



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Estudos da Linguagem

LUAN EMERICH ARMANI

**A CRÍTICA PLATÔNICA À *DEMOKRATIA* E A PROPOSTA DE
POLITEIA EM *LEIS*: UMA ABORDAGEM FILOLÓGICA**

CAMPINAS

2021

LUAN EMERICH ARMANI

A crítica platônica à *demokratia* e a proposta de *politeia* em *Leis*: uma abordagem filológica

Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Linguística.

Orientador: Professor Doutor Flavio Ribeiro de Oliveira

O ARQUIVO DIGITAL CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO LUAN EMERICH
ARMANI E ORIENTADA PELO PROFESSOR
DOUTOR FLAVIO RIBEIRO DE OLIVEIRA

CAMPINAS

2021

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Leandro dos Santos Nascimento - CRB 8/8343

Ar54c Armani, Luan Emerich, 1992-
A crítica platônica à *demokratia* e a proposta de *politeia* em *Leis* : uma abordagem filológica / Luan Emerich Armani. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Flavio Ribeiro de Oliveira.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Platão. 2. Democracia. 3. Leis. I. Oliveira, Flavio Ribeiro de, 1964-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma:

Plato's critic to *demokratia* and the proposed *politeia* in *Laws*

:

a philological approach

Palavras-chave em inglês:

Plato

Democracy

Laws

Área de concentração: Linguística

Titulação: Mestre em Linguística

Banca examinadora:

Flavio Ribeiro de Oliveira [Orientador]

Gabriele Cornelli

Breno Battistin Sebastiani

Data de defesa: 11-06-2021

Programa de Pós-Graduação: Linguística

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-0888-6403>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/9115903814438295>



BANCA EXAMINADORA

Flavio Ribeiro de Oliveira

Gabriele Cornelli

Breno Battistin Sebastiani

**IEL/UNICAMP
2021**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

Às pessoas cinzas normais
Aos humilhados nos parques com os seus jornais
Aos rapazes latino-americanos sem dinheiro no bolso, sem parentes importantes e vindos do
interior.
Belchior

Aos idiotas, indivíduos do *demos*, anônimos e eternos.

A mim, que observava essas coisas e os homens que faziam política,
quanto mais examinava as leis e os costumes e avançava em idade, tanto mais me parecia
difícil ser correto
e dedicar-me à política.

Pois, sem amigos e companheiros fiéis, não é possível agir.

σκοποῦντι δὴ μοι ταῦτά τε καὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς
πράττοντας τὰ πολιτικά, καὶ τοὺς νόμους γε καὶ ἔθη, ὅσῳ
μᾶλλον διεσκόπουν ἡλικίας τε εἰς τὸ πρόσθε προύβαινον,
τοσοῦτον χαλεπώτερον ἐφαίνετο ὀρθῶς εἶναι μοι τὰ πολιτικά
διοικεῖν· οὐτε γὰρ ἄνευ φίλων ἀνδρῶν καὶ ἐταίρων πιστῶν
οἷόν τ' εἶναι πράττειν.

Carta VII 325c5-d2

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Gostaria de agradecer à minha amada família, a quem devo muito do pouco que já aprendi. A Nitchely, por ser a ouvinte mais atenciosa; ao Adilson, pelo amor tácito, prático e absoluto; a Natale, minha melhor amiga e confidente.

Agradeço aos inúmeros professores, a quem devo todas as fortunas da minha vida acadêmica - os reveses são de responsabilidade somente minha. Agradeço à professora Viviane Stradiotto, quando, no ensino básico, me ensinou a ser “crítico”; à professora Dirce Ziggart Pereira da Rocha, por me ensinar a calcular. Ao professor Rodrigo Sigoli Ferro, por me ensinar a enxergar a riqueza do mundo para além do colorido dos mapas. Ao professor Diederfran de Castro Dias, por me contar calmamente sobre os mistérios do passado, que tanto me apaixonavam. Agradeço especialmente à professora Socorro, quem letrou tardiamente o garotinho tímido que, já no segundo ano, ainda não conseguia ler. Agradeço à professora-deusa Τύχη, por me guiar através dos caminhos da filosofia, mesmo sem nunca antes ter tido sequer uma aula dessa matéria no ensino básico. Agradeço, finalmente, meu orientador Flávio Ribeiro de Oliveira, por sempre me ensinar a trilhar os encantos da língua grega.

Agradeço a todos os meus amigos, por estarem comigo mesmo quando eu não merecia ombro, especialmente a Jeandro Augusto Victório, mesmo quase tendo me corrompido para o mundo da geologia – que todos sabemos não ser uma ciência; a Gustavo Beitum de Lima, desde 1992; e a José Carlos de Almeida, por sua cadência e leveza.

Um agradecimento especial à eterna gatinha comunista, Gabriela de Souza Cia, por compartilhar comigo tantos bons momentos, dos quais jamais poderei esquecer-me e que levarei até o próximo mergulho no rio Lethe.

Resumo

Este trabalho pretende apresentar a natureza da crítica platônica à *demokratia* ao longo do *Corpus*, tensionando as modificações ocorridas no pensamento político do autor ao longo do seu desenvolvimento intelectual, até o momento da escritura de *Leis*, seu último diálogo, obra em que o autor faz concessões a essa forma constitucional que estavam então ausentes nos diálogos anteriores. Para tanto, guiamo-nos por um estudo filológico que localizou extensivamente o vocabulário da *demokratia*, sintetizado pela elaboração de um *inventário*. Examinando sucintamente a organização institucional e os princípios filosóficos em *Leis*, se verifica que este diálogo argumenta em defesa de uma teoria de constituição mista, filosoficamente embasada, que inaugura a ideia de sistema de freios e contrapesos na literatura política ocidental.

Palavras-chave: Democracia, Platão, Leis.

Abstract

This paper aims to present the platonic critical nature among *demokratia*, alongside *Corpus*, tensioning the occurred author's political thinking modification apace with his intellectual development until the moment of the writing of *Laws*, his last dialogue, work in which the author makes concessions to this constitutional form that were absent in the previous dialogues. For this purpose, we guide ourselves through a philological study that has extensively pursued the vocabulary of *demokratia*, summed up by the elaboration of an inventory. By the briefly examination of the institutional organization and the philosophical principles in *Laws*, it is verified that this dialogue argues in defense of a theory of a mixed, philosophical grounded, constitution, that inaugurates the ideas of checks and balances systems in western politics literature.

Key-words: Democracy, Plato, Laws.

Índice

Introdução.....	10
Parte I – Questões metodológicas: possibilidades interpretativas e a nossa posição.....	21
A Academia a partir de 348/347	22
Arcesilau e o ceticismo acadêmico	23
O Neoplatonismo	25
A Introdução de Schleiermacher.....	26
O estabelecimento do “paradigma tradicional” e os estudos estilométricos a partir do século XIX	28
Questões biográficas e a interpretação genética.....	28
A ordenação do <i>Corpus</i> e os estudos estilométricos	31
O paradigma de Tübingen-Milão	33
Os contra-argumentos do paradigma tradicional.....	35
A interpretação dramático-dialógica	39
A interpretação dramático-dialógica não-sistemática de Benoit	41
As diretrizes interpretativas do nosso trabalho.....	42
Parte II – A crítica a <i>demokratia</i> nos diálogos do período inicial e médio, até <i>República</i>	44
A crítica a <i>demokratia</i> em Protágoras.....	52
A crítica a <i>demokratia</i> em República	62
O mito fenício, ou a nobre mentira conveniente.....	62
Princípio da especialização do trabalho e o trabalho manual como deformação d’alma	67
A natureza da crítica a <i>demokratia</i> nos diálogos anteriores a <i>Leis</i>	69
Parte III - A <i>demokratia</i> em <i>Leis</i>	71
O princípio da constituição mista – as lições da história	76
A concretização do princípio da constituição mista e sua articulação com o Conselho Noturno	81
Conclusão	87
Inventário das ocorrências de <i>demokratia</i> no <i>Corpus Platonicum</i>	89
Referência bibliográficas	134
Apêndice I – Ordenação do <i>Corpus</i>	141

Introdução

A democracia no século XXI, seja enquanto conceito, seja enquanto realização histórico-cultural-social, é considerada um valor pétreo, a despeito da alargada polissemia que carrega. Encontramos, na disparidade absoluta de posições políticas concretas, em institucionalidades, em ideologias e em desenvolvimentos históricos ímpares - tais como os da República Popular da China, dos Estados Unidos da América e da República Federativa do Brasil - o emprego de um e o mesmo conceito político – *demokratia*¹ -, que, no entanto, captura objetos e avança significados tão díspares que é curioso serem designados pelo mesmo termo.

Em 20 de janeiro de 2021, Joe Biden, eleito o 46º presidente dos Estados Unidos, proferiu seu primeiro discurso após a vitória eleitoral. Findadas as formalidades iniciais de agradecimentos, a *demokratia* foi o primeiro objeto a ser exaltado. Disse Joe Biden:

This is America’s day. This is democracy’s day. A day of history and hope. Of renewal and resolve. Through a crucible for the ages, America has been tested anew and America has risen to the challenge. Today, we celebrate the triumph not of a candidate, but of a cause, the cause of democracy. The will of the people has been heard and the will of the people has been heeded. We have learned again that democracy is precious. Democracy is fragile.²

Em um discurso de aproximadamente 22 minutos e pouco mais de 2500 palavras, Joe Biden empregou o vocábulo “democracy” em 11 ocasiões. A *democracy* estadunidense foi *topos* do primeiro ao último minuto do discurso. Afinal, 20 de janeiro de 2021 fora seu dia - “This is democracy’s day.” - e havia prevalecido a vontade do povo. O que estava em jogo não era a disputa entre um candidato do Partido Democrata contra o presidente anterior, Donald Trump, do Partido Republicano; era a própria existência da *democracy* daquele país: o que se disputava era sua sobrevivência. É explícito nesse discurso que a *demokratia* é um valor em si e sua manutenção é o prêmio da vitória eleitoral. Em sua intervenção, Biden elenca alguns predicados que acompanham essa forma de organização política. Junto a *democracy* de seu país estão a unidade - “It requires the most elusive of all things in a democracy; unity, unity.” -; a esperança, a justiça e a verdade - “Democracy and hope, truth and justice did not die on our watch, but thrived.”; *demokratia* é um valor sagrado em si, avesso ao emprego da violência - “And here we stand just days after a riotous mob thought they could use violence to silence the

¹ “民主”, em chinês; “democracy”, em inglês; “democracia”, em português. A despeito da singularidade de cada língua, utilizarei nessa introdução o signo linguístico “*demokratia*”, que é a transliteração do substantivo grego δημοκρατία, -ας, ή, quando me referir ao conceito político em geral, e a palavra em sua respectiva língua quando me referir a sua realização histórica correspondente.

² Discurso de posse de Joe Biden, 46º presidente dos Estados Unidos da América. 20 de janeiro de 2021. Washington D.C. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2021/01/20/us/politics/biden-inauguration-speech-transcript.html>. Acesso em 01 de fevereiro de 2021.

will of the people, to stop the work of our democracy, to drive us from this sacred ground.”. Portanto, *demokratia* é algo a ser defendido porque seu valor é intrínseco, e será isso que o recém empossado presidente do país mais poderoso do mundo fará: ele defenderá a *democracy* norte-americana: “I will defend the Constitution. I’ll defend our democracy.”

Donald Trump, por seu turno, também alegava ser defensor da *democracy* dos EUA. Ao defender-se de um processo de impeachment aberto contra seu governo, Trump, em carta a então presidenta da Câmara dos Representantes, Nancy Pelosi, em 17 de dezembro de 2019, argumenta que os Democratas ameaçavam a *democracy* de seu país, com o intuito de destruí-la:

By proceeding with your invalid impeachment, you are violating your oaths of office, you are breaking your allegiance to the Constitution, and you are declaring open war on American Democracy. [...] So you have spent three straight years attempting to overturn the will of the American people and nullify their votes. You view democracy as your enemy!³

Pela perspectiva da *democracy* dos EUA, portanto, o resultado da eleição de 2020 era irrelevante: ambos os contendores iriam defende-la de todo modo, seja lá qual fosse o significado que cada um deles fazia dela.

Em contexto substancialmente distinto, o 11º Secretário-geral do Partido Comunista da China, Xi Jinping, no XIX Congresso Nacional do Partido Comunista da China, realizado entre os dias 18 e 24 de outubro de 2017, na condição de representante do XVIII Comitê Central, apresentou o relatório final do congresso, no qual a palavra “democracia”⁴ foi empregada 25 vezes.

[...] O nosso país é um Estado socialista de ditadura democrática popular com a liderança da classe operária e com base na aliança dos operários e agricultores. Todos os poderes do Estado pertencem ao povo. A democracia socialista do nosso país é a democracia mais ampla, autêntica e efetiva que salvaguarda os interesses fundamentais da população. O desenvolvimento da política democrática socialista consiste em refletir a vontade do povo, garantir seus direitos e interesses, ativar sua vitalidade criativa e assegurar com o sistema institucional sua posição como dono do país⁵.

Os valores que predicam a 民主 (democracia) na China diferem daqueles empregados por Joe Biden. Notadamente, a utilização da violência enquanto instrumento político é legítima

³ TRUMP, Donald John. Letter from President Donald J. Trump to the Speaker of the House of Representatives. Destinatário: Nancy Patricia D'Alesandro Pelosi. Washington, D.C. 17 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/letter-president-donald-j-trump-speaker-house-representatives/>. Acesso em: 03 set. 2020.

⁴ Utilizo, aqui, a tradução do relatório vinculada pela Xinhua, a agência de notícias oficial do governo chinês.

⁵ XIX CONVENÇÃO NACIONAL DO PARTIDO COMUNISTA DA CHINA. Pequim. Íntegra do relatório do XIX Congresso Nacional do Partido Comunista da China. Disponível em: http://portuguese.xinhuanet.com/2017-11/03/c_136726423.htm. Acesso em: 03 set. 2020.

à concepção chinesa⁶, enquanto que abominável segundo o discurso de Biden; por outro lado, a vontade popular se apresenta como pedra de toque para ambos os líderes, mesmo que seja difícil observar como essa “vontade popular” se expressa em duas organizações institucionais tão distintas como a estadunidense e a chinesa.

Sejam quais forem os sistemas de valores defendidos por Joe Biden e Xi Jinping, é incontestável que a “民主” e a “democracy” expressam tanto uma ideologia como capturam um sistema institucional absolutamente diversos. De todo o modo, a *demokratia*, na China ou nos EUA, é um valor em si, mesmo que disponha de significados localizados em posições diametralmente opostas.

A polissemia do termo “*demokratia*” não é nova e está embasada, em primeiro lugar, na própria constituição do substantivo feminino “δημοκρατία, -ας, ἡ”. “Δημοκρατία” é formada pela justaposição do substantivo masculino “δῆμος, -ου, ὁ” ao substantivo neutro “κράτος, -ους, τό”. Suas recorrentes e vulgares traduções para o português são: “governo popular”; “poder do povo”; “poder popular”; e “governo do povo”. Desse modo, temos que as traduções padrões para os vernáculos - ao inglês e para o espanhol, e assim também para o português - de partida apresentam um problema. Em grego, os conceitos de “governo” e de “poder” não são representados pela mesma palavra. A palavra em grego que melhor expressa o sentido de governo não é “κράτος, -ους, τό”, mas sim “ἀρχή, -ῆς, ἡ”⁷. Por perífrase ou por extensão, alguém poderia com justeza alegar que “κράτος” e “ἀρχή” compartilham aspectos semânticos estreitos. Todavia, a não distinção dessas palavras prejudica uma compreensão mais ajustada do que possa significar “δημοκρατία”.

Por um lado, “δῆμος” pode significar⁸: (i) um local, em sentido administrativo, um território ou país; (ii) uma demarcação, uma subdivisão dentro de um território, um distrito; (iii) em sentido étnico-racial, uma população, um povo, um conjunto de habitantes de um território; (iv) em sentido sócio-político, determinada subdivisão de uma população; (v) em sentido

⁶ Cabe esclarecer que não pretendo argumentar em favor de um contraste, sob a perspectiva prático-política do emprego da violência, entre China e Estados Unidos, de modo a afirmar que o ordenamento político da China caracteriza-se e/ou comporta uso da violência, enquanto o dos EUA a exclui em absoluto. A participação estadunidense em um sem-número de conflitos violentos, internos e externos, como: o movimento pelos direitos civis (1953-1983), a guerra do Vietnã (1977-1991), a guerra do Iraque (2003-2011) e a guerra contra o Estado Islâmico (2014-atual) - para arrolar poucos mas significativos exemplos - não permite sustentar tal contraste. O que almejo é sugerir o contraste existente no campo retórico-político: enquanto a comunicação oficial do governo chinês apresenta a violência enquanto instrumento político legítimo, o governo estadunidense a rechaça, muito embora a utilize.

⁷ LARSEN, J. A. O. "Demokratia". *Classical Philology: A Journal Devoted to Research in Classical Antiquity*. Vol. 68, No. 1. pp. 45-46, 1973.

⁸ ADRADOS, F. R. *Diccionario Griego-Español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989-2002. 6 v. pg. 945-6. Doravante, o *Diccionario Griego-Español* será citado pela sigla DGE. As traduções do espanhol são de minha autoria.

político-administrativo, os cidadãos reunidos em assembleia. Por outro lado, “κράτος” pode significar⁹: (i) força, potência; especialmente em Homero, força corporal; (ii) poder, especialmente em contexto político; poder político, soberania, regra; (iii) domínio, superioridade, comando, vitória, controle.

Assim, é notório que o emprego da palavra “δημοκρατία, -ας, ἡ” era, já nas fontes antigas, problemático, ilustrativo de uma rica polissemia. Em primeiro plano, no aspecto semântico propriamente; em segundo lugar, no que diz respeito à origem da δημοκρατία enquanto uma forma de organização da *polis*, isto é, enquanto uma das formas de *politeia*. “Δημοκρατία” enquanto palavra é de origem incerta. A data e o responsável por cunhá-la são informações que os testemunhos não nos permitem verificar. “Δημοκρατία” não ocorre nenhuma vez na poesia épica de Homero e de Hesíodo. Há uma ocorrência isolada, em uma carta atribuída a Sólon¹⁰, cujo remetente é Cresos, rei da Lídia¹¹. Todavia, a autenticidade da carta é incerta. Portanto, temos em Heródoto o primeiro emprego fiável de “δημοκρατία”, que é encontrada duas vezes no livro VI de *Histórias*, cuja data de composição remonta muito provavelmente à década de 430 a.C.¹²

A primeira ocorrência de “δημοκρατία” se localiza na seção 43 do livro VI de *Histórias*. Segundo Heródoto:

E, navegando até à Ásia, chegou Mardônio à Jônia; nesse momento, uma grande maravilha eu direi para aqueles dos helenos que não admitem que, aos sete [sábios] dos persas, o julgamento de Otanes admitiu que era necessário que a Pérsia se tornasse uma democracia; pois, tendo Mardônio impedido todos os tiranos da Jônia, estabeleceu democracias nas cidades¹³.

Através da boca de Heródoto temos que o julgamento de Otanes [Οτάνεα γνώμην], admitido aos sete sábios persas [ἀποδέξασθαι Περσέων τοῖσι ἐπτὰ], crê que era necessário que a Pérsia se tornasse uma *demokratia*: “ὡς χρεὸν εἶη δημοκρατέεσθαι Πέρσας”. Esse diálogo, se factual ou ficcional, ocorreu na primavera de 492 a.C. Textualmente, essa é a primeira ocorrência da palavra “δημοκρατία” que temos em texto fiável. A segunda ocorrência, na seção 131, ainda do livro VI, remonta, quanto ao tempo histórico, a um momento anterior. Segundo Heródoto: “Desse casamento nasceu Clístenes, que estabeleceu as tribos e a democracia aos

⁹ LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. 9. ed. augmented. Oxford: Clarendon Press, 1996. pg. 992. Doravante citarei o dicionário através da abreviação LSJ.

¹⁰ Em: HERCHER, R. “Solonis epistolae”. Em: *Epistolographi Graeci*, Paris: Didot, 1873. pg. 637.

¹¹ HERÓDOTO. *Histórias*. 1.29–33.

¹² FOWLER, Robert. “Herodotus and his prose predecessors”. In: DEWALD, C.; MARINCOLA, J. (eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pg. 34.

¹³ HERÓDOTO. *Histórias*. VI. 43: “ὡς δὲ παραπλέων τὴν Ἀσίην ἀπίκετο ὁ Μαρδόνιος ἐς τὴν Ἰωνίην, ἐνθαῦτα μέγιστον θῶμα ἐρέω τοῖσι μὴ ἀποδεκομένοισι Ἑλλήνων Περσέων τοῖσι ἐπτὰ Ὀτάνεα γνώμην ἀποδέξασθαι ὡς χρεὸν εἶη δημοκρατέεσθαι Πέρσας: τοὺς γὰρ τυράννους τῶν Ἰώνων καταπαύσας πάντας ὁ Μαρδόνιος δημοκρατίας κατίστα ἐς τὰς πόλιας.” Tradução de minha autoria.

atenienses [...]”¹⁴. Portanto, segundo Heródoto, foi o alcmeônida Clístenes, da mesma família de Péricles, o responsável por estabelecer a δημοκρατία entre os atenienses [τὴν δημοκρατίην Ἀθηναίοισι καταστήσας]. Temos, desse modo, em *Histórias*, tanto a primeira ocorrência da palavra “δημοκρατία”, como a hipótese de que a *demokratia* entre os atenienses se iniciou com Clístenes, quem, em 508/7, elaborou uma série de reformas institucionais.

Aristóteles, por outro lado, argumenta que é Sólon, não Clístenes, o responsável pelo estabelecimento da *demokratia* entre os atenienses. Em *Política II, 12*, diz o filósofo:

Portanto, sobre a dos lacedemônios foi dito; alguns consideram ser Sólon um legislador excelente, pois dissolveu a oligarquia excessivamente pura, aboliu a escravidão do povo [demos] e estabeleceu a democracia pátria, tendo misturado bem a constituição; Pois o conselho do Areopago é [considerado] oligárquico, as magistraturas eletivas, oligárquicas, os tribunais, democráticos. Parece que Sólon, tendo essas coisas existido anteriormente - o conselho e a eleição das magistraturas - não as findou, e estabeleceu o povo [demos - por extensão, a própria democracia], tendo criado os tribunais de todos. Por conseguinte, alguns o culpam; pois, ao libertar os outros, tornou soberano o tribunal de todos, sendo escolhidos por sorteio.¹⁵

É através dos tribunais [τὰ δικαστήρια] que Sólon estabeleceu o povo [τὸν δὲ δῆμον καταστήσαι], isto é, que Sólon estabeleceu a democracia pátria [δημοκρατίαν καταστήσαι τὴν páτριον]. A soberania popular, nessa passagem, se exerce através da aleatoriedade conferida pelo sorteio para a composição do tribunal de todos [κύριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν.].

Examinando essa passagem de Aristóteles, é notório observar que, sob a perspectiva institucional, a soberania popular se concretiza sobretudo através da atuação do *demos* nos tribunais, não na assembleia. Ademais, o que Sólon estabeleceu não foi uma *demokratia* absolutamente pura, mas uma constituição que mistura [μείζαντα καλῶς τὴν πολιτείαν] – e mistura bem [καλῶς] – aspectos: (i) oligárquico – representado pelo conselho do Areópago [τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν] -; (ii) aristocrático – representado pelo preenchimento das magistraturas através do mecanismo de eleição [τὰς ἀρχὰς αἰρετὰς] -; (iii) democrático – representado pelos tribunais [τὰ δικαστήρια].

Encontramos, portanto, quanto à questão da origem da “δημοκρατία” como *politeia*, um embate entre a tese de Heródoto - quem defende que a “δημοκρατία” entre os atenienses foi

¹⁴ HERÓDOTO. *Histórias*. VI. 131: “τούτων δὲ συνοικησάντων γίνεται Κλεισθένης τε ὁ τὰς φυλάς καὶ τὴν δημοκρατίην Ἀθηναίοισι καταστήσας [...]” Tradução de minha autoria.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Política*, II, 12, 1273b35-1274a5: “περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων εἴρηται, Σόλωνα δ’ ἔνιοι μὲν οἴονται νομοθέτην γενέσθαι σπουδαῖον· ὀλιγαρχίαν τε γὰρ καταλύσαι λίαν ἄκρατον οὔσαν, καὶ δουλεύοντα τὸν δῆμον παῦσαι, καὶ δημοκρατίαν καταστήσαι τὴν páτριον, μείζαντα καλῶς τὴν πολιτείαν· εἶναι γὰρ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ τὰς ἀρχὰς αἰρετὰς ἀριστοκρατικόν, τὰ δὲ δικαστήρια δημοτικόν. εἶκοι δὲ Σόλων ἐκεῖνα μὲν ὑπάρχοντα πρότερον οὐ καταλύσαι, τὴν τε βουλὴν καὶ τὴν τῶν ἀρχῶν αἵρεσιν, τὸν δὲ δῆμον καταστήσαι, τὰ δικαστήρια ποιήσας ἐκ πάντων. διὸ καὶ μέμφονταί τινες αὐτῷ· λῦσαι γὰρ θάτερα, κύριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν.” Tradução de minha autoria.

estabelecida por Clístenes, após 508/7 - e Aristóteles - quem argumenta que fora Sólon, a partir das reformas de 594, quem instalou a “δημοκρατία”.

Quanto aos aspectos semânticos propriamente, podemos dividir as fontes entre aqueles que são pró-democracia e os anti-democracia. Entre os democratas, um excerto paradigmático de apologia ao regime é a oração fúnebre de Péricles, em Tucídides¹⁶. No inverno de 431-30, primeiro ano da guerra do Peloponeso, Péricles proferiu a mais notável exortação à δημοκρατία ateniense. Segundo o Péricles de Tucídides, a constituição ateniense é denominada como “δημοκρατία” porque nela não são poucos que governam, mas muitos: “καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ’ ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται”¹⁷. Ninguém é impedido de participar do governo devido a sua condição material, de modo que o critério para se exercer é o mérito pessoal: “[...] κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεόν ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ’ ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ’ αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται”¹⁸. Notamos, pois, que não há no Péricles relatado por Tucídides uma divisão material-qualitativa no conceito de “δῆμος” que impeça qualquer cidadão de participar do governo democrático, a não ser sua capacidade em colaborar com a cidade. Por outro lado, Xenofonte pode ser tomado como um representante significativo do pensamento contrário a *demokratia*. Em *Memorabilia* IV.2.37, encontramos uma noção distinta de “δῆμος” e, conseqüentemente, de *demokratia*:

"Now, in your opinion, is it possible to know democracy without knowing a demos?"

"By Zeus, not in my opinion, at least."

"Then you know a demos, as well, what it is?"

"I think I do, at least."

"And what do you hold a demos to be?"

"I, for my part, hold it to be the poor among the citizens."

"You know, then, the poor, as well?"

"How could I not know?"

"Do you know, then, the rich, as well?"

"No less, at least, than in fact the poor."

"What sorts do you call poor and what rich?"

"Poor, those who do not have what is sufficient to spend for what

they need, I think, and rich, those who have more than is sufficient." ¹⁹

¹⁶ TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. II. 34-46.

¹⁷ *Ibidem* II. 37.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Memorabilia*, IV.2.37. Tradução e anotações por Amy L. Bonnette. London: Cornell University Press, 2001. cf o original: “Δοκεῖ οὖν σοι δυνατόν εἶναι δημοκρατίαν εἰδέναι μὴ εἰδόμενον; Μὰ Δί’ οὐκ ἔμοιγε. Καὶ δῆμον ἄρ’ οἴσθα τί ἐστίν; Οἶμαι ἔγωγε. Καὶ τί νομίζεις δῆμον εἶναι; Τοὺς πένητας τῶν πολιτῶν ἔγωγε. Καὶ τοὺς πένητας ἄρα οἴσθα; Πῶς γὰρ οὐ; Ἄρ’ οὖν καὶ τοὺς πλουσίους οἴσθα; Οὐδέν γε ἦττον ἢ καὶ τοὺς πένητας. Ποίους δὲ

Sócrates questiona Eutidemo se é possível saber o que é a “δημοκρατία” sem saber o que é “δῆμος”. Eutidemo responde que tal tarefa não é possível. Então, Sócrates questiona o que “δῆμος” significa, e Eutidemo categoricamente responde que “δῆμος” corresponde aos mais pobres entre os cidadãos, [ηοὺς πέννηας ἤων πολιηῶν.] Essa imagem fragmentária do “δῆμος”, particionado entre ricos e pobres, destoa radicalmente do conceito unitário do Péricles tucidiano, de modo que *demokratia* para Xenofonte é um regime de imposição dos pobres sobre os ricos.

Essas divergências, já presentes nas fontes primárias - ilustradas pela dissonância, no campo semântico-ideológico, entre o Sócrates de Xenofonte e o Péricles de Tucídides e, no campo histórico-social, por Heródoto e Aristóteles - reverberou posições contundentes e díspares dentre os estudos contemporâneos da *demokratia*.

Há aqueles que argumentam que a *demokratia* não é um advento ateniense senão uma invenção grega, cuja origem remonta ao período arcaico, antes mesmo de 594 a.C.. Segundo essa perspectiva, a *demokratia* – mesmo não sendo assim denominada - teria se originado em Esparta, não em Atenas: “Was Sparta, then, as some scholars have argued, the first democracy? [...] Those who define democracy mainly by the assembly’s power to make final decisions will count Sparta as a democracy”²⁰. Ainda, há a posição que alega que a origem da *demokratia* ocorreu posteriormente, e que durante o período arcaico o sentimento de igualitarismo, de liberdade e de auto-confiança do *demos* não estavam ainda suficientemente desenvolvidos, o que somente ocorreu no final do século VI a.C. Segundo essa concepção, “*demokratia*” significa que o *demos*, entendido como a totalidade dos homens nativos, não apenas os mais pobres, detém a capacidade manifesta de fazer boas coisas acontecerem na esfera pública.²¹ A partir dessa concepção, tem-se que: “[...] the point at which Athenian democracy was born, was a violent, leaderless event: a three-day riot in 508 /7 that resulted in the removal of King Cleomenes I and his Spartan troops from the soil of Attica.”²² Uma terceira posição argumenta que a *demokratia* se estabeleceu de fato apenas posteriormente a dissolução do Conselho do

πέννητας καὶ ποίους πλουσίους καλεῖς; Τοὺς μὲν, οἶμαι, μὴ ἰκανὰ ἔχοντας εἰς ἃ δεῖ τελεῖν πέννητας, τοὺς δὲ πλείω τῶν ἰκανῶν πλουσίους.”

²⁰ WALLACE, R. W.; RAAFLAUB, K. A. “Revolutions and a new order in Solonian Athens and Archaic Greece”. In: RAAFLAUB, K. A.; OBER, J.; WALLACE, R. (eds.). *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkley: University of California Press, 2008. p. 39.

²¹ OBER, J. “‘I Besieged That Man’: Democracy’s Revolutionary Start” In: RAAFLAUB, K. A.; OBER, J.; WALLACE, R. (eds.). *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkley: University of California Press, 2008. p. 94-5.

²² OBER, J. *The Athenian Revolution: essays on ancient greek democracy and political theory*. Princeton University Press. 1996. p. 36.

Areópago (461 a.C.) e ao advento da *graphé paranomon*, instrumento esse que concedeu de forma definitiva a soberania da decisão política ao *demos*:

Under the unique conditions prevailing in Athens after the Persian Wars, this alternative was finally developed to a logical but unprecedented, previously unthinkable, and profoundly controversial extreme, in which the *demos*, fully including all citizens, controlled government and politics: here lies the significance of the breakthrough of *demokratia* in the reforms of 462–50.²³

Finalmente, há também a posição que argumenta que a essência da *demokratia* são as leis, e que sem elas não pode haver *demokratia* alguma. Segundo essa perspectiva, a democracia em Atenas apenas se consolidou durante a virada dos séculos V e IV a.C., quando, após as duas rupturas oligárquicas – em 411 a. C. e 403 a. C. – os atenienses executaram a completa codificação de suas leis, num processo que somente terminou em 399 a.C.²⁴ Segundo essa perspectiva:

In the democratic constitution arising from these concepts, constitutional form is inseparably intertwined with law as a means of channeling and controlling the decisions made by a multitude of sovereigns: the law is the essence of democracy, not its alternative. In Athens, therefore, democracy could gain stability only when each individual law stood in full accordance with the traditional order and when the procedure of legislation was not disturbed by accidental influences. In Athens, this state was achieved fully in the fourth century, due to *graphé paranomon* and *nomothesia*²⁵

Portanto, diferentes acepções do que sejam os conceitos de *demos* e *kratos* implicam em diferentes concepções de *demokratia*. Diferentes concepções de *demokratia*, por seu turno, identificam diferentes ordenações histórico-sócio-institucional sob o signo *demokratia* em sua realização em determinada língua. Essa estonteante polissemia pôde ser observada já nas fontes primárias, como nos acadêmicos contemporâneos e ainda no discurso político dos líderes das maiores potências do mundo atual.

Diante desse debate, voltemo-nos a Platão, o objeto de nossa dissertação. Se entre os autores antigos outros que não Platão há esse tensionamento da *demokratia* - tanto enquanto palavra como enquanto *politeia* historicamente realizada -, em Platão especificamente a questão da polissemia se potencializa dramaticamente²⁶. No elenco da degeneração das constituições, em *República* VIII e IX, a *demokratia* é a penúltima das *politeiai*, anterior apenas à tirania. Quanto a sua origem, segundo *República* VIII: “Democracia, creio, nasce quando quer que os

²³ RAAFLAUB, K. "The Breakthrough of Demokratia in Mid-Fifth-Century Athens". In: Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober, Robert Wallace, (eds.) Paul Cartledge, Cynthia Farrar (some chapter) - *Origins of Democracy in Ancient Greece* - University of California Press (2007). p. 150.

²⁴ THORLEY, J. *Athenian Democracy*. London: Routledge, 1996. pg. 55.

²⁵ EDER, W. "Who rules? Power and participation in Athens and rome." In: MOLHO, A.; RAAFLAUB, K.; EMLÉN, J. (eds.). *City states in classical antiquity and medieval italy*. Michigan: University of Michigan Press, 1991. pg. 195.

²⁶ Na acepção concreta e também na metafórica de drama.

pobres, tendo vencido, matam os outros e os expulsam, e com os remanescentes por igual dividem a constituição e as magistraturas, e assim muitas vezes por sorteio as magistraturas são definidas.²⁷ O conceito de “δημος”, aqui, portanto, aproxima-se ao do Sócrates de Xenofonte, distanciando-se do Péricles tucidiano; “δημος” não representa o conjunto do corpo cidadão em sua inteireza, mas apenas os pobres entre todos os cidadãos. Ademais, a origem própria da *demokratia* está vinculada ao exercício da força física: na disputa entre ricos e pobres, estes, quando sobrepujam aqueles, os matam [ἀποκτείνωσι] e os expulsam [ἐκβάλλωσι]. O emprego da violência enquanto instrumento legítimo de poder é outro aspecto que afasta a concepção platônica em *República* da do Péricles tucidiano. Mas, se em *República* a imagem que Sócrates delineia da *demokratia* é qualquer coisa de repugnante, é outra a sua postura no *Críton*. Diante da morte, mas com chance de livrar-se da condenação injusta, Sócrates resigna-se, aceita seu destino e se vê obrigado a concordar que²⁸ as leis de Atenas lhe agradam mais que as de Esparta e de Creta, pois caso fosse o contrário, não teria ele vivido toda a vida sob esse regime legal:

Tu, nem a Lacedemonia, nem Creta preferes – que cada uma destas dizes ser bem governada -, nem outra terra das cidades gregas ou das bárbaras, pois ausentaste-te menos da tua terra que os coxos, os cegos e os outros estropiados: assim, ao contrário dos outros Atenienses, a cidade e nós, as leis, agradamos-te, pois, que cidade agradaria sem leis? Agora não te submetes ao que concordamos? Se te persuadirmos, não serás ridicularizado, fugindo da cidade²⁹.

A desafiadora contradição entre o retrato da *demokratia* em *Críton* e em *República* torna-se ainda mais problemática quando analisamos o *Menexêno*. Neste diálogo, Sócrates sequer reconhece a constituição ateniense como uma *demokratia*, achando mais apropriado designá-la por “aristocracia com a aprovação da maioria”.³⁰ Finalmente, em seu último diálogo, *Leis*, o Estrangeiro Ateniense afirma que todas as constituições provêm de apenas duas constituições mães, a *demokratia* e a *monárkhēs*, e que, para que seja bem disposta a constituição sobre a qual os interlocutores desse diálogo estão empenhados em elaborar, ela deve participar em ambas:

²⁷ *Rep.* VII. 557a2-5: “Δημοκρατία δὴ, οἶμαι, γίνεται ὅταν οἱ πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἐτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλλωσι, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐξ ἴσου μεταδῶσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίνονται” Tradução de minha autoria.

²⁸ Em verdade é o próprio Sócrates quem elabora a narrativa que as Leis, tornadas personagem, pronuncia.

²⁹ *Críton*, 52e5-53a7. Tradução de José Trindade Santos, em: Êtífrom, *Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4ª Ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993. cf. em grego: “σὺ δὲ οὔτε Λακεδαιμόνα προηροῦ οὔτε Κρήτην, ἄς δὴ ἐκάστοτε φῆς εὐνομεῖσθαι, οὔτε ἄλλην οὐδεμίαν τῶν Ἑλληνίδων πόλεων οὐδὲ τῶν βαρβαρικῶν, ἀλλὰ ἐλάττω ἐξ αὐτῆς ἀπεδήμησας ἢ οἱ χωλοὶ τε καὶ τυφλοὶ καὶ οἱ ἄλλοι ἀνάπηροι· οὕτω σοι διαφερόντως τῶν ἄλλων Ἀθηναίων ἤρεσκεν ἢ πόλις τε καὶ ἡμεῖς οἱ νόμοι δῆλον ὅτι· τίτι γὰρ ἂν πόλις ἀρέσκοι ἄνευ νόμων; νῦν δὲ δὴ οὐκ ἐμμενεῖς τοῖς ὁμολογημένοις; ἐὰν ἡμῖν γε πείθῃ, ὦ Σώκράτης· καὶ οὐ καταγέλαστος γε ἔσῃ ἐκ τῆς πόλεως ἐξελθών.”

³⁰ *Menexêno* 238d1-2: “ἔστι δὲ τῇ ἀληθείᾳ μετ’ εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία.” Tradução de minha autoria.

É preciso, portanto, e obrigatório tomar parte em ambas, se de fato se pretende ter liberdade e amizade com sabedoria, o que o argumento deseja prescrever a nós, dizendo que em qualquer ocasião uma cidade nascida desprovida dessas coisas não seria capaz de ser administrada belamente.³¹

Desse modo, entre o apreço pelas leis atenienses em *Críton*, a aversão a *demokratia* em *República VIII* e a necessidade e obrigação de se tomar parte nela se se almeja estabelecer uma bela constituição em *Leis III*; diante dessas afirmações, que em primeira análise se contradizem mutuamente, emergiu um sem-número de interpretações acerca da postura de Platão com relação a *demokratia* em específico e de sua filosofia política em geral. Sobre essa polissemia interpretativa, em sua primorosa obra Mario Vegetti nos exhibe a pluralidade possível da exegese do Platão político³². A título de ilustração, cabe citar que, de Aristóteles aos tempos atuais, o Platão político já foi lido como o precursor:

- (i) do nazismo, por Joachim Bannes. *Platons Staat um Hitlers Kampf*. 1933.³³;
- (ii) do socialismo, por Robert von Pöhlmann. *Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus*, 1893.³⁴;
- (iii) do republicanismo, por Glenn Morrow. *Plato Creatan City: A Historical Interpretation of the Laws*, 1960.;
- (iv) do autoritarismo, por Karl Popper. *The open Society and its enemies. The spell of Plato*, 1945.³⁵

Portanto, o intuito dessa dissertação é, em primeiro lugar, enfrentar essa dupla polissemia: (i) do conceito *demokratia* e (ii) das exegeses possíveis do Platão político, apresentando uma interpretação – entre tantas possíveis - de qual seja a posição de Platão com relação a *demokratia*. Em segundo lugar, apresentar de modo sucinto a proposta de *politeia* contida em *Leis*, ressaltando sua relação com a *demokratia*, por um lado, e sua relação com *República*, por outro. Para tanto, utilizaremos como fio condutor da análise o estudo filológico expresso pelo *Inventário* aqui elaborado. Esperamos, ao final, nos introduzirmos no debate da interpretação do Platão político – um entre tantos dos “Platões” do que se convencionou chamar de “paradigma tradicional” -, segundo os pressupostos ilustrados no capítulo das questões metodológicas a seguir.

³¹ *Leis*, III, 693d7-e3: “δεῖ δὴ οὖν καὶ ἀναγκαῖον μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοις, εἴπερ ἐλευθερία τ’ ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως· ὃ δὴ βούλεται ἡμῖν ὁ λόγος προστάττειν, λέγων ὡς οὐκ ἂν ποτε τούτων πόλις ἄμοιρος γε νομένη πολιτευθῆναι δύναιτ’ ἂν καλῶς.” Tradução de minha autoria.

³² VEGETTI, M. Um paradigma no céu. Platão político, de Aristóteles ao século XX. Tradução de Maria da Graça Gomes Pina. São Paulo: Annablume, 2010.

³³ APUD, VEGETTI, M. op. cit. p. 125.

³⁴ APUD, VEGETTI, M. op. cit. p. 96.

³⁵ APUD, VEGETTI, M. op. cit. p. 176.

Em tempo: é fundamental sempre nos lembrarmos daquilo que disse Maurício Pagotto Marsola, quem escreveu a apresentação à tradução para português do livro de Vegetti: “[...] o autor [Vegetti] nos lembra que é inadequada qualquer redução da filosofia platônica à uma opção exegética que exclui radicalmente as outras, anulando a “polissemia irreduzível” do pensamento do filósofo.”³⁶

³⁶ VEGETTI, M. op. cit. p. 19.

Parte I – Questões metodológicas: possibilidades interpretativas e a nossa posição

Interpretar Platão é tarefa especialmente desafiadora. As dificuldades não decorrem apenas da extensão e profundidade dos conteúdos filosóficos – dificuldades essas que são encontradas em toda e qualquer obra de filosofia – mas também, e sobretudo, da forma em que o conteúdo é apresentado. Platão escreveu diálogos esmeradamente dramatizados, de tal sorte que seus *Diálogos* não são menos obras de filosofia quanto são obras de arte de grande valor literário. Nunca ouvimos a voz do próprio Platão; o autor nunca está presente. Ele é citado nominalmente apenas duas vezes, em rápidas passagens. Contrariamente, são figuras ilustres de toda parte da Hélade que figuram enquanto personagens. Estão presentes filósofos como Sócrates e Parmênides, sofistas como Protágoras, Górgias e Eutidemo, políticos como Alcibíades, Laques e Nícias, jovens aristocratas como Cármides, Mênon e Lísias; também figuras anônimas, como o Estrangeiro de Eleia (*Político* e *Sofista*) e o Estrangeiro de Atenas (*Leis*). Diante dessa miríade de interlocutores, um problema com que imediatamente nos deparamos é determinar de qual boca sai aquilo que poderíamos denominar por “a filosofia de Platão”. Entre tantas personagens, há um porta-voz da filosofia de Platão? Seria a personagem principal de cada diálogo esse porta-voz? Sócrates é a personagem principal na maioria dos diálogos, mas o que explica a substituição de seu protagonismo noutros?³⁷ Ainda, há tópicos que aparecem em mais de uma obra, em que Sócrates aparentemente apresenta posições contraditórias. Tomando Sócrates como porta-voz de Platão, visto que Sócrates afirmou duas posições contraditórias, qual delas deve ser tomada como a posição de Platão? Platão, então, teria mudado de opinião? Devemos ficar com a posição do diálogo mais tardio? Isso implicaria que devemos determinar qual dos dois foi elaborado posteriormente. Encontramos nos *Diálogos*, também, inúmeras ambiguidades, falácias, evasões, silenciamentos, ironias. Como devemos tratar esses aspectos? Seria possível, portanto, dizer que há “doutrinas platônicas”? Essas doutrinas, caso existam, compõem uma espécie de sistema filosófico? Se Platão pretendia afirmar certas doutrinas, por que então escreveu diálogos altamente dramatizados e não tratados diretos e claros?

Gostaríamos de apresentar abaixo um breve panorama histórico sobre essas questões, apontando as possibilidades hermenêuticas tentadas e posicionando-nos frente a esses problemas. Qualquer solução é problemática, e há bons argumentos para inserir-se em cada

³⁷ Diálogos em que Sócrates não é o interlocutor principal e quem o substitui: *Sofista* e *Político*, um Estrangeiro de Eleia; *Parmênides*, Parmênides; *Timeu*, Timeu; *Leis*, um Estrangeiro de Atenas; *Banquete*, vários interlocutores.

uma das “escolas interpretativas” existentes. Portanto, almejamos tão somente esclarecer os motivos pelos quais aderimos a certas diretrizes interpretativas e não a outras.

A Academia a partir de 348/347

A história da interpretação do pensamento de Platão é quase tão rica – e indubitavelmente mais extensa – quanto aquilo que o filósofo ateniense nos relegou, seja no que diz respeito ao conteúdo contido em seus diálogos, seja em seus ensinamentos orais. Os impasses e polêmicas iniciaram-se já logo após seu falecimento, em 348/7 a.C.³⁸, a partir de seu mais ilustre discípulo, Aristóteles, e dos primeiros escolarcas, Espeusipo e Xenócrates, que por seu turno foram sucedidos por Polemo e Crates³⁹.

Em uma consagrada passagem da *Física*, Aristóteles relata-nos o seguinte:

That is why Plato too says in the *Timaeus* that matter and space are the same thing, since "the participative" and space are one and the same. Although he spoke of the participative in another way in the so-called unwritten doctrines, nonetheless he still declared that place and space were the same thing. In fact, while everyone says that place is something, he alone tried to say what it is.⁴⁰

Nesse excerto, ao apresentar a locução *ἀγράφοις δόγμασιν*, doutrinas não-escritas, Aristóteles explicitamente indica que há em Platão uma distinção nítida e importante entre aquilo que era ensinado mediante discurso oral e aquilo transmitido através dos discursos escritos, que podemos inferir que sejam os *Diálogos*. A passagem em questão, no entanto, não esclarece a dimensão qualitativa dos ensinamentos orais relativos aos escritos.

Desse modo, o excerto de *Física* é essencialmente importante, na medida em que possibilita uma via interpretativa na qual não apenas os *Diálogos* firmam-se como fonte de acesso ao pensamento platônico, mas em que os ensinamentos orais perfazem uma função central. Somando-se a essa passagem aristotélica, certas outras evidências, internas e externas ao *Corpus*, corroboram para uma interpretação indireta - isto é, uma interpretação na qual os *Diálogos* não figuram enquanto únicas fontes, autárquicas, do conhecimento acerca do pensamento de Platão - apoiada também em evidências de outros autores. Entre as principais⁴¹,

³⁸ Todas as datações contidas nesse trabalho, anteriores à era comum, doravante não serão acompanhadas por “a.C.”, de modo que apenas as datas “d.C.” serão assinaladas.

³⁹ Cf. REALE, G.. Para uma nova interpretação de Platão: releitura dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas". Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola. 1997. p. 26-33.

⁴⁰ Aristóteles, *Física* IV. 209b 11-16. Em grego: “διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτὸ φησὶν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταὐτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τρόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφίητο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναί τι τὸν τρόπον, τί δ’ ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν.” Tradução de C. D. C. Reeve Em: ARISTOTLE. *Physics*. Translated, with introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2018.

⁴¹ Konrad Gaiser oferece uma coleção mais completa e extensa de textos que julga compor as principais evidências indiretas para a reconstrução das doutrinas não-escritas. Cf. a tradução para italiano de Giovanni Reale do texto de Konrad Gaiser: GAISER, K. *Testimonia platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di*

encontramos: (a) internas: as críticas à escrita contidas no *Fedro*⁴² e na *Carta VII*⁴³; (b) externas: uma certa conferência pública (ἀκρόασις, -εως, ἡ) que Platão teria ministrado sobre o tema do Bem, relatada por Aristóxeno⁴⁴.

Embasados por essas evidências, a partir do final das décadas de 1950 e início de 1960, os trabalhos de Hans Joachim Krämer⁴⁵ e Konrad Gaiser⁴⁶ inauguram o que posteriormente viria a ser conhecido como Escola de Tübingen-Milão⁴⁷. O intuito do empreendimento é reformular aquilo que Platão teria ensinado oralmente. Sobre esse paradigma voltaremos adiante.

Arcesilau e o ceticismo acadêmico

Após Crates, Arcesilau é instituído escolarca, a partir de 273, inclinando a Academia em direção a uma abordagem cética, que se estende até meados do século primeiro da era comum.⁴⁸ A estratégia de Arcesilau repousa numa certa interpretação que ele oferece à prática filosófica de Sócrates, que Arcesilau não caracterizava como um rígido dogmático moral senão enquanto um questionador sempre empenhado. Para tanto, Arcesilau argumenta⁴⁹ que embora Sócrates tenha certas convicções próprias sobre determinados temas debatidos nos diálogos sócráticos, ele não as utiliza no desempenho dos argumentos, dispondo apenas das proposições oferecidas por seus interlocutores – ou, no limite, por premissas oferecidas por ele, homologadas por seu interlocutor. Esse ponto é central à leitura cética, uma vez que a estratégia do *ad hominem* seria uma contradição em termos caso Sócrates se comprometesse ao empregar certas convicções que possui; no entanto, como veremos, não é esse o caso, uma vez que as premissas de Sócrates não estão imbricadas nos argumentos que refuta. Portanto, o Sócrates cético de Arcesilau operaria mediante uma estratégia calcada tão somente no recurso de *ad hominem*.

Platone. Tradução Giovanni Reale. Milão: Vita e Pensiero, 1998. Apud PERINE, M. “Princípios”. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (cord.) Platão: Coimbra Companion. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 212.

⁴² 274b–278e.

⁴³ 341b–345c.

⁴⁴ ARISTOXENO, *Elementa harmonica* 2,30–31. Tigerstedt cita-nos também outras duas fontes: Temístio, filósofo do século IV d.C. e Proclo. cf. TIGERSTEDT, E. N. *Interpreting Plato*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell international, 1977. p. 71.

⁴⁵ Sobretudo, KRÄMER, H. J. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959. Apud REALE op. cit., p. 24

⁴⁶ Sobretudo, GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963. Apud REALE op. cit., p. 24.

⁴⁷ - Giovanni Reale, Michael Erler e Thomas Alexander Szlezák são também destacados defensores do paradigma de Tübingen-Milão.

⁴⁸ A apresentação abaixo do momento cético da Academia segue a proposição de ANNAS, J. (1992). “Plato the Sceptic”. In: KLAGGE, J. C.; SMITH, N. D. (eds.). *Methods of interpreting Plato and his dialogues*. p. 43-72.

⁴⁹ A evidência para a posição de Arcesilau é Cícero. cf. *Ibidem*, p. 45.

Duas questões exigem um maior esclarecimento: o sentido preciso desse suposto ceticismo e a natureza dessa estratégia de *ad hominem*. Quanto ao primeiro ponto, a leitura cética de Sócrates por Arcesilau não consiste em afirmar a inexistência da verdade: “The ancient sceptic is *skeptikos*, enquiring – he is primarily a seeker after truth. Far from doubting whether there is any knowledge, the ancient sceptic is always eager to find some.”⁵⁰ O ponto fulcral não é afirmar a inexistência de algo como a verdade ou, ainda, caso exista, a impossibilidade de alcançá-la, mas reconhecer que as credenciais exigidas por ela são demasiado elavadas; em outras palavras, diante das dificuldades encontradas no percurso, faz-se necessário continuar com a pesquisa: “He [o cético] is (at least in principle) open-minded; he wants to have knowledge or at least true belief; it is just that there do always seem to be problems which have not been successfully met.”⁵¹ Em relação ao segundo ponto, o emprego do recurso do *ad hominem* como estratégia argumentativa consiste em utilizar tão somente as afirmações oferecidas pelo interlocutor, de modo que Sócrates – que desempenha o papel de questionador – não emprega jamais proposições próprias⁵², a fim de, operando a partir exclusivamente do material fornecido por seu interlocutor, demonstrar a existência de uma contradição sem com isso comprometer sua própria posição. Annas argumenta⁵³ que alguns diálogos efetivamente podem ser lidos segundo essa estratégia cética do *ad hominem*, como no *Hippias Menor*, *República I*, *Hiparco* (que ela considera legítimo escrito platônico) e sobretudo no *Teeteto*, que, embora seja um diálogo tardio segundo os estudos estilométricos, é socrático quanto à forma. Noutros diálogos, como no *Laques* (190e-191c), é difícil sustentar essa interpretação, uma vez que Sócrates parece de fato compartilhar premissas com seu interlocutor. No entanto, esclarece Annas que:

[...] Socrates never *argues to or from* his substantial moral beliefs. He sometimes claims, notably in the *Gorgias*, that an interlocutor is committed to them, but he never puts forward his own beliefs on his own account either to be examined or as premises to be argued from. Rather, he goes around examining *other people's* beliefs and seeing what *they* lead to.⁵⁴

Portanto, não haveria contradição entre: (a) o fato de Sócrates possuir posições próprias e (b) ser interpretado como um cético, visto que não são as suas posições que estão sob escrutínio nos diálogos socráticos.

Por fim, ainda que a estratégia do *ad hominem* possa ser sustentada, a despeito de certas dificuldades, como uma leitura possível dos diálogos socráticos, não é possível aplicá-la aos

⁵⁰ Ibidem, p. 48.

⁵¹ Ibidem, p. 48.

⁵² Segundo a interpretação cética de Sócrates por Arcesilau.

⁵³ ANNAS, J. op. cit., p. 50-53.

⁵⁴ Ibidem, p. 54.

diálogos do período médio, sobretudo aos do período tardio. E Arcesilau, enquanto escolarca, certamente não foi privado do acesso a totalidade do *Corpus*.

O Neoplatonismo

A partir de Albino e seu *Didascálio*, culminando nas *Enéadas* de Plotino - ordenadas por seu discípulo Porfírio – e nos comentários aos diálogos platônicos elaborados por Proclo⁵⁵, um longo paradigma interpretativo, o neoplatonismo, toma sua forma mais robusta, perdurando como o modelo exegético dominante por cerca de quinze séculos⁵⁶.

De Albino a Proclo, o *Timeu* figurou como o diálogo mais importante, juntamente com *Parmênides*, este também importante sobretudo para Proclo⁵⁷. Mas foi sobretudo a obra de Plotino que balizou a interpretação neoplatônica, de modo que as contribuições dos neoplatônicos posteriores de certa forma aprofundaram seu trabalho. Portanto, é sobre a colaboração de Plotino que nos debruçaremos muito brevemente.

Nas *Enéadas*, um conjunto de 54 tratados, divididos em 6 grupos de nove - que felizmente chegaram-nos em sua forma integral – Plotino estabelece uma estruturação da realidade a partir de três hipóstases⁵⁸, a saber: Uno [τὸ Ἔν], Inteligência [νοῦς ou νόος] e a Alma [Ψυχή]. O Uno é o princípio último da descrição metafísica de Plotino, transcendendo o ser e o não-ser. Dada a configuração do aparato cognitivo humano e sua limitação, sobre o Uno não é possível dizer nada de modo direto de positivo, apenas negativo, isto é, é possível dizer apenas aquilo que o Uno não é, ou, ainda, é possível dizer sobre ele mediante analogia⁵⁹. Para Plotino, o Uno é autogerado, de sorte que o Intelecto e a Alma têm suas existências subordinadas a ele. A partir da hipóstase suprema, do Uno, é gerada a segunda hipóstase, a Inteligência, que, segundo Reale “[...] é a inteligência suprema aristotélica, que contém em si todo o mundo platônico das Ideias, isto é, a inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis.”⁶⁰ Emerge, aqui, a multiplicidade em dois sentidos: em primeiro lugar, a multiplicidade daquilo que pensa e daquilo que é pensado; em segundo lugar, a multiplicidade entre as várias coisas que podem ser pensadas. A terceira hipóstase é a Alma, que deriva da segunda hipóstase, a Inteligência. Na metafísica plotiniana a Alma é responsável pela criação

⁵⁵ cf. ANTISERI, D.; REALE, G. História da filosofia: filosofia pagã antiga, vol. 1. p 355-372.

⁵⁶ cf. TIGERSTEDT, E. N. The decline and fall of the neoplatonic interpretation: an outline of some observations. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1972.

⁵⁷ REALE, G. op. cit., p. 34-35.

⁵⁸ Do grego ὑπόστασις, -εως, ἡ - que é formada pela composição da preposição ὑπό “abaixo de, embaixo”, operando como prefixo, adicionada ao substantivo στάσις, -εως, ἡ “colocação, posição, posto” -, significando “substância”.

⁵⁹ ANTISERI, D.; REALE, G., op. cit., p. 358-9.

⁶⁰ Ibidem, p. 360.

do mundo físico a partir da Inteligência. A Alma pode ser dividida segundo dois aspectos: (i) num plano vertical, a Alma divide-se em (a) Alma suprema, (b) Alma do todo, (c) Almas particulares; (ii) num plano horizontal, a alma divide-se nos vários corpos dos homens. Nesse organograma metafísico “O homem é fundamentalmente a sua alma”⁶¹, e “Os destinos da alma consistem na reunião com o divino [isto é, com a hipóstase primeira, com o Uno]”⁶²; assim, “Plotino retoma a escatologia platônica, mas sustenta que já nesta é possível realizar a separação do corpóreo e a reunião com o Uno.”⁶³

Em suma, de modo geral e sintético, a colaboração primordial do neoplatonismo à história da interpretação de Platão repousa no aspecto de se abordar os ensinamentos platônicos a partir de uma concepção fortemente sistemática e dogmática.

A Introdução de Schleiermacher

A partir do início do século XIX, com a tradução dos diálogos para o alemão, elaborada por Friedrich Schleiermacher, observamos um novo marco na história da hermenêutica platônica, que em grande medida rompe com a então influência duradoura do neoplatonismo. Sua prestigiada *Introdução* geral aos diálogos platônicos, que precedia a totalidade dos diálogos, que por sua vez dispunham também de uma introdução particular, balizou o ulterior debate.

O intuito da *Introdução* geral, segundo o próprio Schleiermacher, não é oferecer uma certa interpretação de Platão, senão paramentar o leitor com o ferramental necessário para que ele próprio possa, sozinho, interpretar nosso filósofo:

De propósito, aqui não diremos nada, por enquanto, sobre a própria filosofia de Platão, mesmo se fosse fácil resolver isso em poucas palavras, uma vez que toda a finalidade desta nova explanação de suas obras tende a possibilitar, através do conhecimento mais exato e imediato das mesmas, uma visão própria do espírito e da doutrina do filósofo. Nada seria mais contrário a essa finalidade do que a tentativa de infundir de antemão uma ideia no leitor.⁶⁴

Para tanto, Schleiermacher defende cinco grandes teses: (i) a filosofia de Platão é sistemática e há certas doutrinas em seu pensamento; (ii) os *Diálogos* são fonte autárquica de acesso à filosofia de Platão; (iii) a forma dialógica está intrinsecamente vinculada com o conteúdo filosófico, de sorte que forma e conteúdo em Platão são inseparáveis; (iv) há certa

⁶¹ Ibidem., p. 362.

⁶² Ibidem, p. 362.

⁶³ Ibidem, p. 362.

⁶⁴ SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 p. 30

unidade no pensamento platônico; (v) a compreensão dessa filosofia demanda um certo ordenamento de leitura do *Corpus*.

A despeito do fato de não negar o caráter sistemático e dogmático da filosofia de Platão – central na interpretação neoplatônica –, Schleiermacher aponta para a necessidade premente de atentar-se ao aspecto dialógico da obra: “De modo que essas pessoas [que desconsideram a forma dialógica], de modo algum, conhecerão a filosofia de Platão, pois, se, em algum lugar, forma e conteúdo são inseparáveis, é nessa filosofia, e cada frase somente poderá ser compreendida em seu lugar e nos contextos e limites estabelecidos por Platão.”⁶⁵

Quanto à autarquia dos *Diálogos*, Schleiermacher ressalta contundentemente que são eles as fontes de acesso imediato ao pensamento platônico. A crítica schleiermacheriana à valorização das doutrinas não-escritas é bem sintetizada na seguinte passagem:

Mais que isso é também tanto menos necessário, pois ninguém que seja um leitor digno dos escritos de Platão pode conceber a ideia de lançar uma luz sobre os pensamentos do filósofo, capaz de iluminar suas obras, a partir de detalhes fartamente recontados e desfigurados ou de respostas epigramáticas, caso fossem confiáveis, pois, no caso de um escritor como ele, o leitor entendido procura antes conhecer os pensamentos dele a partir das próprias obras.⁶⁶

Desse modo, para conhecer o pensamento platônico é preciso tão somente ler seus *Diálogos*, a partir de uma atitude desprovida de interpretações *a priori*, isto é, a partir de uma leitura que não busque encontrar nada nos *Diálogos* sem que antes os tenha lido efetivamente. Para entender Platão, portanto, não é necessário fiar-se no testemunho de terceiro. Contrariamente, as camadas sucessivas de detritos interpretativos apenas ofuscam a visão, que é mais límpida quando os *Diálogos* são encarados em si, sem anteparo de inúmeras interpretações de terceiros.

Com relação à ordenação dos *Diálogos* proposta por Schleiermacher, cabe ressaltar que – como bem aponta Georg Otte⁶⁷, em sua introdução à tradução para o português da *Introdução* geral – Schleiermacher não logrou frutos duradouros, como bem demonstrariam os estudos estilométricos que sucederam seu trabalho – e sobre os quais trataremos abaixo. Segundo Schleiermacher, os *Diálogos* estavam divididos em três grupos:

(i) Diálogos iniciais ou elementares: *Fedro*, *Protágoras*, *Parmênides*, *Lísias*, *Laques*, *Cârmides*, *Eutifron*;

(ii) Diálogos intermediários ou indiretos: *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Fédon*, *Filebo*, *Górgias*, *Mênon*, *Eutidemo*, *Crátilo*, *Banquete*;

⁶⁵ Ibidem, p. 40.

⁶⁶ Ibidem, p. 28.

⁶⁷ Ibidem, p. 21-22.

(iii) Diálogos finais ou construtivos e diretos: *República, Timeu, Crítias, Leis*.

Como bem sabemos hoje, a partir dos estudos estilométricos apurados por mais de um século de trabalho, a proposta de ordenação de Schleiermacher apresenta inúmeros equívocos⁶⁸. Muito embora Schleiermacher considerasse fulcral a adoção de sua ordenação à compreensão da filosofia platônica, é possível ignorar apenas tal segmento de sua contribuição, mantendo as demais considerações schleiermacheriana sem qualquer prejuízo.

O estabelecimento do “paradigma tradicional”⁶⁹ e os estudos estilométricos a partir do século XIX

Como bem aponta E. N. Tigerstedt⁷⁰, o principal antagonista da proposta schleiermacheriana foi Karl Friedrich Hermann, nos apontamentos feitos em sua inacabada obra de 1839 *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, quem, segundo Tigerstedt, inaugura a tradição genética ou biográfica. A tradição genética ou biográfica é aquela que, diante das ambiguidades, contradições, silenciamentos, lacunas e toda sorte de dificuldades impostas pelos escritos platônicos, apoia-se em fatores externos ao texto propriamente para explicá-lo. Essa abordagem parte do pressuposto que, uma vez que Platão permaneceu como um intelectual ativo por cerca de cinco décadas, é de se esperar que seu pensamento tenha evoluído, quiçá mudado, ao longo de um tempo tão vasto. Assim, as dificuldades hermenêuticas impostas por tais aspectos podem ser explicada a partir da gênese dos diálogos ou biografia do autor.

Portanto, a determinação de informações biográficas acuradas e das datas de composição dos diálogos - e conseqüentemente a apropriada ordenação do *Corpus* – tornaram-se esforços prevalentes desse momento histórico da exegese platônica. Tratemos, pois, primeiramente das questões biográficas.

Questões biográficas e a interpretação genética

No capítulo “The Genetic approach”⁷¹ de sua obra, Tigerstedt se presta a elencar uma série de representantes da abordagem genética, sobre os quais não nos ateremos longamente

⁶⁸ As divisões cronológicas mais recentes sugerem, por exemplo, que o *Teeteto* e o *Parmênides* são posteriores à *República*, que por sua vez é um diálogo intermediário, juntamente com o *Banquete*; sugerem, também, que o *Sofista*, *Político* e *Filebo* são diálogos tardios. cf. abaixo Apêndice I – Ordenação do *Corpus*.

⁶⁹ - “Paradigma tradicional” é a nomenclatura adotada por G. Reale. Cf. REALE, G. op. cit., p. 3-22. Reale apropria-se do conceito de Thomas Kuhn, em sua célebre obra de 1962 *The structure of scientific revolutions*. Rodolfo Lopes, por seu turno, emprega “standart view” para designar a mesma tradição interpretativa. cf. LOPES, R. “Ordenação dos *Diálogos*”. Em: CORNELLI, G.; LOPES, R. (cord.). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 79-99.

⁷⁰ TIGERSTEDT, E. N. *Interpretating Plato*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell international, 1977.p. 25.

⁷¹ *Ibidem*, p. 25-51.

aqui. Elucidaremos, no entanto, três posições paradigmáticas, a fim de ilustrar a natureza dessa abordagem. Elenquemos assim brevemente: (i) a proposta genética inaugural, de K. F. Hermann; (ii) a interpretação genética psicanalítica do filósofo austríaco Hans Kelsen; (iii) a interpretação genética marxista de George Thomson.

Envolto no “espírito de época” da sua própria época, isto é, influenciado pelo romantismo alemão, Hermann emprega exatamente tal conceito, aplicando-o a Platão, e argumenta que também Platão não escapa às determinações sociais, culturais, temporais da Atenas dos séculos V e IV, de modo que sua filosofia só pode ser entendida a partir do entendimento dos fatores externos ao texto, uma vez que a própria filosofia de Platão seria fruto das determinações de seu tempo. Assim, para Hermann, segundo Tigerstedt:

[...] Plato’s whole philosophy essentially emanated from the ‘need’ (Bedürfnis) of his age. [...] Thus, to Hermann, the main events in Plato’s life which determined his philosophy were, first, the anti-democratic political spirit of his family, secondly, the death of Socrates – far more than the acquaintance with him – and, last but not least, the long travels Plato undertook after this event, which brought him into direct contact with several philosophic movements, especially Pythagoreanism, and thereby changed his thinking.⁷²

Já a interpretação genética psicanalítica de Hans Kelsen entende Platão a partir do pressuposto que o filósofo ateniense é homossexual e que sua filosofia reflete esse aspecto de sua sexualidade⁷³. Segundo a reconstrução que Tigerstedt faz da interpretação de Kelsen:

Plato was beset by feelings of guilt and inferiority, which he tried to compensate by political and pedagogical activity. Remaining throughout his life a never-grown-up, an “eternal youth”, he rejected the world of the adults and strove to create a new world, which meant a reactionary return to his own guiltless childhood, when he lived protected by the authority of his father, which he tried to restore in his ideal state. As a representative of a sexual minority, Plato was necessarily anti-democratic, an enemy of democratic equality, who believed in the rule of a small minority. Thus, the main aspects of Plato’s political doctrine, its anti-democratic, authoritarian, reactionary yet revolutionary character, are all due to his homosexuality.⁷⁴

Por último, a interpretação genética marxista de George Thomson apoia-se no pertencimento de Platão à aristocracia como aspecto de sua vida que explica toda sua filosofia, afirmando, segundo a interpretação que Tigerstedt faz de Thomson, que a filosofia platônica: “[...] express the reactionary outlook of selfish oligarchy clinging blindly to its privileges at a time when their social and economic basis was crumbling away”⁷⁵.

O que há de comum entre as três interpretações genéticas acima é justamente o fato que todas elas repousam sobre características pessoais de Platão – em outras palavras, considerações

⁷² Ibidem, p. 29.

⁷³ Ibidem, p. 33-4.

⁷⁴ Ibidem, p. 33.

⁷⁵ THOMSON. G. *Studies in Ancient Greek Society: The Prehistoric Aegean*. London: Lawrence and Wishart, 1949. p. 322. Apud Ibidem, p. 34.

acerca de sua vida enquanto fio norteador que explicaria toda filosofia platônica -, não obstante as dificuldades de se elaborar uma reconstrução fidedigna da vida de nosso filósofo, uma reconstrução tal que fosse capaz de respaldar tais interpretações. E, a despeito do sem-número de biografias sobre Platão, o estado das evidências aponta para reconstruções demasiado precárias, impassíveis de oferecerem-se como embasamento a partir do qual se possa construir uma sólida interpretação genética da filosofia platônica⁷⁶. Ademais, as interpretações genéticas acima extrapolam anacronicamente algum conceito ou conjunto de conceitos de certa tradição filosófica que lhes são caros, empregando-os como pressupostos *a priori*, não extraídos do próprio Platão, mas impostos a ele, para explicar Platão não em seus próprios termos, mas segundo as categorias do próprio interprete: F. K. Hermann a partir do romantismo alemão, H. Kelsen a partir da psicanálise e G. Thomson a partir do marxismo.

Um novo momento do paradigma tradicional - um desdobramento interno mas não uma cisão completa - inaugura-se na virada do século XIX e meados do século XX, a partir dos trabalhos do filósofo estadunidense Paul Shorey, em que se observa um rompimento claro da abordagem genética em favor de uma abordagem estritamente voltada à apreciação dos *Diálogos* em si.⁷⁷ Shorey argumenta em favor da tese da unidade do pensamento platônico - acompanhando nesse aspecto Schleiermacher -, unidade pensada não enquanto uma espécie de sistema fechado de filosofia, mas no sentido de questões filosóficas inqueridas de modo recorrente e de certas respostas afirmadas também recorrentemente, como espécies de doutrinas⁷⁸. Para Shorey, as dificuldades hermenêuticas encontradas no *Corpus* são explicadas porque para Platão a lógica estrita - a eliminação de ambiguidades, contradições, lacunas, falácias, silêncios, digressões; o emprego de mitos em momentos cruciais do argumento em detrimento do seguimento estritamente lógico do argumento - não é tão importante quanto as convicções morais que ele pretende avançar. Para Tigerstedt: “Thus, to Shorey, Plato is primarily a great moral teacher who subordinates logic and metaphysics to ethics.”⁷⁹

Temos, portanto, bem delineado os dois grandes troncos do paradigma tradicional, quais sejam: (i) a interpretação unitarista e (ii) a interpretação evolucionista da filosofia platônica.

Voltemo-nos, pois, agora, ao segundo problema, da datação dos diálogos e da ordenação do *Corpus*.

⁷⁶ Tigerstedt afirma que o próprio Wilamowitz, destacado acadêmico que se propusera a escrever a bibliografia de Platão, reconhecia tal dificuldade. cf. *Ibidem*, p. 47.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 52-56.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 52-3.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 53.

A ordenação do *Corpus* e os estudos estilométricos

A ordenação do *Corpus* certamente figura entre uma das mais espinhosas questões acerca da interpretação do pensamento platônico. Diógenes Laércio⁸⁰ apresenta-nos duas formulações distintas, uma tetralógica, de acordo com Trásilo e outros⁸¹, e uma divisão trilógica, segundo o gramático Aristófanos⁸². Além dos trinta e seis diálogos identificados nas nove tetralogias de Trásilo, há ainda outros sete, considerados apócrifos desde Diógenes: *Demódoco*, *Sísifo*, *Eríxias*, *Axíoco*, *Álcion*, *Da justiça*, *Da virtude*⁸³. Por conveniência - e meramente por conveniência - a edição crítica da Oxford, organizada por J. Burnet - que serve de base a maioria das traduções correntes - segue a divisão tetralógica de Trásilo no estabelecimento do texto. Essa divisão, no entanto, nada diz a respeito sobre a sequência através do qual os diálogos foram compostos ou sobre como devem ser estudados.

Portanto, a *Platonis Opera* demandava uma ordenação outra que não a de Trásilo ou Aristófanos, o gramático. Abundaram propostas, que William Guthrie, no quarto volume de sua extensa *História*⁸⁴, nos apresenta. Guthrie elenca quatro métodos que foram empregados na história recente da interpretação platônica: (i) a crítica literária; (ii) as considerações filosóficas; (iii) os testes linguísticos e estilométricos; (iv) as evidências externas e referências cruzadas⁸⁵.

Em primeiro lugar, a partir do método da crítica literária:

Many scholars have tried to place dialogues in an order reflecting the progress of Plato's literary talent, claiming to judge the relative 'maturity of style', 'mastery of dramatic technique' or 'artistic power' which they display.⁸⁶

Guthrie nos relata algumas conclusões a que alcançaram grandes platonistas do século XIX acerca dos predicados do talentoso escritor Platão. Assim, conta-nos Guthrie que o clacissista escocês James Adam, sobre o *Protágoras*: “[...] considered that the 'dramatic fire' and other features of the dialogue 'all point to a comparatively early date'.”⁸⁷; já o filósofo britânico Alfred Edward Taylor: “[...] argued that the *Protagoras* cannot be an early work because it is 'a masterpiece of elaborate art' expatiating on the brilliance and lifelikeness of its

⁸⁰ Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2ª Ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1987.

⁸¹ D. L. III. 56-61.

⁸² D. L. III. 61-62.

⁸³ D. L. III. 62.

⁸⁴ GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1975-1981.

⁸⁵ GUTHRIE, W. K. C. *A history of greek philosophy*. Vol. IV. *Plato, the man and his dialogues: Earlier dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 42-54.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 42.

dramatic portraiture.”⁸⁸; enquanto que o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher afirmava que: “[...] not only the *Phaedrus*, but also the *Parmenides*, bear evident marks of Plato's youthfulness.”⁸⁹ De toda sorte, um critério tal como as qualidades literárias de um escritor não é exatamente algo objetivo, que possa ser medido e cujo resultado possa ser partilhado sem polêmica a toda comunidade de pesquisadores; contrariamente, esse tipo de critério é demasiado subjetivo, incapaz de produzir consenso.

O segundo critério, das considerações filosóficas, ambiciona ordenar o *Corpus* segundo um suposto desenvolvimento da filosofia de Platão. Todavia, como já bem sabemos, a forma dialógica é obstáculo suficiente para, senão inviabilizar, ao menos dificultar enormemente essa empresa. Ademais, persiste ainda que este critério é demasiado subjetivo, assim como o anterior, haja vista o sem número de reconstruções sistemáticas que a história da exegese do pensamento platônico nos oferece.

É a partir do terceiro critério, a estilometria, que encontramos uma contribuição positiva e decisiva à objetividade da ordenação dos *Diálogos*. Assumindo que o estilo de um autor se modifica com o passar do tempo, o método estilométrico esmeradamente enumera e compara aspectos linguísticos da obra, como a ocorrência de certas palavras, partículas, formas de assentimento, emprego ou abstenção de certas construções sintático-morfológicas – o emprego ou abstenção do hiato foi importante aos estudos estilométricos em Platão -, a fim de estabelecer padrões e comparações com um ponto fixo. O parâmetro de comparação em Platão é *Leis*, indubitavelmente o último diálogo. Mediante essa metodologia, três trabalhos independentes chegaram a resultados congruentes: (i) Lewis Campbell⁹⁰; (ii) Dittenger⁹¹; (iii) Lutoslawski⁹². Portanto: “The generally agreed achievement of the stylometric or linguistic method (and it is no small one) has been to divide the dialogues into three successive groups.”⁹³, de sorte que: “[...] there is general agreement on the board chronological grouping of the dialogue, but the place of some individual dialogues is still uncertain and under lively debate.”⁹⁴

O quarto e último critério, das evidências externas e referências cruzadas, certamente é o mais preciso, mas infelizmente pouco abundante. Ele consiste no seguinte: se alguma

⁸⁸ Ibidem, p. 42.

⁸⁹ Ibidem, p. 43.

⁹⁰ CAMPBELL, L. *Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and English notes*. Oxford: The Clarendon Press, 1867. Apud GUTHRIE, W. K. C. op. cit., p. 49.

⁹¹ DITTENBERG, W. *Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge* Hermes, 1881, 321-45. Apud GUTHRIE, W. K. C. op. cit., p. 49.

⁹² LUTOSLAWSKI, W. *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London, 1897. Apud GUTHRIE, W. K. C. op. cit., p. 49.

⁹³ GUTHRIE, W. K. C. op. cit., p. 50.

⁹⁴ Ibidem, p. 53.

referência histórica aparece em determinado diálogo, certamente Platão só pode ter escrito esse diálogo após o acontecimento de tal evento. Guthrie apresenta como exemplo a conquista de Dionísio II, tirano de Siracusa, sobre Locros, relatado em *Leis* 638b. Esse acontecimento histórico provavelmente ocorreu em 356.⁹⁵ Portanto, *Leis* não pode ter sido composta antes de 356 – ao menos essa parte do texto. No entanto, é constante a presença de anacronismo na obra platônica, fato que dificulta o emprego desse método.

Se, por um lado, os critérios literários e das considerações filosóficas são sustentados por larga subjetividade, por outro lado os produtos da estilometria, com suas tabelas e probabilidades, oferece a objetividade que as interpretações genéticas e unitárias demandavam – ao menos era o que se pensava à época⁹⁶. Foi, portanto, sobre os caminhos pavimentados pelos estudos estilométricos que o paradigma tradicional transitou a partir do início do século XX.

O paradigma de Tübingen-Milão

A interpretação principiológica – ou interpretação da escola de Tübingen-Milão - do pensamento de Platão pressupõe, como já relatamos acima, a existência de um suposto ensinamento oral platônico, distinto do ensinamento escrito que encontramos nos *Diálogos*. Segundo a leitura do *Fedro* e da *Carta VII*⁹⁷ que essa escola interpretativa oferece, a natureza da filosofia e do conhecimento são tais que o texto escrito não é capaz de servir-lhe como veículo, de sorte que os temas mais importantes (τιμωτέρα) da filosofia estão restritos ao discurso oral.

Arrolando sucintamente os principais argumentos de Reale, sobre o *Fedro* ele nos apresenta:

- (i) “a escrita não aumenta nem a sabedoria nem a memória dos homens”⁹⁸. Reale interpreta *Fedro* 274e 4-7;
- (ii) “o escrito é incapaz de se livrar e se defender sozinho e precisa da intervenção do seu autor”⁹⁹. Reale interpreta *Fedro* 275d-e;

⁹⁵ Ibidem, p. 52.

⁹⁶ Os resultados da estilometria foram duramente questionados por H. Thesleff. cf. THESLEFF, H. *Platonic Chronology*. Phronesis. Vol. 34. N 1. 1989. Para uma reafirmação dos resultados da estilometria, cf. IRWIN, T. “Platonic Corpus”. In: FINE, G. (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 71-77.

⁹⁷ Sobre a polêmica acerca da autenticidade-espuricidade da *Carta VII*, na medida em que a ela figura enquanto documento central ao paradigma de Tübingen-Milão, sua autenticidade é confirmada por todos os acadêmicos que compactuam com tal interpretação.

⁹⁸ REALE op. cit., p. 56.

⁹⁹ Ibidem, p. 57-8.

- (iii) “o discurso oral é superior ao discurso escrito”¹⁰⁰. Reale interpreta *Fedro* 276a;
- (iv) “o texto escrito tem o jogo como sua natureza, enquanto que o oral é por natureza sério”¹⁰¹. Reale interpreta *Fedro* 276b-277a;
- (v) “a clareza e a completude pertecem à oralidade e não à escrita”¹⁰². Reale interpreta *Fedro* 277a-278b;
- (vi) “o escritor-filósofo não confia aos escritos ‘as coisas de maior valor’¹⁰³. Reale interpreta *Fedro* 278b-e.

Sobre a *Carta VII*, segundo Reale os assuntos mais sérios da filosofia devem ser tratados exclusivamente pela via oral, por três motivos:

- (i) a filosofia não é uma atividade que *a priori* está disponível a qualquer homem, visto que nem todos são capazes de praticá-la. Portanto, os potenciais filósofos precisam ser testado antes de iniciados¹⁰⁴. Reale interpreta *Carta VII* 340b—341a;
- (ii) os temas mais importantes da filosofia¹⁰⁵ devem ser tratados exclusivamente pelo discurso oral, dada a natureza do objeto estudado, do conhecimento e da oralidade¹⁰⁶. Reale interpreta *Carta VII* 341b-344D;
- (iii) escrever sobre esses assuntos é um erro: apenas fixa nos textos escritos esses temas fulcrais aqueles que não o entenderam corretamente¹⁰⁷. Reale interpreta *Carta VII* 344D-345C.

Portanto, segundo essa interpretação, Platão teria comunicado em seus próprios *Diálogos* os motivos pelos quais o discurso escrito é insuficiente¹⁰⁸, nos relatando explicitamente que a oralidade é a etapa mais nobre do exercício filosófico, superior ao texto escrito - e teria insinuado justamente em sua tão vasta e esmerada obra escrita a sua própria inferioridade.

Desse modo, partindo dos autotesmunchos dos *Diálogos* - corroborados sobretudo por Aristóteles¹⁰⁹ e pela suposta palestra *Sobre o Bem* que Platão teria ministrado, relatada por Aristoxeno¹¹⁰ - a escola de Tübingen-Milão reconstruiu, mediante as evidências indiretas, o que Platão teria ensinado oralmente. De modo absolutamente sucinto, a escola de Tübingen-Milão argumenta que a metafísica platônica está dividida em quatro níveis:

¹⁰⁰ Ibidem, p. 58-9.

¹⁰¹ Ibidem, p. 59-2.

¹⁰² Ibidem, p. 63-4.

¹⁰³ Ibidem, p. 64-6.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 68-69.

¹⁰⁵ Isto é, os dois princípios últimos de toda a realidade, O Uno e a Díade Indefinida/Díade do grande e pequeno.

¹⁰⁶ REALE, op. cit., p. 69-72.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 72.

¹⁰⁸ Cabe ressaltar que há uma relação de complementariedade e não de exclusão entre os *Diálogos* e o ensinamento oral.

¹⁰⁹ cf. supra nota 40.

¹¹⁰ cf. supra nota 44.

1) o do mundo sensível; 2) o dos entes matemáticos intermediários, que abarca os objetos da matemática, da geometria plana, da estereometria, da astronomia pura e da musicologia; 3) o das Ideias, englobando as ideias gerais e particulares, as Ideias generalíssimas ou Meta-Ideias e os Números e figuras ideais; 4) o dos Princípios, constituído pelo Um e pela Díade indeterminada de grande e pequeno.”¹¹¹

Ademais, a escola de Tübingen-Milão alega que sua interpretação traria inúmeras vantagens, respondendo a questões essenciais arguidas extensivamente pela crítica do pensamento platônico, que encontram-se insolutas no paradigma tradicional. Citemos as mais importantes. Em primeiro lugar, seria possível explicar aquilo que Szlezak¹¹² denominou por “passagens de retenção”, que são passagens em que o interlocutor principal de determinado diálogo, quando requisitado a dar sua própria resposta, se evade, alegando que o tema fora já tratado noutra ocasião; essa outra ocasião seria: ou o tratamento do mesmo assunto noutra diálogo, ou evidência que o tema em questão fora examinado pela via do discurso oral anteriormente. O diálogo, portanto, não apresenta respostas finais aos problemas porque estas são confiadas ao ensino oral. Em segundo lugar, a interpretação de Tübingen-Milão oferece uma diretriz para se entender o espinhoso problema da ironia platônica, de sorte que:

As indicações precisas que se extraem da tradição indireta lançam muita luz, como veremos, sobre muitos diálogos, e particularmente sobre partes enigmáticas dos diálogos (que, objetivamente, às vezes chegam ao limite da ininteligibilidade), e oferecem a chave para entender o jogo irônico e fazer cair a máscara, e, portanto, para identificar efetivamente a mensagem filosófica platônica.¹¹³

Por último, seria possível posicionar-se melhor acerca do problema da evolução ou unidade do pensamento platônico. Segundo a interpretação da escola de Tübingen-Milão:

[...] não há dúvida de que Platão tinha em mente apresentar uma visão unitária, capaz de abarcar o real na sua totalidade e nas suas partes. E, por mais incompletos que se mostrem, esses testemunhos nos permitem reconstruir os traços essenciais de tal "sistema" e os seus nexos fundamentais.¹¹⁴

Portanto, para a interpretação de Tübingen-Milão, o pensamento de Platão seria unitário e sistemático.

Os contra-argumentos do paradigma tradicional

As respostas desenvolvidas pelos acadêmicos do denominado “paradigma tradicional” engendram toda sorte de estratégias contra-argumentativas. Ilustremos algumas delas.

¹¹¹ PERINE, op. cit., p. 281.

¹¹² Ibidem, p. 284-5.

¹¹³ REALE, op. cit., p. 90.

¹¹⁴ Ibidem, p. 94.

Trabattoni¹¹⁵, por exemplo, sugere que não há conteúdo significativo apresentado pela reconstrução da escola de Tübingen-Milão que não possa ser abstraído do *Corpus*, sobretudo quando se examina os diálogos do período tardio, do *Parmênides* ao *Timeu*.¹¹⁶

Mesquita¹¹⁷, por seu turno, argumenta que o caráter demasiadamente dogmático que decorre da interpretação da escola de Tübingen-Milão não encontra respaldo nos *Diálogos*; contrariamente, lhes é contrário. Mesquita relata que a própria forma dialógica sinaliza para uma postura menos assertiva, menos dogmática de Platão. Ora, a filosofia tal como entendida por Platão não é um conjunto de doutrinas a serem aprendidas, um corpo de conhecimento a ser transmitido, mas uma tarefa, um exercício a ser praticado ao longo da vida¹¹⁸. Nesse sentido, a filosofia demanda certos atributos que são condições de possibilidade da oralidade e que estão ausentes na escrita, quais sejam: “o exercício do diálogo à maneira socrática, a convivência continuada, e esforçada, com o objecto de estudo, um conjunto de requisitos pessoais entre os quais avulta a ‘congenialidade com o objecto’ e o exercício, individual e comunitário, de um conjunto de funções intelectuais e de vida”¹¹⁹. No entanto, a escrita não deve ser de todo descartada, mas, contrariamente, apresenta uma certa utilidade – senão a todo homem, ao menos a alguns -, conforme atesta a *Carta VII*: “Mas, não considero bom abordar aos homens essa questão que estamos a falar, senão a uns poucos, quantos forem capazes de descobrir por si próprios, com pequena indicação.”¹²⁰ Portanto, Mesquita conclui afirmando a autarquia dos *Diálogos*, ressaltando a importância da escrita dialógica como “pequena indicação”, não como doutrina.

Terence Irwin¹²¹ avança uma interpretação da *Carta VII* desfavorável à leitura da escola de Tübingen-Milão. Quanto à *Carta VII*, Irwin argumenta que a crítica contida na “digressão filosófica” não parece atingir exclusivamente o discurso escrito senão o discurso como um todo, oral e escrito. Platão passa a explicar sua oposição à escritura da filosofia a partir de 342a3¹²²: “Pois há uma boa razão que se opõe a quem ousou escrever sobre tais coisas, já muitas vezes

¹¹⁵ TRABATTONI, F. Platão. Tradução de Rineu Quinália. São Paulo: Annablume, 2010. p. 311-19.

¹¹⁶ Ibidem, p. 318.

¹¹⁷ MESQUITA, A. P. “Doutrinas não-escritas”. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (cord.). Platão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 56-75.

¹¹⁸ Ibidem, p. 70.

¹¹⁹ Ibidem, p. 65.

¹²⁰ *Carta VII* 341e1-3: “ἀλλ’ οὔτε ἄνθρωποις ἡγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην ἀγαθόν, εἰ μὴ τισὶν ὀλίγοις ὁπόσοι δυνατόι ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ μικρᾶς ἐνδείξεως [...]”. Tradução de José Trindade Santos.

¹²¹ IRWIN, T. “Introdução” In: PLATÃO. *Carta VII*. Tradução de José Trindade Santos & Juvino Maia Jr. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 7-43.

¹²² Utilizarei a tradução de José Trindade Santos, a não ser quando especificado o contrário.

mencionada por mim, mas que parece dever repetir ainda agora.”¹²³ O percurso para o conhecimento da coisa em si, argumenta Platão abaixo, ocorre em cinco etapas: “Há em cada um dos seres três [elementos], dos quais é necessário que o saber¹²⁴ surja, sendo o quarto ele mesmo;”¹²⁵. Essas etapas são: (i) o nome¹²⁶; (ii) a definição¹²⁷; (iii) a imagem¹²⁸; (iv) o próprio conhecimento¹²⁹; (v) a coisa em si¹³⁰. Platão utiliza o exemplo do círculo como ilustração. Assim, o **nome** do círculo é o próprio nome “círculo”: “o círculo é o que é dito, que tem esse mesmo nome que agora anunciamos”¹³¹; a **definição** do círculo é: “aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância em toda parte”¹³²; a **imagem** do círculo é: “o que é desenhado e o que é apagado, o que é torneado e o que se perde”¹³³; o **conhecimento** do círculo é: “o saber, a inteligência e a opinião verdadeira sobre ele”¹³⁴; por último, temos o círculo em si: “o ser deste é manifestamente diferente da natureza do próprio círculo e dos três elementos ditos antes”¹³⁵. A querela entre o paradigma tradicional e a escola de Tübingen-Milão repousa numa passagem subsequente de difícil interpretação. Dada essa configuração do ato de conhecer em etapas, Platão conclui que:

πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα οὐχ ἦττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποῖόν τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν ἢ τὸ ὄν ἐκάστου διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές· ὧν ἕνεκα νοῦν ἔχων οὐδεὶς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενοημένα ὑπ’ αὐτοῦ, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις.

“Pois, diante disso,¹³⁶ essas coisas¹³⁷ não menos tocam a qualidade, evidenciando algo sobre cada coisa, do que o ser de cada coisa, por causa da fraqueza dos discursos. Por isso, sendo sensato, ninguém ousará colocar seus próprios pensamentos nela¹³⁸, também essas coisas¹³⁹ nos [discursos] imóveis¹⁴⁰, que de fato padece aos discursos impressos.”¹⁴¹

¹²³ *Carta VII* 342a 3-6: “ἔστι γὰρ τις λόγος ἀληθής, ἐναντίος τῷ τολμήσαντι γράφειν τῶν τοιούτων καὶ ὀτιοῦν, πολλάκις μὲν ὑπ’ ἐμοῦ καὶ πρόσθεν ῥηθείς, ἔοικεν δ’ οὖν εἶναι καὶ νῦν λεκτέος.”

¹²⁴ José Trindade Santos traduz “ἐπιστήμην” por “saber” o que geralmente é traduzido por “conhecimento”.

¹²⁵ 342a7-342b1: “Ἔστιν τῶν ὄντων ἐκάστω, δι’ ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ’ αὐτὴ — πέμπτον δ’ αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν”.

¹²⁶ 342b1-2: “ἐν μὲν ὄνομα”.

¹²⁷ 342b2: “δεύτερον δὲ λόγος”.

¹²⁸ 342b2: “τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον”.

¹²⁹ 342b2-3: “τέταρτον δὲ ἐπιστήμη”.

¹³⁰ 341a8-342b1: “πέμπτον δ’ αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν”.

¹³¹ 342c4-5: “κύκλος ἐστὶν τι λεγόμενον, ὃ τοῦτ’ αὐτό ἐστιν ὄνομα ὃ νῦν ἐφθέγμεθαχ”.

¹³² 342c7-8: “τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντη”.

¹³³ 342c1-2: “τὸ ζωγραφούμενον τε καὶ ἐξαλειφόμενον καὶ τορνευόμενον καὶ ἀπολλύμενον”.

¹³⁴ 342c4-5: “ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθής τε δόξα περὶ ταῦτ’ ἐστίν”.

¹³⁵ 342c7-d8: “ὃ δὴλον ἕτερόν τε ὄν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἔμπροσθεν λεχθέντων τριῶν”.

¹³⁶ Da configuração do ato de conhecer em cinco etapas.

¹³⁷ O nome, a definição, a imagem e o conhecimento.

¹³⁸ Isto é, nos discursos, τῶν λόγων acima.

¹³⁹ ταῦτα retoma τὰ νενοημένα ὑπ’ αὐτοῦ, os pensamentos dele próprio.

¹⁴⁰ Interpreto que refere-se a τῶν λόγων mediante uma elipse. Assim, τῶν λόγων, adjetivado aqui por ἀμετακίνητον, significa “discursos escritos” em contraposição à “discursos orais”.

¹⁴¹ Tradução própria. cf. as traduções de Glenn R. Morrow, José Trindade Santos e Giovanni Reale.

Portanto, a crítica que Platão elabora sobre os discursos diz respeito aos discursos [τῶν λόγων] em geral, não somente ao discurso escrito em especial. Certamente a linguagem escrita é ainda mais depreciada, mas não ao ponto de isentar a linguagem oral¹⁴².

Nesse sentido, cabe notar que o discurso oral sem mais, simplesmente por ser oral, não agrega nenhuma vantagem *a priori*. De acordo com a interpretação que Tigerstedt oferece de *Fedro*, é importante resgatar o contexto em que o Sócrates do diálogo apresenta suas reservas à escrita. Tigerstedt argumenta que: “[...] to Plato, as to any contemporary greek, “reading” meant listening, whether to one’s own voice or to that of somebody else”¹⁴³. Nesse momento do diálogo, cabe ressaltar, Sócrates ouvia Fedro recitar um discurso elaborado por Lísias, sobre o amor. Um discurso recitado, na medida em que é decorado e comunicado tal como fora feito, também não pode ser socorrido por seu autor; é tão imutável e tão morto quanto um texto escrito; também não se adapta ao interlocutor, mas é sempre o mesmo. Em suma, as falhas da escrita aplicam-se também à oralidade entendida nesses termos de “recitação de um texto previamente elaborado” – noutras palavras, no sentido *lato* de leitura exposto por Tigerstedt. Portanto, é a oralidade em seu modo dialético - que pressupõe uma comunhão de almas, uma participação ativa de ambos os interlocutores - não a mera oralidade em si, quem é superior ao discurso escrito.

Luc Brisson¹⁴⁴ emprega uma estratégia diferente do exame filológico das passagens. Ele alega que:

Since the supporters of an esotericist interpretation are generally noteworthy philologists, good historians, and learned philosophers, it is practically impossible to fault them on any one point, which is why I will not here attempt a textual analysis. Any such analysis, besides being lengthy, would be inconclusive inasmuch as there exists no recognized procedure for choosing unhesitatingly between interpretations.¹⁴⁵

Desse modo, em seu artigo ele arrola dez premissas¹⁴⁶ e cinco consequências que delas decorrem, dividindo as premissas em três categorias, que versam sobre: a existência das doutrinas não-escritas, os meios para se reconstruí-la e conteúdo que elas conteriam. Dado que Brisson apenas elenca pacificamente as premissas aceitas pela escola de Tübingen-Milão, foquemo-nos nas consequências. Decorre das premissas adotadas pela interpretação esotérica um retrato da filosofia platônica que, por um lado, sobrevaloriza um Platão demasiado engajado

¹⁴² Nesse ponto concordo com Terence Irwin: “Nem a escrita, nem a fala podem exprimir a compreensão filosófica. Desde ponto de vista, o questionamento dialético é não menos inadequado do que a escrita para exprimir a compreensão filosófica.” cf. IRWIN, T. op. cit., p. 38.

¹⁴³ TIGERSTEDT, E. N. *Interpreting Plato*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell international, 1977. p.70.

¹⁴⁴ BRISSON, L. “Premises, consequences, and legacy of an Esotericist interpretation of Plato”. Em: *Ancient Philosophy*. Vol. 15. n° 1. 1995. p. 117-134.

¹⁴⁵ BRISSON op. cit. p. 117-8.

¹⁴⁶ Em verdade são onze, visto que a quarta é desdobrada em dois.

em desenvolver um sistema metafísico articulado e, por outro lado, apaga as preocupações políticas do autor, tão nítidas nos *Diálogos*. Assim, a interpretação das doutrinas não-escritas atribuiria a Platão uma filosofia muito mais próxima aquela elaborada pelos filósofos pré-socráticos - cujo objeto central era investigar os princípios da natureza - em detrimento das preocupações ético-socráticas. Ainda, a escola de Tübingen-Milão representaria um Platão muito mais próximo da filosofia do platonismo médio, de matiz fortemente dogmática e sistemática, do que aquilo que se pode extrair dos *Diálogos*. Portanto, conclui Brisson:

Reducing the Platonic project to a metaphysical system culminating in two opposing principles may seem very satisfying for any mind attracted to clear lines and attempting to integrate all philosophical doctrines into a single metaphysical vision, but in my opinion this takes away from Plato much of what is interesting.¹⁴⁷

A interpretação dramático-dialógica

A interpretação proposta pela escola de Tübingen-Milão, portanto, é marcada por um caráter fortemente doutrinal/dogmático: há em Platão um corpo de conhecimento definido, um sistema metafísico articulado a partir de dois princípios, que era transmitido em seus ensinamentos orais exclusivamente, muito embora estivesse já claramente insinuado em sua obra escrita. Portanto, no que diz respeito à doutrina, as interpretações “tradicional” e a de Tübingen-Milão convergem, de modo que a divergência entre ambas repousa na fonte de acesso a esse conjunto de doutrinas: para a primeira, os *Diálogos*, à segunda, os ensinamentos orais. Uma terceira possibilidade interpretativa surge como opção a essas duas, a interpretação dramático-dialógica¹⁴⁸.

A escola dramático-dialógica não é orientada pela busca por doutrinas, mas norteia-se pelo pressuposto que a forma dialógica e o caráter dramático da obra de Platão são tão ou mais medulares quanto seu conteúdo filosófico¹⁴⁹. O diálogo, com suas personagens, seu enredo, seu contexto de composição, descrição do cenário, e todas suas características próprias são fundamentais para a inteligibilidade do conteúdo ali contido. Essas características são negligenciadas pela “standart view”¹⁵⁰, alega a interpretação dramático-dialógica¹⁵¹. Para se

¹⁴⁷ BRISSON, L. “Premises, consequences, and legacy of an Esoteriscist interpretation of Plato”. Em: *Ancient Philosophy*. Vol. 15. nº 1. 1995. p. 132.

¹⁴⁸ Doravante assim designarei essa vertente interpretativa. Gerald A. Press emprega o termo “dialogical interpretation” ou “dialogical approach”. cf. PRESS, G. A. “The dialogical mode in Plato studies”. Em: TEJERA, V.; HART, R. E. *Plato’s dialogues: the dialogical mode*. Nova Iorque: Edwin Mellen Press, 1997. p. 1-27.

¹⁴⁹ Não estar norteado pela busca de doutrinas não significa negar sua existência; significa apenas não assumir *a priori* que doutrinas existam; significa não subordinar a leitura dos diálogos em vistas de encontrá-las.

¹⁵⁰ PRESS elenca como membros do “standart view” os trabalhos de Eduard Zeller, Constantin Ritter, Léon Robin, Alfred E. Taylor, John Burnet, Ian M. Crombie, Francis M. Cornford. Em suma, são os trabalhos que Tigerstedt identificou como a interpretação genética e como a interpretação unitária. cf. PRESS op. cit. p. 4. n. 3.

¹⁵¹ Cf., por exemplo, o que diz Press: “The plot-lines of Plato’s dialogues are often ignored when scholars focus only on doctrine and argument in the technical sense. While an argument may be characterized by a line, moving

interpretar Platão, segundo a escola dramático-dialógica, cada diálogo deve ser tomado como uma unidade em si, que não privilegia alguma passagem ou algum argumento em detrimento de outro ou em detrimento da totalidade do diálogo. Assim, os argumentos devem ser interpretados no contexto em que são encontrados no diálogo específico, não em vista de uma suposta totalidade conjectural do pensamento platônico encontrado nos *Diálogos* como um todo, tal como faz a “interpretação tradicional”.

A escola dramático-dialógica alega também que a “standart view” assume alguns pressupostos contestáveis, não evidentes quando da leitura dos *Diálogos*. Em primeiro lugar, o “standart view” assume que Sócrates ou o interlocutor principal do diálogo – no caso dos diálogos dialéticos - é uma espécie de porta-voz de Platão; assim, as doutrinas platônicas podem ser reconstruídas a partir da síntese das posições dessas personagens. Eventuais dificuldades, como ambiguidades e contradições, são explicadas pela assunção de que Platão teria ou modificado ou evoluído seu pensamento com relação aquele tópico. Em segundo lugar, o “standart view” privilegia certas passagens em detrimento de outras, conforme a conveniência, abstraindo-as do contexto próprio em que aparecem e mobilizando-as num contexto mais amplo de uma eventual estrutura geral contida nos *Diálogos* como um todo. Esse tipo de movimento, no entanto, seria demasiado subjetivo, e mais imporiria o pensamento do intérprete ao escrito platônico do que extrairia de Platão seu próprio pensamento. Um exemplo paradigmático desse tipo de estratégia é o tratamento dado ao problema da ordenação dos diálogos. O que os estudos estilométricos ofereceram foi uma divisão dos *Diálogos* em três períodos. O ordenamento interno a cada um desses três grupos se dá conforme a conveniência daquele que interpreta; em outras palavras, a ordenação interna de cada um desses três grupos é formatada de modo a melhor exprimir o desenvolvimento das doutrinas que aquele interprete julga existir na filosofia de Platão. Sinteticamente, a distinção entre a interpretação dramático-dialógica e a “interpretação tradicional” é a seguinte:

Thus, traditional interpretations are mainly or largely interested in Plato's doctrines and they discover them in the dialogues by looking only at the arguments presented, not at the historical context or at literary and dramatic characteristics. The dialogical approach, conversely, begins with context and with these literary and dramatic elements and works from them to an interpretation of a dialogue that does not necessarily find a doctrine to be attributed to Plato or Socrates.¹⁵²

from premises to conclusion, the plot-lines of Plato's dialogues, when we examine them as wholes, rarely coincide with the line of what is taken by scholars to be the central argument of the dialogue.” PRESS, G. A. “Principles of dramatic and non-dogmatic Plato interpretation” In: PRESS, G. A. *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*. MD: Rowman & Littlefield, 1993, p. 107-27.

¹⁵² PRESS, G. A. “The dialogical mode in Plato studies”. p. 6.

Para Press¹⁵³, são duas as causas que consolidaram o modo interpretativo orientado pela busca de doutrinas, o modo que posteriormente sagraria-se sob o rótulo de “tradicional”. Em primeiro lugar, deve-se a influência pitagórica e fortemente doutrinária que Filipo de Opunte e Crantor – membros da Academia antiga – impuseram sobre os textos platônicos. Em segundo lugar, deve-se à tradição doxográfica inaugurada no Liceu de Aristóteles, cujo objetivo era produzir resumos sintéticos das ideias principais de determinado autor segundo algumas categorias fixas. A tradição doxográfica logo tornou-se o padrão na antiguidade clássica, impondo à filosofia de Platão uma rigidez não encontrada nos *Diálogos*. A partir daí, então, predominou a “interpretação tradicional”, que apenas será questionada no século XIX, quando Schleiermacher, com a publicação da sua *Introdução*, lança as bases para uma nova interpretação, na medida em que argumenta em favor da importância da forma dialógica como atributo inexoravelmente inseparável do conteúdo, muito embora tivesse proposto a existência da filosofia platônica unitária e sistemática. De Schleiermacher até nossos tempos, o movimento que confere progressivamente maior atenção aos aspectos dramáticos em detrimento da busca *a priori* de doutrinas desemboca em trabalhos que afirmam a inexistência de dogmas em Platão, como a Odisseia Dialógica de Hector Benoit¹⁵⁴.

A interpretação dramático-dialógica não-sistemática de Benoit¹⁵⁵

O método interpretativo sugerido por Benoit é fundamentalmente calcado pelas características dramáticas da obra de Platão. Seu ponto inicial é o ordenamento pela datação dramática dos *Diálogos*, ou, em suas palavras, a “*diatáxis da léxis*”¹⁵⁶. Benoit propõe, então, a “questão metodológica das temporalidades”, uma distinção em quatro tempos específicos, que se inicia justamente pela organização dramática do *Corpus* e posteriormente, de modo imanente, se desenrola nas demais temporalidades. Desse modo, a primeira temporalidade, pela perspectiva de um interprete de Platão, é a “temporalidade da *léxis*”, a temporalidade da ação dramática¹⁵⁷. Benoit argumenta que é possível determinar essa ordenação a partir de

¹⁵³ Ibidem, p. 10-11.

¹⁵⁴ Press cita os trabalhos de Victorino Tejera e James A. Arieti. Sobre Arieti, cf. ARIETI, J. A. *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1991. Apud PRESS, G. A. “Principles of dramatic and non-dogmatic Plato interpretation” p. 3. Sobre Tejera, cf. TEJERA, V. *Plato's Dialogues One By One*. New York: Irvington, 1984. APUD PRESS, G. A. “The dialogical mode in Plato studies”. p. 4.

¹⁵⁵ BENOIT, A. H. R. *Em busca da Odisseia dialógica: a questão metodológica das temporalidades*. Reencontrando a materialidade da *léxis*. Tese de livre-docência - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

¹⁵⁶ Benoit estabelece “*léxis*” como “ação de dizer”, “maneira de falar”, “estilo”. cf. Ibidem, p. 49. n. 87.

¹⁵⁷ “A *diatáxis* ou disposição dos *Diálogos* segundo a *léxis* ou κατὰ λέξιν é aquela que está literalmente posta no próprio texto, aquém de qualquer interpretação. Aparece nas demarcações temporais objetivas inscritas na cena dramática da maioria dos *Diálogos*. A partir dessas demarcações ordenamos os *Diálogos*.” BENOIT op. cit. p. 49.

demarcações dramáticas claras contidas nos diálogos. Assim, ele ordena *Corpus* do seguinte modo:

Parmênides -> Protágoras -> Eutidemo* -> Lysis* -> Alcibíades I -> Cármides -> Górgias -> Hípias Maior* -> Hípias Menor* -> Láques -> Mênon* -> Banquete -> Fedro -> República -> Timeu -> Crítias -> Filebo* -> Teeteto -> Eutífron -> Crátilo -> Sofista -> Político -> Apologia -> Críton -> Fédon -> Leis¹⁵⁸.

Como observamos, o *Corpus* segundo Benoit contém vinte e seis diálogos, dos quais, segundo ele, vinte podem ser datados com precisão, enquanto os demais seis são datados de modo relativo¹⁵⁹ (os diálogos marcados com “*” são aqueles datados relativamente). Da temporalidade da *léxis* emana uma segunda, uma temporalidade lógico-conceitual. Nos termos de Benoit, “a temporalidade da *nóesis*”¹⁶⁰. A terceira temporalidade é a “temporalidade da *gênesis*”, isto é, o tempo histórico da obra e do autor, as determinantes histórico-social-culturais vivenciadas pelo autor que compôs a obra¹⁶¹. A quarta e última temporalidade é a “temporalidade da *poiêsis*”, o tempo determinado da vida do autor em que ele compôs a obra.

Portanto, para se compreender Platão deve-se organizar o *Corpus* segundo a ordem dramática, segundo a diatáxis da *léxis*¹⁶², não como faz a “interpretação tradicional”, que opera a partir da diatáxis da *poiêsis*, embasada sobretudo nos estudos estilométricos. É somente a partir da diatáxis da *léxis* que encontramos a correta sequência lógico-conceitual de Platão que, diferentemente da interpretação tradicional fundada por Aristóteles e fixada pelo neoplatonismo, não é um conjunto de dogmas ou doutrinas dispostas sistematicamente: “Talvez, não seja impossível, assim, encontrar algum outro Platão perdido *aquém* da interpretação do aristotelismo e do neoplatonismo.”¹⁶³

As diretrizes interpretativas do nosso trabalho

Some of the tension that has arisen over the interpretation of Plato is fuelled by the suspicion that others have a hidden agenda behind their approach, and could be eased if we were clearer, both with ourselves and with others, about why we read and reflect on Plato's work. It is not enough to say, with Sir Edmund Hilary, 'because it is there'. If we articulated and confessed our motives, we might come to feel less at odds with one another.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Ibidem, p. 76-8.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 49.

¹⁶⁰ “Encontrada a *léxis*, assim, poderíamos chegar de forma imanente à *nóesis* ou temporalidade conceitual efetiva”. Ibidem, p. 79.

¹⁶¹ Ibidem, p. 81.

¹⁶² cf. Apêndice I.

¹⁶³ Ibidem, p. 40-1.

¹⁶⁴ CLAGGE, J. “Editor’s prologue”. In: KLAGGE, J. C.; SMITH, N. D. (eds.). *Methods of interpreting Plato and his dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 12.

Apresentadas as possibilidades e esclarecidas as divergências, é necessário que nos posicionemos claramente, seguindo a recomendação acima de James C. Clagge. Acompanharemos Schleiermacher no que diz respeito à autarquia dos *Diálogos* como fonte de acesso à filosofia platônica, nos afastando assim do paradigma de Tübingen-Milão. Também seguiremos Schleiermacher quanto à afirmação que a forma e o conteúdo são inexoravelmente inseparáveis¹⁶⁵. No entanto, não iremos tão longe a ponto de nos aproximarmos das interpretações que propõem que a forma dramático-dialógica sugere a não existência de quaisquer doutrinas em Platão. Cremos que há doutrinas. Essas doutrinas, por seu turno, não devem ser entendidas como a palavra final de Platão sobre determinado tema. Nesse ponto, sigo Trabattoni: “[...] à natureza da pesquisa filosófica, nunca definitivamente concluída e sempre aberta a ulteriores aprofundamentos, corresponde uma modalidade expressiva dúctil e não dogmática, como a do diálogo.”¹⁶⁶ Também não consideramos que a filosofia de Platão é sistemática em sentido forte, no sentido de um conjunto de proposições ou dogmas que podem ser deduzidos a partir de certos axiomas; no entanto, pode ser considerada sistemática se por sistema se entende o conjunto de doutrinas, mesmo que provisórias, não definitivas, que se presta a explicar a totalidade da realidade. Acompanhamos Irwin¹⁶⁷ na defesa dos resultados dos estudos estilométricos quanto a divisão do *Corpus* em três momentos, nos afastando assim de Thesleff¹⁶⁸. Acompanhamos Mary Margaret McCabe¹⁶⁹ na tese de que Platão fala sobretudo mediante o interlocutor principal de cada diálogo, guardada a reserva que não há afirmações finais, doutrinas definitivas apresentadas por eles. Finalmente, esperamos estar sempre alerta sobre o sábio conselho de Tigerstedt: “It seems as if the interpreter who wants to remain true to Plato will have to steer his course between the Scylla of Scepticism and the Charybdis of Dogmatism. And, as in the myth, the latter monster is the more deadly of the two.”¹⁷⁰

¹⁶⁵ A interpretação do Protágoras é um exemplo paradigmático de quão influentes são aspectos dramáticos à interpretação dos diálogos.

¹⁶⁶ TRABATTONI, F. Platão. Tradução de Rineu Quinália. São Paulo: Annablume, 2010. p. 25.

¹⁶⁷ IRWIN, T. “Platonic Corpus”. In: FINE, G. (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 71-2. n. 14.

¹⁶⁸ THESLEFF, H. *Platonic Chronology*. Phronesis. Vol. 34. N 1. 1989.

¹⁶⁹ MCCABE, M. M. “Plato’s ways of writing”. In: FINE, G. (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 99-101.

¹⁷⁰ TIGERSTEDT, *Interpreting Plato*. p. 103.

Parte II – A crítica a *demokratia* nos diálogos do período inicial e médio, até *República*

Em maior ou menor escala, a influência de Sócrates na filosofia de Platão é verificável em toda a obra. Seja adotando uma organização cronológica dos diálogos¹⁷¹ - que inicia o ordenamento com *Apologia* e *Críton*, terminando com *Timeu-Crítias*, *Filebo* e *Leis* -, seja empregando a *diataxis* dramática¹⁷² - que começa com *Parmênides* e *Protágoras*, findando com *Críton*, *Fédon* e *Leis* -, observamos a personagem Sócrates participando decisivamente da quase totalidade de tais diálogos, excetuando-se *Leis*. No rastro da influência permanente de Sócrates, verificamos também a constância da crítica a *demokratia*, da *Apologia* às *Leis*. Nesta parte II arrolaremos as passagens que julgamos centrais à ilustração da natureza da crítica platônica a *demokratia*.

A crítica de Sócrates para com a organização institucional de uma *polis* democrática é tema recorrente em toda a *Apologia*. Mesmo diante de uma situação limite, em que está em questão sua sobrevivência ou sua morte, Sócrates mantém-se firme em suas convicções, reafirmando posições contrárias à boa retórica apologética que visa em primeiro lugar livrar o acusado da condenação. Nesse sentido, a *Apologia* não parece consistir em uma defesa de Sócrates *stricto sensu*; Sócrates não se apresenta diante do tribunal para convencê-lo sem mais. A persuasão deverá empregar tão somente a verdade – ao menos aquilo que Sócrates crê ser verdade. O que está sob defesa, então, não é a vida de Sócrates, Sócrates enquanto mortal, mas sim uma certa verdade que Sócrates julga ser representante, segundo a afirmação da própria divindade. Nesse contexto, em última instância, toda sua vida foi empenhada a examinar uma resposta oracular¹⁷³, que certa feita Querefonte recebeu da sacerdotisa de Apolo, Pítia. Querefonte perguntou ao oráculo se havia alguém mais sábio que Sócrates, ao passo que: “Respondeu, portanto, a Pítia que ninguém era mais sábio.¹⁷⁴” Portanto, Sócrates alega representar tão somente e absolutamente a verdade, uma verdade divina, revelada pelo oráculo. Uma verdade, no entanto, sem conteúdo. O que Sócrates sabe é apenas que nada sabe. Sabendo não saber nada, ao menos não pensa que sabe alguma coisa, diferente de todos os outros ilustres atenienses que pensavam saber alguma coisa, sem saber nada¹⁷⁵. A sabedoria de Sócrates consiste no reconhecimento de sua própria ignorância. É, portanto, nessa posição de uma

¹⁷¹ Como a de Charles Kahn. cf. “Apêndice I – Ordenação do *Corpus*.”

¹⁷² Como a proposta por Héctor Benoit. “Apêndice I – Ordenação do *Corpus*.”

¹⁷³ cf. 23b4-c1.

¹⁷⁴ 21a6-7: “ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι.” Tradução de minha autoria.

¹⁷⁵ Em 22a-d, Sócrates alega ter investigado os políticos, os poetas e os artesãos, nessa ordem, tanto que, em 23e3a1, os acusadores de Sócrates, Méleto, Ânito e Lico são representantes justamente de cada um desses setores da sociedade: Méleto representa os poetas; Ânito, os artesãos e políticos; Lico, os aliados dos oradores.

espécie de examinador da resposta oracular que Sócrates defenderá não a sua vida, mas a verdade, contra as acusações.

É nesse contexto judicial que Sócrates argumenta contra as principais instituições do regime democrático - os tribunais¹⁷⁶, o conselho¹⁷⁷ e a assembleia¹⁷⁸ -, estando disposto a sustentar sua posição até as últimas consequências, mesmo que isto lhe custe a vida. Ele reafirma aqui sua tese de que a virtude é um conhecimento especializado; enquanto conhecimento especializado, poucos o detém. Para isso, elabora uma analogia com a criação de cavalos:

Parece-te que se dá o mesmo com os cavalos? Todos os homens os fazem melhores, enquanto um apenas os corrompe? Ou, pelo contrário, apenas um ou muito poucos - os tratadores de cavalos - são capazes de os melhorar, enquanto a maioria dos homens, se os trata, os corrompe? Não é isso verdade, tanto dos cavalos, quanto dos outros animais? Sem dúvida que é, quer tu e Ânito o afirmem ou neguem¹⁷⁹.

Por isso, as instituições democráticas, pelo fato mesmo de serem compostas por muitos, conseqüentemente estarão sempre mais preenchidas por aqueles que não dispõem desse tipo de conhecimento especializado do que dos que dispõem, o que constitui um problema intrínseco e insuperável ao princípio da maioria. Ademais, as instituições democráticas apresentam um agravante: levam a morte aqueles que se opuserem à decisão da maioria: “Pois não há homem que esteja a salvo, se legitimamente se opuser a vós ou a qualquer maioria, para impedir muitas injustiças e ilegalidades na cidade.¹⁸⁰”

Um dos casos em que Sócrates defronta-se com um político é representado pelo *Laques*. Nesse diálogo é reiterada a crítica às credenciais intelectuais da maioria, sobretudo ao princípio da maioria. Lisímaco e Melésias são dois pais engajados em educar seus filhos, Tucídides e Aristides, respectivamente, do melhor modo possível, a fim de torna-los grandes homens da sociedade ateniense. Eles convidam, então, dois generais, Nícias e Laques, porque foram indicados a ensinar hoplomaquia aos garotos. Lisímaco e Melésias se queixam que seus pais descaram de suas educações, deixando-os, na infância, fazerem o que bem quisessem. Diferentemente de seus pais, então, Lisímaco e Melésias almejavam desde cedo educar

¹⁷⁶ 24e3.

¹⁷⁷ 25a3.

¹⁷⁸ 25a5-7.

¹⁷⁹ 25a13-b7. Tradução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1993. cf: “ἤ και περι ἵππους οὕτω σοι δοκεῖ ἔχειν; οἱ μὲν βελτίους ποιοῦντες αὐτοὺς πάντες ἄνθρωποι εἶναι, εἷς δέ τις ὁ διαφθείρων; ἢ τοῦναντίον τούτου πᾶν εἷς μὲν τις ὁ βελτίους οἷός τ’ ὦν ποιεῖν ἢ πάνυ ὀλίγοι, οἱ ἵππικοί, οἱ δὲ πολλοὶ ἐάνπερ συνῶσι και χρῶνται ἵπποις, διαφθεύουσιν; οὐχ οὕτως ἔχει, ὦ Μέλητε, και περι ἵππων και τῶν ἄλλων ἀπάντων ζώων; πάντως δήπου, ἐάντε σὺ και Ἄνυτος οὐ φῆτε ἐάντε φῆτε.”

¹⁸⁰ 31e2-4. Tradução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1993. cf: “οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων σωθήσεται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλω πλήθει οὐδενὶ γνησίως ἐναντιούμενος και διακωλύων πολλὰ ἄδικα και παράνομα ἐν τῇ πόλει γίνεσθαι [...]”

corretamente seus filhos. Assim, Nícias e Laques passam a apresentar suas posições sobre a pertinência ou não de se ensinar hoplomaquia. Nícias defende que ela deve ser ensinada a Tucídides e Aristides, enquanto Laques argumenta contrariamente. É nesse momento de impasse que Sócrates argumenta contra um princípio fundamental à democracia, o princípio da maioria. Diante do empate, Lisímaco alega que Sócrates precisa se pronunciar e figurar como o fiel da balança, para que ele decida se deve acolher o conselho de Nícias ou o de Laques. Frente a essa requisição, Sócrates questiona: “Como, Lisímaco! pretendes adotar a opinião que obtiver maior número de votos?”¹⁸¹ Lisímaco responde afirmativamente que adotará o princípio da maioria. Sócrates, então, afirma que o critério de escolha de Lisímaco está errado: “Pela simples razão, quero crer, de que a decisão acertada não se apoia no número, porém no conhecimento.”¹⁸² Esse conhecimento [ἐπιστήμη, -ης, ἡ] é, na fala de Sócrates imediatamente subsequente, caracterizado. Trata-se de um tipo de conhecimento especializado: “Portanto, agora é preciso primeiro investigar isso mesmo, se há ou não alguém de nós que é especialista acerca do que desejamos; e se houver, a ele [devemos] obedecer, [mesmo] sendo um [apenas], e aos outros proibir; se não [houver], [devemos] procurar algum outro.”¹⁸³ O que eles precisam buscar é um especialista [τεχνικός, -ή, -όν].

A questão, que anteriormente estava restrita ao ensino da hoplomaquia, ganha amplitude mais adiante, quando Sócrates substitui o caso particular da hoplomaquia pela virtude: “Estes dois amigos nossos, Laquete, não nos chamaram para deliberar com eles de que maneira poderá ser comunicada virtude à alma de seus filhos, a fim de deixá-la melhor?”¹⁸⁴ Mas, visto que investigar a virtude completa seria demasiado trabalhoso, os interlocutores concordam em debruçarem-se apenas sobre uma parte dela, a coragem, justamente a parte da virtude que a prática hoplomaquia desenvolveria: “Sócrates - Que parte, então, escolheremos da virtude? Terá de ser, evidentemente, aquela a que tende a disciplina da hoplomaquia, e que todo o mundo pensa ser a coragem, não é assim? Laquete - É o que todos pensam, realmente.”¹⁸⁵ No entanto, para encontrar um professor que detenha um conhecimento especializado sobre uma das partes

¹⁸¹ 184d5-6. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “Τί δέ, ὦ Λυσίμαχε; ὅπότερ’ ἂν οἱ πλείους ἐπαινῶσιν ἡμῶν, τούτοις μέλλεις χρῆσθαι;”

¹⁸² 184e8-9. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “Ἐπιστήμη γὰρ οἶμαι δεῖ κρίνεσθαι ἀλλ’ οὐ πλήθει τὸ μέλλον καλῶς κριθήσεσθαι.”

¹⁸³ 184e11-185a3: “Οὐκοῦν καὶ νῦν χρῆ πρῶτον αὐτὸ τοῦτο σκέψασθαι, εἰ ἔστιν τις ἡμῶν τεχνικός περὶ οὗ βουλευόμεθα ἢ οὐ· καὶ εἰ μὲν ἔστιν, ἐκείνῳ πείθεσθαι ἐνὶ ὄντι, τοὺς δ’ ἄλλους ἔαν, εἰ δὲ μή, ἄλλον τινὰ ζητεῖν.” Tradução de minha autoria.

¹⁸⁴ 190b3-5. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “Οὐκοῦν, ὦ Λάχης, καὶ νῦν ἡμᾶς τῷδε παρακαλεῖτον εἰς συμβουλήν, τίς ἂν τρόπον τοῖς ὑέσιν αὐτῶν ἀρετὴ παραγενομένη ταῖς ψυχαῖς ἀμείνους ποιήσῃ;”

¹⁸⁵ 190d3-6. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “ΣΩ. Τί οὖν ἂν προελοίμεθα τῶν τῆς ἀρετῆς μερῶν; ἢ δῆλον δὴ ὅτι τοῦτο εἰς ὃ τεῖνειν δοκεῖ ἢ ἐν τοῖς ὅπλοις μάθησις; δοκεῖ δὲ πού τοις πολλοῖς εἰς ἀνδρείαν. ἢ γάρ; ΛΑ. Καὶ μάλα δὴ οὕτω δοκεῖ.”

da virtude, a coragem, é preciso, antes, definir o que seja coragem, então investigar como transmiti-la, e por fim verificar até que ponto os meninos poderão aprendê-la. Tentar definir a coragem será a tarefa mal fadada sobre a qual o diálogo se dirigirá a partir de 190e3. Nosso intuito aqui, todavia, não é examinar as definições do diálogo, mas apenas observar a reiteração, por um lado, da crítica ao princípio da maioria e, por outro lado, da apologia ao princípio da primazia do conhecimento.

O princípio da maioria é também criticado em *Críton*. Já condenado à morte e recluso na prisão, Sócrates, sereno, recebe a visita de Críton, muito cedo, antes do alvorecer. Críton pede incisivamente para Sócrates aceitar o convite para fugir da cadeia, escapando da injustiça que sofrera no tribunal e evitando a morte. Sócrates declina ao pedido, e todo o diálogo transcorrerá na disputa entre a proposta de Críton e a recusa de Sócrates, em que o filósofo defenderá que não se deve responder com injustiça uma injustiça sofrida. Entre os apelos que Críton mobiliza para tentar convencer Sócrates, um deles consiste em dizer que caso Sócrates morra, Críton ficará mal aos olhos da opinião pública, porque pensarão que ele se recusou em salvar Sócrates quando poderia tê-lo feito. A esse argumento, responde Sócrates: “E que nos importa a nós, meu caro Critão, a opinião da maioria? Os melhores, cujo voto é o único que pesa, não porão em dúvida que tudo se passou como realmente se passou.”¹⁸⁶

A crítica ao princípio da maioria e a afirmação de que o princípio do conhecimento é quem deve nortear a vida recorre em todo o diálogo, tanto no que diz respeito ao corpo, mas sobretudo ao que toca à alma. Com relação ao corpo, diz Sócrates: “Nesse caso, deverá praticar e exercitar-se, comer e beber do modo que pareça bom ao mestre, que é entendido e superintendente, mais do que a qualquer dos outros.”¹⁸⁷ E a própria vida não terá valor, caso se permita a corrupção do corpo. Sócrates pergunta: “Se, ao ceder à opinião dos não entendidos, destruirmos aquilo que se torna melhor com o que é salutar e é corrompido pelo que é nocivo, valer-nos-á a pena viver, corrompendo essa parte de nós que é o corpo? Ou não?”¹⁸⁸ Ao que Críton responde negativamente.¹⁸⁹ Com relação a alma¹⁹⁰, que Sócrates julga mais importante,

¹⁸⁶ 44c6-9. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: "Ἀλλὰ τί ἡμῖν, ὦ μακάριε Κρίτων, οὕτω τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλει; οἱ γὰρ ἐπιεικέστατοι, ὧν μᾶλλον ἄξιον φροντίζειν, ἠγῆσονταὶ αὐτὰ οὕτω περᾶσθαι ὥσπερ ἂν πραχθῆ."

¹⁸⁷ 47c9-11. Tradução de José Trindade Santos. cf: "Ταύτη ἄρα αὐτῷ πρακτέον καὶ γυμναστέον καὶ ἐδεστέον γε καὶ ποτέον, ἢ ἂν τῷ ἐνὶ δοκῆ, τῷ ἐπιστάτῃ καὶ ἐπαῖοντι, μᾶλλον ἢ ἢ σύμπασι τοῖς ἄλλοις."

¹⁸⁸ 47d7-e1. Tradução de José Trindade Santos. cf: "Φέρε δὴ, ἐὰν τὸ ὑπὸ τοῦ ὑγιεινοῦ μὲν βέλτιον γιγνόμενον, ὑπὸ τοῦ νοσώδους δὲ διαφθειρόμενον διολέσωμεν πειθόμενοι μὴ τῇ τῶν ἐπαϊόντων δόξῃ, ἄρα βιωτὸν ἡμῖν ἐστὶν διεφθαρμένου αὐτοῦ; ἔστι δέ που τοῦτο σῶμα· ἢ οὐχί;"

¹⁸⁹ 47e2: "Ναί."

¹⁹⁰ Sócrates não emprega o substantivo [ψυχή, -ῆς, ἡ] nesse trecho, como também não o emprega em parte alguma durante todo o diálogo. No entanto, é difícil não supor que Sócrates não esteja se referindo a [ψυχή, -ῆς, ἡ] com o pronome demonstrativo [ἐκείνου] em 47e6 e o pronome relativo [ὃ] em 47e7, a despeito de ambos estarem no

é ainda mais absurdo seguir o princípio da maioria e não o do conhecimento: “E, então, valerá a pena vivermos, corrompendo aquela outra parte que a injustiça maltrata e a justiça favorece? Ou julgaremos que essa parte de nós, qualquer que possa ser, é mais vil que o corpo? Essa parte, à qual a justiça e a injustiça se referem?”¹⁹¹ Críton afirma que absolutamente não é o caso.¹⁹² Eles concluem, portanto, que:

Então, caríssimo, não devemos preocupar-nos com o que diz de nós a multidão, mas com o que diz o entendido no que é justo e no que é injusto, em suma, com o que é a própria realidade. Por isso, não pensa bem aquele que pensa que devemos curar da opinião da multidão, sobre o que é justo, belo, bom e o seus contrários.¹⁹³

Torna-se claro, portanto, o desprezo de Sócrates pela opinião da maioria e a valorização ao conhecimento especializado.

Entrecortando o diálogo sobre a natureza e ensinabilidade da virtude com Mênon - um jovem rico da Tessália, estudante de sofística, aluno de Górgias, durante sua visita a Atenas -, Sócrates elabora uma passagem que, para ele, apenas diz respeito ao tema principal da conversa - se a virtude pode ser ou não ensinada -, mas que é recebida por seu interlocutor como uma dura crítica aos líderes da democracia. Esse diálogo faz importantes referências tanto ao *Laques* quanto à *Apologia*. O interlocutor em questão é Ânito, e a crítica aos líderes democráticos está contida em 92e3-95a1, no momento do diálogo em que Sócrates debate com ele. Ânito, vale lembrar, foi um dos acusadores, junto com Méleto e Lico, que levaram Sócrates a julgamento, condenação e morte. Ânito, justamente, é, segundo *Apologia* 23e-a1, o representante dos políticos e artesãos. Portanto, o que Ânito concebe como o tópico da conversa é tão importante, senão mais importante, do que a intenção de Sócrates. Sócrates, por seu turno, está, mesmo que negue, criticando as grandes lideranças democráticas a um sujeito que posteriormente representaria os políticos contra ele. Segundo a datação dramática de Nails¹⁹⁴, o diálogo ocorreu em 402; portanto, três anos antes da *Apologia* (399).

masculino, enquanto [ψυχή, -ης, ή] é um substantivo feminino. Portanto, acompanho a tradução de José Trindade Santos, em sua nota 5, p. 118.

¹⁹¹ 47e6-48a1. Tradução de José Trindade Santos. Cf: “Ἀλλὰ μετ’ ἐκείνου ἄρ’ ἡμῖν βιωτὸν διεφθαρμένου, ὃ τὸ ἄδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὀνίνησιν; ἢ φαυλότερον ἡγούμεθα εἶναι τοῦ σώματος ἐκεῖνο, ὅτι ποτ’ ἐστὶ τῶν ἡμετέρων, περὶ ὃ ἢ τε ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἐστίν;

¹⁹² 48a2: “Οὐδαμῶς.”

¹⁹³ 48a5-10. Tradução de José Trindade Santos. cf: “Οὐκ ἄρα, ὃ βέλτιστε, πάνυ ἡμῖν οὕτω φροντιστέον τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ’ ὅτι ὁ ἐπαῖων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων, ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια. ὥστε πρῶτον μὲν ταύτη οὐκ ὀρθῶς εἰσηγή, εἰσηγούμενος τῆς τῶν πολλῶν δόξης δεῖν ἡμᾶς φροντίζειν περὶ τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων.”

¹⁹⁴ NAILS, D. The people of Plato: a prosopography of Plato and other socratics. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002. p. 318.

Sócrates argumenta, de fato, que importantes políticos atenienses, como Temístocles¹⁹⁵, Péricles¹⁹⁶ e Tucídides¹⁹⁷, não conseguiram transmitir aos seus filhos as suas qualidades. Acontece que Sócrates não nega que eles foram homens bons. Quando Ânito pergunta: “Ou não achas que tem havido muitos varões ilustres em nossa cidade?”¹⁹⁸, Sócrates responde: “Sem dúvida, Ânito; não só acho que há entre nós varões excelentes versados nos negócios públicos, como já tivemos no passado em número não menor do que hoje.”¹⁹⁹ A questão, porém, é outra, como Sócrates bem lembra: “Não se trata de saber se há ou não gente boa entre nós, nem se houve no passado, mas se a virtude pode ser ensinada.”²⁰⁰ Portanto, em verdade o que Sócrates está concluindo nesse momento é que a virtude não pode ser ensinada: “Mas o que se verifica, meu caro Ânito, é que a virtude não pode ser ensinada.”²⁰¹ No entanto, o que Ânito entende é que Sócrates está difamando os líderes da democracia ateniense. Em todo modo, não é a intenção argumentativa de Sócrates que aqui importa, mas a perspectiva de Ânito, visto que será ela a responsável pelo desfecho trágico que Sócrates encontraria no tribunal. Tanto é assim que o desfecho da passagem se dá mediante uma ameaça de Ânito a Sócrates:

Sócrates, tu me pareces muito inclinado a falar mal dos outros. Aconselhar-te-ia a tomar cuidado, caso aceites o aviso. Talvez em toda a parte seja fácil fazer mais mal do que bem a qualquer pessoa. Aqui, pelo menos, é o que se observa todos os dias. Estou certo de que tu também sabes disso²⁰².

Ao que Sócrates responde:

Menão, quer parecer-me que Ânito se ofendeu. Não é de admirar. Em primeiro lugar, ele pensa que eu estou falando mal dessas pessoas, e, ademais, considera-se do seu número. Quando, porém chegar a compreender o que é falar mal de alguém, deixará de zangar-se comigo; por enquanto, ainda o ignora.²⁰³

¹⁹⁵ Trata-se de Temístocles I, filho de Neocles I. Foi um importante líder democrata, responsável pela criação da frota ateniense, fundamental para a vitória contra os persas. cf. NAIL op. cit. p. 278-81.

¹⁹⁶ Trata-se de Péricles I, filho de Xântipo I. Foi o mais importante líder da democracia ateniense durante o século V. cf. NAIL op. cit. p. 223-27.

¹⁹⁷ Trata-se de Tucídides I, filho de Melésias I. Não confundir com Tucídides II, que foi seu neto. Tucídides I é pais de Melésias II, o Melésias que figura como personagem em *Laques*. A presença de Tucídides I é fundamental, uma vez que ele foi um líder da ala conservadora, anti-democrata, que antagonizou com Péricles. Desse modo, Sócrates está criticando tanto os líderes da democracia como os líderes da oligarquia ateniense. cf. NAIL op. cit. p. 290-92.

¹⁹⁸ 93a3-4a. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: "ἢ οὐ δοκοῦσί σοι πολλοὶ καὶ ἀγαθοὶ γεγονέναι ἐν τῆδε τῇ πόλει ἄνδρες;"

¹⁹⁹ 93a5-6. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: "Ἔμοιγε, ὦ Ἄνυτε, καὶ εἶναι δοκοῦσιν ἐνθάδε ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά, καὶ γεγονέναι ἔτι οὐχ ἥττον ἢ εἶναι."

²⁰⁰ 93a8-b1. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: "οὐκ εἰ εἰσὶν ἀγαθοὶ ἢ μὴ ἄνδρες ἐνθάδε, οὐδ' εἰ γεγόνασιν ἐν τῷ πρόσθεν, ἀλλ' εἰ διδακτὸν ἔστιν ἀρετῆ πάλαι σκοποῦμεν."

²⁰¹ 94e2. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: "ἀλλὰ γάρ, ὦ ἑταῖρε Ἄνυτε, μὴ οὐκ ἦ διδακτὸν ἀρετῆ."

²⁰² 94e3-95a1. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: "ὦ Σώκράτες, ῥαδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους. ἐγὼ μὲν οὖν ἄν σοι συμβουλευσαίμι, εἰ ἐθέλεις ἐμοὶ πείθεσθαι, εὐλαβεῖσθαι· ὡς ἴσως μὲν καὶ ἐν ἄλλῃ πόλει ῥᾶόν ἐστιν κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους ἢ εὖ, ἐν τῆδε δὲ καὶ πάνυ· οἶμαι δὲ σὲ καὶ αὐτὸν εἰδέναι."

²⁰³ 95a2-6. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: "ὦ Μένων, Ἄνυτος μὲν μοι δοκεῖ χαλεπαίνειν, καὶ οὐδὲν θαυμάζω· οἶεται γάρ με πρῶτον μὲν κακηγορεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας, ἔπειτα ἠγεῖται καὶ αὐτὸς εἶναι εἰς τούτων. ἀλλ' οὐτος μὲν ἂν ποτε γνῶ οἷόν ἐστιν τὸ κακῶς λέγειν, παύσεται χαλεπαίνων, νῦν δὲ ἀγνοεῖ."

No entanto, se em *Mênon* a intenção de Sócrates não foi criticar os líderes políticos de Atenas, de modo que a crítica repousa numa má interpretação por parte de Ânito, em *Górgias* Sócrates os critica de fato, de modo aberto e indisputável. Neste momento do diálogo - 515b6-517a6 -, Sócrates está conversando com Cálicles, um estudante de sofística, aluno de Górgias, sobre como uma cidade deve ser gerenciada. É premente notar que aqui a figura de Tucídides desaparece. Os políticos criticados são Péricles, Címon²⁰⁴, Temístocles e Milcíades²⁰⁵: Péricles e Temístocles representando os democratas, enquanto Címon e Milcíades, os aristocratas.

A estratégia de Sócrates será a seguinte: se os líderes políticos atenienses supracitados foram bons, então eles tornaram os cidadãos melhores quando comparamos o momento em que começaram a atuar com o momento em que pararam; se os líderes políticos atenienses supracitados foram ruins, então eles tornaram os cidadãos piores ao se comprar o momento em que começaram a atuar com o momento em que pararam. Assim, Sócrates vincula de modo absoluto o desenvolvimento moral da sociedade à atuação de seus líderes, não deixando espaço a outras variáveis: apenas a qualidade moral dos líderes influencia na qualidade moral dos cidadãos, nada mais²⁰⁶. Sócrates pergunta: “Então, quando Péricles começou a falar publicamente, os atenienses não eram piores do que quando ele proferiu seus derradeiros discursos?”²⁰⁷ Cálicles titubeia em responder, então Sócrates responde por ele, numa mordaz crítica a Péricles, político democrata mais importante do século V: “Pois pelo menos eu tenho escutado que Péricles tornou os atenienses preguiçosos, covardes, tagarelas e avarentos, quando instituiu ineditamente as recompensas.”²⁰⁸ Cálicles não concorda, alegando que esse burburinho não passa de uma espécie de intriga da oposição: “Ouves essas coisas de pessoas com orelhas rachadas, Sócrates.”²⁰⁹ Porém, se nessa fala Sócrates apenas reproduzira uma opinião trivial acerca de Péricles, adiante ele oferece seu próprio veredito acerca do político. A estratégia argumentativa é construir uma analogia entre a relação adestrador de animais-animais adestrados com político-cidadãos. Se Péricles é um bom político, então ele tornou os cidadãos melhores. Se eles foram tornados melhores, então eram piores no início. Mas no início – segundo o argumento -, os cidadãos não mal diziam Péricles. Um animal não adestrado dá

²⁰⁴ Trata-se de Címon II, filho de Milcíades IV. cf. NAILS, op. cit. p. 96-7.

²⁰⁵ Trata-se de Milcíades IV, filho de Címon I. cf. NAILS, op. cit. p. 206-7.

²⁰⁶ A despeito da estratégia adotada, não cabe aqui discorrer sobre a força de um argumento como este, uma vez que não é esse nosso objetivo, mas apenas ilustrar a natureza da crítica a *demokratia*.

²⁰⁷ 515d6-7. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011. cf: "Οὐκοῦν ὅτε Περικλῆς ἤρχετο λέγειν ἐν τῷ δήμῳ, χεῖρους ἦσαν οἱ Ἀθηναῖοι ἢ ὅτε τὰ τελευταῖα ἔλεγεν;"

²⁰⁸ 515e4-7. Tradução de Daniel R. N. Lopes. cf: "ταῦτι γὰρ ἔγωγε ἀκούω, Περικλέα πεποιηκέναι Ἀθηναίους ἀργούς καὶ δειλοὺς καὶ λάλους καὶ φιλαργύρους, εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα.

²⁰⁹ 515e6-7. Tradução de Daniel R. N. Lopes. cf: "Τῶν τὰ ὄρα κατεαγόντων ἀκούεις ταῦτα, ὦ Σώκρατες." Na nota 262 Lopes explica que os “orelhas rachadas” designam os oligarcas filoespartanos. Orelhas rachadas devido à prática do pugilato.

coices no adestrador antes de ser adestrado. Um animal adestrado, não coiceia mais. Por analogia, um cidadão melhor não “dará coices” no seu político, caso o considere bom. Se está coiceando-o, é porque não ficou melhor, mas pior. Sócrates, já concluindo, pergunta: “Então, uma vez mais selvagens, mais injustos e piores, não é?”²¹⁰, com o que Cálicles assente: “Seja!”²¹¹, e Sócrates: “Portanto, Péricles, segundo esse argumento, não era bom na ação política.”²¹² Cálicles discorda, mas Sócrates lhe diz que, dada as premissas homologadas, a conclusão não pode ser outra que não essa. Eles, então, aplicam o mesmo argumento a Címon, Temístocles e Milcíades, concluindo para eles o mesmo que concluíram para Péricles: “Portanto, como é plausível, os argumentos anteriores eram verdadeiros, que nós não conhecemos nenhum homem que tenha sido bom homem político nessa cidade.”²¹³

Portanto, enquanto no *Mênon* temos uma crítica às lideranças políticas atenienses embasada em uma má interpretação da posição de Sócrates por parte de Ânito, em *Górgias* o próprio Sócrates elabora a crítica por sua própria boca.

Em *Menexêno*²¹⁴ se é elaborada a crítica mais explícita ao regime ateniense de todo o período anterior a *República*. Nesse diálogo Sócrates narra a Menexêno uma oração fúnebre que diz haver aprendido com Aspásia²¹⁵. A narrativa guarda fortes elos com a famosa oração fúnebre de Péricles, relatada em Tucídides²¹⁶, não só por sua forma, mas sobretudo por ter como fonte justamente Aspásia, amante de Péricles²¹⁷. Aqui, a estratégia de Sócrates é atacar a democracia ateniense atacando seu maior símbolo, Péricles, justamente durante um momento crucial da história ateniense, o final do primeiro ano da guerra do Peloponeso, quando o general proclamou seu discurso. Sócrates coloca na boca de Aspásia a afirmação que a *politeia* ateniense factualmente não é uma *demokratia*, mas uma aristocracia com a aprovação da maioria: “Enquanto um a chama de democracia, outro [a chama] como lhe agrada; mas é, em verdade, uma aristocracia mediante a aprovação da massa; pois nós sempre tivemos reis. Eles

²¹⁰ 516c11-12. Tradução Daniel R. N. Lopes. cf: "Οὐκοῦν εἶπερ ἀγριωτέρους, ἀδικωτέρους τε καὶ χεῖρους;"

²¹¹ 516d1. cf: "Ἔστω."

²¹² 515d2-3. Tradução Daniel R. N. Lopes. cf: "Οὐκ ἄρ' ἀγαθὸς τὰ πολιτικὰ Περικλῆς ἦν ἐκ τούτου τοῦ λόγου."

²¹³ 516e9-517a2. Tradução Daniel R. N. Lopes. cf: "Ἀληθεῖς ἄρα, ὡς ἔοικεν, οἱ ἔμπροσθεν λόγοι ἦσαν, ὅτι οὐδένα ἡμεῖς ἴσμεν ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα τὰ πολιτικὰ ἐν τῇδε τῇ πόλει."

²¹⁴ cf. A entrada *Mênexeno*, no “*Inventário*” abaixo.

²¹⁵ cf. NAILS op. cit. p. 58-62.

²¹⁶ Tucídides II 35-46.

²¹⁷ Para um estudo sucinto e claro sobre as possíveis interpretação da função de Aspásia e o vínculo do discurso à oração fúnebre de Péricles, cf: CAMARA, B. *Mênexeno: tradução, notas e estudo introdutório*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 23-43.

ora provêm das linhagens, ora são escolhidos.”²¹⁸ Ao elaborar esse movimento de fazer Aspásia dizer que Atenas não é uma *demokratia*, Platão opõe-se frontalmente a Péricles, opondo-se também aos democratas em geral, apontando-lhes a hipocrisia de se beneficiarem do regime constitucional vigente, uma vez que conseguem se fazer escolhidos reiteradas vezes. Basta lembramo-nos que Péricles foi eleito *strategos* por cerca de três décadas, da morte de Efiltes, em 461, até seu desaparecimento, em 429, no início da guerra²¹⁹.

A crítica a *demokratia* em Protágoras

A argumentação avançada no *Protágoras* tensiona, em um primeiro nível, o inexorável imbricamento tipicamente platônico entre ética e política e, em segundo plano, o embate entre um relativismo ético embasado na convenção – posição defendida por Protágoras – e uma ética normativa – posição de Sócrates.

O núcleo do argumento da tese defendida por Protágoras encontra-se no mito por ele relatado, entre 320c-328d. O enredo dramático é tal como se segue. Sócrates encontra-se com um amigo, cujo nome não é apresentado, e lhe conta o encontro que tivera noite passada com Protágoras de Abdera, o sofista. Sócrates estava em sua casa quando o jovem Hipócrates, filho de Apolodoro e irmão de Fáson, bateu-lhe à porta, ansioso, para contar-lhe que Protágoras estava em Atenas. A pressa e a ânsia de Hipócrates deviam-se ao fato de que o jovem almejava tornar-se aluno de Protágoras. Recorria ele, então, a Sócrates, para que este o ajudasse a convencer Protágoras a aceita-lo como seu aluno. Sócrates o objeta, primeiro no pátio de sua casa, depois ao longo do caminho de sua casa até a casa de Cálías, filho de Hipônico, onde Protágoras encontrava-se. Esse breve prólogo de sete páginas da edição de Stephanus, da oração inicial do diálogo em, 309a, à primeira fala de Sócrates a Protágoras, em 316b, apresentam duas curtas porém substanciais informações relativas à posição ética de Sócrates: (i) a constatação da superioridade da alma com relação ao corpo²²⁰; (ii) o vínculo do aprimoramento da alma com o bom ou mau desenvolvimento da vida²²¹. A passagem é a seguinte:

Contudo, a respeito daquilo que você considera mais valioso que o corpo, ou seja, a alma, da qual depende o êxito ou não de tudo o que lhe concerne à medida que ela melhora ou piora, você não consultou nem seu pai, nem seu irmão, nem qualquer um de nossos amigos, para saber se deveria ou não confiar sua alma a esse estrangeiro recém-chegado aqui.²²²

²¹⁸ cf. 238c7-d3: “καλεῖ δὲ ὁ μὲν αὐτὴν **δημοκρατίαν**, ὁ δὲ ἄλλο, ᾧ ἂν χαίρη, ἔστι δὲ τῆ ἀληθείᾳ μετ’ εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία. βασιλῆς μὲν γὰρ αἰεὶ ἡμῖν εἰσιν· οὗτοι δὲ τοτὲ μὲν ἐκ γένους, τοτὲ δὲ αἰρετοί.” Tradução de minha autoria.

²¹⁹ cf. NAILS op. cit. p. 223-227.

²²⁰ 313a6-7: “[...] ὃ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγή, τὴν ψυχὴν [...]”

²²¹ 313a7-9: “[...] καὶ ἐν ᾧ πάντ’ ἐστὶν τὰ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου [...]”

²²² 313a5-b2. Tradução de Daniel R. N. Lopes. cf: “ὃ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγή, τὴν ψυχὴν, καὶ ἐν ᾧ πάντ’ ἐστὶν τὰ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου, περὶ δὲ τούτου οὔτε τῷ πατρὶ

Sócrates adverte que Hipócrates está se precipitando, na medida em que não investiga o que seja um sofista e qual seja o conteúdo de seu ensinamento. Hipócrates está em vias de entregar sua alma, investindo dinheiro seu e dos seus amigos, sem ao menos preocupar-se com aquilo que está adquirindo. Pior, Hipócrates ignora justamente aquilo sobre o qual depende a boa ou a má realização das coisas que lhe acontecem, caso sua alma melhore ou piore.

Sócrates reforça sua advertência, elaborando uma analogia entre o sofista e o vendedor ou traficante de alimentos para a alma: “Porventura, Hipócrates, o sofista não seria certo negociante e vendedor de mercadorias, com as quais a alma se nutre? — Mas a alma, Sócrates, nutre-se de quê? — De ensinamentos, decerto - respondi.”²²³ As advertências de Sócrates não são suficientes para inculcar em Hipócrates a necessidade de refletir sobre essas questões antes de decidir-se sobre entregar ou não sua alma a Protágoras. Assim, eles saem do pátio da casa de Sócrates e rumam até a casa de Cálias. Lá chegando, deparam-se com muitas figuras importantes. Estão presentes, além de Protágoras e Cálias, sofistas como Hípias, de Élide, e Pródico, de Ceos; jovens da aristocracia ateniense, como Xantipo, filho de Péricles, Cármides, filho de Glauco, Alcibíades, sobrinho de Péricles e Crítias, filho de Calescro. Esse recurso dramático de reunir importantes sofistas a jovens aristocratas, futuros líderes políticos da *polis* ateniense, ilustra a natureza educativa pela qual era formada a elite política ateniense:

Este Hipócrates é nativo daqui, filho de Apolodoro, membro de uma família influente e próspera; quanto à sua natureza, ele parece se equivaler aos seus coetâneos. Mas suponho que ele almeja adquirir boa reputação na cidade, presumindo que alcançaria esse intento, sobretudo, se convivesse com você²²⁴.

Protágoras, então, começa a discursar, elogiando a sofística e vinculando-a a grandes nomes do pensamento heleno, alegando que figuras como Homero, Hesíodo, Orfeu e Simônides eram também sofistas²²⁵. Sócrates prontamente capta a intenção de Protágoras e convida Pródico e Hípias a participar da conversa. Eles aceitam prontamente. Todos se sentam, e Sócrates reitera sua finalidade inicial de convencer Protágoras a aceitar Hipócrates como aluno. Questiona Sócrates qual vantagem Hipócrates teria caso frequentasse suas aulas²²⁶. Protágoras responde, dizendo que Hipócrates se tornaria a cada dia melhor do que era no dia anterior.

οὔτε τῶ ἀδελφῷ ἐπεκοινώσω οὔτε ἡμῶν τῶν ἐταίρων οὐδενί, εἴτ' ἐπιτρεπτόν εἶτε καὶ οὐ τῶ ἀφικομένῳ τούτῳ ξένῳ τὴν σὴν ψυχὴν”

²²³ 313c4-7. Tradução de Daniel R. N. Lopes. cf: “ Ἄρ' οὖν, ὃ Ἱπóκρατες, ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὢν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται; Τρέφεται δέ, ὃ Σώκρατες, ψυχὴ τίνι; Μαθήμασιν δήπου, ἦν δ' ἐγώ.”

²²⁴ 316b7-c2. Tradução de Daniel R. N. Lopes. cf: “Ἱπποκράτης ὅδε ἐστὶν μὲν τῶν ἐπιχωρίων, Ἀπολλοδώρου υἱός, οἰκίας μεγάλης τε καὶ εὐδαίμονος, αὐτὸς δὲ τὴν φύσιν δοκεῖ ἐνάμιλλος εἶναι τοῖς ἡλικιώταις. ἐπιθυμεῖν δέ μοι δοκεῖ ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει, τοῦτο δὲ οἶεται οἱ μάλιστα ἄ<v> γενέσθαι, εἰ σοὶ συγγένοιτο.”

²²⁵ 316d-317a.

²²⁶ 318a.

Sócrates, então, pergunta em que Hipócrates tornar-se-ia melhor, e Protágoras afirma que seria ele melhor em arte política: “— Será - perguntei eu - que compreendo suas palavras, Protágoras? Creio que você se refere à arte política e promete tornar os homens bons cidadãos. — É exatamente isso o que eu professo, Sócrates - respondeu.”²²⁷ A posição inicial de Sócrates é que a arte política não pode ser ensinada²²⁸, enquanto Protágoras crê, na antípoda do argumento, que a política é passível de ensinamento. Todo o restante do diálogo transcorrerá em torno da ensinabilidade da arte política, [πολιτική τέχνη].

O primeiro movimento argumentativo de Sócrates é redimensionar a questão, substituindo a locução [πολιτική τέχνη] por [ἀρετή, -ῆς, ἡ], sem que Protágoras elenque a menor objeção. Assim, enquanto que o pronome [τοῦτο] na passagem: “Bem, vou lhe dizer sem rodeios o que penso, pois eu não considerava, Protágoras, que isso pudesse ser ensinado”²²⁹ retomava [πολιτική τέχνη] da passagem 319a2, em 320b8-c1 o que Sócrates demanda é o seguinte: “Se puder, então, mostrar-nos de modo mais claro como a virtude pode ser ensinada, não relute! Faça-nos uma exibição sobre o tema!”²³⁰ Portanto, o que Protágoras passará a defender, no mito relato em 320c-328d, é que a virtude pode ser ensinada.

Quando a geração das espécies mortais foi criada, animais e os homens, ficou a cargo de Prometeu e Epimeteu distribuírem as capacidades [δύναμις, -εως, ἡ]²³¹ necessárias a cada espécie. Epimeteu pede para fazê-lo sozinho, requisitando que Prometeu depois verificasse o trabalho. Pedido acolhido, descuidadamente Epimeteu distribuí as capacidades, de modo que, chegada a hora da atribuição aos humanos, nada restara: “Como Epimeteu não era decerto muito sábio, não percebeu que havia despendido todas as capacidades aos seres irracionais, enquanto a espécie humana ainda lhe restava desaparelhada.”²³² Fica, então, a cargo de Prometeu solucionar esse impasse. Sua solução foi roubar de Hefesto e Atena as artes e o fogo²³³. Essas duas capacidades possibilitaram aos homens sobreviverem, mas não viverem em sociedade, uma vez que a vida em comunidade demanda algo que ainda lhes faltava: a sabedoria política.²³⁴

²²⁷ 319a3-7. Tradução de Daniel R. Nunes Lopes. cf: “Ἄρα, ἔφην ἐγώ, ἔπομαι σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας. Αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο ἐστίν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι.”

²²⁸ 319a.

²²⁹ 319a10-b1. Tradução de Daniel R. Nunes Lopes. cf: “ἐγὼ γὰρ τοῦτο, ὃ Πρωταγόρα, οὐκ ᾔμην διδακτὸν εἶναι, σοὶ δὲ λέγοντι οὐκ ἔχω ὅπως [ἄν] ἀπιστῶ.”

²³⁰ 320b8-c1. Tradução de Daniel R. Nunes Lopes. cf: “εἰ οὖν ἔχεις ἐναργέστερον ἡμῖν ἐπιδείξειαι ὡς διδακτὸν ἐστὶν ἡ ἀρετή, μὴ φθονήσης ἀλλ’ ἐπίδειξον.”

²³¹ 320d5.

²³² 321b6-c1. Tradução de Daniel R. Nunes Lopes. cf: “ἄτε δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ Ἐπιμηθεὺς ἔλαθεν αὐτὸν καταναλώσας τὰς δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα.”

²³³ 321d1-2: “τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρὶ”.

²³⁴ 321d3-5: “τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτη ἔσχεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν”. Há uma elipse da σοφίαν, cujo adjetivo πολιτικὴν predica. No entanto, não há dificuldade na passagem.

Sempre que se reuniam, os homens causavam-se danos mutuamente, porque não eram dotados da sabedoria política. Zeus, consternado com essa situação, pede a Hermes que distribua entre os homens justiça²³⁵ e pudor²³⁶. Aqui repousa o ponto fulcral do argumento de Protágoras. Zeus ordena Hermes distribuir a justiça e o pudor de modo que a quase totalidade dos homens participassem de ambas, condenando à morte aquele homem incapaz de participar delas²³⁷. Não é esse o tipo de distribuição que se encontra nas demais artes; estas foram distribuídas de modo menos geral e uniforme. Protágoras apresenta o exemplo da medicina. “Eis como as artes estão distribuídas: um único médico é suficiente para muitos homens leigos, e o mesmo vale para os demais artífices.”²³⁸ É importante ressaltar que, se, por um lado, Sócrates mobilizou a troca da locução [πολιτική τέχνη] por [ἀρετή, -ῆς, ἡ], como vimos, Protágoras, por outro lado, substitui, nesse momento do argumento, [ἀρετή, -ῆς, ἡ] por [αἰδώς, -όος, ἡ] + [δίκη, -ης, ἡ]. É em uma passagem subsequente que Protágoras opera o movimento de regresso, assimilando a justiça e o pudor num conceito mais geral de virtude política²³⁹. Portanto, senão todos os homens, a grande maioria participa da virtude política. E essa participação, como podemos supor, é um pressuposto fundamental ao regime democrático. Se apenas uma parcela dos homens participasse da virtude política, tão somente esta parcela estaria legitimada a participar do governo da cidade. Estaria bloqueada, portanto, a possibilidade de existência da própria democracia, uma vez que estaria negado um princípio democrático fundamental: o princípio da maioria.

Protágoras continua, respondendo a dois problemas ainda não solucionados: (i) de fato a grande maioria dos homens participa da virtude política? (ii) por que os homens de grande envergadura política não ensinam seus filhos esse saber, se a virtude política é ensinável?²⁴⁰ A primeira questão é assim respondida: o simples fato de haver sociedade indica que em alguma medida, mesmo que seja baixa, a grande maioria dos homens participa da virtude política, pois se assim não fosse, a própria existência da sociedade estaria comprometida²⁴¹. O segundo

²³⁵ [δίκη, -ης, ἡ].

²³⁶ [αἰδώς, -όος, ἡ].

²³⁷ 321d.

²³⁸ 322c6-7. Tradução de Daniel R. Nunes Lopes. cf: “νεπέμνηται δὲ ὧδε εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί”.

²³⁹ 322e2-a1. O debate se tornará mais conceitualmente rígido somente a partir de 329c em diante, quando pela primeira vez Sócrates questiona Protágoras sobre a unidade da virtude. Apenas a partir de 349b1-2, como o diálogo já encaminhando-se ao fim, que os interlocutores formulam a versão mais acurada da virtude, constituída por cinco partes: sabedoria [σοφία, -ας, ἡ]; temperança [σωφροσύνη, -ης, ἡ]; coragem [ἀνδρεία, -ας, ἡ]; justiça [δικαιοσύνη, -ης, ἡ]; piedade [ὀσιότης, -ητος, ἡ].

²⁴⁰ 324d-e.

²⁴¹ Aqui a condição de possibilidade da sociedade está respaldada teologicamente: é porque Zeus disponibilizou o pudor e a justiça aos homens que podemos viver em comunidade. Como bem observou o professor Lopes, em

problema é endereçado negando-lhe sua veracidade: não é verdade que os grandes políticos não se atinam à educação política de seus filhos. O que se passa é justamente o oposto²⁴². Ao longo de todo o percurso educacional, eles zelam pela educação dos seus filhos. Já na primeira infância os pais curam da virtude de seus filhos, ensinando-os sobre a virtude por meio das palavras, identificando o que é vergonhoso e o que é virtuoso, e castigando-os, se necessário. Então, quando os entregam aos mestres, pedem para que cuidem dos costumes dos filhos. São educados na cítara, na lira, na poesia, na ginástica e finalmente nas leis. Aqui, outro aspecto importante da ética avançada por Protágoras é ressaltado. A educação virtuosa dos jovens está embasada na tradição, isto é, na convenção social, não em um princípio imutável.

Há, no entanto, uma última questão que deve ser enfrentada: “Por que há, então, inúmeros filhos medíocres provenientes de pais bons?”²⁴³ Como afirma já haver demonstrado, a própria existência da cidade depende da participação da quase totalidade dos homens na virtude política. Protágoras opera, então, uma analogia. Pede para que Sócrates substitua “virtude política” por qualquer outra arte. Sugere ele a arte de tocar o aulo para a substituição. Supondo que a existência da vida em sociedade dependesse da capacidade de tocar aulo. Certamente, todos saberiam tocar aulo em alguma medida, alguns com maior ou menor qualidade. E, como todos sabem tocar aulo em alguma medida, todos sabem também ensinar a tocar aulo em alguma medida. Como, nessa analogia, tocar aulo substitui ser politicamente virtuoso, tanto melhor será para todos quanto mais cada um dos indivíduos tornem-se o mais virtuosos possível. Portanto, ninguém deixaria de ensinar a arte de tocar aulo ao máximo grau possível para o máximo possível de cidadãos. Não haveria, portanto, ninguém que guardasse para si a arte de tocar aulo, não a ensinando aos demais por estarem em um ambiente de competição, onde a exclusividade do conhecimento do aulo fosse vantagem apenas aquele que conhecesse tal arte. Mesmo nesse ambiente de absoluta igualdade de transmissão do conhecimento da arte de tocar aulo, haveria aqueles que tocam o aulo melhor do que os demais. Anuncia Protágoras:

[...] pois bem, Sócrates, você presume - disse Protágoras - que haveria bons instrumentistas filhos de bons auletas em maior número do que filhos de auletas medíocres? Creio que não. Se o filho nascesse, porém, com a melhor natureza para tocar o instrumento, ele seria bem reputado nessa prática quando crescesse; caso contrário, não seria afamado²⁴⁴.

República II 358e3-359b5 e em Górgias 483-484c a tese contratualista é avançada. cf. LOPES, D. R. N. Protágoras de Platão. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017. p. 418-20. n. 87.

²⁴² Em 325c-326e é elencado os cuidados educacionais dos pais para com os filhos com relação à virtude.

²⁴³ 326e6-7: “Διὰ τί οὖν τῶν ἀγαθῶν πατέρων πολλοὶ υἱεῖς φαῦλοι γίνονται;”. Tradução de minha autoria.

²⁴⁴ 327b5-c1. Tradução de Daniel R. N. Lopes. cf: “οἶμαι ἄν τι, ἔφη, μᾶλλον, ὃ Σώκρατες, τῶν ἀγαθῶν ἀλητῶν ἀγαθοὺς ἀλητὰς τοὺς υἱεῖς γίγνεσθαι ἢ τῶν φαύλων; οἶμαι μὲν οὐ, ἀλλὰ ὅτου ἔτυχεν ὁ υἱὸς εὐφυέστατος γενόμενος εἰς ἀλησιν, οὗτος ἂν ἐλλόγιμος ἠὲ ξίθη, ὅτου δὲ ἀφυής, ἀκλεής;

O que se depreende dessa passagem é que a participação na virtude política, embora aberta legitimamente ao grosso dos indivíduos, não é igualitária: alguns participam na virtude política mais do que outros. A maior ou menor aptidão na arte de tocar aulo depende de uma disposição natural: “o filho **nascido mais bem naturalmente disposto** para a arte do aulo se tornaria mais notável.”²⁴⁵ Abre-se, assim, ao mesmo tempo uma possibilidade de participação de todos na vida política e a existência de indivíduos mais qualificados que outros.

Portanto, nesse momento do diálogo Protágoras conclui que a arte política é algo passível de ser ensinada a todos, não excluindo a existência de indivíduos mais bem inclinados ao seu aprendizado que outros. O conteúdo desse ensinamento são os conhecimentos transmitidos pela tradição de modo convencional. Essa conclusão ressoa harmonicamente os valores da democracia ateniense de seu tempo, com a decisão soberana advinda do princípio da maioria assemblear, o igualitarismo de voto e de fala, e o princípio da diferenciação das capacidades como critério de escolha das ἀρχαί.

A posição avançada por Sócrates, que antagonizará o relativismo protagórico, é delineada na longa passagem entre 351b3-359a2, especialmente 358c6-358d4, onde encontramos a formulação mais clara de *akrasia*²⁴⁶. A partir de 328d, quando Protágoras termina o relato do mito, o diálogo inteiro volta-se ao debate da ensinabilidade e unidade da virtude. O veredito de Sócrates com relação ao mito recém ouvido é a seguinte:

Filho de Apolodoro, quão grato sou a você, por ter me impelido a vir até aqui. É muito importante para mim ter ouvido o que acabei de ouvir de Protágoras, pois, até então, eu considerava que não era humano o empenho pelo qual os homens bons se tornam bons. Mas agora estou persuadido disso. Há, no entanto, uma pequena dificuldade que Protágoras evidentemente resolverá com facilidade, visto que nos ensinou inúmeras outras coisas²⁴⁷.

A passagem é carregada de ironia. O que Sócrates designa como uma pequena exceção, que seria solucionada facilmente por Protágoras²⁴⁸, é nada menos que o objeto de investigação de todo o diálogo abaixo, como também do pensamento platônico até seus derradeiros dias. A

²⁴⁵ 327b8-c1: “ὁ ὕδρ ἐυφύεστατος γενόμενος εἰς αὐλήσιν, οὗτος ἂν ἐλλόγιμος ηὔξῃθη οὗτος ἂν ἐλλόγιμος ηὔξῃθη”. Tradução de minha autoria.

²⁴⁶ É importante salientar que o substantivo [ἀκρασία, -ας, ἡ] ocorre apenas duas vezes no *Corpus*, em 416a1 e 416a23, ambas ocorrências em *Definições*, escrito inautêntico. O que ficaria registrado pela tradição pelo conceito de *akrasia* é, em Platão, apenas descrito, mas não nomeada sob o título próprio da palavra *akrasia*.

²⁴⁷ 328d8-e5. Tradução de Daniel R. Nunes Lopes. cf: “ὦ παῖ Ἀπολλοδώρου, ὡς χάριν σοι ἔχω ὅτι προύτρεψάς με ὧδε ἀφικέσθαι· πολλοῦ γὰρ ποιοῦμαι ἀκηκοέναι ἢ ἀκήκοα Πρωταγόρου. ἐγὼ γὰρ ἐν μὲν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ἠγούμην οὐκ εἶναι ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν ἢ ἀγαθοὶ οἱ ἀγαθοὶ γίνονται· νῦν δὲ πέπεισμαι. πλὴν σμικρόν τί μοι ἐμποδῶν, ὃ δῆλον ὅτι Πρωταγόρας ῥαδίως ἐπεκιδιᾶξει, ἐπειδὴ καὶ τὰ πολλὰ ταῦτα ἐξεδίδαξεν.”

²⁴⁸ 328e3-5: “πλὴν σμικρόν τί μοι ἐμποδῶν, ὃ δῆλον ὅτι Πρωταγόρας ῥαδίως ἐπεκιδιᾶξει.”

unidade da virtude, como veremos, será objeto de investigação do Conselho Noturno no livro XII das *Leis*, isto é, objeto de estudo do último livro da última obra de Platão²⁴⁹.

O debate acerca da unidade e ensinabilidade da virtude, portanto, ocupará todo o diálogo, até suas últimas linhas. Há, no entanto, entrecortando o desenvolvimento do argumento propriamente, duas grandes digressões que, por um lado, antecipam alguns pontos importantes do argumento em si, mas que são importantíssimas sobretudo ao plano dramático. Voltemos, pois, agora, a elas. A primeira, de caráter metodológico, é uma demanda feita por Sócrates, para que Protágoras responda de modo mais conciso. Sócrates alega ser incapaz de acompanhar os discursos longos porque dispõe de uma memória deficitária²⁵⁰. Se Protágoras deseja continuar o diálogo, precisará adequar-se às capacidades do seu interlocutor, respondendo de modo mais curto. Protágoras se incomoda com a requisição, e a impressão de Sócrates é que o sofista gostaria de ir embora, caso pudesse²⁵¹. De fato, o diálogo é quase terminado precocemente, não fosse a intervenção do anfitrião Cálias, corroborado por Alcibíades, Crítias, Pródigo e Hípias, evitando assim a partida prematura de Sócrates, que alegara ter um compromisso e que, já que Protágoras não aceita adequar-se a sua deficiência, encerrará o debate nesse ponto²⁵². É interessante notar que, a partir desse momento do diálogo, as falas de Protágoras progressivamente tornam-se menores, até o ponto do silêncio²⁵³. Contrariamente, as falas de Sócrates tornam-se maiores. O filósofo pauta, assim, o método, mas de modo assimétrico: demanda de seu interlocutor uma postura que se aplica apenas a um lado do diálogo. Observamos que essa inversão dramática consoa com o desenvolvimento do argumento, uma vez que também no plano argumentativo há uma inversão de posição entre Sócrates e Protágoras²⁵⁴. Portanto, testemunhamos tanto na argumentação como na encenação das personagens uma inversão de papéis. A segunda digressão, a análise do poema de Simônides, entre 338e6-348c1, também aponta para uma inversão de papéis, porém de outra ordem. Após a primeira digressão, Protágoras assumiu a direção do diálogo, sendo ele o responsável por perguntar, e Sócrates, responder. A estratégia argumentativa de Protágoras é a de defender suas teses – aquelas apresentadas no mito relatado – empregando um poema de Simônides como ilustração. Pergunta Protágoras: “Conhece esse canto, ou devo expô-lo a você

²⁴⁹ Não obstante, Sócrates afirma que homologa alguns aspectos do mito, tirante esse algo pequeno. Veremos ao final dessa seção quais são os pontos de concordância e quais são as divergências.

²⁵⁰ 334c7-d5.

²⁵¹ 335a9-b2.

²⁵² 335c3-7.

²⁵³ Em 360d3-4, Protágoras: "Πάνυ μόγις ἐνταῦθα ἐπένευσεν."; enquanto que em 360d6: "Οὐκέτι ἐνταῦθα οὔτ' ἐπινεῦσαι ἠθέλησεν εἰσιγα τε.". Já em 348b1-2 Protágoras sinaliza certo desnorreamento diante de Sócrates: "Λέγοντος οὖν ἐμοῦ ταῦτα καὶ τοιαῦτα ἄλλα οὐδὲν ἀπεσάφει ὁ Πρωταγόρας ὀπότερα ποιήσοι."

²⁵⁴ Entre 360e6 – 361d6. Voltaremos a esse ponto adiante.

por completo?”²⁵⁵ A pergunta é capciosa e sua pretensão é desmoralizar as credenciais intelectuais do jovem Sócrates diante dos ouvintes. O tiro sai pela culatra, na medida em que Sócrates apresenta uma profunda e sofisticada exegese do poema, que mobiliza uma vastidão de conhecimentos, tais como de passagens de Hesíodo,²⁵⁶ das capacidades dos lacedemônios e cretenses em poesia e filosofia²⁵⁷ e dos méritos dos seus sistemas educacionais, e de outras passagens do próprio Simônides²⁵⁸. As duas digressões terminam com Protágoras envergonhado²⁵⁹, e com a retomada da configuração tradicional dos diálogos: Sócrates retorna ao papel de quem pergunta, e Protágoras de quem responde; respostas, por seu turno, concisas, como requisitado por Sócrates. Portanto, no plano dramático, o argumento principal, acerca da ensinabilidade e unidade da virtude, é retomado com um Protágoras desmoralizado diante de seus potenciais alunos e resignado ao método de resposta estabelecido por Sócrates.

Retornando ao argumento da *akrasia*. A primeira afirmação de que a *akrasia* é impossível é antecipada na exegese do poema de Simônides. Diz-nos Sócrates:

Pois tendo a crer que qualquer sábio considera que nenhum homem erra voluntariamente, nem realiza coisas vergonhosas e más voluntariamente, porém reconhece, de modo acertado, que todos os que fazem coisas vergonhosas e más fazem-nas involuntariamente²⁶⁰.

A explicação da impossibilidade da *akrasia* será desenvolvida apenas posteriormente, a partir de 352a. O exame da *akrasia* é de importância central porque é o elo que vincula ética, epistemologia, política e *eudaimonia*²⁶¹. Sócrates questiona Protágoras: “Vamos lá, Protágoras, descubra-me também esta parte do seu pensamento: qual é a sua posição a respeito do conhecimento?”.²⁶² Antes que Protágoras responda, Sócrates apresenta qual é a opinião – que ele julga equivocada - da maioria dos homens a respeito do conhecimento:

A opinião da maioria [τοῖς πολλοῖς] sobre o conhecimento [περὶ ἐπιστήμης] é mais ou menos a seguinte: que ele não é forte [οὐκ ἰσχυρὸν], nem hegemônico [οὐδ’ ἡγεμονικὸν], nem soberano [οὐδ’ ἀρχικὸν]. Tampouco ela pensa que é a mesma coisa que comanda o homem, mas que, frequentemente, mesmo em posse do conhecimento, não é o conhecimento quem o comanda, mas alguma outra coisa, ora a ira [τοτὲ μὲν

²⁵⁵ 339b4. Tradução Daniel R. N. Lopes. cf: “τοῦτο ἐπίστασαι τὸ ᾄσμα, ἢ πᾶν σοὶ διεξέλθω;”

²⁵⁶ 340d.

²⁵⁷ 342a-b.

²⁵⁸ 344c4-5; 344d7; 344e6-7; 345c5-d3; 346c2-d10.

²⁵⁹ 348c1: “Καὶ ὁ Πρωταγόρας αἰσχυνθείς, ὥς γέ μοι ἔδοξεν”.

²⁶⁰ 345d8-e4. Tradução de Daniel R. N. Lopes. cf: “ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχυρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ’ εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχυρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν.”

²⁶¹ Em *Protágoras*, apenas o vínculo mais imediato entre ética e epistemologia é estabelecido diretamente. O vínculo entre epistemologia e *eudaimonia* pode ser inferido em 313a, mas não diretamente. O vínculo entre epistemologia e política será mais bem delineado em *República*, no final do livro IV, com o delineamento da teoria das formas.

²⁶² 352a8-b2. Tradução de Daniel R. N. Lopes. cf: “Ἴθι δὴ μοι, ὦ Πρωταγόρα, καὶ τόδε τῆς διανοίας ἀποκάλυψον· πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην;”

θυμόν], ora o prazer [τοτέ δὲ ἡδονήν], ora a dor [τοτέ δὲ λύπην], às vezes o amor [ένίστε δὲ ἔρωτα], muitas vezes o medo [πολλάκις δὲ φόβον]. Ela praticamente considera o conhecimento como se fosse um escravo, arrastado por aí por tudo o mais. Porventura, a sua opinião se coaduna com essa, ou você crê que o conhecimento é belo e capaz de comandar o homem [ἢ καλόν τε εἶναι ἢ ἐπιστήμη καὶ οἶον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου], e que, **se alguém souber o que é bom e o que é mau, não será dominado por nenhuma outra coisa a ponto de praticar algo diferente do que o conhecimento prescrever, sendo a inteligência suficiente para socorrer o homem?**²⁶³

A resposta de Protágoras se afasta da opinião da maioria, aproximando-se da posição de Sócrates: ambos acreditam que o conhecimento é, de todas as questões humanas, a mais poderosa:

Não só o que você diz - disse ele - conforma-se com a minha opinião, Sócrates, como também seria vergonhoso para mim, mais do que para qualquer outro, afirmar que sabedoria e conhecimento não são, entre todas as coisas humanas, as que exercem maior domínio.²⁶⁴

Essa posição é de absoluta centralidade. Aqui é afirmado que, quando alguém detém o conhecimento das coisas boas e belas, esse conhecimento será suficiente para guiar as ações humanas sempre do modo correto, de sorte que a influência de quaisquer outras determinantes, como, por exemplo, as paixões não determinarão o curso da ação desse homem conhecedor. O conhecimento do bom e do belo, portanto, quando existente, necessariamente implicará em ação correta. Assim, quando alguém comete uma injustiça, não a comete porque foi influenciado por alguma paixão específica; não é por amor, dor ou medo que se erra. A raiz de todo mal e toda injustiça é, pois, apenas uma: a ignorância: “E, decerto, vocês mesmos sabem que a ação incorrida em erro sem conhecimento é praticada por ignorância.”²⁶⁵ A *akrasia* é impossível porque é impossível agir de modo errado quando se conhece aquilo que é bom e belo. Não há algo como “Ser vencido pelos prazeres”. Há somente a presença ou ausência de conhecimento do bom e do belo. A ética, portanto, torna-se uma questão epistemológica. Agir corretamente demanda conhecer o que é certo e o que é errado. De posse desse conhecimento, o curso da ação é apenas um: a ação correta.

²⁶³ 352b3-c7. Tradução Daniel R. N. Lopes. cf: “δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρόν οὐδ’ ἡγεμονικόν οὐδ’ ἄρχικόν εἶναι· οὐδὲ ὡς περὶ τοιοῦτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ’ ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ’ ἄλλο τι, τοτέ μὲν θυμόν, τοτέ δὲ ἡδονήν, τοτέ δὲ λύπην, ένίστε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοοῦμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὡσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων. ἄρ’ οὖν καὶ σοὶ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ, ἢ καλόν τε εἶναι ἢ ἐπιστήμη καὶ οἶον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γινώσκῃ τις τὰ γαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ’ ἅττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ’ ἰκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ;”

²⁶⁴ 352c8-d3. Tradução Daniel R. N. Lopes. cf: “Καὶ δοκεῖ, ἔφη, ὡσπερ σὺ λέγεις, ὦ Σώκρατες, καὶ ἅμα, εἴπερ τῷ ἄλλῳ, αἰσχρόν ἐστι καὶ ἐμοὶ σοφίαν καὶ ἐπιστήμην μὴ οὐχὶ πάντων κράτιστον φάναι εἶναι τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων.

²⁶⁵ 357d7-e1. Tradução Daniel R. N. Lopes. cf: “ἢ δὲ ἐξαμαρτανομένη πρᾶξις ἄνευ ἐπιστήμης ἴστε πού καὶ αὐτοὶ ὄτι ἀμαθία πράττεται.”

É em 356d3-4 que Sócrates anuncia qual seja esse conhecimento: a arte da medida. Mediante uma pergunta retórica: “Seria, porventura, a arte da medida, ou o poder da aparência?²⁶⁶”, cuja resposta é “arte da medida”, Sócrates demonstra que a determinação da ação deve pautar-se pelo conhecimento daquilo que acarretará maior ou menor prazer em cada ocasião; em outras palavras, saber calcular ou medir os prazeres e as dores futuras. Sucintamente, a estratégia argumentativa operada foi a de identificar o conceito de bem ao conceito de prazer²⁶⁷. A partir de 351b, Sócrates inicia um sem número de perguntas a fim de operar essa identificação. Se o que é bom é prazeroso, então o indivíduo deve ser capaz de calcular ou medir em cada situação o que gerará maior prazer e menor dor, conseqüentemente, maior ou menor bem²⁶⁸.

A arte da medida: “[...] se concerne à medida, é necessário, decerto, que seja arte e conhecimento.”²⁶⁹ Mas, como argumenta Protágoras no mito, apenas a justiça e o pudor são compartilhadas por todos os homens; todas as demais artes são distribuídas tal como a medicina: apenas um médico basta para muitos homens. A arte da medida, portanto, está distribuída como a arte da medicina.

É nesse ponto, portanto, que Sócrates distancia-se de Protágoras. Como todas as artes, a arte da medida é de exclusividade de poucos. Sendo exclusiva para poucos, é avessa ao princípio democrático da maioria. Assim, uma vez que a virtude política é um conhecimento e um tipo de arte, pelo próprio fato de ser arte, está distribuída de modo disforme. Esse aspecto de distribuição disforme da arte da medida é um traço marcante à oposição à democracia. Portanto, Sócrates está aqui substituindo o relativismo moral protagórico, que se aplica, em maior ou menor escala, ao grosso dos indivíduos, por um tipo específico de conhecimento que, por sua natureza enquanto arte, é exclusivo de uma minoria.

Em tempo: nesse sentido, os aspectos dramáticos são fundamentais ao entendimento do diálogo. *Protágoras* não é, pois, em certo aspecto, um diálogo aporético, quando considerado o encadeamento do enredo. Sócrates desmoralizou Protágoras publicamente, levando-o ao silêncio e ao desejo de retirar-se, demonstrando ao jovem Hipócrates que o sofista não é o professor adequado para cuidar de sua alma, uma vez que não dispõe do conhecimento daquilo que ensina, isto é, da virtude. Nesse sentido, o diálogo não é aporético quanto à dúvida se virtude

²⁶⁶ 356d3-4. Tradução Daniel R. N. Lopes. cf: "ἄρα ἢ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις;"

²⁶⁷ LOPES, op. cit. p. 303-4 bem argumenta que é possível demonstrar a *akrasia* sem vincular o bem à tese hedonista.

²⁶⁸ Cabe notar que a identificação do bem não se limitará ao prazer, mas, em 358b3-6 será expandida: algo bom será também belo, ausente de dor, prazeroso e vantajoso.

²⁶⁹ 357b4. Tradução Daniel R. N. Lopes. cf: "Ἐπεὶ δὲ μετρητικὴ, ἀνάγκη δὴπου τέχνη καὶ ἐπιστήμη."

é ou não conhecimento. Virtude é conhecimento: um tipo de conhecimento especializado, tal como a matemática; por esse motivo, naturalmente distribuído de modo tal que apenas uma minoria o dispõe. No entanto, a questão da sua ensinabilidade ou não permanece em aberto, sendo o *topos* a ser retomado em *Mênon*.

A crítica a *demokratia* em *República*

De certo modo, *República* sintetiza, expande e aprofunda a crítica à *demokratia* elaborada nos diálogos anteriores. No livro VI, na famosa metáfora da nau do estado²⁷⁰, Sócrates reitera que o princípio do governo deve ser o conhecimento, argumentando que uma democracia é uma forma constitucional em que o povo, destituído desse conhecimento necessário para governar, se acha legitimamente no direito para tal, mesmo não sendo. Tal como um navio dirigido por alguém que não conhece a arte náutica, assim será o estado democrático: por ignorância, estará fadado a naufragar. Adiante, ainda no livro VI, Sócrates argumenta que as instituições democráticas são por sua própria natureza corruptoras²⁷¹, degradando até mesmo as melhores almas, aquelas por nascimento inclinadas à filosofia²⁷². Portanto, a conclusão a que chegará Sócrates e seus interlocutores é a famosíssima proposição dos filósofos-reis: tanto os males da cidade como da espécie humana em geral apenas terão fim quando ou os reis tornarem-se filósofos ou os filósofos tornarem-se reis.²⁷³ Analisemos, então, em quais pressupostos se fundamentam tal proposição, que está em estreita conexão com a crítica a *demokratia*.

O mito fenício, ou a nobre mentira conveniente

Em R. III. 414b7-415e4 Sócrates narra em forma de mito um dos mais contundentes argumentos contrários a *demokratia*, o mito fenício ou a nobre mentira. O mito é dividido em dois momentos, entrecortado por uma intervenção de Glauco, o interlocutor desse momento do diálogo. Ambos os momentos são essenciais, uma vez que articulam organicamente alguns fundamentos que respaldam a *politeia* que está sendo estabelecida em *República* em termos antitéticos a uma organização democrática.

O mito é relatado como se segue. A primeira passagem é a seguinte: “Portanto, qual, para nós - eu dizia - mecanismo surgiria das mentiras que são necessárias surgir, sobre as quais falávamos de fato agora, algo nobre e único que, mentindo, persuadiríamos especialmente os

²⁷⁰ R. VI 487e7-489a2. cf. as notas 4 e 6 da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, em: *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

²⁷¹ R. VI 492b6-c4.

²⁷² R. VI 492a1-5.

²⁷³ R. V 473c11-e4.

próprios governantes, senão os outros cidadãos?”²⁷⁴ Sócrates prossegue, narrando que todos os cidadãos na cidade possuem uma origem comum, uma vez que todos eles foram forjados sob a terra, de modo que a terra é para eles uma espécie de mãe. Uma vez que possuem todos uma origem comum, uma mesma mãe, são todos irmãos e irmãs. A comunidade, pois, é uma espécie de grande família, e o próprio território é a mãe de todos. Nesse momento, Glauco intervém, alegando que o mito é pouco verossímil: “Não sem razão, dizia, anteriormente envergonhava-se de dizer a mentira.”²⁷⁵ Na segunda parte, Sócrates relata que, embora todos sejam irmãos e irmãs, filhos da mesma mãe terra, há diferenças constitutivas entre eles, operada por obra da própria divindade. Sócrates prossegue, dizendo que há quatro tipos distintos de metal que constituem cada uma das três classes sociais de *República*.²⁷⁶ Assim, os guardiões são constituídos de ouro; os auxiliares, de prata; os lavradores e artífices de ferro e bronze.

Essa divisão teológica da espécie humana em três categorias distintas de metais é o fundamento que respalda a divisão hierárquica do tecido social da *Calipolis*. Por obra da divindade que os guardiões foram criados com ouro e são mais preciosos. Naturalmente, então, cabe a eles o governo da cidade. Os auxiliares, metade do caminho entre a preciosidade do ouro e os relés ferro e bronze, devem amparar os guardiões em sua empreitada do governo. Aos demais, cabe apenas exercer aquilo que por natureza lhes cabe, os trabalhos físicos.

É importante notar, no entanto, que essa configuração natural e divina não define absolutamente os rumos das gerações futuras. Sócrates acrescenta, ainda no mito, que é possível que filhos de pais constituídos de ouro nasçam constituídos de prata; o contrário também é possível: pais de prata constituírem filhos de ouro. Em bases sociais, portanto, não significa que o filho de um artesão será invariavelmente um artesão, podendo ser, ao contrário, um auxiliar ou guardião. A segmentação social, portanto, embora seja decidida por nascimento, não depende apenas das determinações humanas, mas também está subordinada à designação divina da composição dos metais.

Todavia, como bem afirma o próprio Sócrates na abertura do mito, trata-se de uma mentira, embora nobre; nobre e necessária: uma das mentiras necessárias, das quais tratavam os interlocutores. Sendo mentira, então, em que medida deve ser levada a sério? Enquanto

²⁷⁴ R. III. 414b7-c2: “Τίς ἄν οἷν ἡμῖν, ἦν δ’ ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους πεῖσαι μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας· εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν;”. Tradução de minha autoria.

²⁷⁵ 415e6: “Οὐκ ἐτός, ἔφη, πάλαι ἠσχύνου τὸ ψεῦδος λέγειν.”. Tradução de minha autoria.

²⁷⁶ Embora sejam quatro os tipos de metais, são apenas três as classes sociais. Platão não distingue a modalidade de metal específico para o terceiro segmento social dos artesões e lavradores.

[μηχανή, -ῆς, ἡ], enquanto “instrumento” ou “mecanismo”, o projeto elaborado em *República* seria, então, todo ele respaldado sobre um subterfúgio, mesmo que nobre?

As mentiras necessárias [τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων] foram o assunto de passagens anteriores, e seriam tratadas também após o livro III. Sócrates argumenta que há casos em que é legítimo o uso da mentira, como quando, por exemplo, algum amigo, tomado pela loucura, está prestes a cometer alguma injustiça; nesse caso é legítimo contar-lhe uma mentira²⁷⁷. A mentira não será legítima apenas em casos isolados tais como esse do amigo tomado por loucura, mas será legítima também como um instrumento de governo dos guardiões. A mentira é útil ao guardião tal como é o remédio ao médico, argumenta Sócrates em R. III 389b2-6. Porém, tal como um remédio deve ser ministrado apenas por um médico, um especialista que detém o conhecimento específico da arte da medicina, do mesmo modo, a mentira não deve ser usada por idiotas²⁷⁸, isto é, os cidadãos do segundo e do terceiro segmento da sociedade, sendo de uso exclusivo dos guardiões: “Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso.”²⁷⁹ A permissão ao legítimo uso da mentira por parte dos governantes é reafirmada no livro V:

É o seguinte — respondi eu —. Pode acontecer que os nossos governantes precisem usar de mentiras frequentes e de dolos para benefício dos governados. Nós dissemos algures que todas essas coisas eram úteis sob a forma de remédio.²⁸⁰

É preciso, no entanto, destacar que a mentira não é uma palavra unívoca em *República*. Há dois tipos de mentira²⁸¹. A primeira é a “mentira verdadeira” [ἀληθῶς ψεῦδος]²⁸². A segunda é a “mentira em palavras” [ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος]²⁸³. A “mentira verdadeira” é aquela que engana até mesmo aquele que a mobiliza; é a mentira que reside na alma daquele que mente, por ignorância, levando-o ao autoengano. Em outras palavras, é a mentira que decorre da ignorância. Esse tipo de mentira ninguém a deseja e a ninguém agrada, como também não é útil a nada. A segunda mentira, a “mentira em palavra”, é esse tipo de mentira conveniente, forjada, que não engana aquele que dela lança mão, mas que contém uma certa verdade embutida nela.

²⁷⁷ R. II. 382b6-c2.

²⁷⁸ Na acepção da palavra grega “ιδιώτης, -ου, ό”. cf. Rép III 389b5-6: “[...] δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ιδιώταις δὲ οὐχ ἄπτεον.”

²⁷⁹ R. III. 389b8-10. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 15ªed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. cf em grego: “Τοῖς ἄρχουσιν δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ’ ὠφελία τῆς πόλεως, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν οὐχ ἄπτεον τοῦ τοιούτου.”

²⁸⁰ R. V. 459c9-d3. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. cf: “Πρὸς τόδε, ἦν δ’ ἐγώ· συχνῶ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας ἐπ’ ὠφελία τῶν ἀρχομένων. ἔραμεν δὲ πού ἐν φαρμάκου εἶδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι.”

²⁸¹ R II. 282a4-d4.

²⁸² R. II. 282a4.

²⁸³ R. II. 282c7.

Essa é a mentira útil, que os guardiões podem empregar na administração da cidade para o benefício dos governados.

Portanto, a nobre mentira, poderíamos dizer, é como uma daquelas mentiras que se conta a um amigo já alcoolizado que não pretende parar de beber e que pede mais vodka, mas recebe água de um amigo - porque assim lhe é melhor -, que o engana ser vodka; ou quando se coloca remédio dentro de um pedaço de carne, para que o cachorro coma sem que perceba; ou quando a mãe diz ao filho que o bicho-papão irá pegá-lo à noite caso durma sem escovar os dentes. Mentiras convenientes, contadas por alguém que sabe que são mentiras, por alguém que tanto está em uma posição de conhecimento superior aquele que ouve a mentira quanto sabe sobre aquele assunto determinado exatamente o que é o Bem²⁸⁴. Como os filósofos-reis estão justamente nessa posição de superioridade epistemológica, a eles é permitido mentir, caso essa mentira seja favorável ao bem-estar dos seus governados.

Assim, é possível abstrairmos do mito fenício os princípios que embasam a aversão pela *demokratia*. Os seres humanos, por natureza, são constitutivamente diferentes, não iguais: há uma hierarquia que subjaz à constituição da sociedade. Essa hierarquia, embora por nascimento, não define que os filhos de alguém sejam constituídos exatamente como seus pais, o que permite certa mobilidade social, não por mérito, mas por nascimento. Não obstante, essa hierarquia define, por ela mesma, quem deve governar na cidade, quem deve auxiliar e quem deve elaborar os trabalhos manuais. Assim, aquele que pela divindade é no nascimento constituído de ouro, metal mais precioso, se tornará, depois de um processo educacional rígido, o filósofo-rei. Ademais, é imperativo observar que, porque a terra é a mãe de todos e eles são todos irmãos e irmãs cuja responsabilidade sobre a mãe é comum, o tecido social está estreitamente engendrado. Unidade fraternal e hierarquia social por nascimento são, pois, os dois princípios que embasam a sociedade da *Calipolis* – princípios absolutamente avessos a uma constituição democrática.

The Noble Lie therefore affirms fraternity without equality. And liberty? The other key component of the conceptual fabric of the Noble Lie is not liberty but god: divine declaration, injunction and prophecy. The ideology of the Republic's ideal city is explicitly authoritarian and theistic.²⁸⁵

Ademais, é importante ressaltar que, embora prevista, a ascensão ou descenso através dessa estrutura de sociedade parece ser algo raro. Em certa medida, quando confrontado com outras passagens do texto, a mobilidade social antecipada no mito fenício parece se dissolver

²⁸⁴ Esses exemplos, a despeito de seus aspectos hiperbólicos, que tangenciam à caricatura, ilustram, creio, a distinção entre os filósofos-reis e os demais membros da sociedade.

²⁸⁵ SCHOFIELD, M. *Plato political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 292.

até mesmo a ponto do seu desaparecimento. O exame desse ponto é fundamental para a avaliação da *politeia* construída em *República* porque tensiona, por um lado, a determinação divina da atribuição dos metais, por outro lado, a determinação humana sob um projeto eugênico.

O início do livro V retrata Sócrates afirmando haver descrito o que ele considera ser uma cidade correta e boa; findada essa tarefa, ele agora irá se dedicar a explicação das quatro espécies de vícios nas cidades e nas almas dos indivíduos que lhes correspondem. Essa empresa, no entanto, é abandonada porque Polemarco e Adimanto requisitam que Sócrates dê um melhor esclarecimento sobre a polêmica instituição da *Calipolis* que estipula que as mulheres e crianças devam ser comuns a todos os guardiões²⁸⁶. A partir dessa digressão – o *topos* inicial do livro V, isto é, a degeneração das constituições, será retomado somente no livro VIII -, o diálogo se volta à questão da união entre os homens e mulheres e a geração de filhos. Adimanto, ansioso, adverte que: “Há muito que aguardamos, crentes que nos dirás alguma coisa sobre a procriação de filhos: como fazê-la e, uma vez gerados, como os criar, e toda essa questão da comunidade de mulheres e filhos, que anuncias.”²⁸⁷ Assim, nesse momento é avançada a tese de que é preciso cuidar desse processo, não o deixando sob os auspícios do acaso. Assim como um criador de aves, cães, cavalos e animais em geral separa os melhores machos e os junta às fêmeas melhores, também assim devem proceder os guardiões da cidade:

É preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores com as inferiores, e que se crie a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho se eleve às alturas, e que tudo isto se faça na ignorância de todos, excepto dos próprios chefes, a fim de a grei dos guardiões estar, tanto quanto possível, isenta de dissensões.²⁸⁸

Confrontando essa passagem à do mito fenício, parece que a possibilidade de indivíduos ascenderem ou descenderem da classe pertencente aos seus pais é algo excepcional. Não haveria a necessidade de selecionar os encontros de homens e mulheres caso a determinação do metal que constitui a prole fosse determinada por providência divina absolutamente.

Ainda mais dramático é o confronto entre o mito fenício e um excerto do livro VIII. Estabelecida a melhor cidade, no livro VIII Sócrates passa a descrever o processo de

²⁸⁶ R. IV. 423e-424a.

²⁸⁷ R. V. 449d1-4. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. cf: “ὡς ἡμεῖς πάλαι περιμένομεν οἰόμενοί σέ που μνησθήσεσθαι παιδοποιίας τε πέρι, πῶς παιδοποιήσονται, καὶ γενομένους πῶς θρέψουσιν, καὶ ὅλην ταύτην ἦν λέγεις κοινωνίαν γυναικῶν τε καὶ παίδων·”

²⁸⁸ R. V. 459d8-e4. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. cf: “Δεῖ μὲν, εἶπον, ἐκ τῶν ὁμολογημένων τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις συγγίγνεσθαι ὡς πλειστάκις, τοὺς δὲ φαυλοτάτους ταῖς φαυλοτάταις τούναντίον· καὶ τῶν μὲν τὰ ἔκγονα τρέφειν, τῶν δὲ μὴ, εἰ μέλλει τὸ ποιμνιον ὅτι ἀκρότατον εἶναι· καὶ ταῦτα πάντα γιγνόμενα λανθάνειν πλὴν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ αὐτὴ ἡ ἀγέλη τῶν φυλάκων ὅτι μάλιστα ἀστασίαστος ἔσται.”

deterioração das constituições, que se inicia pela aristocracia, passando à timocracia, então a oligarquia, depois democracia, terminando na quinta e última constituição, a tirania, que é a mais degenerada da série. À cada transição corresponde uma falha, que decorre da idiosincrasia do indivíduo que constitui aquele tipo de constituição. A partir da passagem da timocracia à oligarquia, o fator constante que gera a mudança é uma valorização excessiva daquilo que o homem presente naquela constituição considera como o bem a ser perseguido. Assim, a timocracia degenera-se em oligarquia porque o homem timocrático preza a honra excessivamente. A oligarquia degenera em democracia porque o homem oligárquico estima excessivamente o dinheiro. A democracia degenera em tirania porque o homem democrático valoriza excessivamente a liberdade. Estabelecida a tirania, tem-se a mais degenerada forma de *politeia*. A passagem da aristocracia à timocracia é a única que se estabelece por uma via diferente, qual seja:

Misturando-se o ferro com a prata, e o bronze com o ouro, surgirá uma desigualdade e anomalia desarmonica, que, uma vez constituídas, onde quer que apareçam, produzem sempre a guerra e o ódio. É desta geração que devemos dizer que surge a discórdia, onde quer que apareça.²⁸⁹

É evidente nessa passagem a importância supina a que o processo de matrimônio e geração de proles deve receber, reafirmando a tese de que os ascensos e descensos sociais são raríssimos: "The fact that the ideal state breaks down exactly when its heredity principle is compromised conclusively proves that Plato regards this principle, and not merit independent of class, as the bedrock of this social order."²⁹⁰

Princípio da especialização do trabalho e o trabalho manual como deformação d'alma

Decorre, pois, que, segundo o mito fenício, se os homens por natureza são constituídos de tal modo desiguais que fundam três segmentos de indivíduos distintos, essa divisão triádica, por seu turno, deve ser projetada sobre a formação social desenvolvida nos termos de *República*, engendrando, assim, uma espécie de divisão social consoante à natureza. Isso implica em um princípio de especialização das tarefas que é totalmente avesso ao regime democrático. O núcleo do argumento é afirmar que por natureza cada indivíduo é disposto de tal sorte que deve desempenhar uma única atividade específica, harmônica com seus predicados naturais. Afastar-se disso significa organizar a sociedade do modo menos eficiente, portanto, pior. Em R. III 433b Sócrates questiona a Glauco - a partir de uma pergunta retórica que ele

²⁸⁹ R. VIII. 547a2-6. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. cf: “ὁμοῦ δὲ μίγντος σιδηροῦ ἀργυρῶ καὶ χαλκοῦ χρυσῶ ἀνομοιότης ἐγγενήσεται καὶ ἀνωμαλία ἀνάρμοστος, ἃ γενόμενα, οὗ ἂν ἐγγένηται, ἀεὶ τίκτει πόλεμον καὶ ἔχθραν. ταύτης τοι γενεᾶς χρὴ φάναι εἶναι στάσιν, ὅπου ἂν γίγνηται ἀεὶ.”

²⁹⁰ SAMARAS, T. Plato on democracy. New York: Peter Lang Publishing, 2002. p. 51.

próprio irá responder em 433e10-434a1 - se a justiça na cidade não é justamente “fazer cada um o que lhe compete”: “Logo, meu amigo, esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça: o desempenhar cada um a sua tarefa?”²⁹¹ Nesse momento, Glauco ainda não é capaz de homologar: “Não, mas diga, ele dizia.”²⁹² O argumento procederá afirmando que os interlocutores já identificaram as demais três virtudes: a coragem corresponde a classe dos trabalhadores manuais; a temperança, a classe dos auxiliares; e a sabedoria a classe dos guardiões. Restando apenas a justiça, Sócrates argumenta justamente que ela é aquilo que une corretamente todas as classes, ou melhor, todas as virtudes: “E deste modo se concordará que a posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete constituem a justiça.”²⁹³ Agora, sim, Glauco assente: “É isso!”²⁹⁴ Prosseguindo, Sócrates conclui que destruição da cidade ocorrerá justamente quando o princípio da especialização do trabalho não for respeitado, quando um indivíduo desempenhar uma atividade diferente daquela que por natureza nasceu para fazer ou quando desempenhar mais de uma atividade simultaneamente.

Mas quando, penso eu, um homem for, de acordo com a sua natureza, um artífice ou negociante qualquer, depois, exaltado pela sua riqueza, pela multidão, pela força ou qualquer atributo deste gênero, tentar passar para a classe dos guerreiros, ou um guerreiro para a dos chefes e guardiões, sendo indigno disso, e forem esses que permutem entre si instrumentos e honrarias, ou quando o mesmo homem tentar exercer estes cargos todos ao mesmo tempo,— nesse caso penso que também acharás que esta mudança e confusão serão a ruína da cidade.²⁹⁵

Ademais, Platão afirma que os trabalhos manuais são inferiores com relação à filosofia por que provocam malefícios nas almas daqueles que os exercem, e que são poucos os indivíduos dignos de filosofar. Então, as almas dos homens da terceira classe, que já eram naturalmente inferiores, tornam-se ainda piores, na medida em que eles são os únicos indivíduos da *Calipolis* responsáveis pelos trabalhos manuais:

Pois, apesar de tudo porque tem passado, a filosofia ainda conserva certa imponência e dignidade, em comparação com outras artes, o que a faz procurada por pessoas mal dotadas pela natureza, que tanto têm o corpo deformado por seus ofícios e ocupações, como a alma retorcida e degrada por trabalhos grosseiros.²⁹⁶

²⁹¹ 433b3-5. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. cf: “Τοῦτο τοίνυν, ἧν δ’ ἐγώ, ὃ φίλε, κινδυνεύει τρόπον τινὰ γιγνόμενον ἢ δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν. οἶσθα ὅθεν τεκμαίρομαι;”

²⁹² 433b6: “Οὐκ, ἀλλὰ λέγ’, ἔφη.”. Tradução de minha autoria.

²⁹³ 433e10-434a1. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. cf: “Καὶ ταύτη ἄρα πῆ ἢ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἔξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο.”

²⁹⁴ 434a1: “Ἔστι ταῦτα.”

²⁹⁵ 434a9-b6. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. cf: “Ἄλλ’ ὅταν γε, οἶμαι, δημιουργὸς ὢν ἢ τις ἄλλος χρηματιστὴς φύσει, ἔπειτα ἐπαιρόμενος ἢ πλούτῳ ἢ πλήθει ἢ ἰσχύϊ ἢ ἄλλῳ τῷ τοιοῦτῳ εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῆ ἰέναι, ἢ τῶν πολεμικῶν τις εἰς τὸ τοῦ βουλευτικοῦ καὶ φύλακος, ἀνάξιος ὢν, καὶ τὰ ἀλλήλων οὔτοι ὄργανα μεταλαμβάνωσι καὶ τὰς τιμὰς, ἢ ὅταν ὁ αὐτὸς πάντα ταῦτα ἅμα ἐπιχειρῆ πράττειν, τότε οἶμαι καὶ σοὶ δοκεῖν ταύτην τὴν τούτων μεταβολὴν καὶ πολυπραγμοσύνην ὄλεθρον εἶναι τῇ πόλει.”

²⁹⁶ 495d4-e2. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “ὅμως γὰρ δὴ πρὸς γε τὰς ἄλλας τέχνας καίπερ οὕτω πραττούσης φιλοσοφίας τὸ ἀξίωμα μεγαλοπρεπέστερον λείπεται, οὗ δὴ ἐφιέμενοι πολλοὶ ἀτελεῖς μὲν τὰς φύσεις, ὑπὸ δὲ τῶν τεχνῶν τε καὶ δημιουργιῶν ὥσπερ τὰ σώματα λελώβηνται, οὕτω καὶ τὰς ψυχὰς συγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυμμένοι διὰ τὰς βαναυσίας τυγχάνουσιν.”

Em suma, a crítica à *demokratia* em *República* sintetiza o conjunto das críticas elaboradas nos diálogos do período anterior, de sorte que, nesse momento do *Corpus*, a *demokratia* pode ser sinteticamente definida como *a ditadura dos mais pobres sobre os mais ricos através do emprego da força física*:

A democracia, creio, surge quando quer que os pobres, tendo vencido, matam uns e expulsam outros dos outros [dos ricos], e com os remanescentes igualmente compartilham as cidadanias e os cargos públicos, e geralmente a partir de sorteio os cargos públicos são estabelecidos.²⁹⁷

A natureza da crítica a *demokratia* nos diálogos anteriores a *Leis*

Portanto, para o recorte das oito obras investigadas, temos que, seja organizando-as pelas datas de composição²⁹⁸, seja ordenando-as pela datação dramática, temos um e o mesmo resultado: uma constante crítica a *demokratia*.

A partir dos aspectos dramáticos desses diálogos do período inicial e médio, temos a seguinte ordenação²⁹⁹: *Protágoras* (\pm 433/2), *Laques* (424), *Mênon* (402), *Menexêno* (401), *Apologia* (399), *Críton* (399), **Górgias* e **República* (entre 431-404)³⁰⁰.

Observamos, nesse recorte do *Corpus*, que sob quaisquer circunstâncias e ao longo de toda a sua vida, Sócrates³⁰¹ avança teses contrárias ao regime democrático:

- (i) o Sócrates de 36-7 anos em uma reunião privada, diante do sofista Protágoras, em *Protágoras*;
- (ii) o Sócrates de 45 anos em um encontro informal com os generais Laques e Nícias, em *Laques*;
- (iii) o já experiente Sócrates, de 68, conversando com Mênon, um jovem aristocrata tessálio, em *Mênon*;
- (iv) o Sócrates de 69 anos, dialogando com um potencial político ateniense, *Menexêno*, em *Menexêno*;
- (v) o Sócrates de 70 anos, diante de um tribunal, com sua vida em risco, em *Apologia*;
- (vi) o Sócrates já condenado à morte, na detenção, conversando com seu amigo Críton, em *Críton*;
- (vii) Sócrates ao longo da guerra do Peloponeso (431-04), diante do sofista Górgias e seus pupilos, em uma reunião aberta;

²⁹⁷ R. VIII 557a2-5: “Δημοκρατία δὴ, οἶμαι, γίνεται ὅταν οἱ πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἐτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλωσι, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐξ ἴσου μεταδῶσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίνωνται.”. Tradução de minha autoria.

²⁹⁸ cf. “Apêndice I – Ordenação do *Corpus*” para algumas ordenações possíveis, especialmente as de Cornford, Leisegang, Kahn e da edição crítica francesa.

²⁹⁹ Adoto, aqui, a datação dramática de Debra Nails em: NAILS op. cit. p. 307-330.

³⁰⁰ Não são datados com precisão. cf. NAILS op. cit. p. 324 e p. 326.

³⁰¹ Que viveu entre 469-399. cf: NAILS op. cit. p. 263-9.

(viii) o Sócrates na casa de um rico meteco, como Polemarco, em *República*.

Em suma, concluímos, portanto, que, dialogando com qualquer um - jovens aristocráticos, sofistas, generais ou políticos -, em qualquer ambiente - em conversa privada ou no debate público – e sob quais quer circunstâncias – com sua vida em jogo ou em uma conversa cotidiana -, a postura de Sócrates é a de reafirmar sua aversão à *demokratia* nos mais variados níveis e pelas mais variadas perspectivas.

Em *Leis*, no entanto, a situação é outra. Passemos agora a investigar esse diálogo.

Parte III - A *demokratia* em *Leis*

Leis são de todo em todo uma obra ímpar. À primeira leitura, apresenta-nos um texto árido, dramaticamente distinto dos diálogos do período de *República* ou anteriores à maior obra do período médio; sua estruturação é intrincada, de difícil assimilação, e os tópicos abordados variam entre proposições legais, debates historiográficos, narrativas mitológicas, investigações cosmológicas e reflexões filosóficas. Esse quadro complexo resulta em uma certa perplexidade inicial do leitor. Alguns comentadores argumentaram que a obra está assim formatada porque Platão teria falecido antes de terminá-la. Stalley, por exemplo, afirma que: “The natural reading of this is that when Plato died in 347 BC he left the *Laws* as a rough draft, presumably written on wax table. His pupil, Philip, prepared this draft for publication.”³⁰², alegando, no entanto, que é provável que Filipo de Opunte teria apenas transcrito o texto sem editá-lo, dada as inconsistências recorrentes contidas na obra que temos³⁰³. Em sua tradução, Saunders argumenta que *Leis* foram escritas entre 350-340³⁰⁴, embora algumas passagens possam ter sido escritas antes, o que implicaria afirmar que a maior obra de todo o *Corpus* fora escrita majoritariamente em um intervalo de dois ou três anos. Brisson & Pradeau, no entanto, adotam outra vertente interpretativa, argumentando que Platão não morreu antes de finalizá-la, mas antes apenas de revisá-la: “A imagem de Platão morrendo quando iria terminar seu diálogo mais longo certamente é sedutora, mas também simplista.”³⁰⁵ Segundo os autores, dada a dimensão do material legislativo contido na obra, é pouco provável também que ela seja fruto de um trabalho feito em período de tempo tão curto, como o proposto por Saunders, e já em idade tão avançada. Portanto, para Brisson & Pradeau: “O estado do texto final, tal como a tradição nos transmitiu, é de um texto acabado [...]. Isso sugere que esse diálogo, ao contrário dos outros, talvez não tenha sido revisado e corrigido várias vezes por seu autor.”³⁰⁶ Guthrie é mais crítico, concordando parcialmente com ambas as possibilidades, argumentando, por um lado, que *Leis* é uma obra já de idade avançada, muito embora não sugira o quão avançada estava a idade de Platão quando elaborou o texto, e, por outro lado, depositando sobre o descuido de Filipo de Opunte os problemas editoriais.³⁰⁷

³⁰² STALLEY, R. F. An introduction to Plato's *Laws*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1983. p. 2.

³⁰³ STALLEY op. cit. p. 3.

³⁰⁴ PLATO. *The Laws*. Tradução de T. J. Saunders. Harmondsworth: Penguin Books, 1970. p. 26.

³⁰⁵ BRISSON, L; PRADEAU, J-F. *As leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 21.

³⁰⁶ BRISSON & PRADEAU op. cit. p. 24.

³⁰⁷ GUTHRIE, W. K. C. *A history of greek philosophy*. Vol. V. *The later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. p. 322.

O estado da obra e seus problemas editoriais ensejaram controvérsias acerca de seu conteúdo e sua articulação dentro do *Corpus*, na medida em que se foi argumentado que o aparecimento tardio no texto do Conselho Noturno, já no último dos doze livros, teria sido uma intrusão indevida, elaborada por Filipo de Opunte³⁰⁸. E, na medida em que o exame do Conselho Noturno é fundamental para se determinar questões fundamentais - tanto deste diálogo como do pensamento político de Platão em geral -, como, por exemplo: (i) a relação de *República* e *Leis*, especialmente a identificação ou não dos membros do Conselho Noturno com os filósofos-reis; e (ii) onde esteja alocada a instituição que exercerá a soberania em *Magnésia*, o que determinará qual será o modelo constitucional proposto por Platão em *Leis*; é imperativo posicionar-se sobre esta questão editorial. Nesse aspecto, portanto, nosso trabalho acompanha a interpretação de Brisson & Pradeau: *Leis* são obra acabada, porém não extensamente revisada; contém uma estruturação complexa, porém coesa; Filipo de Opunte, ao copiá-la, não a modificou significativamente; o Conselho Noturno é parte integrante e fundamental da organização política da *Magnésia*³⁰⁹, não uma intrusão posterior. No entanto, não acompanharemos Brisson & Pradeau quanto à função institucional do Conselho. Trataremos esse ponto adiante.

Neste diálogo, conversam três senhores de idade avançada: um estrangeiro ateniense de nome não identificado e dois senhores de origem dórica, Clínias, um cretense, e Mégilo, um espartano. O ateniense está encarregado das maiores falas, o que em certos momentos transforma o diálogo em um monólogo³¹⁰. Seus interlocutores, por outro lado, são homens intelectualmente simples e tácitos³¹¹. O diálogo se passa na ilha de Creta, no caminho de Cnosso até o templo de Zeus, local sagrado em que o rei Minos visitava a cada dez anos para se aconselhar com Zeus a respeito da legislação cretense. Ao longo desse extenso itinerário, as personagens concordam em percorre-lo enquanto conversam sobre constituições e leis, assuntos agradáveis a homens dessa idade.³¹² Tomado em seu todo, os três primeiros livros constituem

³⁰⁸ Cf. MORROW, G. "Excurus F. Philippus of Opus" Em: MORROW, G. R. Plato's cretan city. A historical interpretation of the Laws. Princeton: Princeton University Press, 1960. p. 515-18.

³⁰⁹ Para indicações do Conselho Noturno já nos primeiros livros de *Leis*, cf. Brisson & Pradeau op. cit. p. 24. n. 22. Ademais, *Leis* iniciam-se com a palavra θεός, -οῦ, ó, com o ateniense perguntando qual é a origem da legislação de Esparta e Creta, se elas são de origem divina ou humana. O último livro de *Leis* termina justamente discorrendo sobre o Conselho Noturno, a quem caberá examinar a natureza da realidade, que se identifica com a própria divindade, e aconselhar a cidade sobre as modificações legais necessárias, isto é, traduzir nas leis da cidade esses conhecimentos de origem divina. Essa conexão entre o primeiro e o último livro parece compor também outra forte evidência para a tese de que *Leis* é obra acabada.

³¹⁰ Como é o caso, por exemplo, do Livro V, composto inteiramente por uma fala do estrangeiro ateniense, entre 726a-747e: um grande monólogo de 21 páginas, segundo a edição de Stephanus.

³¹¹ *Leis* VII 818e; X 893a.

³¹² *Leis* I. 625a-b.

uma espécie de introdução geral à constituição, na qual se estabelecem as balizas que nortearão o trabalho subsequente, enquanto que a elaboração da constituição propriamente se iniciará apenas a partir do livro IV. Assim, o livro I discorre sobre os acertos e os erros contidos nas constituições de Creta e de Esparta, apontando que elas visam apenas uma parte da virtude, a coragem, na medida em que seu único objetivo é obter sucesso nas guerras³¹³. A partir da metade do primeiro livro, se é debatido a utilidade da instituição da embriaguez como instrumento passível de desenvolver a temperança.³¹⁴ Esses três primeiros livros de *Leis* antecipam dois tópicos fulcrais, os quais são introduzidos já no livro I, mas que especialmente no livro III recebem uma formulação mais clara, quais sejam:

- (a) o objetivo das constituições é o desenvolvimento da virtude completa em seus cidadãos;
- (b) o meio através do qual se é possível atingir tal objetivo se dá mediante a instituição de uma certa forma constitucional, que será desenvolvida ao longo de todo o diálogo, mas que pode ser sintetizada pelo princípio da “constituição mista”, em que a soberania recai sobre as leis, não sobre nenhum indivíduo ou instituição.

Será somente no final do III livro³¹⁵, quando Clínius declara que está encarregado em fundar uma cidade na ilha de Creta, que o debate constitucional de fato será iniciado, na medida em que o cretense convida os colegas a continuar o trajeto dialogando agora sobre qual seria a melhor forma de organizar a cidade vindoura. O ateniense e Mégilo concordam, e a partir do início do livro IV o diálogo tratará de formular os contornos constitucionais de Magnésia. Vale ressaltar que esse aspecto do enredo concede ao projeto de *Leis* uma perspectiva primariamente prática³¹⁶.

Retornando aos dois tópicos fulcrais arrolados no parágrafo anterior, quanto a (a) - desenvolvimento da virtude completa como objetivo da atividade legiferante - notamos que esse tema recorrerá em todo o diálogo³¹⁷. Ressaltaremos três passagens, uma vez que cada uma

³¹³ Leis I. 629a-674d.

³¹⁴ Leis I. 636e - II. 674c

³¹⁵ Leis III. 702b4-d5.

³¹⁶ A questão da possibilidade de realização e da desejabilidade do projeto da *Calípolis* de *República* é um problema recorrente na articulação desta obra com *Leis*. Certamente a *Magnésia* é mais inclinada à prática que a *Calípolis*. No entanto, creio que a interpretação que argumenta que a cidade de *República* é uma utopia não passível de ser posta em prática não condiz com o texto. Desse modo, acredito que Mario Vegetti articula melhor o impasse quando argumenta que a *politeia* de *República* é uma utopia projetual, não uma utopia de evasão: o projeto de *República* é tanto praticável quanto desejável, muito embora difícilíssimo de ser posto em prática. Para a posição de Vegetti, cf: VEGETTI, M. Um paradigma no céu. Platão político, de Aristóteles ao século XX. Tradução de Maria da Graça Gomes Pina. São Paulo: Annablume, 2010. p. 259-268. Para a posição de que a *República* não foi pensada para ser posta em prática, cf: PLATO. The laws. Tradução e introdução de Trevor J. Saunders. Harmondsworth: Penguin Books, 1970. p. 27-28.

³¹⁷ Sobre o desenvolvimento da virtude completa como objetivo da legislação, Stalley op. cit. p. 35 cita onze ocorrências do tema: I. 625c-632c; III. 688a-b; III. 693b-c; III. 697b-c; IV. 705d-706a; IV. 707d; IV. 718c-724b; VII. 811c-812a; VIII. 829a; IX. 857c-859b; XII. 961c-964a. Brisson & Pradeau op. cit. p 34 n. 3 cita nove

delas se encontra em momentos decisivos do diálogo: (i) I. 630d9-631d1, porque no início do primeiro livro; (ii) 705d3-706a4, porque no início da descrição constitucional a partir do livro IV; (iii) XII. 963a1-4, porque nas últimas páginas do texto, quando o Conselho Noturno é debatido.

Já no início do livro I o ateniense apresenta a importância do desenvolvimento da virtude completa, não apenas de uma parte dela. Em *Leis* I 630d9-631d1, o ateniense afirma que Clíneas e Mégilo não disseram mal quando afirmaram que Minos, para Creta, e Licurgo, para Esparta, quando desenvolveram as respectivas constituições, tinham em vista a virtude. O problema é que eles visaram apenas a porção de menor valor da virtude, a coragem:

We had no particular axes to grind in our discussion, and I think we ought to have told the honest truth. We ought not to have said that the legislator laid down his rules with an eye on only a part of virtue, and the most trivial part at that. We should have said that he aimed at virtue in its entirety, and that the various separate headings under which he tried to frame the laws of his time were quite different from those employed by modern legal draftsmen.³¹⁸

Logo abaixo a virtude completa será caracterizada em quatro partes, em 631b3-d2. O ateniense argumenta que há duas espécies de bens aos homens, aqueles divinos e os bens humanos. Os bens humanos são menores que os divinos e estão subordinados a eles; obtendo-se os divinos, tem-se os humanos. Os bens humanos são quatro, quais sejam: “Os menores são, em primeiro lugar, saúde; em segundo, beleza; em terceiro, vigor, revelado tanto nas corridas a pé como na prática dos outros movimentos do corpo; em quarto lugar vem a riqueza, não, porém, a riqueza cega, mas a de vista penetrante, que marcha no rasto da sabedoria.”³¹⁹ Os bens divinos, por seu turno, são também quatro: “Na ordem dos bens divinos, esta é a que se encontra em primeiro lugar, a sabedoria; em segundo, segue-se-lhe a temperança aliada à inteligência; em terceiro, a justiça, quando houver certa mistura dessas mesmas virtudes com a coragem; e em quarto, a própria coragem.”³²⁰ A importância dessa passagem é observar que bens como saúde [ὑγίεια, -ας, ἡ], beleza [κάλλος, -ους, τό], vigor [ἰσχύς, -ύος, ἡ] e riqueza [πλοῦτος, -ου, ό] estão subordinados à virtude em suas quatro manifestações: a sabedoria [φρόνησις, -εως, ἡ], a temperança [σωφροσύνη, -ης, ἡ], a justiça [δικαιοσύνη, -ης, ἡ] e a coragem [ἀνδρεία, -ας, ἡ].

ocorrências: I. 630d-635d; III. 688a-d; III. 696a-b; IV. 705d; IV. 718c-d; V. 742d-c; VI. 770b-771a; VII. 788c; VII. 836d.

³¹⁸ 630d9-e4. Tradução de Trevor J. Saunter. cf: “Ὡσπερ τό τε ἀληθές οἶμαι καί τὸ δίκαιον ὑπέρ γε θείας διαλεγόμενους λέγειν, οὐχ ὡς πρὸς ἀρετῆς τι μόνιον, καί ταῦτα τὸ φαυλότατον, ἐτίθει βλέπων, ἀλλὰ πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, καί κατ’ εἶδη ζητεῖν αὐτῶν τοὺς νόμους οὐδ’ ἄπερ οἱ τῶν νῦν εἶδη προτιθέμενοι ζητοῦσιν.”

³¹⁹ 631c1-5. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐλάττονα ὧν ἡγεῖται μὲν ὑγίεια, κάλλος δὲ δεύτερον, τὸ δὲ τρίτον ἰσχύς εἰς τε δρόμον καί εἰς τὰς ἄλλας πάσας κινήσεις τῷ σώματι, τέταρτον δὲ δὴ πλοῦτος οὐ τυφλὸς ἀλλ’ ὅξυ βλέπων, ἄνπερ ἅμ’ ἔπηται φρονήσει.”

³²⁰ 631c5-d1. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “ὁ δὲ πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις, δεύτερον δὲ μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ’ ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία.”

As outras duas referências ao objetivo da legislação enquanto desenvolvimento da virtude completa que gostaríamos de expor apresentam-se de modo progressivamente mais explícito, nas passagens dos livros IV e do livro XII, respectivamente. No livro IV, diz o ateniense:

O meu excelente amigo! Acompanha-me e não percas de vista o que acabamos de expor, acerca das leis de Creta, que tinham como fim apenas a guerra, conforme vós ambos afirmastes. De meu lado, observei que tais princípios eram bons, sempre que visavam particularmente à virtude; porém fiz minhas restrições, por só levarem em conta uma parte da virtude, e não toda ela. Agora, segui de perto minha exposição e observai atentamente se no meu projeto se encontra alguma lei que não tenda para toda a virtude ou que só se ocupe com uma de suas partes. Em princípio, só aceito como bem estabelecida a lei que, à maneira do hábil arqueiro, em qualquer circunstância visa apenas um objeto, que é sempre acompanhado do belo imperecível e deixa tudo o mais de lado, riquezas e quanto houver do mesmo gênero, uma vez que não consistam no que foi há pouco mencionado.³²¹

Essa passagem, no início do livro IV, portanto início da exposição constitucional, sintetiza concisamente todo o debate exposto nos três primeiros livros. Ainda mais sintética e mais explícita é a passagem do livro XII, desta vez dita por Clínius: “Será, forasteiro, que há muito já não encontramos esse princípio diretor? Pelo menos, afirmamos que nossas leis deveriam olhar para um único ponto, que com propriedade definimos como sendo a virtude.”³²² Esta última passagem, por seu turno, resume todo o diálogo, todo o esforço institucional: a *politeia* projetada para a *Magnésia* tem como objetivo o desenvolvimento da virtude completa, composta hierarquicamente pela sabedoria, temperança, a justiça e a coragem³²³. Será com vistas a esse objetivo que todas as proposições legislativas do diálogo, toda a formatação institucional, todo o projeto educacional, toda a organização sócio-econômica será estabelecida. Nesse aspecto, *Leis* se harmonizam ao princípio socrático de cuidado da alma, tão latente nos diálogos do período inicial, como também ao princípio teleológico da importância da virtude após a morte, relatados nos mitos escatológicos em *Górgias* 523a-527e; *Fédon* 170c-114d; *República* X 614b-621b.

³²¹ 705d3-706a. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “Ὡ δαιμόνιε, φύλαττέ με εἰς τὸ κατ’ ἀρχὰς εἰρημένον ἀποβλέπων, τὸ περὶ τῶν Κρητικῶν νόμων ὡς πρὸς ἓν τι βλέποιεν, καὶ δὴ καὶ τοῦτ’ ἐλεγέτην αὐτὸ εἶναι σφῶ τὸ πρὸς τὸν πόλεμον, ἐγὼ δὲ ὑπολαβὼν εἶπον ὡς ὅτι μὲν εἰς ἀρετὴν ποι βλέποι τὰ τοιαῦτα νόμιμα κείμενα, καλῶς ἔχοι, τὸ δὲ ὅτι πρὸς μέρος ἄλλ’ οὐ πρὸς πᾶσαν σχεδόν, οὐ πάνυ συνεχώρουν· νῦν οὖν ὑμεῖς μοι τῆς παρουσίας νομοθεσίας ἀντιφυλάξατε ἐπόμενοι, ἐὰν ἄρα τι μὴ πρὸς ἀρετὴν τεῖνον ἢ πρὸς ἀρετῆς μόριον νομοθετῶ. τοῦτον γὰρ δὴ τίθεσθαι τὸν νόμον ὀρθῶς ὑποτίθεμαι μόνον, ὃς ἂν δίκην τοξότου ἐκάστοτε στοχάζηται τούτου ὅτῳ ἂν συνεχῶς τούτων ἀεὶ καλόν τι συνέπηται μόνον, τὰ δὲ ἄλλα σύμπαντα παραλείπει, ἐάντε τις πλοῦτος ἐάντε ἄρα τι τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ὃν τυγχάνη ἄνευ τῶν προειρημένων.”

³²² 963a1-4. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “Οὐκοῦν τό γ’ ἡμέτερον, ὃ ξένε, ὀρθῶς ἂν εἴη πάλαι τιθέμενον; πρὸς γὰρ ἓν ἔφαμεν δεῖν ἀεὶ πάνθ’ ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ’ εἶναι, τοῦτο δ’ ἀρετὴν που συνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι.”

³²³ Essa reincidência, ao que parece, constitui outra forte evidência de que o diálogo não foi interrompido pela morte do autor, mas que possui uma coerência interna do início ao fim.

Agora, pois, vejamos de que modo a cidade deve ser organizada para se atingir tal intento. Em outras palavras, vejamos em que consiste elaborar uma “constituição mista”. Nesse momento notaremos que a postura para com a *demokratia* se modifica, o que implica em certa modificação do pensamento político tardio de Platão.

O princípio da constituição mista – as lições da história

A exposição do princípio da constituição mista ocorre no final do livro III, quando os interlocutores estão debatendo as lições que a história é capaz de oferecer acerca das causas que levaram à ruína de duas das três cidades da liga dórica, Argos e Messênia, enquanto apenas Esparta foi capaz de manter-se.

O princípio da constituição mista é expresso do seguinte modo:

Escuta agora. Há, de certa forma, duas mães das constituições, das quais as outras, argumentando, alguém poderia corretamente dizer que surgem e proclamar que a correta monarquia, por um lado, e a democracia, por outro lado, tem seu máximo desenvolvimento entre a raça dos persas e entre nós, [respectivamente]. Em certa medida, todas as outras [constituições], de acordo com o que eu disse, são variedades dessas. É preciso, portanto, e obrigatório tomar parte em ambas, se de fato se pretende ter liberdade e amizade com sabedoria, o que o argumento deseja prescrever a nós, dizendo que em qualquer ocasião uma cidade nascida desprovida dessas coisas não seria capaz de ser administrada belamente.³²⁴

A passagem supracitada situa-se no meio de duas ilustrações históricas, que lhe servem como demonstrações do argumento. Acima no livro III, o já citado caso da liga dórica; abaixo, o exame constitucional de Atenas e Pérsia, simbolizando as constituições mães. Analisemos, pois, o porquê de somente Esparta não haver derrocado e os motivos que trouxeram a ruína a Atenas e à Pérsia, para então voltarmos sobre o exame do princípio da constituição mista propriamente.

O ateniense sugere um exercício mental, a fim de retornarem aos primórdios da instalação dos estados dóricos de Argos, Messênia e Lacedemônia³²⁵. Naquele tempo, figuravam como reis Têmenos, Cresfonte e Procles e Eurístenes, para cada uma das cidades, respectivamente. Os reis compactuaram entre si sempre protegerem uns aos outros, não abusarem de poder excessivo para com os cidadãos em geral e não desrespeitarem as leis³²⁶. Nesse instante, o ateniense insinua um princípio fundamental: a premência de uma espécie de

³²⁴ Leis III. 693d2-e3. Cf: “Ἀκουσον δὴ νυν. Εἰσὶν πολιτειῶν οἷον μητέρες δύο τινές, ἐξ ὧν τὰς ἄλλας γεγενῆσθαι λέγων ἂν τις ὀρθῶς λέγοι, καὶ τὴν μὲν προσαγορεύειν μοναρχίαν ὀρθόν, τὴν δ’ αὖ δημοκρατίαν, καὶ τῆς μὲν τὸ Περσῶν γένος ἄκρον ἔχειν, τῆς δὲ ἡμᾶς· αἱ δ’ ἄλλαι σχεδὸν ἅπασαι, καθάπερ εἶπον, ἐκ τούτων εἰσὶ διαπεποικιλμέναι. Δεῖ δὴ οὖν καὶ ἀναγκαῖον μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοις, εἴπερ ἐλευθερία τ’ ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως· ὃ δὴ βούλεται ἡμῖν ὁ λόγος προστάττειν, λέγων ὡς οὐκ ἂν ποτε τούτων πόλις ἄμοιρος γενομένη πολιτευθῆναι δύναιτ’ ἂν καλῶς.”. Tradução de minha autoria.

³²⁵ Leis III. 683c-d.

³²⁶ Leis III. 684a-b.

sistema de freios e contrapesos. Ele diz que essa organização triádica resulta em uma vantagem. Mégilo pergunta-lhe qual vantagem é essa, ao passo que ele responde: “A de sempre haver duas cidades para se oporem a uma terceira, no caso de uma delas violar as leis estabelecidas.”³²⁷ Para explicar o motivo da ruína de Argos e Messênia, o ateniense lança mão de uma pequena digressão. Uma disposição muito natural dos seres humanos é desejar que os acontecimentos se procedam segundo a nossa vontade³²⁸. É assim com todos. No entanto, lembra-nos o ateniense que também os filhos compartilham desse tipo de postura, muito embora seus pais, mais experimentados, sejam capazes de adiantarem-se aos problemas que adviriam caso os desejos dos filhos se realizassem³²⁹. A conclusão é que é muito perigoso desejar que as coisas aconteçam quando o desejo não está respaldado pela sabedoria, porque não raramente desejamos algo que nos é prejudicial. Portanto, conclui o ateniense que:

[...] a causa da ruína dos reis e de seus ambiciosos empreendimentos não é a falta de coragem ou a ignorância em assuntos militares dos cabos de guerra e de seus comandados; os demais vícios é que arruinaram a eles todos, mas sobretudo a ignorância [ἀμαθία, -ας, ἦ] dos mais importantes negócios humanos³³⁰.

Aqui recorre o importante princípio da *akrasia* já exposto em *Protágoras* 358c6-358d4, dessa vez não aplicado ao indivíduo, mas expandido à cidade: “[...] a grande ignorância [τὴν μεγίστην ἀμαθίαν] pôs a perder aquela potência, como faz parte de sua natureza produzir em nossa época os mesmos defeitos [...]”³³¹

A ignorância, no entanto, é caracterizada de outro modo aqui em *Leis*. Enquanto em *Protágoras*, como vimos, o conhecimento era condição tanto suficiente como necessária para se agir corretamente, em *Leis* o conhecimento não impede completamente o erro. O ateniense assim caracteriza a ignorância no livro III:

When someone doesn't like, but rather hates, what in his opinion is noble or good, and likes and welcomes what in his opinion is wicked and unjust. This dissonance between pleasure and pain on the one hand, and the opinion that is according to reason on the other, I assert to be the ultimate and greatest ignorance [ἀμαθίαν φημι εἶναι τὴν ἐσχάτην, μεγίστην], because it belongs to the major part of the soul. In the soul, you see, the part that feels pain and pleasure is like the populace and the majority in the

³²⁷ *Leis* III. 684b8-9. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “Τὸ βοηθοῦς γε εἶναι τὰς δύο ἐπὶ τὴν μίαν αἰεὶ πόλιν, τὴν τοῖς τεθεῖσιν νόμοις ἀπειθοῦσαν.” Nesse momento, o princípio é apenas introduzido. Ele será melhor explanado adiante.

³²⁸ *Leis* III. 687c.

³²⁹ *Leis* III. 687d-e.

³³⁰ *Leis* III. 688c3-d1. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “[...] τῆς τῶν βασιλέων τε φθορᾶς καὶ ὄλου τοῦ διανοήματος οὐ δειλίαν οὔσαν τὴν αἰτίαν, οὐδ’ ὅτι τὰ περὶ τὸν πόλεμον οὐκ ἠπίσταντο ἄρχοντές τε καὶ οὐς προσῆκεν ἄρχεσθαι, τῇ λοιπῇ δὲ πάσῃ κακία διεφθαρμένα, καὶ μάλιστα τῇ περὶ τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀμαθία.

³³¹ *Leis* III. 688e4-5. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “[...] τὴν μεγίστην ἀμαθίαν τότε ἐκείνην τὴν δύναμιν ἀπολέσαι καὶ νῦν ταῦτόν τοῦτο πεφυκέναι ποιεῖν [...]”

city when the soul opposes knowledge, or opinions, or reason, the natural rulers, this I call lack of intelligence [ἄνοιαν] [...].³³²

A ignorância, aqui, é uma desarmonia entre a opinião racional e os prazeres e dores. Por oposição, o que se deve buscar é harmonizar a opinião racional ao prazer, isto é, educar-se para sentir prazer naquilo que é bom e belo, não apenas conhecer aquilo que é bom e belo. A ação correta não trata agora de somente conhecer o que é bom e belo, mas conhecer o que é bom e belo e sentir prazer em agir o tendo em vista. Transita-se, aqui, de uma postura estritamente epistemológica, presente nos diálogos iniciais, a uma postura que confere significativa importância às determinações das paixões. Portanto, a *akrasia* em *Leis* é possível. Esse ponto é ainda aprofundado, quando a noção de sabedoria [σοφία, -ας, ή] é redefinida em termos dessa harmonia [συμφωνία, -ας, ή] entre prazeres e dores e conhecimento: “But the finest and greatest of consonances would most justly be called the greatest wisdom, and whoever partakes of this evidently lives according to reason”.³³³

Entre as coisas que por natureza são feitas para mandar, citadas em 689b, Platão elenca sete axiomas da autoridade [ἀξιώματα δὲ δὴ τοῦ τε ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι]³³⁴, entre 690a-c, quais sejam:

- (i) **axioma familiar**: os pais devem mandar nos filhos [πατρὸς καὶ μητρός] 690a3;
- (ii) **axioma social I**: os bem-nascidos devem mandar nos ordinários [γενναίους ἀγεννῶν ἄρχειν] 690a6;
- (iii) **axioma da antiguidade**: os mais velhos devem mandar nos mais novos [τὸ πρεσβυτέρους μὲν ἄρχειν δεῖν, νεωτέρους δὲ ἄρχεσθαι] 690a6-7;
- (iv) **axioma social II**: os senhores devem mandar nos escravos [δούλους μὲν ἄρχεσθαι, δεσπότης δὲ ἄρχειν] 690b1-2;
- (v) **axioma físico**: os mais fortes devem mandar nos mais fracos [τὸ κρείττονα μὲν ἄρχειν, τὸν ἥττω δὲ ἄρχεσθαι] 690b4-5;
- (vi) **axioma gnosiológico**: o sábio deve mandar no ignorante [τὸν ἀνεπιστήμονα κελεῦον, τὸν δὲ φρονοῦντα ἠγεῖσθαί τε καὶ ἄρχειν] 690b10-c1;
- (vii) **axioma do acaso**: deve mandar aquele que a fortuna determinar [εὐτυχῆ τινα λέγοντες ἐβδόμην ἀρχήν] 690c5-6.

Entre todos esses, o sexto, o axioma gnosiológico é o mais importante.

³³² *Leis* III. 689a5-b4. Tradução de Thomas L. Pangle. cf: “Τὴν ὅταν τὴν τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλεῖ τοῦτο ἀλλὰ μισῇ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλεῖ τε καὶ ἀσπάζεται. ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημὶ εἶναι τὴν ἐσχάτην, μεγίστην δὲ ὅτι τοῦ πλήθους ἐστὶ τῆς ψυχῆς· τὸ γὰρ λυπούμενον καὶ ἡδόμενον αὐτῆς ὅπερ δημὸς τε καὶ πλῆθος πόλεός ἐστιν. ὅταν οὖν ἐπιστήμιας ἢ δόξαις ἢ λόγῳ ἐναντιῶται, τοῖς φύσει ἀρχικοῖς, ἢ ψυχῇ, τοῦτο ἄνοιαν προσαγορεύω [...]”

³³³ *Leis* III. 689d6-8. Tradução de Thomas L. Pangle. cf: “ἀλλ’ ἢ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφωνιῶν μεγίστη δικαιοτάτ’ ἂν λέγοιτο σοφία, ἧς ὁ μὲν κατὰ λόγον ζῶν μέτοχος,”

³³⁴ *Leis* III. 690a1.

Portanto, por natureza, entre todos os axiomas que conferem autoridade, o conhecimento é o mais importante. É sobre o conhecimento, então, que se deve fundar o governo, seja no indivíduo, seja na cidade. Foi justamente por haver desrespeitado o sexto axioma, por atuar por ignorância, que Argos e Messênia ruíram.

A origem dessa ignorância é explicada logo adiante. Argos e Messênia possuíam cada uma delas apenas um rei: Têmenos e Cresfonte, respectivamente. Esparta, por seu turno, dispunha de dois reis: Procles e Eurístenes. Acontece que o poder corrompe, e quanto maior, mais corromperá. Essa tese é assim exposta:

There does not exist, dear sirs, a mortal soul whose nature, so long as it is still young and irresponsible, will ever bear the greatest sort of rule among human beings. The result is always that its thought becomes filled with the greatest sickness, namely lack of intelligence, and hence comes to be hated by its closest friends; and this, when it occurs, swiftly destroys it and obliterates all its power.³³⁵

Por uma obra divina, Esparta herdou os gêmeos Procles e Eurístenes na sucessão ao trono, partindo ao meio a autoridade³³⁶ e estabelecendo a diarquia espartana. Essa foi a primeira de três medidas que salvaram a cidade. A segunda medida, obra de um humano com poderes divinos, estabeleceu um conselho de 28 homens velhos, isto é, estabeleceu a gerúsia³³⁷. Por fim, a terceira medida foi a implementação eforato³³⁸. Portanto, foi essa constituição organizada através de uma correta mistura – a diarquia, a gerúsia e o eforato - que salvou Esparta.

Passemos, agora, a examinar os argumentos que sucedem o princípio da constituição mista, isto é, as análises constitucionais de Atenas e da Pérsia.

O ateniense alega que as constituições de Atenas e da Pérsia outrora foram mais temperadas, mas agora estão especialmente corrompidas pelo mesmo erro, expresso em aspectos diferentes. O que há de comum entre elas é o excesso. A Atenas, o excesso de liberdade, à Pérsia, o de autoridade³³⁹.

O excesso na Pérsia surgiu em dois momentos distintos, ambos mediante ao mesmo erro: o descuido para com a educação. O ateniense não deixa de reconhecer as qualidades do rei Ciro II³⁴⁰ que, no entanto, por estar sempre ausente, conquistando novos povos e lugares,

³³⁵ Leis III. 691c5-d4. Tradução de Thomas L. Pangle. cf: “Οὐκ ἔστ’, ὃ φίλοι ἄνδρες, θνητῆς ψυχῆς φύσις ἥτις ποτὲ δυνήσεται τὴν μεγίστην ἐν ἀνθρώποις ἀρχὴν φέρειν νέα καὶ ἀνυπεύθυνος, ὥστε μὴ τῆς μεγίστης νόσου ἀνοίας πληρωθεῖσα αὐτῆς τὴν διάνοιαν, μῖσος ἔχειν πρὸς τῶν ἐγγύτατα φίλων, ὃ γενόμενον ταχὺ διέφθειρεν αὐτὴν καὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν ἠφάνισεν αὐτῆς”

³³⁶ Leis III. 691e.

³³⁷ Leis III. 692a.

³³⁸ Leis III. 692a.

³³⁹ Leis III. 693e5-a1. Especialmente 693e6-7: “οὐδετέρα τὰ μέτρια κέκτηται τούτων”. A palavra empregada é [τὰ μέτρια], substantivação do adjetivo [μέτριος, -α, -ον]: “moderação, medida.” Moderação entre a autoridade una [τὸ μοναρχικόν] e a liberdade [τὸ ἐλευθέρων].

³⁴⁰ Leis III. 694c5-e.

relegou a educação de seu filho Cambises II às mulheres³⁴¹, o que resultou numa má formação, repleta de luxúria e sem fibra, o que levou o império persa a ser conquistado pelo “Eunuco” – segundo Heródoto³⁴², um mago chamado Esméridis se fez passar pelo irmão mais novo de Cambises II, Esmérides, que fora assassinado pelo próprio Cambises II, para assumir o trono. O império, então, foi conquistado por Dário I³⁴³, que incorreu no mesmo erro de Ciro II, levando seu filho Xerxes I a cometer os mesmos erros que Cambises II. Esses vícios educacionais foram a causa da ruína da Pérsia, porque levaram ao excesso um dos dois princípios da constituição mista, a autoridade: “Then let this be the end of the discussion of what pertains to the Persians, and of how their affairs are at present incorrectly managed because of an excess of slavery and despotism.”³⁴⁴

O excesso em Atenas decorre do fato de todos serem tão livres que podem emitir juízos sobre qualquer assunto, mesmo quando não sabem nada a respeito do tema³⁴⁵. A prática se inicia no julgamento popular nos teatros e se alastra a todas as instituições. O excesso de liberdade, portanto, desrespeita em primeiro lugar o mais importante axioma da autoridade, o sexto axioma, que prescreve que o conhecimento mande e a ignorância obedeça. Então, desrespeita o axioma número um (pais mandam e filhos obedecem) e também o axioma número três (mais velhos mandam e os mais novos obedecem), condenando a cidade a uma situação de total anomia, ateísmo e anarquismo, fazendo-a retornar ao caos do tempo dos titãs, anterior à época dourada do tempo de Cronos, relatada no início do livro III³⁴⁶.

O encerramento do livro III, então, ocorre com uma recapitulação de tudo que foi dito nos três primeiros livros, explicando o motivo, que à primeira vista não é evidente, de terem eles tratados de temas como as vantagens da embriaguez, a importância da música na educação e o exame histórico das constituições das três cidades dóricas e de Atenas e Pérsia: todos esses pontos confirmaram que a cidade, se pretende ser bem governada, deve repousar sobre o princípio da constituição mista – tal qual Esparta -, mas mirando a virtude completa e não apenas uma parte da virtude, diferentemente de Esparta. Portanto, será com vistas à elaboração de uma constituição mista cujo objetivo é o desenvolvimento da virtude completa que, a partir do livro IV, o ateniense, Clínius e Mégilo sintetizarão toda a *politeia* de Magnésia

³⁴¹ Leis III. 694e1-4.

³⁴² Histórias III 61.

³⁴³ Leis III. 695c3-4.

³⁴⁴ Leis III. 698a5-7. Tradução de Thomas L. Pangle. cf: “Τὰ μὲν δὴ περὶ γε Περσῶν, ὡς οὐκ ὀρθῶς τὰ νῦν διοικεῖται διὰ τὴν σφόδρα δουλείαν τε καὶ δεσποτείαν, τέλος ἔχεται.”

³⁴⁵ cf. a entrada Leis III 700a7-701b3 no *Inventário*.

³⁴⁶ Leis III. 701b5-d3.

A concretização do princípio da constituição mista e sua articulação com o Conselho Noturno

Na medida em que a soberania popular na *polis* ateniense se concretizava a partir da atuação política do *demos* mediante a assembleia e os tribunais, devemos examinar quais sejam os papéis dessas duas instituições na *politeia* da Magnésia, articulando-as com o poder exercido pelas principais magistraturas e, sobretudo, com a inovadora instituição do Conselho Noturno³⁴⁷.

Diferentemente da *Calipolis*, em que todo o poder político estava concentrado sob a tutela dos guardiões, dado o princípio da especialização que a segmentava de modo triádico a sociedade, relegando os auxiliares e os produtores a se ausentarem da política, a *Magnésia* dispõe de uma assembleia [ἐκκλησία, -ας, ἡ] composta por todos que portam armas pesadas: “Eligibility to share in the selection of the magistrates is to be extended to all who possess heavy weapons, cavalry or infantry, as well to those who have taken part in war as long as the capacity of their age allowed.”³⁴⁸ Como em *Leis VIII 804b7-805b2* o ateniense afirma que em *Magnésia* as mulheres também praticarão os treinamentos militares, o texto não esclarece se a elas será permitido atuar na assembleia³⁴⁹. Outra diferença é que sócio-economicamente a *Magnésia* não apresenta a divisão de trabalho tão característica da *Calipolis*. Em primeiro lugar, enquanto que em *República* se estava vedada a posse de bens e família pelos guardiões, em *Leis* cada um dos chefes de família possuirá um dos 5040 domicílios³⁵⁰ inalienáveis de terra³⁵¹. O que é inalienável, no entanto, é um dos 5040 lotes de terra, ao passo que é alienável a riqueza móvel, isto é, os instrumentos necessários para administrar o lote, como, por exemplo, escravos e

³⁴⁷ Como as informações sobre o sistema de administração da justiça dos magnetas é demasiado complexa, dispersa e pouco clara, as interpretações a seu respeito são de natureza marcadamente conjectural. Assim, nos ateremos a investigar apenas a assembleia, o que de todo modo é suficiente para captar a essência da “constituição mista”. No entanto, apresentaremos um brevíssimo retrato da interpretação que Morrow op. cit. p. 241-296 oferece. Em primeiro lugar, ele divide o sistema penal em duas categorias: (i) crimes específicos, que estão sob a jurisdição dos magistrados específicos: por exemplo, os crimes relacionados ao comércio estão sob a responsabilidade dos *agoranomoi*; (ii) crimes gerais. Em segundo lugar, ele divide os “crimes gerais” entre (a) casos privados e (b) casos públicos. Tanto (a) como (b) estão organizados em três instâncias de apelação: (a) árbitros -> cortes tribais -> juízes selecionados; (b) corte composta pelos três magistrados superiores -> corte do *demos* -> corte suprema, composta pelos juízes selecionados adicionados aos guardiões das leis. Para Morrow, a última instância é sempre composta por magistrados com experiência anterior, enquanto a segunda instância é sempre composta por um tribunal popular. Desse modo, ele argumenta que a segunda instância confere um aspecto democrático ao sistema de justiça, mas que a palavra final é de caráter aristocrática, sem sob a tutela magisterial.

³⁴⁸ *Leis VI 753b4-7*. Tradução de Thomas L. Pangle. cf: “Πάντες μὲν κοινωνούντων τῆς τῶν ἀρχόντων αἰρέσεως ὅποσοι περ ἂν ὄπλα ἰππικὰ ἢ πεζικὰ τιθῶνται καὶ πολέμου κεκοινωνήκωσιν ἐν ταῖς σφετέραις αὐτῶν τῆς ἡλικίας δυνάμεσιν.”

³⁴⁹ MORROW, G. R. *Plato's cretan city. A historical interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1960. p. 157 diz que não participam. BRISSON, L; PRADEAU, J-F. *As leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 121 não se posiciona.

³⁵⁰ *Leis V. 737e1-3*.

³⁵¹ Para um layout da estrutura urbana da Magnésia, cf. Brisson & Pradeau op. cit. p. 64-66.

equipamentos agrícolas. No entanto, um piso e um teto de riqueza alienável são determinados, na medida de cinco vezes o valor produtivo do lote para a classe mais rica e uma vez o valor produtivo do lote para a classe mais pobre³⁵². Portanto, a sociedade estará dividida em quatro classes censitárias distintas³⁵³, em cujo a riqueza agrária opera como um colchão comum de sustentação patrimonial, enquanto a riqueza alienável flutuará dentro de padrões estabelecidos numa estreita margem de cinco vezes a mais do mais rico com relação ao mais pobre. Desse modo, se em *República* os guardiões exclusivamente administravam politicamente a cidade e em absoluto não participavam das tarefas produtivas enquanto os produtores forneciam todos os bens materiais à subsistência ao mesmo tempo que absolutamente não desempenhavam qualquer função política, em *Magnésia* todos os cidadãos trabalham em seus lotes de terra³⁵⁴, participam da assembleia³⁵⁵, defendem o território caso necessário³⁵⁶ e podem ser eleitos às principais magistraturas. Nesse aspecto, não encontramos na *politeia* desenvolvida em *Leis* o princípio da divisão das tarefas, central a *Calipolis*. Se, então, podemos interpretar, como Samaras, que os magnetas trabalharão em seus lotes - ao menos alguns deles - então a tese de que os trabalhos manuais, exposta em *República* 495d4-e2, devem ao menos fazer uma concessão aos trabalhos agrícolas. Senão essa concessão aos trabalhos agrícolas, a não imposição da rígida divisão das atividades, já que todos os cidadãos serão proprietários de terra, atuarão politicamente e receberão treinamento militar.

Retornando à assembleia, a ela cabe funções institucionais importantes. Em primeiro lugar, a maioria das magistraturas [ἀρχαί] serão eleitas pela assembleia, sobretudo as mais importantes, como, por exemplo, os guardiões das leis³⁵⁷, assim como os auditores³⁵⁸, os juízes selecionados³⁵⁹ e o ministro da educação³⁶⁰. Em segundo lugar, de importância marginal mas

³⁵² Leis VI 744e-745a. Para explicações mais detalhadas, cf. Brisson & Pradeau op. cit. p. 95-6.

³⁵³ Leis V 744c4-d1.

³⁵⁴ Nesse ponto, acompanho Samaras em SAMARAS, T. Plato on democracy. New York: Peter Lang Publishing, 2002. p. 221-3. O autor arrola cinco pontos em defesa da tese de que os cidadãos da Magnésia não disporão de ócio em tempo integral: (i) em nenhum momento em *Leis* se é afirmado que os cidadãos não irão trabalhar; (ii) dada o piso econômico, haverá chefe de terra que não possuirá escravos suficientes para que ele, o proprietário, não trabalhe também; (iii) em *Leis* VIII 842d se é afirmado que o legislador da *Magnésia* terá que atentar-se a leis sobre “agricultores”, “pastores” e “apicultores”, as funções agropecuárias dos magnetas; (iv) Em Leis VI 758b e VI 763d, o ócio não aparece como prerrogativa de todos os cidadão, implicando que alguns não o terão porque deverão trabalhar em suas próprias terras; (v) Em Leis VI 756b-e, na descrição da eleição do Conselho, as duas primeiras classe deverão participar obrigatoriamente, enquanto as duas classes inferiores estão livres para não participar. O autor interpreta essa posição como decorrente do fato da indisponibilidade de tempo livre das duas classes censitárias inferiores. Brisson & Pradeau op. cit. p. 99-101 argumentam em favor da tese contrária, afirmando que os cidadãos da *Magnésia* em absoluto não irão trabalhar.

³⁵⁵ Leis VI 753b4-7.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ Leis VI 753b-e.

³⁵⁸ Leis XII 945e-946c.

³⁵⁹ Leis VI 767c-d.

³⁶⁰ Leis VI 766a-b.

não desprezível, cabe à assembleia conceder extensão de prazo de permanência aos metecos³⁶¹. Em terceiro lugar, e talvez o ponto de maior importância, cabe a assembleia ratificar ou vetar qualquer modificação legal:

If the lawgiver is still alive, they can share the task in common with him, but if he has died, each of the magistrates should bring to the attention of the Guardians of the Laws whatever omissions need correcting within their own jurisdictional spheres, and continue to do so until each feature seems to be perfected in noble fashion; then the customs are to be made unchangeable, and adhered to along with the rest of the laws the lawgiver laid down for them at the beginning. They are never voluntarily to change a single one of them. But if some necessity should ever seem to overtake them, they must consult with all the magistrates and the whole populace and all the oracles of the gods. If all these are in consonant agreement, then the change can be made, but otherwise never in any way. If there is any opposition, the law will be that it always prevails.³⁶²

Como bem nota Samaras, uma das funções institucionais essenciais que a assembleia da Atena democrática dispunha e que está ausente na Eclésia dos magnetas é o instrumento de prestação de contas [εὔθυνα, -ης, ἡ] pelos serviços cumpridos pelos magistrados após o término de suas atividades, muito embora fosse a assembleia que elegia os auditores que exercem essa função.³⁶³ Portanto, a assembleia de Magnésia não é uma instituição soberana, como a assembleia ateniense - ao lado dos tribunais populares - eram. Algumas funções importantes lhe foram subtraídas, o que não implica em um papel institucional meramente ilustrativo, pelo contrário: eleger os principais magistrados e ratificar as modificações legais figuram como pontos fulcrais do poder político da cidade. É preciso, agora, examinar como essa configuração se articula com a inovadora instituição do Conselho Noturno.

A descrição do Conselho Noturno ocorre apenas no último livro de *Leis*. À primeira vista a leitura mais tentadora é identificar essa instituição aos filósofos-reis, de *República*. Visto que os filósofos-reis detinham poder político ilimitado na *Calipolis*, determinar, então, se o Conselho Noturno dispõe de autonomia para atuar acima das leis significa determinar se eles representam uma espécie de filósofos-reis de algum modo modificado ou se são uma instituição de natureza e funções distintas. Portanto, precisamos confrontar duas hipóteses: ou (a) o Conselho Noturno é uma espécie de atualização dos filósofos-reis de *República*. Portanto, são

³⁶¹ Leis IX 850b.

³⁶² Leis VI 772b7-d4. Tradução de Thomas L. Pangle. cf: "ζῶντος μὲν τοῦ τάξαντος νομοθέτου κοινῆ, τέλος δὲ σχόντος, αὐτὰς ἐκάστας τὰς ἀρχὰς εἰς τοὺς νομοφύλακας εἰσφερούσας τὸ παραλειπόμενον τῆς αὐτῶν ἀρχῆς ἐπανορθοῦσθαι, μέχριτερον ἂν τέλος ἔχειν ἕκαστον δόξῃ τοῦ καλῶς ἐξεργάσθαι, τότε δὲ ἀκίνητα θεμένους, ἤδη χρῆσθαι μετὰ τῶν ἄλλων νόμων οὕς ἔταξε κατ' ἀρχὰς ὁ θεὸς αὐτοῖς νομοθέτης· ὃν περὶ κινεῖν μὲν ἐκόντας μηδέποτε μηδέν, εἰ δὲ τις ἀνάγκη δόξειε ποτε καταλαβεῖν, πάσας μὲν τὰς ἀρχὰς χρῆ συμβούλους, πάντα δὲ τὸν δῆμον καὶ πάσας θεῶν μαντείας ἐπελθόντας, εἴαν συμφωνῶσι πάντες, οὕτω κινεῖν, ἄλλως δὲ μηδέποτε μηδαμῶς, ἀλλὰ τὸν κωλύοντα αἰεὶ κατὰ νόμον κρατεῖν." Há um impasse acerca do problema se essa passagem se refere apenas as leis sobre o coro, debatidas nesse momento do texto, ou se aplicam a toda e qualquer mudança legal. Acompanho Morrow op. cit. p. 157, que argumenta em favor da segunda hipótese.

³⁶³ Samaras op. cit. p. 237.

soberanos em *Magnésia*; ou (b) O Conselho Noturno não é soberano, mas também é subordinado à lei e está incluso no ordenamento da “constituição mista”. A resposta a esse impasse é fundamental ao tratamento da *demokratia*. Se o Conselho Noturno é soberano, então as concessões feitas aos cidadãos em geral resultam em vácuo político, uma vez que podem ser desfeitas pelo Conselho. Se, ao contrário, o Conselho estiver subordinado as leis e não for capaz de modifica-las sem mais, então Platão conferiu em sua última obra algum espaço de atuação aos homens ordinários.

Em favor da hipótese (a) temos uma fortíssima evidência textual:

Se esse conselho divino, meus caros companheiros, algum dia chegar a concretizar-se, confiemos-lhe a guarda da cidade. Sobre esse ponto não cabe nenhuma dúvida, por assim dizer, entre os legisladores do nosso tempo. Com isso, daríamos corpo, realmente, ao que até há pouco não passava de sonho em nossas conversações e a que nos referíamos, quando formamos uma espécie de imagem com a união da cabeça e da inteligência. É o que se dará, se em nossa cidade os membros desse conselho forem escolhidos com o máximo rigor, e depois de convenientemente educados forem postos na cidadela do território à guisa de guardas ideais em sua função salvadora, como nunca vimos iguais no decurso de nossa vida.³⁶⁴

Essa passagem parece incontestavelmente argumentar em favor da hipótese (a). No entanto, há passagens anteriores em *Leis* que parecem contradizê-la. Em primeiro lugar, como vimos acima na passagem Leis VI 772b7-d4, qualquer mudança legal deverá passar pelo crivo da assembleia. Em segundo lugar, ao menos em dois lugares se é afirmado que a natureza humana não comporta o poder absoluto e acaba por se corromper. A primeira passagem analisamos já acima, em Leis III. 691c5-d4. A segunda passagem é ainda mais clara. Ocorre no livro IX. A passagem é extensa, mas é preciso citá-la integralmente:

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. E 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. Inicialmente, é difícil reconhecer que a verdadeira arte política só visa aos interesses gerais, nunca aos particulares - o bem geral une as cidades, o particular as divide - e que só é de vantagem para o bem comum, e o particular para ambos, ser aquele modeladamente administrado, não o particular. 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 vida 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 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,

³⁶⁴ Leis XII. 969b2-c3. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf: “εάν γε μὴν οὗτος ἡμῖν ὁ θεῖος γένηται σύλλογος, ὃ φίλοι ἐταῖροι, παραδοτέον τούτῳ τὴν πόλιν, ἀμφισβήτησίς τε οὐκ ἔστ’ οὐδεμία οὐδενὶ τῶν νῦν παρὰ ταῦθ’ ὡς ἔπος εἰπεῖν νομοθετῶν, ὄντως δὲ ἔσται σχεδὸν ὕπαρ ἀποτετελεσμένον οὐ μικρῶ πρόσθεν ὀνειράτος ὡς τῷ λόγῳ ἐφηψάμεθα, κεφαλῆς νοῦ τε κοινωνίας εἰκόνα τινά πως συμμείξαντες, εἰάν ἄρα ἡμῖν οἱ τε ἄνδρες ἀκριβῶς ἐκλεχθῶσι, παιδευθῶσί τε προσηκόντως, παιδευθέντες τε ἐν ἀκροπόλει τῆς χώρας κατοικήσαντες, φύλακες ἀποτελεσθῶσιν οἴους ἡμεῖς οὐκ εἶδομεν ἐν τῷ πρόσθεν βίῳ πρὸς ἀρετὴν σωτηρίας γενομένουσιν.”

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. Daí 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. Leis X 874e7-875d5. Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf. o original³⁶⁵.

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. ἢ δὲ αἰτία τούτων ἦδε, ὅτι φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἰκανὴ φύεται ὥστε γνῶναι τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα, τὸ βέλτιστον αἰεὶ δύνασθαι τε καὶ ἐθέλειν πράττειν. γνῶναι μὲν γὰρ πρῶτον χαλεπὸν ὅτι πολιτικῆ καὶ ἀληθεῖ τέχνη οὐ τὸ ἴδιον ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἀνάγκη μέλειν— τὸ μὲν γὰρ κοινὸν συνδεῖ, τὸ δὲ ἴδιον διασπᾷ τὰς πόλεις—καὶ ὅτι συμφέρει τῷ κοινῷ τε καὶ ἰδίῳ, τοῖν ἀμφοῖν, ἦν τὸ κοινὸν τιθῆται καλῶς μᾶλλον ἢ τὸ ἴδιον· δεύτερον δέ, ἐὰν ἄρα καὶ τὸ γνῶναι τις ὅτι ταῦτα οὕτω πέφυκεν λάβη ἰκανῶς ἐν τέχνῃ, μετὰ δὲ τοῦτο ἀνυπεύθυνός τε καὶ αὐτοκράτωρ ἄρξῃ πόλεως, οὐκ ἂν ποτε δύναιτο ἐμμεῖναι τούτῳ τῷ δόγματι καὶ διαβιᾶναι τὸ μὲν κοινὸν ἡγούμενον τρέφων ἐν τῇ πόλει, τὸ δὲ ἴδιον ἐπόμενον τῷ κοινῷ, ἀλλ’ ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἢ θνητὴ φύσις αὐτὸν ὀρμήσει αἰεὶ, φεύγουσα μὲν ἀλόγως τὴν λύπην, διώκουσα δὲ τὴν ἡδονήν, τοῦ δὲ δικαιότερου τε καὶ ἀμείνουτος ἐπίπροσθεν ἄμφω τούτῳ προσθήσεται, καὶ σκότος ἀπεργαζομένη ἐν αὐτῇ πάντων κακῶν ἐμπλήσει πρὸς τὸ τέλος αὐτὴν τε καὶ τὴν πόλιν ὅλην. ἐπεὶ ταῦτα εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἰκανὸς θεῖα μοῖρα γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατὸς εἴη, νόμων οὐδὲν ἂν δεοίτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ· ἐπιστήμης γὰρ 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 γάρ ἐστιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ’ ἢ κατὰ βραχὺ· διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἰρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὀρᾷ καὶ βλέπει, τὸ δ’ ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ.

Mesmo que essa passagem não exclua a possibilidade de existir um homem com natureza privilegiada, detentor de conhecimento elevadíssimo, ela atesta que tais homens são raríssimos. A composição do Conselho Noturno é expressa em dois momentos do livro XII, 951e e 961a. Somando-se essas abordagens, Stalley conjectura³⁶⁶ que o Conselho seria composto pelos 10 guardiões das leis mais velhos, mais o ministro da educação em exercício, mais os ministros da educação já aposentados mas ainda vivos, mais todos aqueles que receberam honrarias da cidade, mais os cidadãos que foram enviados ao exterior para estudar as constituições estrangeiras; de todos esses, cada um poderá adicionar ainda ao menos um jovem acima de 30 anos para também compor o Conselho. Essa vasta quantidade de membros não parece condizer com a raridade da natureza filosófica descrita em Leis X 874e7-875d5.

Em terceiro lugar, como argumentamos acima, o princípio da divisão das atividades não é válido para a *Magnésia* como o era para *República*. Os membros do Conselho serão também fazendeiros, passarão por treinamento militar e terão exercido outras funções na cidade, diferentemente dos filósofos-reis, que se dedicaram exclusivamente ao rígido estudo filosófico. Portanto, se o Conselho Noturno não tem autonomia para modificar as leis sem o aval da assembleia, se não possuem a natureza especial dos filósofos-reis de *República* ou do

³⁶⁵ Essa passagem corrobora outro importante momento do *Corpus*. Em Político 293a2-4: “Fizeste bem em insistir nesse ponto. O que se segue disso, conforme penso, é que o verdadeiro governo, se é que existe governo verdadeiro, só deve ser procurado num homem apenas, ou em dois, ou, no máximo, em número reduzidíssimo de pessoas.” Tradução de Carlos Alberto Nunes. cf. “Καλῶς ἀπεμνημόνευσας. ἐπόμενον δὲ οἶμαι τούτῳ τὴν μὲν ὀρθὴν ἀρχὴν περὶ ἓνα τινὰ καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους δεῖ ζητεῖν, ὅταν ὀρθὴ γίγνηται.”

³⁶⁶ STALLEY, R. F. An introduction to Plato's Laws. Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1983. P. 190.

verdadeiro político em *Político*, e se não estão integralmente dedicados ao estudo filosófico necessário para alcançar o conhecimento infalível das formas, então a hipótese (b) parece ser melhor que a hipótese (a).

Não obstante, o Conselho Noturno desempenhará papel fundamental na *politeia* de *Magnésia*. Dado o objetivo central da constituição – desenvolver a virtude completa -cabará justamente ao Conselho investigar a natureza da virtude: como ela é una e múltipla e qual o melhor modo de incorporá-la no sistema legal de *Magnésia*³⁶⁷. O Conselho Noturno, portanto, é uma instituição que estará na vanguarda dos estudos contínuos da virtude, buscando aproximar-se ao máximo do conhecimento infalível da forma do bem, para incorporá-lo nas leis - que são aquilo de divino que há em nós³⁶⁸, mas que é mera imitação da verdade³⁶⁹ - até o momento em que a rara comunhão entre filosofia e poder político se concretize, permitindo assim a realização da primeira e melhor cidade, a *Calipolis*. Até esse momento, o melhor a se fazer é fiar-se na segunda-melhor constituição, uma constituição mista com vistas à virtude, que distribui o poder e, por isso, necessariamente faz certas concessões à democracia.

³⁶⁷ Leis XII 931a-968e.

³⁶⁸ Leis IV 714a1-2: “τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.”

³⁶⁹ *Político* 300c5-8: “ΞΕ. Οὐκοῦν μιμήματα μὲν ἄν ἐκάστων ταῦτα εἴη τῆς ἀληθείας, τὰ παρὰ τῶν εἰδότην εἰς δύναμιν εἶναι γεγραμμένα; ΝΕ. ΣΩ. Πῶς δ’ οὐ;

Conclusão

O filósofo, inexoravelmente incluso na realidade social que se encontra, lança-se à investigação sobre a mais imediata das questões: como viver? O pressuposto inicial assumido, e mantido em todo *Corpus*, oferece como resposta a premência da virtude. A virtude, portanto, é o *telos* da existência humana - não apenas da vida, porque mesmo após a morte a virtude é determinante. Desse modo, é sobre a virtude que a investigação deve se lançar. A pergunta “como viver?” impulsiona o filósofo a examinar a natureza da virtude: o que é? É ensinável? Um atributo natural? Uma dádiva dos deuses? As perguntas sobre a virtude, por seu turno, demandam que se investigue o que é o indivíduo: é o corpo? A alma? A conjunção de corpo e alma? Afinal, é a resposta a essa pergunta que determina o sujeito da vida que deve ser vivida. No entanto, o indivíduo está inserido numa realidade, social e natural, que, se não determina absolutamente, influencia suas ações. Assim, é imperativo investigar, por um lado, o que seja a *polis* - como está e como deveria estar organizada -, por outro lado, o *cosmos*, como o indivíduo interage com ele, como o *cosmos* se formou e quais são seus atributos e princípios. Nesse *cosmos*, os indivíduos não se encontram sozinhos, mas estão também presentes os deuses. É preciso investigar, portanto, a relação entre deuses e homens. Outrossim, é preciso investigar a capacidade humana em conhecer todas essas questões; em outras palavras, é preciso investigar a natureza do conhecimento: quais são as capacidades do aparato cognitivo humano em conhecer? Quais os limites desse aparato? O que é um conhecimento seguro de algo? Qual a relação entre o homem e o conhecimento? É preciso investigar! E é isso que Platão faz até seus últimos dias, elaborando as *Leis*.

Assim, o filósofo é aquele que nunca cessa de investigar, porque seu *eros* está direcionado ao conhecimento; aquele que não é ainda *sophos*, mas apenas um *filophos*, um amante da *sofia*. Sua investigação, impulsionada pelo *eros*, o liberta dos grilhões da caverna enganadora da realidade sensível. Debruçado sobre a investigação, o filósofo avança dialeticamente, ultrapassando – ou ao menos esperançosamente ansiando ultrapassar – a dimensão do fluxo das vicissitudes sensíveis rumo à perfeição e imutabilidade das formas perfeitas e eternas. Ao longo do percurso, que acompanha os rumos ditados pelo *logos*, encontra percalços que o faz desviar temporariamente, porém sem jamais perder aquele norte, que é a virtude, a Ideia do Bem, resposta à questão inicial. Diante desse emaranhado de questões, engendra intrincadamente os mais variados campos do conhecimento, que são mutuamente imbricados e por isso investigados não separadamente, mas sempre de modo complementar,

num movimento do múltiplo ao uno, do uno ao múltiplo: da caverna para fora, e de fora novamente à caverna.

Quanto à política especificamente, compete aos filósofos o governo da cidade, porque é o conhecimento quem deve governar. Ou os filósofos tornam-se reis ou os reis tornam-se filósofos. A melhor cidade, aquela projetada na *República*, demanda essa condição. No entanto, a ascensão às Formas é árdua, de modo que a condição exigida - a existência desse rei-filósofo com a credencial do conhecimento da virtude - parece não haver ainda se confirmado, como aponta o *Político*. Vale ressaltar que não está bloqueada a possibilidade *ad eternum* da realização da *Calipolis*: sua realização está temporariamente suspensa, até que se encontre o indivíduo com os predicados necessários para sua execução. Diante desse impedimento, Platão não entrega os pontos, mas elabora sua segunda melhor cidade: *Magnésia*. A cidade das *Leis* é a segunda melhor em geral, mas a melhor na ausência de indivíduos com os conhecimentos demandados para a implementação da *Calipolis* da *República*. Na ausência desse conhecimento, o melhor que podemos fazer é depositar nossas esperanças naquilo que há de divino em nós: *nomos*. Nesse sentido, é preciso também fazer algumas concessões ao regime democrático, sem nunca, no entanto, conceder-lhe a palavra final, pelo fato mesmo de sua natureza, avessa ao conhecimento, o axioma da autoridade mais importante. Portanto, o norte moral, isto é, o desenvolvimento da virtude, e o norte político – o governo do conhecimento – não são jamais abandonados. O fechamento das *Leis* em seu livro XII com a apresentação do Conselho Noturno comprova que a investigação continua e que a virtude permanece sendo seu objeto. No entanto, na ausência de governantes com a retidão moral e epistemológica da *República*, o desenho institucional precisa ser remodelado, de modo a evitar arroubos de poder por qualquer segmento da sociedade. Temos, assim, a constituição mista das *Leis*, com seu sistema de freios e contrapesos.

Certamente muito já foi dito e ainda muito se dirá sobre a filosofia de Platão, particularmente sobre sua filosofia política. Platão filósofo, filósofo dogmático, cético, na corda bamba entre dogmatismo e ceticismo; Platão dramaturgo, ficcional, escritor do Sócrates épico, herói da Odisseia dialógica; Platão, o precursor do cristianismo; Platão, o social-democrata, o autoritário, stalinista ou nazista, inimigo do cosmopolismo; Platão, um progressista ateniense ímpar. Um sem-número de Platões, um riquíssimo Platão demasiadamente polissêmico. Essa dissertação, distante da pretensão de se apresentar enquanto imparcial, diante tanto da polissemia da história hermenêutica platônica como da polissemia do texto platônico em si, apresentou apenas mais uma interpretação, que julgamos consistente com o texto, a partir dos pressupostos que esclarecemos assumir.

Inventário das ocorrências de *demokratia* no *Corpus Platonicum*

Político 291d6-7.....	91
Político 291e10-292a3.....	92
Político 301c6-d6.....	92
Político 302d1-5.....	94
Político 303a2-b5.....	95
Menexêno 238b7-239a4.....	96
Leis III 693d2-e3.....	99
Leis III 700a7-701b3.....	101
Leis IV 710d6-e2	104
Leis IV 710e3-711a3.....	105
Leis IV 712c2-5	106
Leis IV 713c2-714b1.....	107
Leis VIII 832b10-d7.....	109
República I 338e1-339a4	111
República VIII 544c1-d3.....	113
República VIII 545b4-c4.....	115
República VIII 555b4-7.....	116
República VIII 555b9-11.....	116
República VIII 557a2-5.....	117
República VIII 557a6-8.....	118
República VIII 558c1-4.....	119
República VIII 562a1-2.....	120
República VIII 562a7-8.....	120
República VIII 562a10-11.....	121
República VIII 562b7-8.....	122

República VIII 563e6-564a1.....	122
República VIII 564a6-8.....	123
República VIII 564a10-564b2.....	123
República VIII 564d6-e2.....	124
República VIII 565a1-3.....	125
República VIII 568c3-6.....	126
República VIII 568c8-d1.....	127
República VIII 569c6-8.....	127
Carta V 321d4-e2.....	128
Carta V 322a4-b2.....	128
Carta VII 326b5-326d6	129

Político 291d6-7

ΞΕ. Τρίτον δὲ σχῆμα πολιτείας οὐχ ἢ τοῦ πλήθους ἀρχή, **δημοκρατία** τοῦνομα κληθεῖσα; A terceira forma de constituição não [έ] o governo da massa, sendo chamada pelo nome de **democracia**?

Comentário:

Em 291d1, Sócrates, o jovem, passa a elencar de modo sistemático quais são as formas de governo possíveis. A primeira delas, questionando O hóspede: [Ἄρ' οὐ μοναρχία τῶν πολιτικῶν ἡμῖν ἀρχῶν ἐστι μία;]³⁷⁰, é a monarquia, conforme a resposta afirmativa de Sócrates, o jovem indica: [Ναί.]³⁷¹. A segunda forma de constituição O hóspede -, não mais perguntando e sim afirmando – é a “soberania dos poucos” [Καὶ μετὰ μοναρχίαν εἴποι τις ἂν οἶμαι τὴν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστείαν.]³⁷². Nota-se que a palavra empregada para o governo de um só é [ἀρχή], ao passo que se emprega [δυναστεία] ao governo dos poucos. O sujeito de cada uma das duas formas de constituição descritas até então carrega uma carga semântica estritamente quantitativa. O termo empregado à primeira forma de governo [πολιτεία] – isto é, a monarquia [μοναρχία] – decorre da composição dos morfemas: (i) o adjetivo [μόνος, η, ον] e (ii) o substantivo [ἀρχή, -ῆς, ἡ]. Até aqui, porém, a segunda forma de [πολιτεία] não recebe um nome específico, sendo antes descrita pela locução [τὴν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστείαν.]. Apenas em 291e7-8 que O hóspede a designará por seu nome próprio, já em um passo argumentativo mais avançado, no qual os interlocutores subdividem as três primeiras formas de governo [πολιτεία] ao meio, conforme os critérios estabelecidos em 291e1-5. Finalmente, a terceira forma de constituição: [Τρίτον δὲ σχῆμα πολιτείας], pergunta o Hóspede, não seria [ἢ τοῦ πλήθους ἀρχή], isto é, “o governo da massa”? Socrates, o moço, responde afirmativamente: [Καὶ πάνυ γε]³⁷³. É notável o fato de que a descrição da terceira forma de constituição emprega os termos: (i) o substantivo [πλήθος, -ους, τό] e (ii) o substantivo [ἀρχή, -ῆς, ἡ], ao passo que nenhum desses dois termos está presente no nome que define essa terceira forma de constituição: [δημοκρατία, -ας, ἡ], que é composta por (i) o substantivo [δῆμος, -ου, ὁ] e (ii) o substantivo [κράτος, -ους, τό]. Essa amalgama entre os termos empregados nos permite sugerir que – ao menos neste diálogo ou ao menos nessa passagem - os substantivos [δῆμος, -ου, ὁ] e [πλήθος, -ους, τό] são sinônimos, assim como [ἀρχή, -ῆς, ἡ] e [κράτος, -ους, τό] também o são.

³⁷⁰ - 291d1.

³⁷¹ - 291d2.

³⁷² - 291d3-4.

³⁷³ - 291d8.

Político 291e10-292a3

ΞΕ. Δημοκρατίας γε μήν, ἐάντ’ οὖν βιαίως ἐάντε ἐκουσίως τῶν τὰς οὐσίας ἐχόντων τὸ πλῆθος ἄρχῃ, καὶ ἐάντε τοὺς νόμους ἀκριβῶς φυλάττον ἐάντε μή, πάντως τοῦνομα οὐδεὶς αὐτῆς εἴωθε μεταλλάττειν.

Já com a **democracia**, portanto, quer violentamente, quer com consentimento voluntário a massa governe os detentores de propriedade, quer guardando acuradamente as leis quer não, de todo o modo ninguém tem o costume de modificar o nome dela [da democracia].

Comentário:

Após 291d1-7 apresentar as três formas iniciais de constituições – (i) monarquia [μοναρχία]; (ii) a soberania dos poucos [τὴν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστείαν]; (iii) democracia [δημοκρατία] -, o argumento procede a partir da separação de cada uma delas em duas outras, segundo os critérios apresentados em 291e1-5, quais sejam: (a) a imposição da força ou a observância da boa-vontade [Πρὸς τὸ βίαιόν που καὶ ἐκούσιον ἀποσκοποῦντες]; (b) a pobreza ou a riqueza [πενίαν καὶ πλοῦτον]; (c) o cumprimento a lei ou a ilegalidade [νόμον καὶ ἀνομίαν]. Assim, a monarquia subdivide-se em tirania [τυραννίς, -ίδος, ἥ] e realza [βασιλική, -ῆς, ἥ]; a constituição ainda sem nome próprio, designada pela locução “a soberania dos poucos” [τὴν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστείαν] subdivide-se em aristocracia [ἀριστοκρατία, -ας, ἥ] e oligarquia [ὀλιγαρχία, -ας, ἥ], ao passo que a democracia não dispõe de um nome próprio para sua subdivisão. Aqui – 291e10-292^a3 -, assim como em 291d1, os termos empregados são [τὸ πλῆθος ἄρχῃ], com o substantivo [πλῆθος, -ους, τό] exercendo a função de sujeito do verbo [ἄρχω]. Poder-se-ia esperar a justaposição do tipo [ὁ δῆμος κράτει] para designar os morfemas componentes de democracia [δημοκρατία], de tal sorte que o período esperado seria [Δημοκρατίας γε μήν, ἐάντ’ οὖν βιαίως ἐάντε ἐκουσίως τῶν τὰς οὐσίας ἐχόντων ὁ δῆμος κράτει (...)], o que novamente sugere que os substantivos [δῆμος, -ου, ὁ] e [πλῆθος, -ους, τό] são sinônimos, assim como [ἀρχή, -ῆς, ἥ] e [κράτος, -ους, τό] também o são.

Político 301c6-d6

ΞΕ. Οὕτω δὴ τύραννός τε γέγονε, φαμέν, καὶ βασιλεὺς καὶ ὀλιγαρχία καὶ ἀριστοκρατία καὶ **δημοκρατία**, **democracia**, uma vez que, não tendo os δυσχερανάντων τῶν ἀνθρώπων τὸν ἕνα ἐκεῖνον μόναρχον, καὶ ἀπιστησάντων tendo desconfiado que desse tal governo

μηδένα τῆς τοιαύτης ἀρχῆς ἄξιον ἂν nada digno jamais surgiria, de modo que γενέσθαι ποτέ, ὥστε ἐθέλειν καὶ δυνατὸν quisesse e fosse capaz de, governando εἶναι μετ’ ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης ἄρχοντα com virtude e conhecimento, distribuir τὰ δίκαια καὶ ὅσα διανέμειν ὀρθῶς πᾶσιν, corretamente a todos as coisas justas e as λωβᾶσθαι δὲ καὶ ἀποκτείνουσαι καὶ κακοῦν divinas, mas que, ao contrário, nos ὄν ἂν βουληθῆ ἑκάστοτε ἡμῶν· ἐπεὶ maltrataria e destruiria, uma vez que é γενόμενόν γ’ ἂν οἷον λέγομεν ἀγαπᾶσθαι mau, em cada ocasião que desejasse. Por τε ἂν καὶ οἰκεῖν διακυβερνῶντα outro lado, uma vez tendo surgido o tipo εὐδαιμόνως ὀρθῆν ἀκριβῶς μόνον de homem que estamos falando, nos πολιτείαν. amaria e administraria, tendo de modo feliz nos conduzido de modo preciso à única constituição correta.

Comentário:

As três formas de constituição, apresentadas entre 291d1-7, e os critérios para subdividi-las em duas cada, encontrados em 291e1-5, são abandonados a partir de 292a5. Em 292^a5-8 O hóspede questiona se os critérios de 291e1-5 devem ser mantidos ou se é preciso adotar um critério mais condizente com o que fora dito anteriormente no diálogo. Em 292b6-7 o Hóspede afirma que: “*dizemos que o governo real³⁷⁴ é certo (tipo) dos conhecimentos, creio.*” [Τὴν βασιλικὴν ἀρχὴν τῶν ἐπιστημῶν εἶναί τινα ἔφαμεν, οἶμαι.]. Esse conhecimento [ἐπιστήμη, -ης, ἥ] não é de qualquer tipo, senão um conhecimento qualificado, um conhecimento crítico e científico [Καὶ τούτων γε οὐχ ἀπασῶν, ἀλλὰ κριτικὴν δῆπου τινὰ καὶ ἐπιστατικὴν ἐκ τῶν ἄλλων προειλόμεθα.]³⁷⁵, e, muito embora tenham tentado encontrar a natureza desse conhecimento, os interlocutores ainda não foram capazes de analisá-lo com precisão [τὸ δ’ ἦτις οὐχ ἱκανῶς πω δυνάμενοι διακριβῶσασθαι.]³⁷⁶. Assim, concluem em 292c5-9 que nem os critérios quantitativos de “um”, “poucos” e “muitos”³⁷⁷ ou os critérios da (i) imposição violenta ou o consentimento, (ii) a riqueza ou a pobreza, (iii) o cumprimento legal ou a ilegalidade³⁷⁸ são critérios para a determinação da constituição correta, mas que um certo conhecimento o é: [Τοῦτ’ αὐτὸ τοίνυν ἄρ’ ἐννοοῦμεν, ὅτι τὸν ὄρον οὐκ ὀλίγους οὐδὲ πολλούς,

³⁷⁴ - No sentido de realeza, não de real como oposto à ficção.

³⁷⁵ - 292b9-10.

³⁷⁶ - 292c2-3.

³⁷⁷ - 291d1-7.

³⁷⁸ - 291e1-5.

οὐδὲ τὸ ἐκούσιον οὐδὲ τὸ ἀκούσιον, οὐδὲ πενίαν οὐδὲ πλοῦτον γίγνεσθαι περὶ αὐτῶν χρεῶν, ἀλλὰ τινα ἐπιστήμην, εἴπερ ἀκολουθήσομεν τοῖς πρόσθεν;]³⁷⁹.

O argumento prossegue com a concordância entre os interlocutores quanto a tarefa sobre a qual devem agora se debruçar é encontrar em qual das formas de governo anteriormente abordadas se é possível encontrar o conhecimento crítico e científico, o conhecimento sobre o governo dos homens, que é quase o conhecimento mais difícil e mais grandioso de se adquirir: [Ἐξ ἀνάγκης δὴ νῦν τοῦτο οὕτω σκεπτέον, ἐν τίνι ποτὲ τούτων ἐπιστήμη συμβαίνει γίγνεσθαι περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς, σχεδὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης κτήσασθαι.]³⁸⁰. A partir de 293e1 se passa a inquirir se a massa é capaz de adquirir tal conhecimento: [Μῶν οὖν δοκεῖ πληθὸς γε ἐν πόλει ταύτην τὴν ἐπιστήμην δυνατὸν εἶναι κτήσασθαι;]. A conclusão mútua é que a massa não dispõe desse conhecimento e que apenas em um número muito reduzido de pessoas se é possível observar esse tipo de conhecimento: [ἐπόμενον δὲ οἶμαι τούτῳ τὴν μὲν ὀρθὴν ἀρχὴν περὶ ἓνα τινὰ καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους δεῖ ζητεῖν, ὅταν ὀρθὴ γίγνηται.]³⁸¹.

Portanto, o critério decisivo não é diretamente quantitativo – “um”, “poucos” ou “muitos” –, como tão pouco a imposição violenta ou consentimento, riqueza ou pobreza, ilegalidade ou cumprimento às leis – conforme descrito em 291e1-5. O critério para a única constituição acertadamente correta [ὀρθὴν ἀκριβῶς μόνον πολιτείαν]³⁸² é dispor daquele conhecimento crítico e científico apresentado em 292b9-10 – que porém, é importante que se diga, ainda não foi absolutamente encontrado. Como por natureza esse tipo de conhecimento não é passível de ser adquirido pela massa, mas antes é mais provável de ser encontrado em um número reduzido de indivíduos, tem-se que, em geral, quanto menor o número de governantes, maior a qualidade da forma de governo.

Político 302d1-5

<p>ΞΕ. Ἐκ μὲν τῆς μοναρχίας βασιλικὴν καὶ τυραννικὴν, ἐκ δ' αὖ τῶν μὴ πολλῶν τήν τε εὐόνυμον ἔφαμεν [εἶναι] ἀριστοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν· ἐκ δ' αὖ τῶν πολλῶν τότε μὲν ἀπλῆν ἐπονομάζοντες ἐτίθεμεν δημοκρατίαν,</p>	<p>Da monarquia, a realeza e a tirania; do não de muitos, estamos dizendo [ser] a denominada aristocracia e a oligarquia; da dos muitos, então, designando-a simples, estabelecemos a democracia, e agora é</p>
---	--

³⁷⁹ - 292c5-9.

³⁸⁰ - 292d2-4.

³⁸¹ - 293a2-4.

³⁸² - 292c5-9.

νῦν δ' αὖ καὶ ταύτην ἡμῖν θετέον ἐστὶ διπλῆν. preciso que nós [também] a estabeleçamos composta.

Comentário:

Como visto em 292c5-9, o critério que estabelece a única constituição acertadamente correta [ὀρθὴν ἀκριβῶς μόνον πολιτείαν.] é o conhecimento sobre o governo dos homens. Esse conhecimento, como observado em 293^a2-4, se encontra não nas massas, mas em um único governante ou apenas em uns poucos se é mais provável observá-lo. No entanto, diferentemente das abelhas, que por natureza dispõe de uma rainha cujas características são superiores às demais abelhas da colmeia, a raça humana não contempla um tal tipo de rei, um homem superior tanto em corpo como em alma, capaz de naturalmente conduzir a espécie³⁸³. Diante dessa falta, resta aos humanos reunirem-se, a fim de estabelecerem leis. A partir de 302e4-8 se determina que o cumprimento ou descumprimento à lei é o critério que divide ao meio as constituições. Retoma-se a tradicional divisão, de modo que a democracia permanece sem um segundo nome.

Político 303a2-b5

ΞΕ. Τὴν δέ γε τῶν μὴ πολλῶν, ὥσπερ ἐνὸς καὶ πλήθους τὸ ὀλίγον μέσον, οὕτως ἡγησώμεθα μέσῃν ἐπ' ἀμφοτέρα· τὴν δ' αὖ τοῦ πλήθους κατὰ πάντα ἀσθενῆ καὶ μηδὲν μῆτε ἀγαθὸν μῆτε κακὸν μέγα δυναμένην ὡς πρὸς τὰς ἄλλας διὰ τὸ τὰς ἀρχὰς ἐν ταύτῃ διανεμεῖσθαι κατὰ μικρὰ εἰς πολλοὺς. Διὸ γέγονε πασῶν μὲν νομίμων τῶν πολιτειῶν οὐσῶν τούτων χειρίστη, παρανόμων δὲ οὐσῶν συμπασῶν βελτίστη· καὶ ἀκολάστων μὲν πασῶν οὐσῶν ἐν **δημοκρατία** νικᾷ ζῆν, κοσμίων δ' οὐσῶν ἥκιστα ἐν ταύτῃ βιωτέον, ἐν τῇ πρώτῃ δὲ πολὺ πρῶτόν τε καὶ ἄριστον, πλὴν τῆς ἐβδόμης· πασῶν A constituição não de muitos – como pouco é o meio entre um e a massa – assim consideramo-la a metade entre ambas. A [constituição] da massa, com relação a tudo [é] fraca, não sendo grandiosamente capaz nem do bem nem do mal grandiosos [provocar] aos outros, por nela os cargos públicos estarem divididos em pequenas porções entre muitos. Portanto, nascida, sendo todas as constituições [conformes] às leis, ela é a pior; mas, sendo todas à margem das leis, é a melhor entre elas; e sendo todas intemperantes, viver na **democracia** venceria, enquanto que, sendo organizadas, nela se deve sobreviver do pior modo, enquanto que

³⁸³ - 301e1-4.

γὰρ ἐκείνην γε ἐκκριτέον, οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων, ἐκ τῶν ἄλλων πολιτειῶν. [viver] na primeira [constituição] é muito melhor e primeira colocada, exceto a sétima! Pois, de todas, aquela deve ser separada – assim como a divindade [é separada] do homem – das outras constituições.

Comentário:

Aqui se estabelece um elenco das melhores formas de constituição para se viver, sendo sete as formas de constituição. A primeira delas, porém – como visto a partir da metáfora da colmeia em 301e1-4, que relata a impossibilidade natural que a raça humana compartilha em não possuir sua abelha-rainha –, não é realizável: [πασῶν γὰρ ἐκείνην γε ἐκκριτέον, οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων, ἐκ τῶν ἄλλων πολιτειῶν.]. Entre as seis constituições restantes, em 302e10-12 se estabelece que a melhor é a realeza e a pior e a tirania. Todavia, aqui, em 303a2-b5, o argumento aponta que a democracia que descumpra à lei é a melhor forma de governo, enquanto que a democracia consoante à lei é a pior, relegando à aristocracia e à oligarquia a posição intermediária entre o governo de um e o governo de muitos. A passagem 302e10-12, então, parece contradizer o que fora dito na passagem 303^a2-b5 aqui presente, de modo que um ranking do primeiro ao sexto colocado é aqui de difícil interpretação³⁸⁴.

Em tempo: um outro elenco das melhores formas de governo é apresentado em *República* VIII 545a-c, embora utilizando-se de termos diferentes. Segundo Rep. VIII, a ordem é o seguinte: aristocracia -> timarquia -> oligarquia -> democracia -> tirania.

Menexêno 238b7-239a4

Γεννηθέντες δὲ καὶ παιδευθέντες οὕτως οἱ τῶνδε πρόγονοι ὄκουν πολιτείαν κατασκευασάμενοι, ἧς ὀρθῶς ἔχει διὰ βραχέων ἐπιμνησθῆναι. Πολιτεία γὰρ τροφή ἀνθρώπων ἐστίν, καλὴ μὲν ἀγαθῶν, ἢ δὲ ἐναντία κακῶν. ὥς οὖν ἐν καλῇ πολιτεία ἐτράφησαν οἱ πρόσθεν ἡμῶν, ἀναγκαῖον δηλῶσαι, δι' ἣν δὴ κάκεῖνοι ἀγαθοὶ καὶ οἱ νῦν εἰσιν, ὧν οἶδε Tendo sido criados e educados desse modo os ancestrais, viviam sob uma constituição, tendo eles a construído, da qual uma curta lembrança tem-se corretamente. Pois a constituição é o alimento dos homens: a bela, dos nobres, e a contrária, dos perversos. Como, portanto, os homens diante de nós foram alimentados em uma bela constituição, é

³⁸⁴ cf. Statesman. Tradução C.J.Rowe. Aris & Phillips: Warminster, 1995. p. 235.

τυγχάνουσιν ὄντες οἱ τετελευτηκότες, ἢ γὰρ αὐτὴ πολιτεία καὶ τότε ἦν καὶ νῦν, ἀριστοκρατία, ἐν ἣ νῦν τε πολιτευόμεθα καὶ τὸν ἀεὶ χρόνον ἐξ ἐκείνου ὡς τὰ πολλά. Καλεῖ δὲ ὁ μὲν αὐτὴν **δημοκρατίαν**, ὁ δὲ ἄλλο, ᾧ ἂν χαίρη, ἔστι δὲ τῇ ἀληθείᾳ μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία. Βασιλῆς μὲν γὰρ ἀεὶ ἡμῖν εἰσιν· οὗτοι δὲ τοτὲ μὲν ἐκ γένους, τοτὲ δὲ αἰρετοί· ἐγκρατὲς δὲ τῆς πόλεως τὰ πολλά τὸ πλῆθος, τὰς δὲ ἀρχὰς δίδωσι καὶ κράτος τοῖς ἀεὶ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι, καὶ οὔτε ἀσθενεία οὔτε πενία οὔτ' ἀγνωσία πατέρων ἀπελήλαται οὐδεὶς οὐδὲ τοῖς ἐναντίοις τετίμηται, ὥσπερ ἐν ἄλλαις πόλεσιν, ἀλλὰ εἷς ὄρος, ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι κρατεῖ καὶ ἄρχει. Αἰτία δὲ ἡμῖν τῆς πολιτείας ταύτης ἢ 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 ἀξιοῦμεν δοῦλοι οὐδὲ δεσπότηται ἀλλήλων εἶναι, ἀλλ' ἢ ἰσογονία ἡμᾶς ἢ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον, καὶ μηδενὶ ἄλλω ὑπείκεν ἀλλήλοις ἢ ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως.

necessário demonstrar, como aqueles eram nobres, e como esses de agora são [nobres], dentre os quais por acaso encontram-se os falecidos. Pois essa constituição tanto era naquele tempo como também agora é uma aristocracia, constituição sob a qual agora vivemos e o tempo todo, desde há muito. Enquanto um a chama de **democracia**, outro [a chama] como lhe agrada; mas é, em verdade, uma aristocracia mediante a aprovação da massa; pois nós sempre tivemos reis. Eles ora provêm das linhagens, ora são escolhidos. A massa é empoderada em muitos assuntos da cidade, concedendo os cargos públicos e o poder aos que sempre parecem melhores, e nem por doença, nem por pobreza, nem por anonimato dos pais ninguém é excluído, nem pelos opostos [alguém] é honrado, assim como em outras cidades, mas [há] uma medida: quem parece ser sábio e nobre domina e governa. Pois enquanto as outras cidades foram constituídas por todos os tipos de homens, os homens [nelas] são anômalos; conseqüentemente também as constituições deles são anômalas, tiranias e oligarquias. Portanto, alguns administram escravos, enquanto os senhores se consideram mutuamente. Nós e os nossos, tendo sido gerados de uma única mãe, [somos] todos irmãos; não consideramos digno haver nem escravos

nem senhores entre nós, mas a nossa equidade por natureza obriga a buscar a isonomia legal, e a nada outro submeter-se a não ser a virtude da boa-reputação e da sabedoria.

Comentário:

Na medida em que a constituição é o alimento dos homens [πολιτεία γὰρ τροφή ἀνθρώπων], temos que a qualidade da constituição determina a qualidade dos cidadãos que sob ela vivem, de sorte que uma má constituição implica necessariamente em maus cidadãos, assim como uma boa constituição implica necessariamente em bons cidadãos. Essa é a perspectiva que parte da observação das constituições para se analisar os cidadãos. Ao se operar a partir da direção contrária, observando os cidadãos para se falar das constituições, temos que, se os cidadãos são bons, então a constituição é também boa, necessariamente. Diante da afirmação de que tanto os cidadãos de outrora como os cidadãos agora, alvos da exaltação dessa oração fúnebre, são bons, a conclusão possível é que tanto a constituição de outrora como a de agora é boa. Portanto, dado que a democracia não é uma constituição prestigiada³⁸⁵, ela não pode ser a constituição de outrora nem de agora, uma vez que os mortos exaltados são bons homens.

O regime ateniense, portanto, somente é uma democracia em nome; de modo efetivo, em verdade, é uma aristocracia com a aprovação da massa [ἔστι δὲ τῆ ἀληθείᾳ μετ’ εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία.], e a explicação, à primeira vista chocante, é que: “*Reis, pois, sempre existiram entre nós.*” [βασιλῆς μὲν γὰρ αἰὲ ἡμῖν εἰσιν·]. Aqui se expande a noção de [βασιλεύς, -έως, ὁ]. O [βασιλεύς] pode surgir também através das escolhas [αἵρετοί], isto é, das votações, e não apenas por nascimento, por linhagem [γένος].

Por último, temos que esse excerto apresenta contribuições importantes ao exame dos dois morfemas que compõe a palavra [δημοκρατία, -ας, ἡ], quais sejam: (a) [δῆμος, -ου, ὁ] e (b) [κράτος, -ους, τό]. Em primeiro lugar, examinando [δῆμος, -ου, ὁ], temos que em dois momentos: (i) [ἔστι δὲ τῆ ἀληθείᾳ μετ’ εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία]; (ii) [ἐγκρατὲς δὲ τῆς πόλεως τὰ πολλὰ τὸ πλῆθος, τὰς δὲ ἀρχὰς δίδωσι καὶ κράτος τοῖς αἰὲ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι], o substantivo [πλῆθος, -ους, τό] é a palavra empregada para indicar o sujeito que exerce o poder nesse regime – que aqui é chamado de democracia mas que em verdade é uma aristocracia –, sugerindo que não há distinção entre os substantivos [πλῆθος, -ους, τό] e [δῆμος, -ου, ὁ], de sorte que podem ser empregados indistintamente. Em segundo lugar, examinando [κράτος,

³⁸⁵ - cf. Pol. 303a2-b5; Rep. VIII. 545a-c.

-ους, τό], encontramos o mesmo emprego indiscriminado entre os substantivos [ἀρχή, -ῆς, ἡ] e [κράτος, -ους, τό], o que pode ser observado no seguinte período: “*A massa é empoderada em muitos assuntos da cidade, concedendo os cargos públicos e o poder aos que sempre parecem melhores (...)*” [ἐγκρατὲς δὲ τῆς πόλεως τὰ πολλὰ τὸ πλῆθος, τὰς δὲ ἀρχὰς δίδωσι καὶ κράτος τοῖς ἀεὶ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι (...)]. Ainda, examinando [κράτος, -ους, τό], temos que na oração: [(...) ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι κρατεῖ καὶ ἄρχει] também os verbos [ἄρχω] e [κρατέω] parecem ser aqui empregados como sinônimos.

Leis III 693d2-e3

ΑΘ. Ἄκουσον δὴ νυν. Εἰσὶν πολιτειῶν οἷον μητέρες δύο τινές, ἐξ ὧν τὰς ἄλλας γεγονέναι λέγων ἄν τις ὀρθῶς λέγοι, καὶ τὴν μὲν προσαγορεύειν μοναρχίαν ὀρθόν, τὴν δ' αὖ **δημοκρατίαν**, καὶ τῆς μὲν τὸ Περσῶν γένος ἄκρον ἔχειν, τῆς δὲ ἡμᾶς· αἱ δ' ἄλλαι σχεδὸν ἅπασαι, καθάπερ εἶπον, ἐκ τούτων εἰσὶ διαπεποικιλμένα. Δεῖ δὴ οὖν καὶ ἀναγκαῖον μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοις, εἴπερ ἐλευθερία τ' ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως· ὃ δὴ βούλεται ἡμῖν ὁ λόγος προστάττειν, λέγων ὡς οὐκ ἄν ποτε τούτων πόλις ἄμοιρος γενομένη πολιτευθῆναι δύναται' ἂν καλῶς.

Escuta agora. Há, de certa forma, duas mães das constituições, das quais as outras, argumentando, alguém poderia corretamente dizer que surgem e proclamar que a correta monarquia, por um lado, e a **democracia**, por outro lado, tem seu máximo desenvolvimento entre a raça dos persas e entre nós, [respectivamente]. Em certa medida, todas as outras [constituições], de acordo com o que eu disse, são variedades dessas. É preciso, portanto, e obrigatório tomar parte em ambas, se de fato se pretende ter liberdade e amizade com sabedoria, o que o argumento deseja prescrever a nós, dizendo que em qualquer ocasião uma cidade nascida desprovida dessas coisas não seria capaz de ser administrada belamente.

Comentário:

Em Rep. VIII 544e4-5, Platão afirma a existência de cinco formas de governo, de sorte que a cada uma dessas formas corresponde um determinado tipo de homem [Οὐκοῦν εἰ τὰ τῶν πόλεων πέντε, καὶ αἱ τῶν ἰδιωτῶν κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς πέντε ἂν εἶεν.]. Nessa obra, em uma passagem anterior - Rep. VIII 544c1-d4 -, ele as classifica – da melhor a pior – de modo que o primeiro lugar é atribuído aos regimes de Creta e de Esparta [εἰσὶ γὰρ ἄς λέγω, αἴπερ καὶ

ὀνόματα ἔχουσιν, ἢ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη, ἢ Κρητικὴ τε καὶ Λακωνικὴ αὐτῆ·]³⁸⁶, enquanto que o último lugar pertence à tirania [καὶ ἡ γενναία δὴ τυραννὶς καὶ πασῶν τούτων ἴδιαφεύγουσα, τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα]. Em Pol. 291d9-e5, há também a divisão em cinco formas de constituição; e também em Pol. 303^a2-b5 encontramos o ranqueamento dessas formas.

A passagem de *Leis* III 693d2-e3 – que agora analisamos – ao afirmar que: “*É preciso, portanto, e obrigatório tomar parte em ambas, se de fato se pretende ter liberdade e amizade com sabedoria [...]*” [Δεῖ δὴ οὖν καὶ ἀναγκαῖον μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοις, εἴπερ ἐλευθερία τ’ ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως], à primeira vista pode ser interpretada como uma contradição ao que fora dito tanto nas passagens de *República* como em *Político*, supracitadas. A dificuldade interpretativa repousa na locução [μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοις], “tomar parte em ambas”, na qual temos que adjetivo dual [ἀμφοῖν] e o pronome demonstrativo dual [τούτοις] retomam dois objetos, quais sejam: (i) a democracia – cujo representante é o governo de Atenas; (ii) a monarquia – cujo representante é a monarquia persa. A dificuldade, portanto, decorre da constatação de que não há menção de mistura, compartilhamento ou qualquer expressão semanticamente próxima nas passagens de *República* ou *Político*.

Assim, a locução [μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοις] impõe certa dificuldade em fazer convergir as passagens de *República*, *Político* e *Leis*, de modo que parece haver certa ruptura no pensamento político de Platão. Tal interpretação pode, porém, ser desfeita a partir da consideração das passagens Rep. V 472b-e e Pol. 301e1-4.

Em Rep. V 472b-e, há concordância de que não haverá prejuízo algum caso o modelo de cidade aqui proposto em se mostre inatingível [Ἦττόν τι οὖν οἶει ἡμᾶς εὖ λέγειν τούτου ἔνεκα, ἐὰν μὴ ἔχωμεν ἀποδειξαι ὡς δυνατὸν οὕτω πόλιν οἰκῆσαι ὡς ἐλέγετο; Οὐ δῆτα, ἔφη.] Em Pol. 301e1-4, com a metáfora da colmeia, torna-se ainda mais explícito que a elaboração do modelo perfeito de cidade dá-se apenas de modo aproximativo, isto é, como exercício teórico, e não realização histórico-social concreta [Νῦν δέ γε ὁπότε οὐκ ἔστι γινόμενος, ὡς δὴ φαμεν, ἐν ταῖς πόλεσι βασιλεὺς οἶος ἐν σμήνεσιν ἐμφύεται, τό τε σῶμα εὐθὺς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων εἶς, δεῖ δὴ συνελθόντας συγγράμματα γράφειν, ὡς ἔοικεν, μεταθέοντας τὰ τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας ἵχνη.].

³⁸⁶ - É importante ressaltar que “melhor” nesse contexto reduz-se ao exame das quatro formas de governo restantes, uma vez que a melhor forma de governo entre as cinco formas existentes, conforme a exposição de *República*, é a aristocracia, constituição tratada antes do início do livro VIII. Assim, o governo de Esparta e Creta é o melhor entre os restantes, isto é, excetuando-se à aristocracia. Como sabemos que a segunda melhor constituição é a timocracia/timarquia, podemos identificar o regime cretense e espartano a timocracia/timarquia. cf. o comentário ao excerto Rep. VIII 544c1-d3 abaixo.

É em *Leis*, portanto, que se materializa a cidade sob as condições humanas de possibilidade. Desse modo, a dificuldade interpretativa da locução [μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοις] pode ser dissolvida a partir do enfoque das passagens Rep. V 472b-e e Pol. 301e1-4.

Leis III 700a7-701b3

ΑΘ. Τοῖς περὶ τὴν μουσικὴν πρῶτον τὴν τότε, ἵνα ἐξ ἀρχῆς διέλθωμεν τὴν τοῦ ἐλευθέρου λίσαν ἐπίδοσιν βίου. Δηρημένη γὰρ δὴ τότε ἦν ἡμῖν ἡ μουσικὴ κατὰ εἶδη τε ἑαυτῆς ἅττα καὶ σχήματα, καὶ τι ἦν εἶδος ᾠδῆς εὐχαὶ πρὸς θεοῦς, ὄνομα δὲ ὕμνοι ἐπεκαλοῦντο· καὶ τούτῳ δὴ τὸ ἐναντίον ἦν ᾠδῆς ἕτερον εἶδος—θρήνους δὲ τις ἂν αὐτοὺς μάλιστα ἐκάλεσεν — καὶ παῖωνες ἕτερον, καὶ ἄλλο, Διονύσου γένεσις οἶμαι, διθύραμβος λεγόμενος. Νόμους τε αὐτὸ τοῦτο τοῦνομα ἐκάουν, ᾠδὴν ὡς τινα ἑτέραν· ἐπέλεγον δὲ κιθαρωδικούς. Τούτων δὴ διατεταγμένων καὶ ἄλλων τινῶν, οὐκ ἐξῆν ἄλλο εἰς ἄλλο καταχρηῆσθαι μέλους εἶδος· τὸ δὲ κῦρος τούτων γινῶναί τε καὶ ἅμα γνόντα δικάσαι, ζημιῶν τε αὖ τὸν μὴ πειθόμενον, οὐ σύριγξ ἦν οὐδέ τινας ἄμουσοι βοαὶ πλήθους, καθάπερ τὰ νῦν, οὐδ' αὖ κρότοι ἐπαίνους ἀποδιδόντες, ἀλλὰ τοῖς μὲν γεγονόσι περὶ παίδευσιν δεδογμένον ἀκούειν ἦν αὐτοῖς μετὰ σιγῆς διὰ τέλους, παισὶ δὲ καὶ παιδαγωγοῖς καὶ τῷ πλείστῳ ὄχλῳ ράβδου κοσμούσης ἢ νουθέτησις ἐγίνετο. Ταῦτ' οὖν οὕτω τεταγμένως ἤθελεν ἄρχεσθαι τῶν πολιτῶν τὸ πλῆθος, καὶ μὴ τολμᾶν κρίνειν διὰ θορύβου· μετὰ

Primeiramente, acerca da música daquele tempo, a fim de descrevermos desde o princípio o desenvolvimento excessivo da vida livre. Pois naquele tempo nós tínhamos uma música dividida de acordo com forma própria e certo esquema, e havia também certa forma de canto [com] orações aos deuses, [cujo] nome de hinos eram denominados. Havia outra forma de canto oposta a essa – alguém poderia certamente chamá-las de trenos -, e outros de peãs; também outro, creio que originada de Dionísio, dita ditirambo. Leis: desse mesmo nome eram chamados um certo outro canto, que também eram denominados de citaródicos. Com fixadas essas e certos outros [tipos de canto], não era possível aplicar uma forma de melodia no lugar de outra. A autoridade com relação a essas coisas – que sabia conhecer e ao mesmo tempo julgar e punir o não obediente – não era o assobio, nem certos gritos amusicais da massa, exatamente como são as coisas de agora, nem os aplausos elogiosos dados em retorno, mas aos nascidos entre reconhecida boa-educação era [concedido] escutá-los [os cantos] em silêncio até o fim. Às crianças,

δὲ ταῦτα, προϊόντος τοῦ χρόνου, ἄρχοντες μὲν τῆς ἀμούσου παρανομίας ποιηταὶ ἐγίγνοντο φύσει μὲν ποιητικοί, ἀγνώμονες δὲ περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον, βακχεύοντες καὶ μᾶλλον τοῦ δέοντος κατεχόμενοι ὑφ' ἡδονῆς, κεραννύντες δὲ θρήνους τε ὕμνοις καὶ παίονας διθυράμβοις, καὶ αὐλωδίας δὴ ταῖς κιθαρωδίαις μιμούμενοι, καὶ πάντα εἰς πάντα συνάγοντες, μουσικῆς ἄκοντες ὑπ' ἀνοίας καταψευδόμενοι ὡς ὀρθότητα μὲν οὐκ ἔχει οὐδ' ἡντινοῦν μουσική, ἡδονῇ δὲ τῇ τοῦ χαίροντος, εἴτε βελτίων εἴτε χείρων ἂν εἴη τις, κρίνοιτο ὀρθότατα. Τοιαῦτα δὴ ποιοῦντες ποιήματα, λόγους τε ἐπιλέγοντες τοιούτους, τοῖς πολλοῖς ἐνέθεσαν παρανομίαν εἰς τὴν μουσικὴν καὶ τόλμαν ὡς ἱκανοῖς οὖσιν κρίνειν· ὅθεν δὴ τὰ θέατρα ἐξ ἀφώνων φωνήεντ' ἐγένοντο, ὡς ἐπαῖοντα ἐν μούσαις τό τε καλὸν καὶ μὴ, καὶ ἀντὶ ἀριστοκρατίας ἐν αὐτῇ θεατροκρατία τις πονηρὰ γέγονεν. Εἰ γὰρ δὴ καὶ δημοκρατία ἐν αὐτῇ τις μόνον ἐγένετο ἐλευθέρων ἀνδρῶν, οὐδὲν ἂν πάνυ γε δεινὸν ἦν τὸ γεγονός· νῦν δὲ ἤρξε μὲν ἡμῖν ἐκ μουσικῆς ἢ πάντων εἰς πάντα σοφίας δόξα καὶ παρανομία, συνεφέσπετο δὲ ἐλευθερία. ἄφοβοι γὰρ ἐγίγνοντο ὡς εἰδότες, ἢ δὲ ἄδεια ἀναισχυντίαν ἐνέτεκεν· τὸ γὰρ τὴν τοῦ βελτίονος δόξαν μὴ φοβεῖσθαι διὰ θράσος, τοῦτ' αὐτό ἐστιν σχεδὸν ἢ πονηρὰ ἀναισχυντία, διὰ

aos seus educadores e à enormidade da turba a advertência surgia a partir da ordenação da vara. Portanto, com as coisas assim ordenadas a massa dos cidadãos esperava ser governada, não ousando julgar pelo barulho. Depois disso, com o avançar do tempo, os [homens] governados por amusical transgressão à lei tornavam-se por natureza compositores criativos, ignorantes sobre a justiça da Musa e sobre a lei, bacânticos e – mais atados do que deveriam [ao prazer] – controlados pelo prazer, misturando trenos, hinos, peãs e ditirambos, imitando as aulódias com as citaródias, juntando tudo com tudo, e involuntariamente, por ignorância sobre música, mentiam que a música teria qualquer tipo de correteude e que com o prazer do deleitado, seja esse [prazer] melhor seja esse [prazer] pior, se julgaria a correteude [da forma de música]. Criando esses tipos de composições e declarando esses tipos de palavras, introduziram muitos na transgressão à lei na música e na audácia, como sendo competentes para julgar. Quando os teatros passaram de mudos para vocalizados, como que entendedores em [matéria de] música do que é belo e do que não é, ante uma aristocracia nela [aristocracia em matéria de música] surgiu certa teatrocracia terrível. Se, pois, a **democracia** nisso [na música] apenas

δή τινος ἐλευθερίας λίαν τὸν ἄποτετολμημένης. tornasse os homens livres, nada muito terrível seria [esse] acontecimento. Agora, iniciou-se em nós, a partir da música, a crença de todos na sabedoria em tudo e na transgressão à lei, e a liberdade seguiu junto. Tornaram-se, pois, destemidos como que conhecedores, e o destemor produziu a vergonha. Pois não temer a opinião do melhor por atrevimento, isso mesmo é próximo a uma terrível vergonha, advinda de certa liberdade realmente sobreaudaciosa.

Comentário:

Como examinado no excerto de *Leis* III 693d2-e3, há duas constituições mães – a monarquia e a democracia –, e é a partir dessas duas que nascem todas as outras constituições. Em 694^a, passa-se a descrever as características da monarquia persa. Em 700a, descreve-se a democracia ateniense. Tem-se, assim, que Atenas e Pérsia são, respectivamente, os exemplos paradigmáticos de democracia e monarquia, respectivamente; noutras palavras, Atenas e Pérsia são as representantes da realização histórico-social dos dois extremos da divisão quantitativa das formas de governo conforme apresentado em Pol. 291d1-8, sob os critérios do governo de “um”, “poucos” e “muitos”. Mais do que representantes históricos-sociais, Atenas e Pérsia representam a materialização do excesso de dois princípios, quais sejam, (i) princípio da liberdade e (ii) princípio da autoridade, cada qual responsável pela ruína de sua respectiva constituição. O excesso de autoridade levou à derrocada da Pérsia, enquanto que o excesso de liberdade arruinou a democracia ateniense. A passagem tem por finalidade descrever quais são os reveses do excesso da liberdade desde o princípio: [(...) ἵνα ἐξ ἀρχῆς διέλθωμεν τὴν τοῦ ἐλευθέρου λίαν ἐπίδοσιν βίου].

A liberdade excessiva se manifestou primeiramente no campo musical – a importância da música na educação tem uma primeira abordagem, introdutória, no livro II e é mais bem desenvolvida no livro VII. Em um primeiro momento, os parâmetros musicais de Atenas eram bem estabelecidos, e os responsáveis por julgar a qualidade da música, isto é, a autoridade ou o soberano no quesito da música [τὸ δὲ κῦρος τούτων] eram homens conhecedores do que é bom e o que é ruim em música [γνῶναί τε καὶ ἅμα γνόντα δικάσαι], não o gozo da multidão incauta proferido através dos gritos [οὐ σύριγξ ἦν οὐδέ τινες ἄμουσοι βοαὶ πλήθους]. Nesse

contexto, o gosto da massa não era critério decisório para se qualificar a música, senão o conhecimento dos “críticos de música”, assim coloquemos; esperava-se que essa vanguarda musical conduzisse a massa ignorante, utilizando-se de violência, caso necessário. [καὶ τῷ πλείστῳ ὄχλῳ ῥάβδου κοσμούσης ἢ νουθέτησις ἐγίγνετο.]. Nota-se aqui o emprego do substantivo [ὄχλος, -ου, ὅ] para designar o povo, a massa, a multidão, a turba.

Com o transcorrer do tempo, a padronização musical vigente cede ao excesso de liberdade, e o soberano/autoridade em música [τὸ δὲ κῦρος τούτων] não mais é aquele conhecedor e capaz de julgá-la, detentor de boa educação [(...) ἀλλὰ τοῖς μὲν γεγονόσι περὶ παιδείουσιν δεδομένον (...)]. O critério do prazer individual, qualquer que seja esse prazer, substitui o critério do conhecimento [(...) ἡδονῇ δὲ τῇ τοῦ χαίροντος, εἴτε βελτίων εἴτε χείρων ἂν εἴη τις, κρίνοιτο ὀρθότατα.]. Ademais, o excesso de liberdade não se limita às questões musicais, mas se alastra às demais esferas da vida civil [εἰ γὰρ δὴ καὶ δημοκρατία ἐν αὐτῇ τις μόνον ἐγένετο ἐλευθέρων ἀνδρῶν, οὐδὲν ἂν πάνυ γε δεινὸν ἦν τὸ γεγονός·].

Assim, a partir da música a massa passa, devido ao excesso de liberdade [διὰ δὴ τινος ἐλευθερίας λίαν ἀποτετολμημένης.], a ignorar a norma imposta pelo conhecimento, considerando-se capaz de julgar aquilo que absolutamente não conhece. É esse, portanto, o efeito deletério da liberdade excessiva.

Leis IV 710d6-e2

<p>ΚΛ. Ἐκ τυραννίδος ἀρίστην φῆς γενέσθαι πόλιν ἄν, ὡς φαίνει, μετὰ νομοθέτου γε ἄκρου καὶ τυράννου κοσμίου, καὶ ῥᾶστά τε καὶ τάχιστ' ἂν μεταβαλεῖν εἰς τοῦτο ἐκ τοῦ τοιούτου, δεῦτερον δὲ ἐξ ὀλιγαρχίας — ἢ πῶς λέγεις; — καὶ τὸ τρίτον ἐκ δημοκρατίας.</p>	<p>Da tirania tu dizes surgir a melhor cidade, como parece, mediante um legislador excelente e um tirano organizado, facilmente e rapidamente se mudaria para essa a partir desse tipo, e em segundo lugar da oligarquia— ou como dizes? — e em terceiro lugar a partir da democracia.</p>
---	---

Comentário:

No final do livro III, em 702b-d, Clíncias relata aos seus interlocutores que está encarregado de fundar em Cnosso, na ilha de Creta, uma nova cidade. O livro IV, então, inicia-se com uma preliminar descrição física do terreno, seguida por uma breve descrição dos futuros habitantes da cidade, para então determinarem qual será o melhor modo de se estabelecer às leis. A passagem 710d6-e2 aqui presente se encontra nesse contexto. A fala de Clíncias, traduzida acima, é um questionamento à afirmação proferida pelo O ateniense imediatamente

anterior, que alega que quanto menor o número de legisladores, mais facilmente serão instituídas as leis desejadas, desde que esses legisladores – preferencialmente um único legislador – disponham dos predicados elencados em 709e6-71^a2: “*uma cidade governada por um tirano, um tirano novo, de boa memória, bom-aprendiz, corajoso e por natureza magnificente.*” [“Τυραννουμένην μοι δότε τὴν πόλιν,” φήσει· “τύραννος δ’ ἔστω νέος καὶ μνήμων καὶ εὐμαθὴς καὶ ἀνδρεῖος καὶ μεγαλοπρεπῆς φύσει·]; além de dispor na alma as partes da virtude descritas anteriormente: [(...)ὁ δὲ καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν δεῖν ἔπεσθαι σύμπασιν τοῖς τῆς ἀρετῆς μέρεσι(...)]. Aqui, em 710d6-e2, Clínia pergunta se a melhor cidade surgiria [ἀρίστην (...) γενέσθαι πόλιν ἂν (...)] primeiro (i) da tirania [Ἐκ τυραννίδος], depois da (ii) oligarquia [ἐξ ὀλιγαρχίας] e então da (iii) democracia [ἐκ δημοκρατίας]. A resposta de O ateniense, em 710e3, será negativa: “*De modo algum...*” [ΑΘ. Οὐδαμῶς (...)]. O argumento continua no excerto abaixo.

Leis IV 710e3-711a3

ΑΘ. Οὐδαμῶς, ἀλλ’ ἐκ τυραννίδος μὲν πρῶτον, δευτέρον δὲ ἐκ βασιλικῆς πολιτείας, τρίτον δὲ ἔκ τινος **δημοκρατίας**. Τὸ δὲ τέταρτον, ὀλιγαρχία, τὴν τοῦ τοιοῦτου γένεσιν χαλεπώτατα δύναται ἂν προσδέξασθαι· πλεῖστοι γὰρ ἐν αὐτῇ δυνάσται γίνονται. Λέγομεν δὴ ταῦτα γίνεσθαι τότε, ὅταν ἀληθῆς μὲν νομοθέτης γένηται φύσει, κοινὴ δὲ αὐτῶ τις συμβῆ ῥώμη πρὸς τοὺς ἐν τῇ πόλει μέγιστον δυναμένους· οὗ δ’ ἂν τοῦτο ἀριθμῶ μὲν βραχύτατον, ἰσχυρότατον δέ, καθάπερ ἐν τυραννίδι, γένηται, ταύτη καὶ τότε τάχος καὶ ῥαστώνη τῆς μεταβολῆς γίνεσθαι φιλεῖ.

De modo algum, mas em primeiro lugar a partir da tirania; em segundo lugar, da constituição da realeza; em terceiro lugar, de certa **democracia**. O quarto lugar, a oligarquia, um surgimento desse tipo com muitíssima dificuldade poderia ser capaz de ser aceito, pois nela surgem senhores em grandiosíssimo número. Dizemos surgir essas coisas quando quer que surja por natureza um verdadeiro legislador, que certa força comum dele próprio compartilhe com os mais capazes da cidade. Onde quer isso surja [um verdadeiro legislador], em número pequeníssimo porém potentíssimo, assim como na tirania – aqui ou quando quer que seja – a presteza e a facilidade da mudança dariam boas-vindas.

Comentário:

Seguindo imediatamente abaixo de Leis IV 710d6-e2, aqui se tem que a ordem para o estabelecimento das leis da melhor cidade é: (i) tirania; (ii) realeza; (iii) democracia; (iv) oligarquia. A partir do critério estritamente quantitativo, temos que as formas de constituição possíveis são: (i) o governo de um; (ii) o governo de poucos; (iii) governo de muitos: [μόνος, -η, -ον] -> [ὀλίγος, -η, -ον] -> [πολύς, πολλή, πολύ]. Embora “poucos” esteja entre “um” e “muitos”, aqui, em 710e3-711^a3, temos a democracia – “o poder do *demos*”, que da perspectiva estritamente quantitativa pode ser dita como “o governo de muitos” – antes da oligarquia – “o governo de poucos”. Segundo T. J. Saunders (1970), tal fato se explica do seguinte modo: “*The upshot of the Athenian’s correction, which is first sight seems fussy, is that formal power in a state must to be confused with effective power. Effective power in a democracy is likely to be in fewer hands than in an oligarchy.*”³⁸⁷

Leis IV 712c2-5

ΚΛ. Οἷον δὴ τί λέγεις βουλευθεῖς; φράζ’	Que queres dizer com esse tipo de coisa?
ἔτι σαφέστερον. Οἷον δημοκρατίαν τινὰ	Indica ainda mais claramente. Certo tipo
ἢ ὀλιγαρχίαν ἢ ἀριστοκρατίαν ἢ	de democracia ou certa oligarquia ou
βασιλικήν; οὐ γὰρ δὴ τυραννίδα γέ που	aristocracia ou realeza? Pois não poderias
λέγοις ἄν, ὥς γ’ ἡμεῖς ἄν οἰηθεῖμεν	dizer tirania, que poderíamos crer.

Comentário:

Após discorrer sobre os predicados necessários ao tirano ilustrado 709e6-712a – o melhor legislador possível, caso a natureza assim o predisponha – os interlocutores precisam determinar qual será tipo de constituição que a nova cidade se receberá. Em 712b8-c1, O ateniense pergunta: “*Mas alguma constituição temos em mente para instalar na cidade?*” [Ἀλλὰ τίνα δὴ ποτε πολιτείαν ἔχομεν ἐν νῶ τῇ πόλει προστάττειν;]. A resposta é a fala de Clínias acima. A conversa prossegue com uma digressão feita pelo O ateniense, que inquirir aos seus interlocutores qual dos dois irá relatar primeiro o tipo de constituição vigente em suas cidades. O primeiro a falar é Mégilo, que elenca algumas instituições espartanas, apontando para as características proeminentes em cada uma delas, de modo que finaliza sua fala dizendo ser incapaz de nomear claramente qual seja a constituição vigente em Esparta [ἐγὼ δὲ οὕτω νῦν ἐξαίφνης ἂν ἐρωτηθεῖς, ὄντως, ὅπερ εἶπον, οὐκ ἔχω διορισάμενος εἰπεῖν τίς τούτων ἐστὶν τῶν πολιτειῶν.]³⁸⁸. Clínias intervém em segundo lugar, afirmando também ser incapaz de

³⁸⁷ - Plato. Laws. Tradução. T.J.Saunders. Penguin Books Ltd: London, 1970. p. 167.n. 13.

³⁸⁸ - 712e4-6.

estabelecer qual seja propriamente a constituição de Creta [Ταυτόν σοι πάθος, ὃ Μέγιλλε, καταφαίνομαι πεπονθέναι.]³⁸⁹. O fato é que a questão permanece sem resposta – para a frustração de muitos. De toda sorte, diante das considerações contidas em 693d2-e3 – cabe lembrar, sobre as duas constituições mães, democracia e monarquia, e o surgimento de todas as demais constituições a partir dessas duas -, a nova cidade deve compartilhar aspectos de ambas [μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοιιν].

Leis IV 713c2-714b1

ΑΘ. Δραστέον ὡς λέγετε. Φήμην τοίνυν *Deve ser feito, como dizeis. Um*
 παραδεδέγμεθα τῆς τῶν τότε μακαρίας *presságio, então, recebemos a respeito da*
 ζωῆς ὡς ἄφθονά τε καὶ αὐτόματα πάντ’ *vida abençoada dos [homens] de outrora,*
 εἶχεν. ἡ δὲ τούτων αἰτία λέγεται τοιάδε τις. *que toda abundância e autodeterminação*
 Γινώσκων ὁ Κρόνος ἄρα, καθάπερ ἡμεῖς *possuía. A causa dessas coisas certo*
 διεληλύθαμεν, ὡς ἀνθρωπεῖα φύσις *alguém diz ser coisas deste tipo:*
 οὐδεμία ἰκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα *aparentemente sabia Cronos – exatamente*
 αὐτοκράτωρ πάντα, μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ *como relatamos – que nenhuma natureza*
 ἀδικίας μεστοῦσθαι, ταῦτ’ οὖν *humana é competente para administrar as*
 διανοοῦμενος ἐφίστη τότε βασιλέας τε καὶ *questões humanas, quando autocrata sobre*
 ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν, οὐκ *tudo*³⁹⁰. Portanto, raciocinando [Cronos]
 ἀνθρώπους ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ *[sobre] essas coisas, estabelecia naquele*
 ἀμείνονος, δαίμονας, οἷον νῦν ἡμεῖς *tempo reis e governantes em nossas*
 δρῶμεν τοῖς ποιμνίσι καὶ ὅσων ἡμεροὶ *idades, [governantes] não-humanos, mas*
 εἰσιν ἀγέλαι· οὐ βοῦς βοῶν οὐδὲ αἴγας *de raça mais divina e mais nobre:*
 αἰγῶν ἄρχοντας ποιοῦμεν αὐτοῖσί τινας, *daimones; tal como agora nós fazemos*
 ἀλλ’ ἡμεῖς αὐτῶν δεσπόζομεν, ἄμεινον *com os rebanhos de ovelhas e com os tão*
 ἐκείνων γένος. Ταυτόν δὴ καὶ ὁ θεὸς ἄρα *domesticados rebanhos. Não tornamos*
 καὶ φιλόανθρωπος ὢν, τὸ γένος ἄμεινον *alguns bois governantes de bois, nem*
 ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ *algumas cabras governantes de cabras,*
 πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥαστώνης, πολλῆς δ’ *mas nós somos os senhores delas, [nós que*
 ἡμῖν, ἐπιμελούμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ *somos de] raça mais nobre do que aquelas.*

³⁸⁹ - 712e6-7.

³⁹⁰ - Acompanho a tradução de Thomas L. Pangle. PLATO. The Laws of Plato. Tradução de T. L. PANGLE . Chicago: The university of Chicago press, 1980. p. 99.

αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπηργάζετο γένη. Λέγει δὴ καὶ νῦν οὗτος ὁ λόγος, ἀληθείᾳ χρώμενος, ὡς ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεὸς 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 ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τάς τ' οἰκίσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον. Εἰ δ' ἄνθρωπος εἷς ἢ ὀλιγαρχία τις, ἢ καὶ **δημοκρατία** ψυχὴν ἔχουσα ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὀρεγομένην καὶ πληροῦσθαι τούτων δεομένην, στέγουσαν δὲ οὐδὲν ἀλλ' ἀνηνύτῳ καὶ ἀπλήστῳ κακῶ νοσήματι συνεχομένην, ἄρξει δὴ πόλεως ἢ τινος ἰδιώτου καταπατήσας ὁ τοιοῦτος τοὺς νόμους, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, οὐκ ἔστι σωτηρίας μηχανή. Σκοπεῖν δὴ δεῖ τοῦτον τὸν λόγον ἡμᾶς, ὃ Κλεινία, πότερον αὐτῷ πεισόμεθα ἢ πῶς δράσομεν.

O próprio deus [Cronos], aparentemente sendo filantropo [amante dos humanos], uma raça mais nobre do que a nossa estabeleceu [como governantes] – [a raça] dos *daimones* – que, mediante muita facilidade, tanto para eles como para nós, tomava conta de nós e, provendo liberdade, respeito, boa-lei e abundância de justiça, tornava as raças humanas pacíficas e felizes. Diz agora essa narrativa, empregando a verdade, que em tantas cidades em que não um deus mas algum mortal governa, não há escapatória dos males e sofrimentos, mas que – [supõe essa narrativa] – é preciso que imitemos com todo aparato o modo de vida relatada [no tempo] de Cronos, e que obedecendo a isto: tanto quanto há em nós de imortal, [é preciso] administrar tanto as casas como as cidades, em [assuntos] públicos e em [assuntos] privados, dando o nome de lei à regulação da intelecto. Se um homem ou alguma oligarquia ou **democracia** – de alma repleta por prazeres e buscando preencher-se com os desejos, uma vez impedida dessas coisas e contendo nada [na alma] senão interminável e insaciável mal, envolta em doença – governar a cidade ou algum indivíduo particular, tendo esse tipo de ser [isto é, homem/certa oligarquia/democracia] atropelado as leis – o que agora mesmo dizíamos -, não haverá aparato de salvação. É preciso que

nós investiguemos esse argumento, oh Clíneas, primeiramente [se] por ele seremos persuadidos ou como faremos.

Comentário:

Essa passagem é de fundamental importância, sobretudo o recorte de 713e3-714a2. O que se inicia como uma metáfora desprezível, se desenvolve posteriormente em uma afirmação ontológica de primeira ordem. Aqui se tem claramente formulada a necessidade da cidade de ser governada segundo o império da lei, não segundo qualquer critério quantitativo.

O argumento relatado – isto é, a metáfora da vida dos homens no tempo de Cronos – utilizando-se da verdade [λέγει δὴ καὶ νῦν οὗτος ὁ λόγος, ἀληθεία χρώμενος (...)] diz que existe em nós humanos algo de divino, que deve nos governar porque superior a nós. Assim como no tempo de Cronos a sabedoria da divindade colocou à frente dos homens os *daimones* [δαίμονας], uma raça superior à humana, também nós nos colocamos diante dos bois, porque somos superiores aos bois. Desse modo, o que deve sempre governar alguma raça é outra raça superior, nunca uma inferior ou do mesmo nível. É necessário que se passe também com os homens desse modo, devendo ser governados não pelos próprios homens, mas por algo superior a eles. Esse algo superior aos homens é a lei: aquilo que há de divino nos homens [(...) καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τὰς τ' οἰκίσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.]. A lei é, aqui, caracterizada pela “regulação do intelecto” [τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν].

Um governo de homens mortais, feito por homens e para homens, invariavelmente resulta em males [(...) ὡς ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεὸς ἀλλὰ τις ἄρχη θνητός, οὐκ ἔστιν κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις·] e é incapaz de fazer brotar aquela felicidade observada no tempo de Cronos. O que os homens precisam fazer, então, a fim de tornarem bem-aventuradas, felizes, em suas vidas é imitar com todo o aparato a vida conforme era no tempo de Cronos [(...) ἀλλὰ μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἶεται πάση μηχανῇ τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον (...)].

Portanto, o que deve governar é a Lei, isto é, a regulação do intelecto, que é aquilo que existe de divino nos mortais.

Leis VIII 832b10-d7

AΘ. Τὰς οὐ πολιτείας ἔγωγε αἰτίας εἶναί Eu digo que são causa as não-φημι ἅς πολλάκις εἶρηκα ἐν τοῖς πρόσθεν constituições, que frequentemente eu λόγοις, **δημοκρατίαν** καὶ ὀλιγαρχίαν καὶ narrei nos discursos anteriores:

τυραννίδα. Τούτων γὰρ δὴ πολιτεία μὲν οὐδεμία, στασιωτεῖαι δὲ πᾶσαι λέγοντ' ἂν ὀρθότατα· ἐκόντων γὰρ ἐκοῦσα οὐδεμία, ἀλλ' ἀκόντων ἐκοῦσα ἄρχει σὺν ἀεί τι βία, φοβούμενος δὲ ἄρχων ἀρχόμενος οὔτε καλὸν οὔτε πλούσιον οὔτε ἰσχυρὸν οὔτ' ἀνδρεῖον οὔτε τὸ παράπαν πολεμικὸν ἐκὼν ἐάσει γίγνεσθαι ποτε. Ταῦτ' οὖν ἐστὶ τὰ δύο πάντων μὲν σμικροῦ διαφερόντως αἴτια, τούτων δ' οὖν ὄντως διαφέρει. Τὸ δὲ τῆς νῦν πολιτείας, ἣν νομοθετούμενοι λέγομεν, ἐκπέφυγεν ἀμφοτέρα· σχολήν τε γὰρ ἄγει που μεγίστην, ἐλεύθεροί τε ἀπ' ἀλλήλων εἰσί, φιλοχρήματοι δὲ ἥκιστ' ἄν, οἴμαι, γίνονται ἂν ἐκ τούτων τῶν νόμων, ὥστ' εἰκότως ἅμα καὶ κατὰ λόγον ἢ τοιαύτη κατάστασις πολιτείας μόνη δέξαιτ' ἂν τῶν νῦν τὴν διαπερανθεῖσαν παιδείαν τε ἅμα καὶ παιδιὰν πολεμικήν, ἀποτελεσθεῖσαν ὀρθῶς τῷ λόγῳ.

democracia, oligarquia, tirania. Pois nenhuma delas é constituição, mas de estados-de-facção seriam melhor denominadas. Pois nenhuma [delas] governa com a boa-vontade dos que consentem, mas [sim] com a boa-vontade dos que não consentem, com [o emprego] da violência; e o governante, temendo o governado, absolutamente jamais permitirá ao inimigo tornar-se belo, rico, vigoroso e corajoso. Essas, portanto, são as duas causas de todos os problemas, tanto do pequeno em especial, como, portanto, desses que realmente diferem-se. A [questão da] presente constituição, que dizemos estar legislando, escapa a ambos [os problemas], pois contém grande ócio, e [os cidadãos] são livres uns dos outros; amantes do dinheiro, creio, muito dificilmente se tornariam a partir dessas leis. Consequentemente, é natural e de acordo com a razão que esse tal tipo de estabelecimento de constituição é o único que ofereceria a completamente descrita educação ao mesmo tempo que [ofereceria] a brincadeira militar correta [descrita] em discurso.

Comentário:

Nesse passo os interlocutores estão discorrendo sobre as causas que prejudicam o correto treinamento militar. Em 831c1-2 O ateniense afirma que são duas as causas que prejudicam o treinamento militar: “*De modo algum, abençoado Clíniás; é preciso dizer que há duas causas muito competentes dessas coisas*” [Οὐδαμῶς, ὦ μακάριε Κλεινία· δύο δὲ χρὴ φάναι τούτων αἰτίας εἶναι καὶ μάλα ἰκανάς]. A primeira delas é a busca insaciável ao longo de toda vida, que impede a qualquer homem que se dedique ao treinamento militar, atestada em 832^a10-

b2: [Αὕτη μὲν δὴ, φῆς σύ, μία, ἢ διὰ βίου ἄπληστος ζήτησις, παρέχουσα ἄσχολον ἕκαστον, ἐμπόδιος γίνεταί τοῦ μὴ καλῶς ἀσκεῖν τὰ περὶ τὸν πόλεμον ἑκάστους]. Essa busca insaciável ao longo da vida [ἢ διὰ βίου ἄπληστος ζήτησις] é a busca por riqueza, que se volta apenas a si mesma e suas próprias posses durante todos os instantes da existência de alguém [Τὴν μὲν ὑπ' ἔρωτος πλούτου πάντα χρόνον ἄσχολον ποιοῦντος τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαι πλὴν τῶν ἰδίων κτημάτων (...)]³⁹¹. A segunda causa que prejudica o treinamento militar adequado são as denominadas não-constituições [οὐ πολιτείας], também apresentadas em 713^a e 715b. O que há de comum nessas três passagens sobre as não-constituições é o fato de que qualquer que seja a constituição – seja ela monárquica, oligárquica ou democrática – caso ela não esteja direcionada ao bem comum de toda a comunidade mas apenas a uma fração dessa comunidade, então essa constituição será considerada uma não-constituição. Qualquer constituição desse tipo deve ser mais corretamente denominada por “estado de facção”, [τούτων γὰρ δὴ πολιτεία μὲν οὐδεμία, στασιωτεῖα δὲ πᾶσαι λέγοντ' ἂν ὀρθότατα·], entendendo “estado de facção” [στασιωτεία, -ας, ἦ] como o governo de uma parte do todo da comunidade sobre o restante da comunidade.

Portanto, apenas a proposta como a elaborada em *Leis* – que se presta a governar para a totalidade do corpo cidadão, visando o bem comum e não ao benefício de determinado segmento da sociedade – pode ser considerada uma constituição legítima, uma [πολιτεία, -ας, ἦ], pois nela não a qualquer fração da sociedade acima de outra, de sorte somente a lei está acima de todos e ninguém mais.

República I 338e1-339a4

<p>Τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἑκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ 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 δὲ που κρατεῖ,</p>	<p>Cada governo estabelece as leis para sua própria vantagem: a democracia as [leis] democráticas, a tirania [as leis] tirânicas, e os outros do mesmo modo. Estabelecidas, [os governos] declaram aos governantes que isto é justo, a vantagem para eles [governo estabelecido], e castigam aquele que ultrapassa [sua lei], como a um marginal à lei e injusto. É isto, portanto, meu caríssimo, o que eu digo ser em todas as cidades a própria justiça: a vantagem do</p>
--	--

³⁹¹ - 831c4-5.

ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ governo estabelecido. Onde quer que ele πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ domine, assim resulta ser a própria justiça κρείττονος συμφέρον. aos que corretamente raciocinam, em qualquer ocasião: a vantagem do mais forte.

Comentário:

O livro I apresenta três definições de justiça, que serão uma a uma refutadas ao longo do próprio livro I: as definições são fornecidas por Céfalo, Polemarco e Trasímaco. O primeiro a responder é Céfalo, quem será o interlocutor de Sócrates em 328c5-331e2. A primeira definição de justiça se encontra em 331d2-3, e assim é estabelecida: “*Portanto, não é essa definição de justiça: dizer a verdade e devolver aquilo que alguém pegou.*” [Οὐκ ἄρα οὗτος ὄρος ἐστὶν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἃ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι]. A interlocução com Polemarco se dá em 331e3-336b7, e a segunda definição de justiça se encontra em 331e3-4: “*Que, ele dizia, a justiça é devolver a cada um as coisas que lhe são devidas; dizendo isso, a mim parece estar dizendo de modo belo*” [“Οτι, ἦ δ’ ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι· τοῦτο λέγων δοκεῖ ἔμοιγε καλῶς λέγειν.]. Finalmente, o terceiro e último interlocutor, quem fornecerá a terceira definição de justiça, é Trasímaco, quem dialogará com Sócrates a partir de 336b7, até o final do livro I, em 354c3. A definição de Trasímaco é encontrada em 338c2-3: “*Eu estou dizendo, pois, que a justiça não é outra coisa que a vantagem do mais forte.*” [φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.] A passagem analisada aqui, em 338e1-339^a4, se encontra nesse contexto.

Após apresentar sua definição, Trasímaco pergunta a Sócrates: “*Então não sabes, dizia ele, que umas cidades são governadas por tirania, umas por democracia, umas por aristocracia?*” [Εἴτ’ οὐκ οἶσθ’, ἔφη, ὅτι τῶν πόλεων αἱ μὲν τυραννοῦνται, αἱ δὲ δημοκρατοῦνται, αἱ δὲ ἀριστοκρατοῦνται;]³⁹², e Sócrates responde afirmativamente: “*Pois como não?*” [Πῶς γὰρ οὔ;]³⁹³. Então, pergunta Trasímaco: “*Portanto, não é isso que dominada em cada cidade: o governo?*” [Οὐκοῦν τοῦτο κρατεῖ ἐν ἐκάστη πόλει, τὸ ἄρχον;]³⁹⁴ e Sócrates responde positivamente: “*Muito, de fato*” [Πάνυ γε.]³⁹⁵. Seja em qual regime for, tirania, democracia, aristocracia – e aqui se tem um representante de cada um dos regimes sob o critério quantitativo de um, poucos e muitos -, quem domina [κρατεῖ] é o governo [τὸ ἄρχον]. O

³⁹² - 338d6-7.

³⁹³ - 338e8.

³⁹⁴ - 338d9.

³⁹⁵ - 338d10.

particípio do verbo [ἄρχω] exerce a função de sujeito do verbo [κρατέω], compondo a oração [τὸ ἄρχον κρατεῖ]. Uma interpretação possível é que o ato de dominar, isto é, desempenhar a função do verbo [κρατέω], decorre do fato de se estar no governo, de se ocupar as [ἀρχαί], e não o contrário: não é porque se possui ou se detém o poder [κράτος, -ους, τό] que se governa [ἄρχει].

Desse modo, cada governo instaura leis para sua própria vantagem: [Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον]. Trasímaco, ao declarar: [θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι] – em que o pronome demonstrativo [τοῦτο] retoma [τοὺς νόμους] do período anterior -, sugere que os conceitos de lei e de justiça são intercambiáveis, de modo a fazer colmatar a legalidade à justiça.

Portanto, tem-se que a vantagem do mais forte [τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον] se exerce através das leis estabelecidas, ao passo que por “mais forte” se entende “governo estabelecido”.

República VIII 544c1-d3

<p>Οὐ χαλεπῶς, ἦν δ' ἐγώ, ἀκούση. Εἰσὶ γὰρ ἄς λέγω, αἵπερ καὶ ὀνόματα ἔχουσιν, ἢ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη, ἢ Κρητικὴ τε καὶ Λακωνικὴ αὕτη· καὶ Δευτέρα καὶ δευτέρως ἐπαινουμένη, καλουμένη δ' ὀλιγαρχία, συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία· ἢ τε ταύτη διάφορος καὶ ἐφεξῆς γιγνομένη δημοκρατία, καὶ ἡ γενναία δὴ τυραννὶς καὶ πασῶν τούτων ἴδιαφεύγουσα, τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα. ἢ τίνα ἄλλην ἔχεις ἰδέαν πολιτείας, ἣ τις καὶ ἐν εἴδει διαφανεῖ τι κεῖται; δυναστεῖαι γὰρ καὶ ὄνηται βασιλεῖαι καὶ τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων πού εἰσιν, εὖροι δ' ἄν τις αὐτὰς οὐκ ἐλάττους περὶ τοὺς βαρβάρους ἢ τοὺς Ἕλληνας.</p>	<p>Não dificilmente tu escutarás, eu disse. Pois são as [constituições] que eu estou dizendo, e elas de fato têm nomes, e a que por muitos é elogiada: Creta e a própria Lacônia. E a segunda, em segundo lugar elogiada, [é] chamada oligarquia, constituição repleta dos muitos males. Em seguida, diferente dela, a surgente democracia; e a bem-nascida tirania, superando todas essas, [é] a quarta e maior doença das cidades. Tens [conheces] alguma outra espécie de constituição, qualquer uma que em alguma forma manifesta repousa? Pois as dinastias e os reinados comprados e certas constituições desse tipo estão em algum lugar entre essas, e alguém as poderia encontrar não</p>
---	---

em menor número entre bárbaros ou helenos.

Comentário:

O livro VIII se inicia 543a como uma síntese sobre o regime da cidade perfeita descrito anteriormente. Com o tema devidamente findado em 543c4: [(...) ἐπειδὴ τοῦτ' ἀπετελέσαμεν (...)], o diálogo retorna à questão sobre os tipos de constituição. A fala de Glauco, em 543c7-544b2, recapitula brevemente a estratégia argumentativa traçada. Os pontos de maior destaque são:

(iii) as demais formas de constituição, abaixo descritas, serão consideradas erradas, caso a forma de cidade perfeita descrita anteriormente seja verdadeira: [ἀλλ' οὖν δὴ τὰς ἄλλας ἡμαρτημένας ἔλεγες, εἰ αὕτη ὀρθή]³⁹⁶;

(ii) em 544b8-9 é declarado haver quatro formas de constituição: [Καὶ μὴν, ἦ δ' ὅς, ἐπιθυμῶ καὶ αὐτὸς ἀκοῦσαι τίνας ἔλεγες τὰς τέτταρας πολιτείας.], que serão listadas na passagem 544c1-d3 aqui examinada;

(iii) a partir de 544e4-5, as quatro formas preteritamente elencadas são expandidas em cinco formas de constituição, de modo que cada forma de constituição corresponde à uma tipo de alma: [Οὐκοῦν εἰ τὰ τῶν πόλεων πέντε, καὶ αἱ τῶν ιδιωτῶν κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς πέντε ἂν εἴεν.]³⁹⁷;

(iv) o intuito do exame das constituições é estabelecer qual tipo de alma é a melhor, a fim de se averiguar se há relação entre o melhor tipo de alma e a felicidade do indivíduo, isto é, “(...) *Se o melhor é o mais feliz e o pior o mais miserável (...)*”:

[τῶν δὲ λοιπῶν πολιτειῶν ἔφησθα, ὡς μνημονεύω, τέτταρα εἶδη εἶναι, ὧν καὶ περὶ λόγον ἄξιον εἶη ἔχειν, καὶ ἰδεῖν αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα καὶ τοὺς ἐκείναις αὐτῶν ὁμοίους, ἵνα πάντας αὐτοὺς ἰδόντες, καὶ ἀνομολογησάμενοι τὸν ἄριστον καὶ τὸν κάκιστον ἄνδρα, ἐπισκεψαίμεθα εἰ ὁ ἄριστος εὐδαιμονέστατος καὶ ὁ κάκιστος ἀθλιώτατος, ἢ ἄλλως ἔχοι]³⁹⁸

Portanto, a felicidade [εὐδαιμονία, -ας, ἦ] relaciona-se com a alma, que por sua vez decorre do tipo de constituição sob a qual o indivíduo vive.

No excerto presentemente analisado, 544c1-d3, temos o seguinte ranqueamento das constituições:

(iii) “(...) *a [constituição] que por muitos é elogiada: Creta e a própria Lacônia.*”

[(...) ἦ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη, ἢ Κρητικὴ τε καὶ Λακωνικὴ αὕτη];

³⁹⁶ - 544a1-2.

³⁹⁷ - 544e4-5.

³⁹⁸ - 544a2-8.

(ii) “*E a segunda, em segundo lugar elogiada, [é] chamada oligarquia (...)*” [καὶ Δευτέρα καὶ δευτέρως ἐπαινουμένη, καλουμένη δ’ ὀλιγαρχία (...)];

(iii) “*Em seguida, diferente dela, a surgente democracia (...)*” [ἢ τε ταύτη διάφορος καὶ ἐφεξῆς γιγνομένη δημοκρατία (...)];

(iv) “*(...) e a bem-nascida tirania, superando todas essas, [é] a quarta e maior doença das cidades.*” [καὶ ἡ γενναία δὴ τυραννὶς καὶ πασῶν τούτων †διαφεύγουσα, τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα.]

É apenas em 545^a1-b8 que as constituições de Creta e da Lacônia recebem um nome próprio: timocracia ou timarquia: [ὄνομα γὰρ οὐκ ἔχω λεγόμενον ἄλλο ἢ τιμοκρατίαν, ἢ τιμαρχίαν αὐτὴν κλητέον·]³⁹⁹.

Portanto, assim fica o ranqueamento final das formas de constituição: aristocracia -> timarquia/timocracia -> oligarquia -> democracia -> tirania.

República VIII 545b4-c4

<p>Ἄρ’ οὖν, ὥσπερ ἠρξάμεθα ἐν ταῖς πολιτείαις πρότερον σκοπεῖν τὰ ἦθη ἢ ἐν τοῖς ιδιώταις, ὡς ἐναργέστερον ὄν, καὶ νῦν οὕτω πρῶτον μὲν τὴν φιλότιμον σκεπτέον πολιτείαν; ὄνομα γὰρ οὐκ ἔχω λεγόμενον ἄλλο ἢ τιμοκρατίαν, ἢ τιμαρχίαν αὐτὴν κλητέον· πρὸς δὲ ταύτην τὸν τοιοῦτον ἄνδρα σκεψόμεθα, ἔπειτα ὀλιγαρχίαν καὶ ἄνδρα ὀλιγαρχικόν, αὐθις δὲ εἰς δημοκρατίαν ἀποβλέψαντες θεασόμεθα ἄνδρα δημοκρατικόν, τὸ δὲ τέταρτον εἰς τυραννουμένην πόλιν ἐλθόντες καὶ ἰδόντες, πάλιν εἰς τυραννικὴν ψυχὴν βλέποντες, πειρασόμεθα περὶ ὧν προυθέμεθα ἱκανοὶ κριταὶ γενέσθαι.</p>	<p>Nesse caso, portanto, como começamos a investigar os costumes primeiro nas constituições do que nos indivíduos – porque assim é mais claro – também agora assim primeiro é preciso examinar a constituição que ama a honra? Pois não tenho outro nome a dizer, senão chamá-la de timarquia ou timocracia. E, em direção a ela, observemos o homem tal como ela; então, [observando] a oligarquia, [observaremos] o homem oligárquico. Novamente, tendo olhado fixamente para a democracia, contemplaremos o homem democrático; e a quarta, tendo se dirigido e olhado para a cidade tiranizada, novamente tendo olhado o espírito tirânico, experimentaremos acerca das</p>
---	---

³⁹⁹ - 545b7-8.

coisas que nos propusemos a tornar juízes competentes.

Comentário:

Novamente se destaca aqui, em 545b4-c4, reforçando o que fora declarado anteriormente em 544^a2-8, o método investigativo adotado, que parte da observação das cidades – porque assim é mais claro [ὡς ἐναργέστερον ὄν] -, para então se analisar o homem que dela resulta [πρὸς δὲ ταύτην τὸν τοιοῦτον ἄνδρα σκεψόμεθα]. Esse será o método aplicado a todas as cinco formas de constituição, uma a uma, começando pela timocracia ou timarquia, a partir de 545c7.

República VIII 555b4-7

<p>Δημοκρατίαν δὴ, ὡς ἔοικε, μετὰ τοῦτο σκεπτέον, τίνα τε γίγνεται τρόπον, γενομένη τε ποῖόν τινα ἔχει, ἴν' αὖ τὸν τοῦ τοιοῦτου ἄνδρὸς τρόπον γνόντες παραστησώμεθ' αὐτὸν εἰς κρίσιν.</p>	<p>Depois disso, como parece, é preciso investigar a democracia, de que modo surge e, tendo surgido, qual modo possui, a fim de, tendo conhecido o modo desse tipo de homem, o apresentarmos à julgamento.</p>
--	---

Comentário:

O livro VIII se ocupa com as formas de governo, sua origem, seu modo de funcionamento, o homem que dela surge e da passagem ou evolução de uma para outra constituição, como também da passagem de um tipo de homem para o outro. Assim, a primeira constituição analisada no livro VIII é a timarquia/timocracia, entre 545c7-550c8; a oligarquia é a segunda, entre 550c8-555b4; democracia é a terceira, em 555b4-562^a4; por último, a tirania, em 562^a4-576b10, já no transcorrer do livro IX.

Portanto, o excerto VIII 555b4-7 aqui presente representa o início da análise da democracia enquanto [πολιτεία, -ας, ή].

República VIII 555b9-11

<p>Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, μεταβάλλει μὲν τρόπον τινὰ τοιόνδε ἐξ ὀλιγαρχίας εἰς δημοκρατίαν, δι' ἀπληστίαν τοῦ προκειμένου ἀγαθοῦ, τοῦ ὡς πλουσιώτατον δεῖν γίνεσθαι;</p>	<p>Portanto, disse eu, o modo como se modifica [se passa] da oligarquia para a democracia não é desse tipo: através do desejo insaciável pelo proposto bem, [isto</p>
---	--

έ] ser preciso tornar-se o mais rico possível?

Comentário:

Ao longo de todo livro VIII, um mesmo esquema de apresentação dos temas pode ser observado para cada uma das quatro constituições estudadas. Em primeiro lugar, se descreve como a constituição atual surgiu a partir da constituição anterior; em segundo lugar, são apresentadas as características da constituição em questão; em terceiro lugar, se demonstra como o homem equivalente à constituição em questão provém do homem equivalente à constituição anterior; finalmente, em quarto lugar, são elencadas as características do homem proveniente da constituição em questão.

O princípio geral da mudança entre as constituições é sempre o mesmo, conforme proclama Sócrates em 545c7-d3:

Vá então, eu dizia, experimentaremos dizer de qual modo a timocracia poderia surgir a partir da aristocracia; Ou [diríamos que] isso é simples, que toda constituição modifica-se a partir do próprio possuidor dos cargos públicos, quando quer que surja nele próprio uma crise; mas concordando, [mesmo] que fosse muito pequena [o número dos ocupantes dos cargos públicos], teria sido incapaz de ser modificada?"
 [Φέρε τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πειρώμεθα λέγειν τίνα τρόπον τιμοκρατία γένοιτ' ἂν ἐξ ἀριστοκρατίας. ἢ τόδε μὲν ἀπλοῦν, ὅτι πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται· ὁμοιοῦντος δέ, κἂν πάνυ ὀλίγον ἦ, ἀδύνατον κινήθῃναι;].

Gláuco concorda, dizendo: “*Pois é assim mesmo*” [Ἔστι γὰρ οὕτω.]⁴⁰⁰. Em outras palavras, qualquer regime somente se modifica em outro [πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει] quando surge nos ocupantes dos cargos públicos, nos ocupantes do governo, uma crise [ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται]. Portanto, a modificação [μεταβολή, -ῆς, ἦ] de uma constituição à outra se dá por [στάσις, -εως, ἦ] dos ocupantes dos cargos públicos [ἀρχαί] de modo interno.

Desse modo, como a oligarquia se caracteriza a partir da sobrevalorização da riqueza, conforme 550c11-12: “*Constituição, eu dizia, a partir da avaliação da propriedade, na qual os ricos governam mas os pobres não compartilham o governo*” [Τὴν ἀπὸ τιμημάτων, ἦν δ' ἐγώ, πολιτείαν, ἐν ἧ ὀί μὲν πλούσιοι ἄρχουσιν, πένητι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς.], é “*(...) através do desejo insaciável pelo proposto bem, [isto é] ser preciso tornar-se o mais rico possível*” que se origina a democracia.

República VIII 557a2-5

Δημοκρατία δὴ, οἶμαι, γίνεται ὅταν οἱ **A democracia**, creio, surge quando quer πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι que os pobres, tendo vencido, matam uns

⁴⁰⁰ - 545d4.

τῶν ἐτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλωσι, τοῖς δὲ
λοιποῖς ἐξ ἴσου μεταδῶσι πολιτείας τε καὶ
ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἰ
ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίνονται.

e expulsam outros dos outros [dos ricos],
e com os remanescentes igualmente
compartilham as cidadanias e os cargos
públicos, e geralmente a partir de sorteio
os cargos públicos são estabelecidos.

Comentário:

O nascimento histórico-social da democracia é um fenômeno violento. Se na oligarquia os ricos ocupavam o governo enquanto os pobres absolutamente não compartilhavam-no, na democracia os pobres [οἱ πένητες] vencem [νικήσαντες], matam uns [τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι] e expulsam outros [τοὺς δὲ ἐκβάλωσι] ricos. Interpreto [τῶν ἐτέρων] como “os ricos”, em oposição aos pobres [οἱ πένητες]. A igualdade presente na democracia se aplica apenas entre os remanescentes [τοῖς δὲ λοιποῖς], isto é, os pobres vencedores. É entre os pobres que venceram a disputa contra os ricos, ricos que foram mortos ou expulsos, que são compartilhados de forma igualitária os cargos públicos e os direitos à cidadania [ἐξ ἴσου μεταδῶσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν].

Se, por um lado a passagem 550c11-12: “*Constituição, eu dizia, a partir da avaliação da propriedade, na qual os ricos governam mas os pobres não compartilham o governo*” [Τὴν ἀπὸ τιμημάτων, ἦν δ’ ἐγώ, πολιτείαν, ἐν ἣ οἱ μὲν πλούσιοι ἄρχουσιν, πένητι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς.], sugere que não seria impróprio designar a oligarquia também pelo nome de plutocracia ou “poder dos ricos”. Desse modo, temos aqui, em 557^a2-5, que também não seria impróprio de certo modo denominar a democracia como uma penetocracia ou “poder dos pobres”.

Por fim, uma última característica deve ser notada: a centralidade do sorteio no regime democrático: “*(...)e geralmente a partir de sorteio os cargos públicos são estabelecidos.*” [καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἰ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίνονται.]. O instrumento do sorteio [κλήρος, -ου, ὅ] é citado antes do ato de escolher ou votar [αἰρέω].

República VIII 557a6-8

Ἔστι γάρ, ἔφη, αὕτη ἡ κατάστασις
δημοκρατίας, ἐάντε καὶ δι’ ὅπλων
γένηται ἐάντε καὶ διὰ φόβον
ὑπεξελθόντων τῶν ἐτέρων.

Pois é esse, ele dizia, o estabelecimento da
democracia, surgida quer através das
armas quer através do medo dos outros [os
ricos] que se retiraram.

Comentário:

Essa resposta de Adimanto a Sócrates apenas ratifica o caráter violento da origem da democracia apresentada logo acima, em VIII 557^a2-5. Ressalta-se o emprego de dois expedientes: (i) as armas [δι' ὀπλων] e o terror/medo [διὰ φόβον].

República VIII 558c1-4

<p>Ταῦτά τε δὴ, ἔφην, ἔχει ἂν καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ δημοκρατία, καὶ εἴη, ὡς ἔοικεν, ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα.</p>	<p>Essas coisas, eu dizia, e outras aparentadas a essas contém a democracia, que é, como parece, uma constituição prazerosa, anárquica e diversificada, distribuidora de certa igualdade do mesmo modo aos iguais e aos desiguais.</p>
---	---

Comentário:

Entre 557a9-b2 e 558c1-4 são descritos os principais aspectos e o *modus operandi* do regime democrático. O início da descrição se dá com a pergunta Sócrates, em 557^a9-b2: “*De qual modo, portanto, dizia eu, eles administram [a cidade]? E qual é a natureza desse tipo de constituição? Pois é evidente que esse certo tipo de homem democrático será trazido à luz.*” [Τίνα δὴ οὖν, ἦν δ’ ἐγώ, οὗτοι τρόπον οἰκοῦσι; καὶ ποία τις ἢ τοιαύτη αὖ πολιτεία; δῆλον γὰρ ὅτι ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ δημοκρατικός τις ἀναφανήσεται.]. O final da descrição é relatado pelo excerto aqui examinado, em 558c1-4. Nesse ínterim, destacam-se as seguintes características da constituição democrática:

- (a) Há um excesso deletério de liberdade, o que permite aos cidadãos fazerem o que quiserem⁴⁰¹;
- (b) A composição do corpo cidadão é diversa⁴⁰²;
- (c) Há variedade de costumes⁴⁰³;
- (d) Do excesso de liberdade resultado que a democracia contém todas as formas de constituição nela mesma⁴⁰⁴;
- (e) Os cidadãos não são comprometidos com o bom funcionamento da cidade⁴⁰⁵;
- (f) O cometimento de crimes não é temido⁴⁰⁶;

⁴⁰¹ - 557b4-6.

⁴⁰² - 557c1-2.

⁴⁰³ - 557c4-9.

⁴⁰⁴ - 557d2-7.

⁴⁰⁵ - 557e1-558a2.

⁴⁰⁶ - 558a4-8.

(g) Os cidadãos negligenciam a educação apropriada⁴⁰⁷.

Cada um desses sete pontos, de (a) até (g), constitui uma fala de Sócrates, ratificada por Adimanto. O pronome demonstrativo [Ταῦτά], que abre o excerto, retoma-os.

República VIII 562a1-2

<p>Τί οὖν; τετάχθω ἡμῖν κατὰ δημοκρατίαν ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ, ὡς δημοκρατικὸς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενος;</p>	<p>Portanto, o quê? Deve ser por nós colocado de acordo com a democracia um homem desse tipo, que corretamente seria chamado de democrático?</p>
---	---

Comentário:

Findado o exame da constituição democrática, inicia-se o exame do homem democrático que lhe corresponde, primeiro como surge e depois quais qualidades possui: “*Observa, dizia eu, qual é esse tipo de indivíduo. Ou primeiro é preciso examinar, assim como examinamos a constituição, de qual modo surge?*” [Ἄθρει δὴ, ἦν δ’ ἐγώ, τίς ὁ τοιοῦτος ἰδίᾳ. ἢ πρῶτον σκεπτέον, ὥσπερ τὴν πολιτείαν ἐσκεψάμεθα, τίνα τρόπον γίγνεται;]⁴⁰⁸. A análise do homem democrático, como surge e quais características compartilha, termina em 562^a1-2 aqui presente.

O surgimento e as características do homem democrático a partir do homem oligárquico decorrem do excesso de liberdade, que se manifesta sobretudo em uma educação deteriorada, que o impede de discernir a qualidade dos desejos, fazendo-o cultivar tanto os bons como os ruins indistintamente. Uma síntese do surgimento e qualidade do homem democrático se encontra em 561b8-4:

“E uma narrativa verdadeira, eu dizia, não seria recebida nem admitida no posto de vigia, se acaso alguém dissesse que há prazeres dos desejos que são uns belos e bons e outros perversos, e que é preciso praticar e honrar uns [os bons e belos] e castigar e escravizar outros [os perversos]; mas em todos esses assuntos negaria e do mesmo modo diria que todos devem ser honrados por igual.” [Καὶ λόγον γε, ἦν δ’ ἐγώ, ἀληθῆ οὐ προσδεχόμενος οὐδὲ παριεῖς εἰς τὸ φρούριον, ἐάν τις λέγῃ ὡς αἱ μὲν εἰσι τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἐπιθυμιῶν ἡδοναί, αἱ δὲ τῶν πονηρῶν, καὶ τὰς μὲν χρὴ ἐπιτηδεύειν καὶ τιμᾶν, τὰς δὲ κολάζειν τε καὶ δουλοῦσθαι· ἀλλ’ ἐν πᾶσι τούτοις ἀνανεύει τε καὶ ὁμοίας φησὶν ἀπάσας εἶναι καὶ τιμητέας ἐξ ἴσου.]

República VIII 562a7-8

<p>Φέρε δὴ, τίς τρόπος τυραννίδος, ᾧ φίλε ἐταῖρε, γίγνεται; ὅτι μὲν γὰρ ἐκ δημοκρατίας μεταβάλλει σχεδὸν δῆλον.</p>	<p>Dize: qual modo de tirania surge, caro amigo? Pois que modifica-se a partir da democracia [é] quase evidente.</p>
--	---

⁴⁰⁷ - 558a10-7.

⁴⁰⁸ - 558c6-8.

Comentário:

A hierarquia em grau descendente da mudança [μεταβολή, -ῆς, ἥ] de constituição à constituição [πολιτεία, -ας, ἥ] chega a seu último representante: a tirania. Assim, temos, da perspectiva das constituições: aristocracia -> timarquia/timocracia -> oligarquia -> democracia -> tirania. Pela perspectiva do tipo de homem correspondendo à cada tipo de constituição, temos: homem aristocrático -> homem timárquico/timocrático -> homem oligárquico -> homem democrático -> homem tirânico.

República VIII 562a10-11

Ἄρ' οὖν τρόπον τινὰ τὸν αὐτὸν ἕκ τε Acaso, portanto, de um certo mesmo
ὀλιγαρχίας **δημοκρατία** γίγνεται καὶ ἕκ modo a **democracia** surge da oligarquia e
δημοκρατίας τυραννίς; a tirania da **democracia**?

Comentário:

Em 545c7-d3 tem-se o princípio geral da passagem de uma constituição à outra: uma crise no interior da classe dirigente. Tal crise ocorre sempre mediante à sobrevalorização do bem que movimenta a constituição vigente, exceto em um caso: a passagem da aristocracia para a timocracia/timarquia.

Em 545d9-e1 Sócrates começa a explicar como a primeira crise atacou [(...)ὅπως δὴ πρῶτον στάσις ἔμπεισε(...)]. O melhor regime, a aristocracia, “*é modificada com dificuldade, tendo sido organizada desse modo(...)*” [χαλεπὸν μὲν κινηθῆναι πόλιν οὕτω συστᾶσαν(...)]⁴⁰⁹. Todavia, “*(...) uma vez que para tudo que nasce há destruição, nem [mesmo] uma composição desse tipo permanecerá por todo tempo, mas será dissolvida.*” [(...)ἐπεὶ γενομένων παντὶ φθορὰ ἐστίν, οὐδ’ ἢ τοιαύτη σύστασις τὸν ἅπαντα μενεῖ χρόνον, ἀλλὰ λυθήσεται.]⁴¹⁰.

Como os humanos estão inseridos na natureza assim como todas as demais espécies, ocorre que também há para os humanos um tempo correto de fertilidade e esterilidade: “*não só às plantas enraizadas na terra, mas também nos animais terrestres surge fertilidade e infertilidade na alma e nos corpos (...)*” [οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐπιγείοις ζώοις φορὰ καὶ ἀφορία ψυχῆς τε καὶ σωμάτων γίνονται (...)]⁴¹¹. Desse modo, a especificidade da passagem da aristocracia à timocracia/timarquia repousa sobretudo na procriação em tempo indevido, decorrente do não conhecimento do tempo correto de fertilidade e infertilidade, gerando proles de má qualidade:

⁴⁰⁹ - 546a1.

⁴¹⁰ - 546a2-3.

⁴¹¹ - 546a4-5.

“Esse número geométrico integral [é] soberano deste tal tipo de coisa: dos nascimentos melhores e dos piores, os quais, quando quer que os vossos guardas, visto que não os conheciam [esse número geométrico integral], dão em casamento as noivas aos noivos à margem do tempo correto, [de modo que] geração crianças não de boa-natureza nem de boa-fortuna.” [σύμπαρ δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικός, τοιοῦτου κύριος, ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων, ἅς ὅταν ἀγνοήσαντες ὑμῖν οἱ φύλακες συνοικίζωσιν νύμφας νυμφίοις παρὰ καιρὸν, οὐκ εὐφυεῖς οὐδ’ εὐτυχεῖς παῖδες ἔσσονται.]⁴¹².

Em todos os demais casos de mudança de uma constituição à outra, a força motriz da mudança é sempre a mesma: a sobrevalorização excessiva do bem [ἀγαθόν, -οῦ, τό] que naquele tipo de constituição é exaltado.

Portanto, a timarquia/timocracia modifica-se em oligarquia pela sobrevalorização da honra [τιμή, -ῆς, ἡ]; a oligarquia modifica-se em democracia pela sobrevalorização da riqueza [πλοῦτος, -ου, ὁ]; e a democracia modifica-se em tirania pela sobrevalorização da liberdade [ἐλευθερία, -ας, ἡ].

República VIII 562b7-8

Ἄρ’ οὖν καὶ ὁ **δημοκρατία** ὀρίζεται Ἀ caso, portanto, o que a **democracia**
ἀγαθόν, ἡ τούτου ἀπληστία καὶ ταύτην determina como bem, o desejo insaciável
καταλύει; disso [é o que] a dissolve?

Comentário:

É a liberdade [ἐλευθερία, -ας, ἡ] o que a democracia determina [ὀρίζεται] como bem [ἀγαθόν, -οῦ, τό].

República VIII 563e6-564a1

Ταυτόν, ἣν δ’ ἐγώ, ὅπερ ἐν τῇ ὀλιγαρχία Ἀ mesma, eu dizia, doença que
νόσημα ἐγγενόμενον ἀπόλεσεν αὐτήν, precisamente surgiu aqui na oligarquia e a
τοῦτο καὶ ἐν ταύτῃ πλέον τε καὶ destruiu, também nela [democracia] tendo
ἰσχυρότερον ἐκ τῆς ἐξουσίας ἐγγενόμενον surgido, a partir de maior e mais violenta
καταδουλοῦται **δημοκρατίαν**. Καὶ τῷ permissividade, escraviza a **democracia**.
ὄντι τὸ ἄγαν τι ποιεῖν μεγάλην φιλεῖ εἰς Realmente, o agir com grandioso excesso
τοῦναντίον μεταβολὴν ἀνταποδιδόναι, ἐν costuma ser respondido por uma mudança
ῶραις τε καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν σώμασιν, καὶ oposta, [seja] nas estações, [seja] nas
δὴ καὶ ἐν πολιτείαις οὐχ ἦκιστα. plantas, [seja] no corpo, como também nas
constituições muitíssimo menos não [é diferente].

⁴¹² - 546c7d3.

Comentário:

O excesso de liberdade só pode ser respondido por excesso de escravidão. A democracia, regime da liberdade absoluta, modifica-se em tirania, regime da escravidão absoluta: “*Pois muita liberdade pareceu modificar-se não em algo outro do que muita escravidão, tanto no indivíduo como na cidade.* [Ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ιδιώτη καὶ πόλει.]⁴¹³.”

República VIII 564a6-8

Εἰκότως τοίνυν, εἶπον, οὐκ ἐξ ἄλλης Naturalmente, então, eu disse, a tirania πολιτείας τυραννὶς καθίσταται ἢ ἐκ não é estabelecida a partir de outra **δημοκρατίας**, ἐξ, οἶμαι, τῆς ἀκροτάτης constituição que não a **democracia**; a ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ partir, creio, da absoluta liberdade [surge] ἀγριωτάτη. a maior e mais selvagem escravidão.

Comentário:

Essa passagem apenas reafirma em outras palavras o que acabara de ser exposto preliminarmente em 564^a3-4: do excesso de liberdade [ἐλευθερία, -ας, ἡ] só pode haver excesso de escravidão [δουλεία, -ας, ἡ].

República VIII 564a10-564b2

Ἄλλ’ οὐ τοῦτ’ οἶμαι, ἦν δ’ ἐγώ, ἠρώτας, Mas não é isso, creio, eu dizia, que tu ἀλλὰ ποῖον νόσημα ἐν ὀλιγαρχία τε perguntavas, mas qual [έ] o tipo de doença φύομενον ταῦτόν καὶ ἐν **δημοκρατία** nutrida tanto na oligarquia como na δουλοῦται αὐτήν. **democracia**, que a escraviza.

Comentário:

A doença referida é a presença nas cidades dos homens considerados “zangões” [κηφὴν, -ἦνος, ὁ].⁴¹⁴ A oligarquia é a primeira constituição que permite a aparição dos zangões, uma vez que é na oligarquia que se permite pela primeira vez a compra e venda de todos os bens de um cidadão, até torná-lo um indigente⁴¹⁵. Os zangões são os cidadãos inúteis, que não se comprometem com nenhuma atividade da cidade a não ser liquidar com as próprias posses. Sócrates questiona:

⁴¹³ - 564a3-4.

⁴¹⁴ A palavra “zangão” [κηφὴν, -ἦνος, ὁ] ocorre quatorze vezes entre os livros VIII e IX. É uma metáfora recorrente. As ocorrências estão em 552c2; 552c4; 552c6; 554d6; 556a1; 559c8; 559d6; 564b7; 564e9; 564e13; 565c3; 567d12; 573a1; 573a8;

⁴¹⁵ - 552a8-b2.

“Observe isso. Acaso quando, sendo rico, esse tal tipo de homem esbanjava dinheiro, era algo mais útil à cidade do que aquilo que agora relatávamos? Ou parecia ser [um] dos governantes, mas em verdade nem governante nem um assistente ele era, mas um gastador dos dinheiros?” [Τόδε δὲ ἄθρει· ἄρα ὅτε πλούσιος ὢν ἀνήλισκεν ὁ τοιοῦτος, μᾶλλον τι τότε ἦν ὄφελος τῇ πόλει εἰς ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν; ἢ ἐδόκει μὲν τῶν ἀρχόντων εἶναι, τῇ δὲ ἀληθείᾳ οὔτε ἀρχῶν οὔτε ὑπηρέτης ἦν αὐτῆς, ἀλλὰ τῶν ἐτοίμων ἀναλωτῆς;]⁴¹⁶.

A resposta à questão é afirmativa: “Desse modo, ele dizia, ele parecia: era nada outro que um gastador” [Οὕτως, ἔφη· ἐδόκει, ἦν δὲ οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀναλωτῆς.]⁴¹⁷. Sócrates continua: “Desejas, portanto, eu dizia, que o afirmamos, que no favo de mel surge o zangão, doença da colmeia, assim como em casa surge esse tipo de homem, doença da cidade?” [Βούλει οὖν, ἦν δ’ ἐγώ, φῶμεν αὐτόν, ὡς ἐν κηρίῳ κηφὴν ἐγγίγνεται, σμήνους νόσημα, οὕτω καὶ τὸν τοιοῦτον ἐν οἰκίᾳ κηφῆνα ἐγγίγνεσθαι, νόσημα πόλεως;]⁴¹⁸. A resposta de Adimanto é afirmativa: “Muito, portanto, dizia, oh Sócrates” [Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες.].⁴¹⁹.

O excerto aqui presente, 564^a10-564b2, discorre justamente sobre os zangões, conforme se esclarece com a fala de Sócrates subsequente, em 564b4-7.

República VIII 564d6-e2

<p>Ἐκεῖ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔντιμον εἶναι, ἀλλ’ ἀπελαύνεσθαι τῶν ἀρχῶν, ἀγύμναστον καὶ οὐκ ἐρρωμένον γίγνεται· ἐν δημοκρατίᾳ δὲ τοῦτό που τὸ προεστὸς αὐτῆς, ἐκτὸς ὀλίγων, καὶ τὸ μὲν δριμύτατον αὐτοῦ λέγει τε καὶ πράττει, τὸ δ’ ἄλλο περὶ τὰ βήματα προσίζον βομβεῖ τε καὶ οὐκ ἀνέχεται τοῦ ἄλλα λέγοντος, ὥστε πάντα ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου διοικεῖται ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ χωρὶς τινῶν ὀλίγων.</p>	<p>Lá, por não ser honrado, mas estar excluído dos cargos públicos, torna-se inexperiente e não-vigoroso, mas é na democracia onde isso põe-se adianta da mesma, exceto em poucas coisas, e o homem mais penetrante dela [da democracia] fala e age, enquanto que o outro, sentando-se sobre o púlpito, zombe e não tolera as outras coisas do falante; consequentemente, nesse tipo de constituição todas as coisas são administradas por esse tipo de homem, exceto poucas coisas.</p>
---	---

⁴¹⁶ - 552b8-11.

⁴¹⁷ - 552c1.

⁴¹⁸ - 552c2-4.

⁴¹⁹ - 552c5.

Comentário:

Os zangões são especialmente perigosos na democracia porque são eles que compõe o governo, diferentemente do que ocorria na oligarquia.

Em 564c10-d2, Sócrates propõe um exercício mental para dividir a democracia em três classes: “*Em três partes separemos em palavra a cidade democrática, assim como portanto ela mantém [é]. A primeira pois possivelmente [é] esse tipo de raça que nela cresceu devido à autoridade não em menor escala do que na [cidade] oligárquica.*” [Τριχῆ διαστησώμεθα τῷ λόγῳ δημοκρατουμένην πόλιν, ὥσπερ οὖν καὶ ἔχει. ἐν μὲν γάρ που τὸ τοιοῦτον γένος ἐν αὐτῇ ἐμφύεται δι’ ἐξουσίαν οὐκ ἔλαττον ἢ ἐν τῇ ὀλιγαρχουμένῃ.]⁴²⁰. Em outras palavras, a primeira classe, conforme atesta o excerto 564d6-e2 aqui presente, é a classe dos zangões. O efeito deletério dos zangões na democracia repousa do fato de que: “*(...)nesse tipo de constituição todas as coisas são administradas por esse tipo de homem, exceto poucas coisas.*” [ὥστε πάντα ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου διοικεῖται ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ χωρὶς τινῶν ὀλίγων.]

República VIII 565a1-3

<p>Δῆμος δ’ ἂν εἴη τρίτον γένος, ὅσοι αὐτουργοί τε καὶ ἀπράγμονες, οὐ πάνυ πολλὰ κεκτημένοι· ὁ δὲ πλεῖστόν τε καὶ κυριώτατον ἐν δημοκρατία ἀθροισθῆ.</p>	<p>O povo seria a terceira classe – tantos quantos trabalham para si mesmos e são alheios à política, não possuidores de muitas coisas – que é o mais numeroso e o mais soberano na democracia, quando quer que de fato se reúna.</p>
---	--

Comentário:

Como visto em 564c10-d2, Sócrates propõe um exercício mental para dividir a democracia em três classes: “*Em três partes separemos em palavra a cidade democrática, assim como portanto ela mantém [é]. A primeira pois possivelmente [é] esse tipo de raça que nela cresceu devido à autoridade não em menor escala do que na [cidade] oligárquica.*” [Τριχῆ διαστησώμεθα τῷ λόγῳ δημοκρατουμένην πόλιν, ὥσπερ οὖν καὶ ἔχει. ἐν μὲν γάρ που τὸ τοιοῦτον γένος ἐν αὐτῇ ἐμφύεται δι’ ἐξουσίαν οὐκ ἔλαττον ἢ ἐν τῇ ὀλιγαρχουμένῃ.] 564c10-d2.

A primeira classe é a dos zangões, conforme esclareceu o excerto acima, 564d6-e2.

⁴²⁰ - 564c10-d2.

A segunda classe é composta pelos ricos: “*Os ricos, creio, são esses tipos de homem chamados de pasto dos zangões.*” [Πλούσιοι δῆ, οἴμαι, οἱ τοιοῦτοι καλοῦνται κηφῆνων βοτάνη.]

A terceira classe está aqui, em 565^a1-3, apresentada. É o povo [δῆμος, -ου, ό]. O povo é descrito como:

- (i) [αὐτουργοί], trabalhadores autônomos;
- (ii) [ἀπράγμονες], alheios à política;
- (iii) [οὐ πάνυ πολλὰ κεκτημένοι], não possuidores de muitas coisas, isto é, não são pessoas ricas.

Em uma democracia, o povo será superior [πλεῖστον] e soberano [κυριώτατον] quando reunido [ἀθροισθῆ]. O poder do povo, sua soberania, sua superioridade, demanda uma agência, o desempenho de uma ação. O povo não é soberano sem mais, mas “(...)quando quer que de fato se reúna.” [ὅτανπερ ἀθροισθῆ]. O verbo [ἀθροίζω] significa “juntar-se”, “reunir forças”.

Na democracia, portanto, o protagonismo do [δῆμος, -ου, ό] repousa na reunião de forças do povo, entendido como trabalhadores autônomos, alheios à política e pobres.

República VIII 568c3-6

<p>Εἰς δέ γε, οἴμαι, τὰς ἄλλας περιόντες πόλεις, συλλέγοντες τοὺς ὄχλους, καλὰς φωνὰς καὶ μεγάλας καὶ πιθανὰς μισθωσάμενοι, εἰς τυραννίδας τε καὶ δημοκρατίας ἔλκουσι τὰς πολιτείας.</p>	<p>E, creio, circulando até as outras cidades, reunindo as multidões, tendo reunido vozes belas, grandiosas e persuasivas, arrastam as constituições às tiranias e às democracias.</p>
--	--

Comentário:

O sujeito dos verbos [περιόντες], [συλλέγοντες], [μισθωσάμενοι] e [ἔλκουσι] é “*poetas trágicos*” [οἱ τῆς τραγωδίας ποιηταί] 568b5-6. O excerto 568c3-6 aqui presente compõe a crítica à tragédia e sua exaltação à tirania, sobretudo sob a figura de Eurípides, nominalmente citado em 568^a9. Nesse contexto, a sintética e irônica crítica à tragédia está presente na fala de Sócrates, em 568b5-8:

“Então, eu dizia, visto que são sábios os poetas trágicos, consentem conosco e com aqueles tantos quantos que vivem sob certa forma de governo próxima da nossa, que não os receberemos na constituição, visto que [são] elogiadores de tirano.” [Τοιγάρτοι, ἔφην, ἄτε σοφοὶ ὄντες οἱ τῆς τραγωδίας ποιηταὶ συγγινώσκουσιν ἡμῖν τε καὶ ἐκείνοις ὅσοι ἡμῶν ἐγγὺς πολιτεύονται, ὅτι αὐτοὺς εἰς τὴν πολιτείαν οὐ παραδεξόμεθα ἄτε τυραννίδος ὑμνητάς.].⁴²¹

⁴²¹ - A crítica à tragédia é um *topos* recorrente em Platão. cf. Pereira, M. H. R. República. 9^a ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001. p. 463. nota. 46.

República VIII 568c8-d1

Οὐκοῦν καὶ προσέτι τούτων μισθοὺς λαμβάνουσι καὶ τιμῶνται, μάλιστα μὲν, ὥσπερ τὸ εἰκός, ὑπὸ τυράννων, δεύτερον δὲ ὑπὸ δημοκρατίας; ὅσφ δ' ἂν ἀνωτέρω ἴωσιν πρὸς τὸ ἄναντες τῶν πολιτειῶν, μᾶλλον ἀπαγορεύει αὐτῶν ἢ τιμή, ὥσπερ ὑπὸ ἄσθματος ἀδυνατοῦσα πορεύεσθαι.

Além disso, portanto, por essas coisas tomam os salários, e são honrados, especialmente, como parece, pelos tiranos, e em segundo lugar pela **democracia**. Tanto mais alto [eles] vão até o mais elevado ponto das constituições, mais a honra se afasta deles, como que sendo incapazes de prosseguir, devido a curta respiração.

Comentário:

A digressão aberta para se criticar a tragédia, iniciada em 568a8, termina em 568d2. O excerto 568c8-d1 aqui presente continua discorrendo sobre os poetas trágicos; são eles que recebem/tomam salários por essas coisas [τούτων μισθοὺς λαμβάνουσι] e que são honrados [τιμῶνται] pelos tiranos [ὑπὸ τυράννων] e pelas democracias [ὑπὸ δημοκρατίας]⁴²².

República VIII 569c6-8

Τί οὖν; εἶπον· οὐκ ἐμμελῶς ἡμῖν εἰρήσεται, ἐὰν φῶμεν ἱκανῶς διεληλυθέναι ὡς μεταβαίνει τυραννὶς ἐκ δημοκρατίας, γενομένη τε οἷα ἐστί;

O que, portanto, eu dizia: não harmoniosamente por nós seria dito, se disséssemos ter discorrido suficientemente como a tirania se modifica a partir da **democracia** e, tendo surgido, qual é o seu tipo?

Comentário:

O excerto aqui presente, 569c6-8, corresponde à penúltima fala do livro VIII, que finaliza o tema da modificação [μεταβολή, -ῆς, ἦ] das constituições, tendo na passagem da democracia à tirania seu último representante. Adimanto responde: “*Muito adequadamente, portanto, ele dizia*” [Πάνυ μὲν οὖν ἱκανῶς, ἔφη.]⁴²³, e o livro VIII termina. Contempladas todas

⁴²² - Como bem nota a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Ésquilo compôs *As mulheres de Etna* para o tirano Hieron, enquanto Eurípidēs compôs *Arqueleau*, *Alcmeão em Corinto*, *Ifigénia em Áulide* e *As bacantes* na corte de Arquelau da Macedônia. cf. Pereira, M. H. R. República. 9ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001. p. 463. nota. 48.

⁴²³ - 569d1.

as modificações pela perspectiva das constituições, o livro IX inicia-se em 571a1 com a passagem do homem democrático ao homem tirânico, tema que progredirá até 576b10.

Examinadas todas as constituições e todos os homens que lhes correspondem, o diálogo passa a analisar qual desses homens é o melhor, a fim de encontrar uma resposta à questão: “*Acaso, portanto, eu dizia, aquele que aparentar [ser] o mais perverso, não parecerá [ser] o mais miserável?*” [Ἄρ’ οὖν, ἦν δ’ ἐγώ, ὅς ἂν φαίνεται πονηρότατος, καὶ ἀθλιώτατος φανήσεται;]⁴²⁴. O ponto central é determinar qual dos cinco tipos de homem é o menos miserável ou mais feliz. Em última instância o diálogo versa: “*sobre, pois, o mais grandioso [assunto] é a investigação: [acerca] da vida boa e da ruim.*” [περὶ γάρ τοι τοῦ μεγίστου ἡ σκέψις, ἀγαθοῦ τε βίου καὶ κακοῦ.]⁴²⁵.

O diálogo se encaminha ao final com a defesa da tese sobre a imortalidade da alma, a partir de 608d2-3: “*Não percebeste, eu dizia, que imortal é a nossa alma e jamais é destruída?*” [Οὐκ ἦσθησαι, ἦν δ’ ἐγώ, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται;]. A cena final de *República* é o Mito de Er, a partir 614b2, com a conclusão de que é o melhor modo de conduzir a vida é dedicando-se ao cultivo da justiça, tanto nessa vida como nas demais⁴²⁶.

Carta V 321d4-e2

<p>ἔστιν γὰρ δὴ τις φωνὴ τῶν πολιτειῶν ἐκάστης καθαπερεὶ τινων ζώων, ἄλλη μὲν δημοκρατίας, ἄλλη δ’ ὀλιγαρχίας, ἡ δ’ αὖ μοναρχίας· ταύτας φαῖεν μὲν ἂν ἐπίστασθαι πάμπολλοι, πλεῖστον δ’ ἀπολείπονται τοῦ κατανοεῖν αὐτάς πλην ὀλίγων δὴ τινων.</p>	<p>Há, pois, certa linguagem de cada das constituições, assim como certos seres vivos; uma [linguagem] da democracia, outra da oligarquia e outra ainda da monarquia. Essas coisas muitíssimos homens poderiam dizer saber, mas que em muitos casos estão distantes do entendimento delas, exceto alguns poucos [homens].</p>
---	--

Carta V 322a4-b2

<p>ἐὰν δέ τις ἀκούσας ταῦτα εἶπη· “Πλάτων, ὡς ἔοικεν, προσποιεῖται μὲν τὰ δημοκρατία συμφέροντα εἰδέναι, ἐξὸν δ’ ἐν τῷ δήμῳ λέγειν καὶ συμβουλεύειν αὐτῷ</p>	<p>Caso alguém, tendo ouvido essas coisas, dissesse: ‘Platão, como parece, alega conhecer as coisas adequadas à democracia, mas, sendo possível falar ao</p>
---	---

⁴²⁴ - 576b10-c1.

⁴²⁵ - 578c6-7.

⁴²⁶ - 621c-d2.

τὰ βέλτιστα οὐ πάποτε ἀναστὰς ἐφθέγγατο,” πρὸς ταῦτ’ εἰπεῖν ὅτι Πλάτων ὄψε ἐν τῇ πατρίδι γέγονεν καὶ τὸν δῆμον κατέλαβεν ἤδη πρεσβύτερον καὶ εἰθισμένον ὑπὸ τῶν ἔμπροσθεν πολλὰ καὶ ἀνόμοια τῇ ἐκείνου συμβουλῇ πράττειν· ἐπεὶ πάντων ἂν ἥδιστα καθάπερ πατρὶ συνεβούλευεν αὐτῷ, εἰ μὴ μάτην μὲν κινδυνεύσειν ὄρετο, πλέον δ’ οὐδὲν ποιήσειν.

pono e aconselhá-lo as melhores coisas, jamais, tendo se levantado, ergue a voz. A esse eu diria que Platão nasceu tarde no país e pegou o povo já velho e acostumado pelos antepassados a fazer muitas coisas diferentes do que aquele conselho. De todas as coisas, a mais doce seria aconselhá-lo, tal como pai, se não em vão considerasse se arriscar, sem nada conseguir.”

Carta VII 326b5-326d6⁴²⁷

Ταύτην δὴ τὴν διάνοιαν ἔχων εἰς Ἰταλίαν τε καὶ Σικελίαν ἦλθον, ὅτε πρῶτον ἀφικόμην. ἐλθόντα δέ με ὁ ταύτη λεγόμενος αὖ βίος εὐδαίμων, Ἰταλιωτικῶν

Tendo esse propósito, eu fui à Itália e a Sicília, quando cheguei pela primeira vez. Tendo eu ido para esse dito [lugar de] vida feliz repleta de mesas dos siracusanos e

⁴²⁷ Este trabalho considera autêntica a *Carta VII*. Posicionar-se a favor ou contra à autenticidade ou espuricidade de tal epistola é fundamental ao menos por três motivos: (i) a autenticidade da *Carta VII* é um documento central para interpretações genéticas de Platão, na medida em que oferece subsídios em primeira pessoa sobre suas motivações políticas. Nesse sentido, a *Carta VII* seria uma espécie de autobiográfica de Platão; (ii) a autenticidade da *Carta VII*, especialmente o conteúdo contido na denominada “digressão filosófica” (341b-345c), é também fundamental para a interpretação da escola de Tübingen-Milão, uma vez que, a partir de uma certa interpretação que essa tradição interpretativa dá à *tese da inexpressibilidade da filosofia*, julga-se possível justificar a existência de um ensino oral distinto daquele contido nos *Diálogos*; (iii) A *tese da inexpressibilidade da filosofia*, também contida na “digressão filosófica”, desperta debates candentes acerca da epistemologia da filosofia platônica, sobretudo quanto à possibilidade ou impossibilidade de se alcançar o conhecimento das formas durante a vida.

Defensores da autenticidade: Franco Trabattoni, Charles Kahn, Luc Brisson, obviamente os membros da escola de Tübingen-Milão Hans Krämer, Konrad Gaiser, Giovanni Reale, Thomas Szelák, Marcelo Perine. **Defensores de que a carta é espúria:** Terence Irwin, Malcom Schofield, Myles Burnyeat, Julia Annas, Harold Tarrant, Julius Stenzel.

“Indiferentes”: para W. Guthrie e José Trindade Santos, a autenticidade ou inautenticidade é indiferente, uma vez que, mesmo se inautêntica, o conteúdo da carta corrobora com aquilo que interpretam como a filosofia platônica. cf. KAHN, C. H. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 48-9; TRABATTONI, F. *Platão*. Tradução de Rineu Quinália. São Paulo: Annablume, 2010. p. 27; BRISSON, L. "La Lettre VII de Platon, une autobiographie?" In: *L'invention de l'autobiographie*, Paris 1993, p. 36-46. APUD ISNARDI PARENTE, M. *Platone lettere*. Tradução de Maria Grazia Ciani. 2ª Ed. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 2014. p. xvi. n.2; BURNYEAT, M.; FREDE, M. *The seventh platonic letter: a seminar*. Oxford: Oxford University Press, 2015.; IRWIN, T. "Introdução à Carta VII de Platão". In: *Carta VII*. Tradução de José Trindade Santos & Juvino Maia Jr. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 40-4.; SCHOFIELD, M. "Plato and practical politics" In: ROWE, C.; SCHOFIELD, M.; HARRISON, S. LANE, M. (eds.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. 3ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 299.; ANNAS, J. "Classical greek philosophy". In: BOARDMAN, J.; GRIFFIN, J.; MURRAY, O. (eds.). *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford, Oxford University Press, 1991. p. 285.; SANTOS, J. T. *Para ler Platão: alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 115-6.; GUTHRIE, W. K. C. *A history of greek philosophy*. Vol. V. *The later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. p. 399.

τε καὶ Συρακουσίων τραπεζῶν πλήρης, οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἤρεσεν, δὶς τε τῆς ἡμέρας ἐμπιπλάμενον ζῆν καὶ μηδέποτε κοιμώμενον μόνον νύκτωρ, καὶ ὅσα τούτῳ ἐπιτηδεύματα συνέπεται τῷ βίῳ· ἐκ γὰρ τούτων τῶν ἐθῶν οὐτ' ἂν φρόνιμος οὐδεὶς ποτε γενέσθαι τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἀνθρώπων ἐκ νέου ἐπιτηδεύων δύναίτο — οὐχ οὕτως θαυμαστῆ φύσει κραθήσεται— σάφρων δὲ οὐδ' ἂν μελλήσαι ποτὲ γενέσθαι, καὶ δὴ καὶ περὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ὁ αὐτὸς λόγος ἂν εἴη, πόλις τε οὐδεμία ἂν ἠρεμήσαι κατὰ νόμους οὐδ' οὐστινασοῦν ἀνδρῶν οἰομένων ἀναλίσκειν μὲν δεῖν πάντα εἰς ὑπερβολάς, ἀργῶν δὲ εἰς ἅπαντα ἡγουμένων αὖ δεῖν γίνεσθαι πλὴν ἐς εὐωχίας καὶ πότους καὶ ἀφροδισίων σπουδᾶς διαπονουμένας· ἀναγκαῖον δὲ εἶναι ταύτας τὰς πόλεις τυραννίδας τε καὶ ὀλιγαρχίας καὶ **δημοκρατίας** μεταβαλλούσας μηδέποτε λήγειν, δικαίου δὲ καὶ ἰσονόμου πολιτείας τοὺς ἐν αὐταῖς δυναστεύοντας μηδ' ὄνομα ἀκούοντας ἀνέχεσθαι.

dos italianos, nada [daquilo] de modo algum me agradou: duas vezes durante o dia saciando-se e jamais dormindo somente à noite; tantas práticas desse tipo seguem ao longo da vida. A partir, pois, desses costumes, prudente ninguém jamais poderia se tornar sob o céu dos homens, [se] desde jovem fosse capaz de praticá-los. Desse modo, não será temperado com natureza admirável, e sábios nem pretenderia alguma vez tornarem-se; além disso, acerca de outra virtude o mesmo argumento poderia ser [dito]; cidade nenhuma permaneceria tranquila quanto às leis com esses tipos de homens acreditando ser preciso esbanjar tudo ao excesso e considerando ser preciso dirigir-se ao nada fazer exceto [voltar-se] às festas, às bebedeiras e às exortações governadas por Afrodite. É necessário que essas cidades sejam tiranias, oligarquias e **democracias**, modificando-se sem nunca parar, e a constituição justa e isonômica nelas os senhores nem o nome suportam ouvir.

Comentário

Considerar autêntica ou não a *Carta VII* é uma postura decisiva na interpretação do Platão político, uma vez que esse documento apresenta informações preciosas, oferecendo explicações mais claras tanto sobre as intenções políticas de Platão quanto aos conteúdos contidos nos *Diálogos*.

A *Carta*, que é endereçada aos amigos de Díon, pela própria natureza desse gênero textual, oferece como principal benefício hermenêutico a possibilidade de ouvir Platão por sua

própria voz, não mais através de uma personagem dramática. É, portanto, o único documento que nos permite ler as intenções políticas de Platão de modo direto.

Especificamente sobre o excerto aqui tratado, Platão relata sua experiência durante a primeira viagem à Siracusa, em 488/7, quando ainda era governada por Dionísio I - nosso filósofo regressaria outras duas vezes: em 366/7 e 361, já quando Dionísio II havia assumido a tirania. Essa passagem é de supina importância ao entendimento do pensamento político platônico, na medida em que ilustra o descontentamento do filósofo para como todas as formas constitucionais existentes, em maior ou menor escala, conforme o ranking elaborado nos livros VIII e IX de *República*.

A narrativa de toda a *Carta* transcorre entorno do embate constante entre Díon e Dionísio pelo controle de Siracusa. Platão tenta explicar aos amigos de Díon que os boatos que comumente circulavam - de que ele havia traído Díon - não se sustentam. Díon fora assassinado, em 351, por dois indivíduos que não são nominalmente citados na *Carta*, mas provavelmente são Cálipo e Heráclides⁴²⁸. Como Cálipo era um membro da Academia, Platão está diretamente implicado na morte de Díon e precisa provar sua inocência.

Entre as informações centrais disponíveis na *Carta* consta a explicação de que Platão, desde bem cedo, decidiu dedicar-se à política (324b). Ainda jovem, presenciou a experiência do regime oligárquico dos 30 tiranos (324c-d)⁴²⁹, o qual lhe fornecia uma oportunidade ímpar de iniciar-se politicamente como um protagonista, dado que a revolução era composta por muitos de seus parentes e amigos próximos. Todavia, Platão nota que essa oligarquia era ainda pior que o regime democrático anterior: “E logo vi que esses homens em pouco tempo mostraram que a antiga constituição era como de ouro”⁴³⁰. Assim, nosso filósofo afirma que seu ímpeto de atuar diretamente na política se arrefecia, embora nunca tivesse cessado (325a-b), levando-o a concluir que o melhor que poderia fazer para solucionar os problemas políticos de seu tempo era voltar-se à filosofia, a quem caberia verdadeiramente decidir o que era o certo e o errado (326b). Portanto, a filosofia não era o fim senão um meio que respalda a política, seu verdadeiro *telos*.

Ademais, há na *Carta* inúmeras passagens que reafirmam conteúdos presentes nos *Diálogos*. Em 326a7-b4, por exemplo, Platão diz que: “[...] a espécie dos homens não renunciará aos males antes que a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente chegue

⁴²⁸ cf. IRWIN, T. “Introdução” em: *Carta VII*. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr.. São Paulo: Loyola, 2008.

⁴²⁹ 404. Platão tinha, portanto, cerca de 24 anos.

⁴³⁰ 324d6-7. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. cf: " καὶ ὅρων δήπου τοὺς ἄνδρας ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ χρυσὸν ἀποδείξαντας τὴν ἔμπροσθεν πολιτείαν"

ao poder político, ou a espécie dos que têm soberania nas cidades, por alguma graça divina, filósofe realmente”⁴³¹. Aqui notamos uma clara referência aos filósofos-reis de *República V* 573d. A sentença imediatamente subsequente é de importância fulcral, na medida em que lança luz sobre um problema espinhoso de *República*: se o projeto elaborado nesse diálogo é passível de ser realizado ou se é apenas uma abstração teórica. Platão é explícito, afirmando que: “Foi tanto isso em mente que cheguei à Itália e a Sicília pela primeira vez.”⁴³² Este “isto”, pronome demonstrativo [Ταύτην] de “Ταύτην δὴ τὴν διάνοιαν ἔχων [...]” remonta justamente ao período anterior, de 326a7-b4: convergir poder político e filosofia. Platão, portanto, viajou à primeira vez à Siracusa a fim de testar na prática suas teses políticas.

Esse intento prático de sua filosofia política torna-se ainda mais evidente em passagens subsequentes, quando o filósofo discorre sobre sua segunda viagem, em 366/7. Platão relata-nos que seu amigo Díon argumentava que: “Assim, talvez agora, fosse cumprida toda esperança de fazer com que se tornassem os mesmos os filósofos e os governantes de grandes cidades”⁴³³, ao passo que o próprio Platão, deliberando consigo mesmo, concordou: “Pois, se algum dia alguém empreendesse levar a cabo o que foi pensando acerca das leis e do governo, agora mesmo havia que tentar. Visto que, mesmo tendo persuadido bastante um apenas, eu seria capaz de executar tudo de bom.”⁴³⁴ Definitivamente, era o momento de testar suas teses políticas.

Ademais, são reafirmadas também teses tais como: (i) a inexorável relação bivalente existente entre a qualidade das constituições e o perfil moral de seus cidadãos, tal como em *Menexêno*; (ii) a imortalidade da alma é reafirmada em 335a; (iii) a ignorância como raiz de todos os males é dita em 336b, como em *Protágoras*; (iv) os limites do *logos*, sobretudo em sua forma escrita, é mais bem explicado em 341c-344d; (v) o caráter exclusivista da filosofia, que afirma que são poucos aqueles capazes de desempenhá-la a contento, em 343e-344a.

Por último, a *Carta* possibilita uma certa interpretação muito tentadora do pensamento político de Platão⁴³⁵, porque embasada em um argumento biográfico contundente, que

⁴³¹ 326a7-b4. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. cf: "κακῶν οὖν οὐ λήξουσιν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἕκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ."

⁴³² 326b5-6. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Cf: “Ταύτην δὴ τὴν διάνοιαν ἔχων εἰς Ἰταλίαν τε καὶ Σικελίαν ἦλθον, ὅτε πρῶτον ἀφικόμην.”

⁴³³ 328a6-b1. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Cf: "ὥστε εἴπερ ποτὲ καὶ νῦν ἐλπίς πᾶσα ἀποτελεσθήσεται τοῦ τοὺς αὐτοὺς φιλοσόφους τε καὶ πόλεων ἄρχοντας μεγάλων συμβῆναι γενομένων."

⁴³⁴ 328b6-c3. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. cf: "ὅθεν μοι σκοπούμενον καὶ διστάζοντι πότερον εἴη πορευτέον καὶ ὑπακουστέον ἢ πῶς, ὅμως ἔρρεψε δεῖν, εἴ ποτέ τις τὰ διανοηθέντα περὶ νόμων τε καὶ πολιτείας ἀποτελεῖν ἐγχειρήσοι, καὶ νῦν πειρατέον εἶναι· πείσας γὰρ ἓνα μόνον ἰκανῶς πάντα ἐξειργασμένος ἐσοίμην ἀγαθά."

⁴³⁵ cf. por exemplo, KLOSKO, G. The development of Plato's political theory. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

argumenta que, em decorrência das experiências políticas verdadeiramente trágicas que Platão vivenciou em Siracusa – basta lembramos que ele foi jurado de morte, mantido refém, achacado, viu seu amigo Díon ser exilado e ter sua riqueza roubada –, ele teria se tornado menos otimista com relação à política, abandonando, assim, o projeto de *República*, e elaborado a segunda-melhor *politeia* de *Leis* como alternativa.

Referência bibliográficas

Estabelecimento do texto

BURNET, J. *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907. 5 v.

JONES, H.S.; POWELL, J.E. *Thucydidis historiae*. Oxford: Clarendon Press, 1942. 2 v.

MARCHANT, E.C. *Xenophontis opera omnia*, vol. 2. 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1921. (repr. 1971).

ROSS, W.D. *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, 1957.

WILSON, N. G. (ed.) *Herodoti Historiae Libri I-IV*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

WILSON, N. G. (ed.) *Herodoti Historiae Libri V-IX*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Traduções

ARISTOTLE. *Politics*. Translated, with introduction and notes by C. D. C. Reeve. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

_____. *Physics*. Translated, with introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2018.

DIÔGENES LAERTIOS. *Vidas e doutrinas do filósofos ilustres*. 2ª Ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1987.

HERODOTUS. *Histories: books 1-2*. Tradução: A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

_____. *Histories: books 3-4*. Tradução: A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973-1980. 14 v. em 9.

_____. *Platon. Oeuvres Complètes*. Luc Brisson (ed.). Paris: Flammarion, 2008.

_____. *Plato complete works*. Edição: John M. Cooper; Edição associada: D. S. Hutchinson. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

_____. *Platone. Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milão: Bompiani, 2000.

BERNADET, S. *The being of the beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*. Chicago: The university of Chicaco Press, 1984.

KLEIN, J. *Plato's trilogy: Theaetetus, the Sophist and the Statesman*. Chicaco: The University of Chicaco Press, 1977.

ISNARDI PARENTE, M. *Platone lettere*. Tradução de Maria Grazia Ciani. 2ª Ed. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 2014.

Platão. Carta V. LOPES, R.; CORNELLI, G. "Platão. Cartas: Carta V". Revista Archai. nº 23, 2018.

_____. Carta VII. Tradução de José Trindade Santos & Juvino Maia Jr. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4ª Ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

_____. Górgias. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. Laws: volume I. Tradução de R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

_____. Laws: volume II. Tradução de R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

_____. Plato: the Laws. Tradução de T. J. Saunders. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

_____. The Laws of Plato. Tradução de T. L PANGLE . Chicago: The university of Chicago press, 1980.

_____. Mênexeno: tradução, notas e estudo introdutório de Bruna Câmara. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo.

_____. Protágoras. Tradução, estudo introdutório, comentários e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. A República. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. A República. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. República. Tradução de Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. The Republic. Tradução de Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

TUCÍDIDES. A história da guerra do Peloponeso. 4 ed. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

_____. History of the Peloponnesian war: books I & II. Trad de. Charles Foster Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1919.

ROWE, C. J. Plato: Statesman. Warminster: Aris & Phillips LTD, 1995.

XENOPHON. Memorabilia, oeconomicus, symposium, apology. Trad. de E. C. Marchant; O.J. Todd. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

_____. *Memorabilia*. Tradução e anotações por Amy L. Bonnette. London: Cornell University Press, 2001.

Introduções a Platão

BENSON, H. H. (ed.). *A companion to Plato*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

CORNELLI, G.; LOPES, R. (cord.). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

FINE, G. (ed.). *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FINE, G. (ed.). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the soul*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FINE, G. (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2019.

KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Ferramentas linguísticas

ADRADOS, F. R. *Diccionario Griego-Español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989-2002. 6 v.

BOAS, E. E.; RIJKSBARON, A.; HUITINK, L.; BAKKER, M. *The Cambridge grammar of classical greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. 9. ed. augmented. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded Upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. New York: American Book Company, 1889.

MONTANARI, Fr. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Madaleine Goh & Chad Schroeder (ed.). Boston: Brill Academic Pub, 2015.

MORWOOD, J. *The Oxford Grammar of Classical Greek*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SMYTH, H. W. *A greek grammar for colleges*. New York: American Book Company, 1920.

Ferramentas de pesquisa

Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD). <http://bdtb.ibict.br/vufind/>

L'Année Philologique Online. <http://www.brepolis.net/>

Journal Storage (JStor). <https://www.jstor.org/>

Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal (RCAAP). <https://www.rcaap.pt/>

Scientific Electronic Library Online (SciELO). <https://scielo.org/>

Thesaurus Linguae Graecar (TLG). <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

Comentários

XIX CONVENÇÃO NACIONAL DO PARTIDO COMUNISTA DA CHINA. Pequim. Íntegra do relatório do XIX Congresso Nacional do Partido Comunista da China. Disponível em: http://portuguese.xinhuanet.com/2017-11/03/c_136726423.htm. Acesso em: 03 set. 2020.

ANNAS, J. "Classical greek philosophy". Em: BOARDMAN, J.; GRIFFIN, J.; MURRAY, O. (eds.). The Oxford History of Greece and the Hellenistic World. Oxford, Oxford University Press, 1991.

ANTISERI, D.; REALE, G. História da filosofia: filosofia pagã antiga, vol. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo, Paulus, 2003.

BENOIT, A. H. R. A Odisséia dialógica de Platão: as aventuras e desventuras da dialética socrática. Do Parmênides ao Crátilo, ou percurso de Sócrates de 450 a 399. Tese de livre-docência - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

_____. A Odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte. Do Sofista ao Fédon, ou o surgimento do estrangeiro de Eléia e a morte de Sócrates no ano de 399. Tese de livre-docência - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

_____. A Odisséia dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária. Do mais longo silêncio às Leis, ou o retorno dos Diálogos entre 356 e 347, ano da morte de Platão. Tese de livre-docência - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

_____. Em busca da Odisséia dialógica: a questão metodológica das temporalidades. Reencontrando a materialidade da léxis. Tese de livre-docência - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

BIDEN, J. Discurso de posse de Joe Biden, 46º presidente dos Estados Unidos da América. 20 de janeiro de 2021. Washington D.C. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2021/01/20/us/politics/biden-inauguration-speech-transcript.html>. Acesso em 01 de fevereiro de 2021.

BOBINICH, C. Plato's utopia recast. his later ethics and politics. Oxford: Claredon Press, 2002.

_____. (ed.). Plato's Laws. A critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BRISSON, L; PRADEAU, J-F. As leis de Platão. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BRISSON, L. "Premises, consequences, and legacy of an Esoteriscist interpretation of Plato". Em: Ancient Philosophy. Vol. 15. nº 1. 1995.

BURNYEAT, M.; FREDE, M. The seventh platonic letter: a seminar. Oxford: Oxford University Press, 2015.

CAMMACK, D. L. Rethinking Athenian Democracy. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) - School of arts and science, Harvard University, Cambridge/Massachusetts, 2013.

CÂNFORA, L. O mundo de Atenas. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

CARTLEDGE, P. Ancient Greek Political Thought in Practice. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

CROMBIE, I. M. An examination of Plato's Doctrines. I. Plato on man and society. New York: Routledge, 2013.

_____. An examination of Plato's Doctrines. II. Plato on knowledge and reality. New York: Routledge, 2013.

EDER, W. "Who rules? Power and participation in Athens and rome." In: MOLHO, A.; RAAFLAUB, K.; EMLLEN, J. City states in classical antiquity and medieval italy. Michigan: University of Michigan Press, 1991.

FOWLER, Robert. "Herodotus and his prose predecessors". In: DEWALD, C.; MARINCOLA, J. (eds.). The Cambridge Companion to Herodotus. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

FINLEY, M. Democracia. Antiga e moderna. Tradução de Waldéa Barcellos; Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GRISWOLD JR, C. L. (ed.). Platonic writings/Platonic readings. Reissued, with corrections, a new preface, and an updated bibliography. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.

GUTHRIE, W. K. C. A history of greek philosophy. Vol. IV. Plato, the man and his dialogues: Earlier dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. A history of greek philosophy. Vol. V. The later Plato and the Academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

HANSEN, M. H. The Athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles, and ideology. Tradução: J.A. Crook. Edição revisada. Norman : Univ. of Oklahoma, 1999.

HERCHER, R. "Solonis epistolae". Em: Epistolographi Graeci. Prais: Didot, 1873.

KAHN, C. H. Plato and the post-socratic dialogue: the return to the philosophy of nature. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

_____. Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KITTO, H. D. F. Os gregos. 3. ed. Trad. de José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

KLAGGE, J. C.; SMITH, N. D. (eds.). *Methods of interpreting Plato and his dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

KLOSKO, G. *History of political theory. An introduction*. Vol. I. Ancient and Medieval. 2^a Ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. *The development of Plato's political theory*. 2^a Ed. Oxford: Oxford University Press, 2006.

LAKS, A. "Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's 'Republic' and 'Laws.'" *Classical Antiquity*, vol. 9, no. 2, 1990, pp. 209–229.

_____. "The Laws". Em: Em: ROWE, C.; SCHOFIELD, M.; HARRISON, S. LANE, M. (eds.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. 3^a Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LARSEN, J. A. O. "Demokratia". *Classical Philology: A Journal Devoted to Research in Classical Antiquity*. Vol. 68, No. 1. pp. 45-46, 1973.

NAILS, D. *The people of Plato: a prosopography of Plato and other socratics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

MORROW, G. R. *Plato's cretan city. A historical interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1960.

OBER, J. "The original meaning of 'democracy': the capacity to do things, not majority rule". *Princeton/Stanford Working Papers in Classics Paper No. 090704*, 2007.

_____. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_____. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

_____. *The Athenian Revolution: essays on ancient greek democracy and political theory*. PrincetonUniversity Press. 1996.

PRESS, G. A. "The dialogical mode in modern plato studies". Em: TEJERA, V.; HART, R. E. (eds.). *Plato's dialogues: the dialogical mode*. New York: Edwin Mellen Press, 1997.

_____. "Principles of dramatic and non-dogmatic interpretation". Em: PRESS, G. A. *Plato's dialogues: New Studies and interpretations*. MD: Rowman & Littlefield, 1993.

RAAFLAUB, K. A.; OBER, J.; WALLACE, R. (eds.). *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkley: University of California Press, 2008.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. 14^a Ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

SAMARAS, T. *Plato on democracy*. New York: Peter Lang Publishing, 2002.

SANTOS, J. T. Para ler Platão: alma, cidade, cosmo. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. Para ler Platão: ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I. 2ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. Introdução aos diálogos de Platão. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SCHOFIELD, M. "Plato and practical politics" Em: ROWE, C.; SCHOFIELD, M.; HARRISON, S. LANE, M. (eds.). The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought. 3ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_____. Plato political philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SEBASTIANI, B. B.; LEÃO, D.; SANO, L.; SOARES, M.; WERNER, C. (eds.). A poiesis da democracia. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

SINCLAIR, R. K. Democracy and participation in Athens, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

STALLEY, R. F. An introduction to Plato's Laws. Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1983.

THORLEY, J. Athenian Democracy. London: Routledge, 1996.

THESLEFF, H. "Platonic Chronology". Phronesis. Vol. 34. N 1. 1989.

TIGERSTEDT, E. N. Interpretating Plato. Estocolmo: Almqvist & Wiksell international, 1977.

TIGERSTEDT, E. N. The decline and fall of the neoplatonic interpretation: an outline of some observations. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1972.

TRABATTONI, F. Platão. Tradução de Rineu Quinália. São Paulo: Annablume, 2010.

TRUMP, D. J. Letter from President Donald J. Trump to the Speaker of the House of Representatives. Destinatário: Nancy Patricia D'Alesandro Pelosi. Washington, D.C. 17 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/letter-president-donald-trumpspeaker-house-representatives/>. Acesso em: 03 set. 2020.

VEGETTI, M. Um paradigma no céu. Platão político, de Aristóteles ao século XX. Tradução de Maria da Graça Gomes Pina. São Paulo: Annablume, 2010.

Apêndice I – Ordenação do *Corpus*

I. Ordenação tetralógica de Trásilo⁴³⁶

Tetralogia I

Eutífron, ou Da santidade, um diálogo tentativo.
 Apologia de Sócrates, um diálogo ético.
 Críton, ou Do que se deve fazer.
 Fédon, ou Da alma, diálogo ético.

Tetralogia II

Crátilo, ou Da correção dos nomes, um diálogo lógico.
 Teeteto, ou Do conhecimento, um diálogo tentativo.
 Sofista, ou Do ser, um diálogo lógico.
 Político, ou da Monarquia, um diálogo lógico.

Tetralogia III

Parmênides, ou Das ideias, um diálogo lógico.
 Filebo, ou Do prazer, um diálogo ético.
 Banquete, ou Do bem, um diálogo ético.
 Fedro, ou Do amor, um diálogo ético.

Tetralogia IV

Alcibíades I, ou Da natureza do homem, um diálogo maiêutico.
 Alcibíades II, ou Da prece, um diálogo maiêutico.
 Hiparco, ou O ambicioso, um diálogo ético.
 Rivais, ou Da filosofia, um diálogo ético.

Tetralogia V

Teages, ou Da filosofia, um diálogo maiêutico.
 Cármides, ou Da moderação, um diálogo tentativo.
 Laques, ou Da coragem, um diálogo maiêutico.
 Lísis, ou Da Amizade, um diálogo maiêutico.

Tetralogia VI

Eutidemo, ou O erístico, um diálogo refutativo.
 Protagoras, ou Os sofistas, um diálogo crítico.
 Górgias, ou Da retórica, um diálogo refutativo.
 Mênon, ou da Excelência, um diálogo tentativo.

Tetralogia VII

Hípias Maior, ou Da beleza, um diálogo refutativo.
 Hípias Menor, ou Da falsidade, um diálogo refutativo.
 Íon, ou Da Ilíada, um diálogo tentativo.
 Menexêno, ou Da oração fúnebre, um diálogo ético.

Tetralogia VIII

Clitofon, um diálogo ético.
 República, ou Da justiça, um diálogo político.
 Timeu, ou Da natureza, um diálogo físico.
 Crítias, ou Atlântico, um diálogo ético.

Tetralogia IX

Minos, ou Da lei, um diálogo político.
 Leis, ou Da legislação, um diálogo político.
 Epinomis, ou Colóquio Noturno ou O filósofo, um diálogo político.
 Epístolas, que são 13.

⁴³⁶ D. L. III. 58-61.

II. Ordenação trilogica do gramático Aristófanes⁴³⁷

Trilogia I: República, Timeu, Crítias.

Trilogia II: Sofista, Político, Crátilo.

Trilogia III: Leis, Minos, Epinomis.

Trilogia IV: Teeteto, Eutífron, Apologia.

Trilogia V: Criton, Fedro, Epístolas.

III. Ordenação de Schleiermacher⁴³⁸

Diálogos iniciais ou elementares: *Fedro, Protágoras, Parmênides, Lísias, Laques, Cármites, Eutífron;*

Diálogos intermediários ou indiretos: *Teeteto, Sofista, Político, Fédon, Filebo, Górgias, Mênon, Eutidemo, Crátilo, Banquete;*

Diálogos finais ou construtivos e diretos: *República, Timeu, Crítias, Leis.*

IV. Ordenação estilométrica, segundo Cornford⁴³⁹

Iniciais: Apologia, Crítion, Laques, Lísias, Cármites, Eutífron, Hípias Menor, Hípias Maior, Protágoras, Górgias, Íon.

Médios: Mênon, Fédon, República, Banquete, Fedro, Eutidemo, Menexêno, Crátilo.

Tardios: Parmênides, Teeteto, Sofista, Político, Timeu, Crítias, Filebo, Leis.

V. Ordenação das evidências externas e cruzadas de Leisegang⁴⁴⁰

Anteriores à primeira viagem à Sicília: Íon, Hípias Menor, Protágoras, Apologia, Crítion, Laques, Lísias, Cármites, Eutífron, Trasímaco ou República I, Górgias.

Os anos da Academia, entre a primeira e a segunda visita à Sicília: Menexêno, Eutidemo, Mênon, Crátilo, Banquete, Fédon, República, Fedro, Parmênides, Teeteto.

Entre a segunda e terceira visitas à Sicília: Sofista, Político.

Posteriores à terceira visita à Sicília: Timeu, Crítias, Filebo, Leis.

VI. Ordenação da edição crítica francesa⁴⁴¹

Período de juventude (399-390): Hípias Menor, Hípias Maior, Íon, Laques, Cármites, Protágoras, Eutífron.

Período de transição (390-385): Alcibíades I, Górgias, Mênon, Apologia de Sócrates, Crítion, Eutidemo, Lísias, Menexêno, Crátilo.

Período de maturidade (385-370): Fédon, Banquete, República, Fedro.

Últimos anos (370-348): Teeteto, Parmênides, Sofista, Político, Timeu, Crítias, Filebo, Leis.

Obras duvidosas: Alcibíades II, Hiparco, Rivais, Teages, Clitofon, Minos, Epinomis.

⁴³⁷ D. L. III. 61-2.

⁴³⁸ SCHLEIERMACHER, F. D. E. Introdução aos diálogos de Platão. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 p. 23

⁴³⁹ CORNFORD, F. M. "The athenian philosophical schools". In: BURY, J. B.; COOK, S. A.; ADCOCK, F. E. (eds.) The Cambridge Ancient History. Vol VI: Macedon 401-301 B.C. Cambridge: Cambridge University Press, 1933. p. 311 ss. Apud. GUTHRIE, W. K. C. A history of greek philosophy. Vol. IV. Plato, the man and his dialogues: Earlier dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 50.

⁴⁴⁰ LEISEGANG, H. Realencyclopddie der classischen Altertumswissenschaft, ed. Wissowa, Kroll et al. p. 2350 ss. Apud GUTHRIE, W. K. C. A history of greek philosophy. Vol. IV. Plato, the man and his dialogues: Earlier dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 53.

⁴⁴¹ Platon. Oeuvres Complètes. Luc Brisson (ed.). Paris: Flammarion, 2008. p. 9.

Obras apócrifas: Álcion, Axíoco, Da justiça, Da virtude, Demodoco, Sísifo, Eríxias, Definições, certas Epístolas.

VII. Ordenação ingressiva de Charles Kahn⁴⁴²

Grupo I:

1. Apologia de Sócrates, Críton.
2. Íon, Hípias Menor.
3. Górgias, Menexêno.
4. Laques, Cármides, Eutifron, Protágoras.
5. Mênon, Lísis, Eutidemo.
6. Banquete, Fédon, Crátilo.

Grupo II: República, Fedro, Parmênides, Teeteto.

Grupo II: Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias, Leis.

VIII. Ordenação dramático-dialógica de Héctor Benoit⁴⁴³

Primeiro momento (450): Parmênides.

Segundo momento (434-410): Protágoras, Eutidemo, Lísis, Alcibíades I, Cármides, Górgias, Hípias Maior, Hípias Menor, Laques, Mênon, Banquete, Fedro.

Terceiro momento (410-399): República, Timeu, Crítias, Filebo, Teeteto, Eutífron, Crátilo, Sofista, Político, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon.

Quarto momento (356-347): Leis.

Anacrônicos e/ou apócrifos: Íon, Menexêno, Epinomis.

IX. Ordenação dramática de Debra Nails⁴⁴⁴

Datas definidas

- 01 - Parmênides (c. 450)
- 02 - Protágoras (c. 433/2)
- 03 - Alcibíades (início de 432)
- 04 - Segundo Alcibíades (começo de 432 ou meio de 429)
- 05 - Cármides (Maio de 429)
- 06 - Laques (inverno de 424)
- 07 - Crátilo (posterior a 422)
- 08 - Clitofonte (entre 421-416)
- 09 - Hípias Maior (entre 421-416)
- 10 - Hípias Menor (entre 421-416), dois dias após o Hípias Maior
- 11 - Fedro (entre 418-416)
- 12 - Banquete (fevereiro de 416)
- 13 - Erixías (posterior a 415)
- 14 - Ion (413)
- 15 - Lisis (começo da primavera c. 409)
- 16 - Eutidemo (anterior a 407)

⁴⁴² KAHN, C. H. Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 47-8.

⁴⁴³ BENOIT, A. H. R. Em busca da Odisséia dialógica: a questão metodológica das temporalidades. Reencontrando a materialidade da léxis. Tese de livre-docência - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004. p. 76-8.

⁴⁴⁴ NAILS, D. The people of Plato: a prosopography of Plato and other socratics. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002. p. 307-330.

- 17 - Mênon (402)
- 18 - Menexêno (inverno de 401-400)
- 19 - Teeteto (primavera de 399)
- 20 - Eutífron (primavera de 399, mais tarde do mesmo dia de Teeteto)
- 21 - Sofísta (primavera de 399, no dia seguinte de Eutífron e Teeteto)
- 22 - Político (primavera de 399, dia seguinte ao Sofísta)
- 23 - Apologia (Maio-Junho de 399)
- 24 - Críton (Junho-Julho de 399, 28 ou 29 dias depois do julgamento)
- 25 - Fédon (Junho-Julho de 399, um ou dois dias depois do Críton)

Datas contestáveis

- * República (durante a guerra do Peloponeso, isto é 431-404)
- * Timeu (agosto de 429)
- * Crítias (agosto de 429)
- * Górgias (durante a guerra do Peloponeso)

Datas indefinidas

- ** Axioco
- ** Demódoco
- ** Epinomis
- ** Halcyon
- ** Hipparco
- ** Leis
- ** Minos
- ** Sobre a justiça
- ** Sobre a virtude
- ** Filebo
- ** Amantes Rivais
- ** Sisifo
- ** Teages