Paulo de Tarso, pela negativa⁴³. Afirmo Platão que “Não vale a pena ditar preceitos a homens de bem, porque eles com facilidade descobrirão a maior parte das leis que é preciso formular em tais casos”⁴⁴. E recordemos São Paulo, na Primeira Epístola a Timóteo: “*Scimus autem quia bona est lex, si quis ea legitime utatur, sciens hoc quia iusto lex non est posita, sed iniustus et non subiectis (...)*”⁴⁵

Quando um autor, como Platão, detecta algumas das causas de um problema fulcral, e esse mesmo problema persiste, e se agrava, com os séculos, é muito natural que pelos mesmos caminhos venham a passar outros. É o que sucede com o problema da inflação legislativa, derivada, além do mais, da intromissão da lei em zonas que lhe não deveriam ser francas, e pela estulta convicção prometeica do seu sucessivo melhoramento. Platão é expressivo com esta imagem sobre a correcção sem fim das leis: “estão a tentar cortar as cabeças da Hidra”⁴⁶.

Há contudo um outro pressuposto nesta construção teórica, aliás acertadíssima: é que, como citávamos *supra*, as leis “descobrem-se”, não se inventam. O que não pode deixar de nos fazer recordar uma ideia de lei que muito mais tarde ganharia uma formulação lapidar, na obra de Montesquieu: a de que as leis, as leis mais profundas

⁴⁰ PLATÃO — *A República*, 420, d, 3.^a ed., introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, cit., pp. 162-163, sublinhados nossos.

⁴¹ PLÍNIO — *História Natural*, 35-36.

⁴² PLATÃO — *A República*, 443 c, 3.^a ed., introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, cit., p. 204.

⁴³ Sobre o pensamento jurídico-político de Paulo, cf., *v.g.*, DÍAS-RODELAS, Juan Miguel — *Pablo y la Ley*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994; NARDONI, Enrique — “Justicia en las Cartas Paulinas”, *Los que buscán la Justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Pamplona, Verbo Divino, 1997.

⁴⁴ PLATÃO — *A República / Politeia*, tradução, prefácio e notas de Elisio Gala, cit., p.124 (425 d-e).

⁴⁵ I Tim., I, 8-9.

⁴⁶ PLATÃO — *Politeia*, 426 e.

e propriamente de ditas, mesmo as leis jurídicas, são naturais: ora a investigação das coisas naturais funda-se nas descobertas, não nas invenções. É assim que *De L'Esprit des Loïs* começa logo: “Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses”⁴⁷. E continua, explicitando, que, neste sentido, todos os seres, todas as coisas, têm as suas leis – a divindade, o mundo material, as inteligências superiores ao homem, os animais e, evidentemente, também os homens.

Tópicos muito execrados ao longo dos tempos, como a–“comunidade de filhos e de mulheres”⁴⁸, ou, noutra formulação, a “abolição da família”, poderiam levar-nos a vasta maranha de diálogos, desde as dificuldades expressamente postas por Aristóteles⁴⁹. Estes temas receberiam até dos marxistas um eco ambíguo, e algo irónico. Marx e Engels, no *Manifesto Comunista*, afirmam, depois de uma longa defesa: “Os Comunistas não têm necessidade de introduzir a comunidade das mulheres; ela tem existido quase desde tempos imemoriais”⁵⁰. Mas, como se sabe, o problema não fica por aí.

Em contrapartida, já alguns pontos sobre igualdade da Mulher e do Homem (apesar de todas as restrições - nomeadamente sobre a “debilidade” feminina⁵¹ - e sua interpretação) estaria hoje, quiçá, em relativa boa cotação, e de novo seria difícil elencar o número dos interlocutores a considerar. E o raciocínio platónico é irreprensível, designadamente neste passo: “Se, portanto, utilizarmos as mulheres para os mesmos serviços que os homens, tem de se lhes dar a mesma instrução”⁵². Tudo começa, afinal, na Educação, e depois com o trabalho – embora, como sucede tantas vezes em situações de crise, e escassez (e muito nas últimas guerras mundiais, factores de grande mudança social), seja não raro este a determinar aquela. Mas a Educação continua a ser o grande agente da igualdade (como da liberdade).

As páginas sobre as qualidades do bom governante⁵³ poderiam ser cotejadas com muitos livros de espelhos de príncipes: mas as referências seriam múltiplas e dispersas, além de que este género literário não produziu clássicos – a menos que como tal se considere a pequena grande obra do Secretário Florentino. Do mesmo modo, as críticas aos falsos filósofos (e à invasão da filosofia⁵⁴ – e também se poderia dizer da educação – por impreparados e oportunistas) também têm presença em muitos escritos ulteriores, como, entre nós, desde logo, no expressivo Frei Amador de Arrais. Mas não nos alonguemos e sigamos apenas a reminiscência imediata, e em matérias mais directamente políticas.

Um ponto fulcral, mas que de si consumiria todo um livro, é o da delimitação e sucessão das formas de governo, que muitos se habituaram a fazer recuar a Aristóteles, mas já estão em Platão, e são, na verdade mais antigas ainda. Ao contrário da simetria dos três regimes puros degradando-se em três regimes corruptos, na versão do

⁴⁷ MONTESQUIEU — *De L'Esprit des lois*, I, 1.

⁴⁸ PLATÃO — *Politeia*, IV, 423 ; V, 457. 462

⁴⁹ ARISTÓTELES — *Políticas*, II, 1 *in fine*, e 2, 1260 a.

⁵⁰ MARX, Karl /ENGELS, Friedrich — *Manifesto do Partido Comunista*, Cap. II.

⁵¹ PLATÃO — *Politeia*, 455 d – e.

⁵² PLATÃO — *A República*, 451 c, 3.^a ed., introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, cit., p. 213.

⁵³ PLATÃO — *Politeia*, 484 b ss., tendo como ponto alto 487 a, e interessantes aporções, mais adiante, em 519 b-d, 521 b, 535 a ss.

⁵⁴ PLATÃO — *Politeia*, máx. 487 c) ss., 495 c/d, 496 a.

Estagirita⁵⁵, Platão ensinara antes dele haver quatro regimes, imperfeitos todos, sucedendo-se como que ciclicamente: da timocracia para a oligarquia, desta para a democracia e da democracia para a tirania... passando de novo à timocracia. Aristóteles não adopta essa divisão, mas o próprio Platão alteraria, como é sabido, a sua tipologia em obras posteriores⁵⁶. As tipologias são, realmente, formas de organizar e explicar as realidades: não são as próprias realidades.

Na exposição aristotélica das formas de governo, e por todo o texto de *Políticas*, suscitam-se muitos ecos de Platão. Mas só isso daria também matéria para um (ou vários) volumes autónomos, sendo lugar comum, qualquer que seja a teoria sobre o “platonismo” de Aristóteles⁵⁷. Em todo o caso, permita-se-nos que sublinhemos um ponto fulcral, sobre a caracterização da democracia, tanto em Platão como em Aristóteles: para ambos a sua característica fundamental é a Liberdade⁵⁸. É aliás um legado universal... E ela pulsa em alta oratória no discurso fúnebre pronunciado por Péricles⁵⁹, que Tucídides reconstituiu⁶⁰, na sua *História da Guerra do Peloponeso*. Contudo, se a oração de Péricles sobretudo elogia a consistência da constituição democrática ateniense, já em Platão se pode ver alguma crítica à inconsequência no dividido ou disperso espírito do homem democrático, mas aparentemente mais ainda enquanto “amante da igualdade”⁶¹. E Platão não é um adepto da democracia, em boa medida porque lhe vê debilidades que a fazem resvalar para a tirania... A própria liberdade, princípio da democracia, é, para Platão, a causa da sua perdição⁶². O que não quer dizer – muito pelo contrário – que o autor da *Politeia* lhe prefira a tirania. Cremos que é sobretudo o problema da decadência ou da corrupção que preocupa o nosso autor.

E pois que se tem de terminar, terminemos com essa questão da decadência, juntando Platão a Heidegger. Começemos pelo último: Heidegger⁶³ traça o negro quadro do “obscurcimento do mundo”: “*o exílio dos deuses, a destruição da terra, a gregarização do homem, a preponderância da mediocridade*”. As descrições do exílio dos deuses e do desencantamento do Mundo sucedem-se, não raro com a inspiração do poeta do filósofo, Hoelderlin⁶⁴. E qual a solução? Em Heidegger, a síntese passou

⁵⁵ ARISTÓTELES — *Políticas*, III, 7 (1279 a-b).

⁵⁶ Uma síntese objectiva e recente pode colher-se, por exemplo, em COSTA, Nelson Nery — *Ciência Política*, com Prefácio de Paulo Bonavides, 2.^a ed., Rio de Janeiro, Forense, 2005, p. 33 ss..

⁵⁷ Posições diametralmente opostas são as clássicas de JAEGGER, Werner — *Aristóteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim, 1923, trad. cast. de José Gaos, *Aristóteles*, 2.^a reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1984, DUERING, Ingemar — *Aristóteles. Darstellung und Interpretationen seines Denkens*, Heidelberg, 1966, e a mais extrema e surpreendente é ainda a de ZÜRCHER, Josef — *Aristoteles Werke und Geist*, 1952, o qual, como se sabe, se inclina para considerar o Estagirita um simples e total platónico, o que implica a atribuição de muitas obras de Aristóteles a Teofrasto, seu discípulo. Para a nossa visão política de Aristóteles, Paulo Ferreira da CUNHA — *Aristóteles – Filosofia do Homem: Ética e Política*, in-“Revista Internacional d’Humanitats”, ano VIII, n.º 8, 2005;”*Idem* — “Aristóteles, a Invenção do Jurídico” in *Repensar a Política*, Coimbra, Almedina, 2005, pp. 123-152.

⁵⁸ PLATÃO — *Politeia*, máx. 557 b; ARISTÓTELES — *Políticas*, VI, 2 (1317 a ss.).

⁵⁹ Cf. uma versão portuguesa desse discurso in FIGUEIREDO, Carlos — *Discursos Históricos*, 5.^a ed., Belo Horizonte, Editora Leitura, 2002, pp. 20-28.

⁶⁰ TUCÍDIDES — *História da Guerra do Peloponeso*, II, 35 ss.

⁶¹ PLATÃO — *Politeia*, 561 e.

⁶² *Ibidem*, 562, b-c.

⁶³ HEIDEGGER, Martin — *Einfuehrung in die Methaphysik*, I.

⁶⁴ Designadamente in *Idem* — *Holzwege*, Fraconcoforte sobre o Meno, Vittorio Klosstermann, 1949.

até para os grandes *media*, e está num título de uma derradeira entrevista: “Nur noch ein Gott kann uns retten”⁶⁵. De um modo semelhante – e sublinhamos sobretudo o elemento formal de coincidência –, diz-nos Platão: “(...) se, porém, for semeada, ganhar raízes e crescer um terreno não propício, o resultado será precisamente o contrário ((não virtuoso)), a menos que algum deus venha em seu socorro”⁶⁶. Evidentemente que releva sobretudo a coincidência na tradução, o que pode também fazer pensar numa „influência“ da própria fórmula de Heidegger na tradução de Platão.

E é precisamente aqui que também queríamos chegar. Não só lemos os nossos textos com o olhar das ideias e das fórmulas dos clássicos, como lemos (e eventualmente traduzimos) os clássicos com as nossas ideias e fórmulas. Tudo assim fechando o círculo da *Paideia*, que esperemos jamais venha a ser cortado pelas parcas da tecnocracia ou de qualquer outro barbarismo, ainda que pretensamente civilizado.

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS, J. — *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981
- AVERROES — *Exposición de la 'República' de Platón*, trad. cast., estudo preliminar e notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1987
- BANNES, Joaquim — *Hitlers Kampf und Platons Staat*, 1933
- BARROS, Gilda Naécia Maciel de — *Platão, Rousseau e o Estado Total*, São Paulo, T. A. Queiroz Editor, 1995 — *Platão e Rousseau: o Estado Total*, “*Revista Brasileira de Filosofia*”, São Paulo, v. 36, n. 148, p. 314-338, 1987
- BRISSON, L., — *Platon : Les mots et les mythes*, 2.^a ed., Paris, La Découverte, 1994
- CAMBIANO, G. — *I Filosofi e la costrizione a governare nella Repubblica platonica*, in G. Casertano (org.), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Nápoles, 1988
- CAPIZZI, A. — *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma, 1970
- CHANTEUR, Janine — *Platon, le désir et la Cité*, Paris, Sirey, 198
- CRAIG, L.H. — *The War Lover. A Study of Plato's Republic*, Toronto/Londres, University of Toronto Press, 1994
- CROSS, R. C. / WOOZLEY, A. D. — *Plato's Republic: a Philosophical Commentary*, Londres, The MacMillan Press, 1964, reimp. 1980
- CROSSMAN, R. H. S. — *Plato today*, 1959, 2. ed., 2.^a impressão, Allen & Unwin, 1971
- FIELD, G. C. — *On Misunderstanding Plato*, in “*Philosophy*”, 19, 1944, pp. 49-62
- GROTE, G. — *Plato and the other Companions of Sokrates*, New Edition, Londres, 1888
- GRUBE, G. M. A. — *Plato's Thought*, Edimburgo, University Paperbacks, 1970 (1.^a ed. 1935)
- HÖFFE, O. — *Platon, Politeia*, Klassiker Auslegen 7, Berlin, Akademie, 1997
- IRWIN, T. — *Plato's Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1995
- JAEGER, Werner — *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1936, trad. port. de Artur M. Parreira, *Paideia. A Formação do Homem Grego*, Lisboa, Aster, 1979
- KÉLESSIDOU-GALANOS, Annan — *A la Recherche de la Valeur Suprême. Platon et l'Un absolu*, Separata de “*Filosofia*”, Atenas, Academia de Atenas, 2, 1972
- LEVINSON, Ronald B. — *In defense of Plato*, 1953, reimp. 1970
- NETTLESHIP, R. L. — *Lectures on the Republic of Plato*, Londres, 1908
- MAGALHÃES-VILHENA, V. de — *O Problema de Sócrates*
— *O Sócrates Histórico e o Sócrates de Platão*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984
- PATOCKA, Jan — *Platon et l'Europe*, trad. fr., do checo, por Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1973
- PENEDOS, Álvaro José dos — *A Maravilhosa Viagem de Er, O Panfílio. A República Revisitada*, “*Revista da Faculdade de Letras*”, Série de Filosofia, 9, 1992

⁶⁵ *Idem* — *Nur noch ein Gott kann uns retten*, in “*Der Spiegel*”, 31.V.1976.

⁶⁶ PLATÃO — *A República / Politeia*, tradução, prefácio e notas de Elísio Gala, cit., pp. 205-206 (492a).

- *Encantamentos. Platão e as artes de Abaris dos Hiperbóreos*, “Revista da Faculdade de Letras”, Série de Filosofia, 7, 1990
- *Ensaio*, Porto, Rés, s/d [1987]
- *Gregos: em busca da igualdade*, “Revista da Faculdade de Letras”, Série de Filosofia, 5-6, 1988-89)
- *O Pensamento Político de Platão*, Porto, F.L.U.P., 1977
- *Platão no País dos Sonhos*, Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, 10, 1993
- PIEPER, Josef — *Ueber die platonischen Mythen*, Munique, Koesel, 1965, trad. cast. de Claudio Gancho, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984
- RUBIO CARRACEDO, José — *La utopía del estado justo: de Platón a Rawls*, 1982
- STOVE, David — *El culto a Platón y otras locuras filosóficas*, trad. cast., Madrid, Cátedra, 1993
- STRAUSS, Leo — *Argument et action des Lois de Platon*, trad. fr., Paris, Vrin, 1990
- STRAUSS, Leo — *Etudes de Philosophie politique platonicienne*, trad. fr., Paris, Belin, 1992
- WHITE, Nicholas P. — *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, Basil Blackwell, 1979
- WIND, Edgar — ‘Theios Psóbos’. *Untersuchungen ueber die Platonische Kunstphilosophie*, “Zeitschrift fuer Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft”, XXVI (1932), pp. 349-373, in ex: *La Elocuencia de los Símbolos. Estudios sobre Arte Humanista*, p. 41 ss.
- WIND, Edgar — *La Justicia platónica representada por Rafael*, in *La elocuencia de los símbolos. Estudios sobre arte humanista*, ed. cast. de Jaynie Anderson, biog. de Hugh Lloyd-Jones, trad. cast. de Luis Millán (ed. orig.: *The elocuece of Symbols: Studies in Humanist Art*, 2.^a ed. rev., Oxford, Oxford University Press, 1993).

Paulo Ferreira da Cunha