

PLATÃO

COORDENAÇÃO DE
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

CoimbraCompanions

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

XVI

ÉTICA E POLÍTICA

Mario Vegetti

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

A questão que mais se coloca a propósito da ética platónica é se ela constitui um âmbito teórico autónomo – como acabaria por acontecer no pensamento de Aristóteles –, ou se está estritamente ligada a outros campos de pesquisa, como os da antropologia e da política, ou ainda às perspetivas religiosas evocadas nos mitos escatológicos do *Górgias* e do Livro X da *República*.

De resto, desta questão deriva uma segunda: a relação entre a ética platónica e a que pode ser atribuída a Sócrates é uma relação de continuidade ou de ruptura? Para dar uma resposta a estes problemas, convém partir do segundo, citando brevemente as teses que a tradição historiográfica unanimemente atribui ao pensamento socrático¹.

A mais célebre é a formulada no *Protágoras*, segundo a qual ‘ninguém se dirige voluntariamente para o mal (κακόν)’, porque não é da natureza humana ‘tender para o que considera um mal em vez de para o que considera bens (ἀγαθά)’ (358c-d); trata-se do princípio que se tornou a fórmula latina *nemo sua sponte peccat*. A propensão para o mal deve-se sempre a um erro intelectual, que nos leva a acreditar que um mal é um bem. Na *República*, Platão reafirmará este princípio: o bem é ‘o que cada alma persegue e em

1 Para a descontinuidade entre o Platão ‘socrático’ e o Platão ‘maduro’, vejam-se os estudos clássicos de Vlastos (1991) e de Giannantoni (2005). Para a recente tendência de marcar uma continuidade da presença ‘socrática’ em toda a filosofia de Platão, vejam-se, por exemplo, Rowe (2007a) e Trabattoni (1998).

vista do qual realiza cada ato seu, supõe que ele existe, embora ignore e esteja impossibilitado de apreender adequadamente o que o bem é' (505e).

Esta tese socrática (mas em parte também platônica) pode ser explicada a partir da semântica dos adjetivos substantivados ἀγαθόν e κακόν. O segundo significa 'defeituoso', 'nocivo', enquanto que o primeiro significa 'bem feito, útil, favorável'. Por conseguinte, ninguém escolheria o que é nocivo em lugar da boa vida, isto é, em vez da felicidade, e qualquer pessoa preferiria o que conduz a esses objetivos, se fosse intelectualmente capaz de o identificar (chegando à conclusão, por exemplo, de que é melhor renunciar a certas condutas viradas para o prazer, se estas destroem o equilíbrio interior que subjaz à felicidade).

A segunda tese socrática, desenvolvida sobretudo no *Górgias* (469e-sqq.), defende que é melhor sofrer injustiça do que cometê-la. A injustiça é doença da alma, que a torna pior, isto é, infeliz; o justo, mesmo que seja submetido a perseguições injustas, guarda aquela serenidade e aquele equilíbrio interior de que, como se disse, depende a felicidade. Em todo o caso, assevera Sócrates, 'a justiça paga', recompensa o homem justo com uma boa vida.

Para ambas as teses Platão elabora aprofundamentos e expansões. A segunda é mais simples. Platão adorna-a de mitos escatológicos fundados no pressuposto da imortalidade da alma, segundo os quais prêmios e castigos aguardam os justos e os injustos no além, qualquer que tenha sido a sua vida terrena: a tese de que 'a justiça paga' é, por conseguinte, projetada na vida eterna da alma. Para Sócrates, e para Platão também (basta pensar, por exemplo, no Livro IX da *República*), esta tese podia dizer-se bem argumentada já no âmbito da vida terrena, visto que a serenidade e o equilíbrio da alma constituíam um motivo de felicidade interior mesmo em presença de circunstâncias adversas. Em vez de constituírem um autêntico desenvolvimento teórico, os mitos do além parecem constituir um suplemento retórico de exortação à conduta justa, virada para quem não é capaz de entender a autossuficiência da moralidade no contexto da ética socrático-platônica.

Mais complexa, e teoricamente relevante, é a elaboração platônica da primeira tese socrática (*nemo sua sponte peccat*). Esta dá-se em dois sentidos. O primeiro, que se desenvolve numa passagem decisiva do *Timeu*, consiste

em manter fixa a irresponsabilidade moral da ação malvada, que passa a ser atribuída não a um erro intelectual de identificação do bem, mas à influência da corporeidade patogénica, por um lado, e à da educação e do ambiente político, por outro. A passagem merece ser citada por inteiro (*Ti.* 86d-87b):

‘Quase tudo o que se define como incapacidade de dominar os prazeres e é objeto de reprovação, como se se pudesse ser malvado voluntariamente, não é justamente reprovado; dado que ninguém é voluntariamente malvado, mas torna-se malvado por uma *má disposição do corpo* e por um *crescimento sem educação* (...). Se se juntam *más constituições* a indivíduos fisicamente mal constituídos e se fazem, em público em privado, discursos conformes em tais cidades (...), então entre nós todos os malvados se tornam tais por estas duas razões, sem o quererem: a responsabilidade disto deve ser atribuída aos pais mais do que aos filhos, a quem educa mais do que a quem é educado’.

Ambos os fatores de condicionamento da conduta – os desejos radicados na corporeidade e a má conformação imposta pelo ambiente social – agem no sujeito, fixando-se na configuração do seu aparato psíquico. E é precisamente na teoria da alma formulada no Livro IV da *República* que se encontra a segunda estratégia platónica de elaboração da tese socrática sobre a não voluntariedade do mal. A alma, o ‘verdadeiro eu’, ao contrário do que provavelmente tinha pensado Sócrates – e contrariamente ao que o próprio Platão havia defendido no *Fédon* ao contrapor alma a corpo² –, deixa de ser considerada uma entidade simples, e passa a ser considerada uma estrutura articulada em três ‘partes’ (ou centros motivacionais) diferentes, muitas vezes em conflito entre si. A tripartição da alma talvez tivesse sido sugerida a Platão pela evidência dos conflitos intrapsíquicos,

2 É tese tradicional a que diz que a psicologia tripartida da *República* representa uma viragem relativamente ao *Fédon*; cf., por exemplo, Dodds (1967), Robinson (1970), Price (1995), Vegetti (2003) a esse respeito. Pelo contrário, tendem a realçar a continuidade na linha *Fédon-República X*, estudos como os de Rowe (2007b), Gill (2013) e Fronterotta (2013). Ampla discussão encontra-se em Migliori (2013, vol. II).

e pelos conflitos sociais associados a eles, além de pela lição que o teatro trágico oferecia nesse sentido.

Identificam-se, portanto, um princípio racional (λογιστικόν), que consiste no ‘verdadeiro eu’; um princípio emotivo e agressivo (θυμοειδής), em que se exprime a ambição social de prestígio, autoafirmação, vingança pelos males padecidos; e por fim, um princípio do desejo (ἐπιθυμητικόν), que representa a brama dos prazeres mais intimamente ligada à esfera corpórea (no *Timeu*, estes princípios haviam sido ‘colocados’ respectivamente na região do cérebro, na cardíaca e nas vísceras).

Estes princípios estão em conflito entre si pela aquisição do controlo da conduta subjetiva, que caberia por direito à razão, cujas energias psíquicas são, todavia, demasiado fracas para dominar as outras: por conseguinte, é necessária uma aliança da razão com o θυμοειδής para controlar a força desestabilizadora das pulsões ligadas aos desejos corpóreos.

Em relação ao princípio socrático de que a conduta malvada se deve sempre a um erro intelectual na identificação do bem, parece ser aqui onde nasce o problema da intemperança (ἀκρασία; cf. Rowe, 2008), que será depois analisado por Aristóteles: a razão do sujeito é, sim, capaz de reconhecer o bem, mas ele é subjugado pelas suas componentes irracionais que o empurram para o mal. Não há dúvida de que Platão aqui se afasta de Sócrates, sem todavia o abandonar de todo: o ‘verdadeiro eu’ racional segue, no entanto, o bem, mas agora é necessário que aquele seja capaz de governar a complexidade psíquica – nas suas relações, por um lado, com a corporeidade, por outro, com o ambiente social – para que todo o indivíduo oriente a sua ação para o bem, isto é, para aquela justiça que é a premissa da felicidade.

É precisamente neste ponto do pensamento de Platão que se dá o vínculo que liga intimamente ética e política. No indivíduo, o governo da razão é dificultado pela energia preponderante das pulsões irracionais. Tal governo requereria uma intervenção educativa do ambiente social; mas, visto que este ambiente é constituído por indivíduos, em cuja maioria prevalecem as forças irracionais, o governo, pelo contrário, exerce uma ulterior pressão que orienta as ações pessoais para a competição agressiva, para a busca ilimitada dos desejos, como Cálicles defende no *Górgias*, contra a moral

socrática. Neste sentido é iluminadora uma página do Livro VI da *República*. Nela Platão fala da pressão homogeneizante exercida pela *pólis* democrática, mas a última parte do discurso pode referir-se a qualquer regime, seja ele oligárquico ou tirânico (*R.* 492b-d):

‘Quando os cidadãos se sentam em grande número nas assembleias, tribunais, teatros ou em qualquer outra reunião comum em que haja multidão, e com grande barulheira ora desaprovam, ora elogiam os discursos e as ações, exagerando quer nos gritos de desaprovação quer nos aplausos (...), que tipo de coração pensas que terá um jovem? Que educação privada poderia resistir nele sem ser atropelada por uma tal vaga de desaprovações e elogios, impedindo-o de ser transportado para onde o leva a corrente? Não dirá ele que são belas e feias as mesmas coisas pensadas pela multidão, e não imitará o mesmo estilo de vida, as mesmas ocupações, tornando-se um deles? (...) Contudo, ainda não falámos da maior necessidade, a que estes educadores e sofistas acrescentam com os factos, quando não conseguem convencer com as palavras (...), pois não sabias que quem não se deixa convencer é punido com a privação dos direitos, com a confiscação, com a condenação à morte?’

O ambiente social desestabiliza o sujeito moral, excitando as suas pulsões agressivas e desiderativas em detrimento do controlo racional da ação. Cria-se assim um círculo vicioso, em que os indivíduos irracionais constituem a dimensão política à sua imagem e, vice-versa, a cidade confirma com a sua ação a prevalência dessas pulsões. Segundo Platão, é preciso quebrar este círculo vicioso para restabelecer o equilíbrio moral do indivíduo – isto é, para devolver o controlo ao ‘verdadeiro eu’ racional, de maneira a combater os desvios da *ἀκρασία* –, e a via só pode passar pela mudança da situação social, cuja má influência educativa, como mostrara o *Timeu*, é causa determinante do desvio ético.

Esta mudança não pode vir de baixo: deve, em todo o caso, depender de uma ‘mudança mínima’, embora decisiva, que será atuada no vértice do poder político, poder este a ser entregue aos verdadeiros filósofos ou a homens de poder que se convertam ao exercício da filosofia, isto é, a uma elite intelectual e moral. Esta, por um lado, tem as capacidades intelectuais

para compreender as normas invariáveis que devem regular a vida social e intelectual (o ‘paradigma’ que é garantido pelas ideias de valor, tais como o bom e o justo). Por outro lado, não está exposta às pulsões irracionais, porque da sua forma de vida deverão ser eliminados quaisquer interesses privados, e isto só pode ser obtido mediante a abolição dos patrimónios e dos laços de família; portanto, a elite no poder terá uma vida radicalmente colectivista. O seu poder permitirá inverter – de negativo para positivo – a influência que o ambiente social exerce nos sujeitos morais: na sociedade e no indivíduo instaurar-se-á assim uma justa hierarquia que verá o controlo das ações públicas e pessoais delegado ao princípio racional. A tripartição da alma será acompanhada por uma análoga tripartição social: no seu vértice estará o grupo dirigente filosófico (em cujos membros vige o princípio racional), coadjuvado por uma classe militar (na qual domina o princípio do θυμοειδής, educativamente condicionado pela aliança com a razão): ambos governarão a classe dos produtores e dos comerciantes (em cujas almas prevalece o princípio desiderativo), que será progressivamente educada a aceitar consensualmente o grupo que se encontra no governo, tendo em vista o bem comum.

Os textos da *República* onde se formula este complexo programa representam o lugar decisivo em que os temas da ética e da política se fundem no pensamento de Platão (sem renegar o socratismo, inserindo-o porém numa perspectiva mais vasta).

TEXTOS

República, 443c-444a

‘Mas, em boa verdade, a justiça era, parece, algo de semelhante, não [d] dizendo respeito à ação exterior própria de cada indivíduo, mas sim à interior, que se refere verdadeiramente ao eu e às suas funções: uma conduta tal que não permita que as outras partes do eu desempenhem funções não suas (isto é, que as partes da alma troquem e sobreponham reciprocamente os seus papéis) e que, pelo contrário, faça com que o indivíduo disponha da melhor forma o que realmente é seu, exercendo poder sobre si mesmo, que

significa também ordem interior e amizade por si mesmo, harmonizando as três partes tal como as três notas da harmonia, a mais [e] baixa, a mais alta e a média, e eventualmente outras médias, se existirem. Ligando-as todas, tornar-se-á finalmente um de muitos que era, moderado e harmonioso; assim será capaz de agir, quer se trate de adquirir riquezas, de cuidar do corpo, da ação política ou de contratos particulares, em todos estes campos defendendo e chamando justa e bela aquela conduta que salvaguarda e contribui para a realização desta condição do eu, [444a] ‘sapiência’ a ciência que preside a esta conduta, injustiça a conduta que tende a dissolver aquela condição, e ‘ignorância’ a opinião que a suporta’.

‘É absolutamente verdade, Sócrates, o que dizes’, disse ele.

‘Muito bem, disse eu. Se afirmássemos que descobrimos quer o homem justo quer a cidade justa, e aquilo de que em ambos é feita a justiça, não penso que nos teríamos enganado’.

Comentário

Nesta passagem indica-se o nexos estabelecido entre política e ética, justiça na cidade e justiça no indivíduo, com base na homologia entre tripartição social e tripartição psíquica. Ao nível da *pólis*, a justiça consiste em estabelecer uma correta hierarquia de funções entre as três componentes do corpo cívico: os sábios, a quem cabe governar, os corajosos, a quem cabe a função militar, e os homens ligados aos desejos, a quem cabe o trabalho produtivo e o comércio. Os primeiros deverão exercer o comando com o consentimento de toda a comunidade e no seu interesse, os segundos deverão aceitar o governo dos primeiros e combater eventuais motins provenientes da terceira parte, que por sua vez deverá dar prova de moderação aceitando, no seu próprio interesse, esta distribuição de papéis.

Idêntica ordem hierárquica deverá instalar-se nas três componentes do aparato psíquico humano. Cabe à parte racional (*λογιστικόν*) guiar as ações do ser humano, a qual deverá aliar-se às energias agressivas próprias da parte colérica e emotiva (*θυμοειδής*), e juntas deverão manter sob controlo as pulsões da parte desiderativa (*ἐπιθυμητικόν*), para evitar que esta tente exercer o governo no indivíduo, função que não lhe cabe e que seria desestabilizadora para ele. Portanto, a justiça significa para o indivíduo

e para a cidade uma distribuição de papéis e de funções harmoniosa e equilibrada, que garanta a ‘saúde’ ética e política do sujeito e da comunidade em que vive.

República, 473c-e

‘Só com uma mudança, disse eu, podemos, na minha opinião, mostrar que a cidade se transformaria; certamente uma mudança não pequena nem fácil, mas possível’.

‘Qual?’, perguntou.

‘Eis-me então, disse eu, chegado ao ponto que comparámos com a vaga maior. Que o digam, embora seja provável que como onda de escárnio me afogará pura e simplesmente no ridículo e no desprezo. Ouve o que estou para te dizer’.

‘Fala’, disse.

‘A menos que, disse eu, os filósofos reinem nas cidades, ou então que os que agora [d] se chamam reis e poderosos se dediquem à filosofia com autêntico afincio, e este não se reunifique, isto é, o poder político e a filosofia, e que os muitos outros, cuja natureza ora tende para um destes polos excluindo o outro, não sejam obrigatoriamente impedidos de lá chegar – não haverá, caro Gláucon, alívio para os males das cidades, nem, penso eu, para os do género humano; nem antes disso esta constituição, que o nosso discurso está [e] a delinear, poderá nascer nos limites da sua possibilidade e ver a luz do sol. Eis o que uma grande hesitação me impedia, há algum tempo, de dizer, vendo quão paradoxais se mostrariam as minhas afirmações: de facto, é árduo compreender que por nenhuma outra forma a cidade poderá ser feliz, quer na vida privada quer na pública’.

Comentário

Ao evocar a perspetiva da nobreza filosófica (vide Reeve, 1988; Vegetti, 2001), Platão refere-se sem sombra de dúvidas à experiência distante do poder pitagórico na Sicília. Mas é claro que os ‘filósofos’ que tem em mente são muito mais modernos: trata-se do grupo socrático-académico, cujo perfil ele tende a distinguir nitidamente, quer dos predecessores *φυσικοί*, quer dos modernos sofistas, pelos quais o público ateniense nutre uma

compreensível hostilidade. Estes novos filósofos distinguem-se tanto pelas competências teóricas, quanto pelas características morais. Pelo primeiro ponto de vista, graças ao instrumento da dialética, eles são capazes de chegar ao reconhecimento de um plano de valores absolutos e imutáveis (isto é, não se abandonando ao conflito das opiniões e ao arbítrio de maiorias incompetentes, como, segundo Platão, defendia Protágoras em *Tht.* 167c). A partir do conhecimento deste paradigma ideal, os filósofos são capazes ‘de instituir também aqui em baixo as normas relativas às coisas belas, justas e boas’, contrariamente aos políticos atuais, que estão como que ‘cegos’ aos valores de orientação da vida pública e privada; a estes filósofos, que de resto ‘não são nada inferiores àqueles políticos em experiência, nem inferiores em nenhuma forma de virtude’, será destinado o governo da cidade, sendo os únicos terapeutas capazes de curar os males éticos e políticos que a afligem (*R.* 484c-d). Em alternativa – que na realidade, parece mais realista – é possível que os δύνασται, os que efetivamente detêm o poder, possam ser reeducados na verdadeira filosofia, em suma, que aceitem ser aconselhados e guiados pelos filósofos. Muitos estudiosos defenderam, com base no (auto)testemunho platónico oferecido na *Carta VII*, que a intenção de Platão nas suas viagens à Sicília fosse precisamente experimentar a possibilidade de ‘conversão’ dos tiranos de Siracusa, induzindo-os a aceitarem a sua orientação política e intelectual.

O aspeto mais relevante da passagem consiste na acentuada *politização* do socratismo que aí se delinea: a felicidade privada considera-se agora vinculada indissoluvelmente à pública, e a forma de vida filosófica não deve de modo nenhum ser separada da política. Isto cria uma tensão com outras passagens dos diálogos, sobretudo no *Górgias* e no *Teeteto*, em que, pelo contrário, ‘socraticamente’ se dá ênfase ao alheamento do filósofo relativamente à competição política: mas, como é natural, a política de que se fala neste texto não consiste na competição quotidiana pelo poder, ao qual o filósofo é alheio, mas no projeto de uma reforma radical da comunidade política para a conduzir à justiça e à felicidade. Esta distinção é claramente indicada no Livro IX da *República*: o filósofo ‘poderia agir só com vista à política desta cidade [aquela que foi delineada no projeto utópico] e de mais nenhuma outra’ (592b). Todavia, é certo que, segundo

Platão, a política sem a filosofia é cega, a filosofia sem a política não tem rumo.

República, 499b-500a

[b] ‘Com vista a tudo isto, disse eu, e prevendo desde já estas temíveis dificuldades, obrigados porém pela própria verdade, afirmámos que nem a cidade, nem a constituição, nem um homem, alguma vez chegarão à perfeição, antes que esses poucos filósofos, que agora se definem não malvados mas inúteis, sejam investidos, por uma fortuita necessidade, do cuidado da cidade, quer queiram quer não, e antes que a cidade se submeta a eles; ou então, antes que por uma inspiração divina qualquer surja um verdadeiro amor pela filosofia nos filhos dos que [c] hoje detêm o poder ou o reino, ou neles próprios. Dizer que é impossível que se realize uma destas duas possibilidades ou ambas, eu afirmo que não tem qualquer justificação racional. Se assim fosse, escarneceriam justamente de nós, porque estaríamos a falar apenas de castos desejos. Não é assim?’

‘Precisamente assim’.

‘Se, porém, aconteceu no infinito tempo passado, ou acontece também hoje em qualquer região bárbara que desconhecemos pela sua distância, ou ainda, se [d] acontecer no futuro que uma necessidade qualquer induza quem excele na filosofia a tomar conta de uma cidade, então estamos prontos a defender na discussão que, se a Musa domina numa cidade, então é porque a constituição que descrevemos existiu, existe ou pelo menos existirá. Não é impossível, com efeito, que ela se realize, e nós não estamos a dizer coisas impossíveis: difíceis, sim, disso estamos convencidos’.

‘Também eu, disse, sou da mesma opinião’.

‘Mas concordas, repliquei, que a maioria dos homens não é desta opinião?’.

‘Talvez’, respondeu.

[e] ‘Meu feliz amigo, disse eu, não acuses até este ponto a multidão. Certamente mudará de opinião, se tu, sem hostilidade mas com raciocínios pacatos, a libertares dos preconceitos contra o amor pelo saber, e lhe mostrares quem são os que chamas de filósofos, e definires como fizeste há pouco a sua [500a] natureza e o seu modo de vida, para que ela não pense que tu te refiras aos que ela crê serem tais. E, se forem vistos por esta luz, és obrigado

a admitir que a multidão mudará de opinião e dar-te-á outras respostas. Ou achas que podemos encolerizar-nos contra quem não está encolerizado ou ser malvado contra quem não o é, quando não somos malvados, mas sim dóceis? Eu, antecipando a tua resposta, afirmo e defendo que uma natureza mal regradada como essa pode, talvez, encontrar-se em alguém, mas não na multidão’.

Comentário

Platão não aceita que o seu desenho de uma cidade justa possa ser considerado ‘utópico’ *strictu sensu*, isto é, como um castelo nas nuvens ou um sonho de olhos abertos de realização impossível: seria justamente considerado ‘ridículo’³. Razão pela qual se indicam as condições para a sua realização, que consiste, como vimos, numa mudança efetuada no vértice do poder, que depois seja capaz de dar início à transformação virtuosa da cidade. Esta mudança pode consistir na ascensão dos ‘filósofos’ ao poder, com um consentimento dos cidadãos que não pode ser excluído em linha de máxima (cf. também *Plt.* 301c-d); ou então, provavelmente, na aceitação da orientação filosófica por parte de um ‘poderoso’ (em *Leis* 709e-711a, Platão esclarecerá que a melhor solução seria a aliança entre um tirano dotado de poder absoluto e um legislador-filósofo). O desenho platónico deve poder ser considerado realizável, mesmo que nunca se venha a reproduzir a perfeição do projeto racional na temporalidade histórico-política, e apenas se lhe ‘avizinha por quanto for possível’ (*R.* 473a). De resto, este projeto não constitui um programa a breve ou médio prazo, do qual se podem indicar termos e modalidades precisas de atuação. Constitui, pelo contrário, um horizonte de possibilidade para o qual dirigir a práxis ético-política. Neste sentido, não é preciso esperar por tempos remotos para uma eventual realização sua: o projeto é eficaz aqui e agora, bastando que homens desejosos de curar os males da cidade aceitem as suas linhas morais e políticas e se dediquem a ‘tentar transpor para os costumes públicos e privados dos homens aquela

3 Sobre o estatuto da utopia em Platão, vide Burnyeat (1992); Schofield (2006); Vegetti (2013); Zuolo (2009); e os ensaios inseridos em Cornelli & Lisi (2010).

ordem que veem lá em cima' (isto é, no mundo dos modelos ideais), em vez de tentarem 'plasmá-los só a si mesmos', escreve Platão no Livro VI da *República* (500d).

República, 464a-d

'Portanto os nossos cidadãos terão em comum sobretudo o que chamarem de 'meu'? E tendo-o em comum, não se dará também a maior comunhão ao sentirem dor e prazer?'

'Realmente grande', disse.

'E a causa disto tudo, além do que acontece no resto da cidade, não é a comunhão de mulheres e de filhos para os defensores?'

'De longe, a mais importante', concordou.

[b] 'Mas concordámos precisamente que este era o maior bem para a cidade, quando comparámos uma cidade bem governada com a condição de um corpo relativamente à dor e ao prazer de uma das suas partes'.

'E era correto concordar', referiu.

'Portanto, a causa do máximo bem para a cidade pareceu-nos consistir na comunidade de filhos e de mulheres para os guardiães'.

'Absolutamente', respondeu.

'Por outro lado, também somos coerentes com os discursos anteriores: com efeito, dizíamos que eles não deviam possuir casas, terras nem patrimónios privados, [c] mas, pelo contrário, deviam receber dos outros alimento como salário para o seu trabalho de defesa e deviam consumi-lo todos juntos, para poderem ser realmente defensores'.

'Correto', disse.

'Então, como defendo, tanto as normas estabelecidas anteriormente, quanto as que estamos a discutir agora, não contribuirão ainda mais para criar autênticos defensores e para evitar que eles dividam a cidade falando do 'meu' sem se referirem à mesma coisa, e sim a coisas diferentes – de maneira que alguém se apropriará do que lhe apetecer, [d] separadamente dos outros, terá uma casa diferente e de propriedade sua, e considerará como seus mulher e filhos diferentes que, vivendo com ele em privado, terão prazeres e dores suas –, partilhando uma única opinião sobre o que é próprio,

tendendo todos para o mesmo fim, de modo a provarem, na medida do possível, as mesmas experiências de dor ou de prazer?'.
 'É certamente assim', respondeu.

Comentário

A eliminação de toda e qualquer forma de propriedade privada, tanto patrimonial quanto afetiva – em suma, a abolição do οἶκος –, é, segundo Platão, uma medida necessária para evitar que o grupo dirigente da *pólis* acabe por exercer o poder com vista aos seus interesses em vez de ao bem comum (para usar a linguagem do Livro III da *República*, para evitar que cães de guarda dos cidadãos se transformem em lobos famintos; cf. 416a). Os governantes, destituídos de propriedades, serão sustentados pelos cidadãos com um salário, em troca do serviço de governo e de defesa prestado à comunidade. As suas uniões reprodutivas serão reguladas pela cidade, de maneira a garantirem uma prole bem selecionada; os filhos serão criados em comum pela cidade e não poderão reconhecer os próprios pais, nem os pais poderão reconhecer os filhos. Todos os jovens considerarão pais e mães os adultos da geração anterior e estes considerarão seus filhos todos os jovens das gerações seguintes, que chamarão 'irmãos' e 'irmãs' uns aos outros. Deste modo garante-se, segundo Platão, o máximo nível possível de unidade e de concórdia na comunidade cidadina. Mas – teria observado Aristóteles – este comunismo limitado só ao grupo dirigente não acabaria novamente por dividir a cidade em duas partes contrapostas, uma dotada de poder mas sem bens, e a outra proprietária de riquezas mas excluída das funções de governo e da guerra? Platão parece oscilar entre duas soluções. Por um lado, parece que o sacrifício da privação pode ser imposto só a uma restrita elite intelectual e moral, com a esperança de que a unidade do grupo dirigente seja suficiente por si mesma para garantir a coesão da cidade inteira. Por outro lado, algumas menções na *República* e no Livro V das *Leis* podem fazer pensar que Platão tenha previsto, numa perspectiva talvez remota, a extensão da forma de vida comunista a todo o corpo cívico.

Na sua última obra, as *Leis*, Platão terá considerado este modelo de cidade o melhor, mas mais adequado a uma comunidade de 'deuses ou de

filhos de deuses' do que a homens formados segundo o atual sistema educativo (739c-740a). Por isso, ele defendia que era inevitável a aceitação (não é claro se transitória ou definitiva) de um segundo modelo de cidade, em que reapareciam a família e a propriedade privada, ainda que submetidas a um rigoroso controlo político⁴. Será Aristóteles, no Livro II da *Política*, a declarar a proposta platónica irrealizável e indesejável, porque cria conflito com a natureza humana, cuja aspiração mais profunda consiste precisamente na apropriação privada de patrimónios e de vínculos familiares.

CONCLUSÕES

A ética de Platão, tal como a socrática, é pois 'eudaimonista'⁵: a justiça é condição e garantia de felicidade, por isso deve ser praticada. Mas Platão estende o socratismo, integrando nele a dimensão política: há umnexo biunívoco incidível entre felicidade privada e pública; a justiça individual é condição da justiça política, mas a justiça política é condição (pelo menos educativa) da individual.

De um certo ponto de vista, a ética e a sua projeção política podem ser consideradas o ápice da filosofia platónica como um todo. A teoria das ideias, encabeçada pela ideia do bem, pode ser considerada um grande esforço de fundação dos valores subtraídos ao arbítrio relativista típico das posições que Platão atribuía aos sofistas, sobretudo a Protágoras. O conhecimento, obtido mediante a dialética, dos modelos de valor e do seu fundamento último, o bem, legitimava o direito ao governo dos filósofos: pode-se, pois, dizer que por este aspeto a destinação última da construção teórica de Platão consiste na ética e na política. Vice-versa, é também verdade que a cidade justa se mostra como a única adequada a preservar e a promover o estudo da filosofia: a filosofia é, portanto, necessária para a salvação da cidade, e esta, por seu lado, é necessária para a salvação da filosofia.

4 Sobre as *Leis*, veja-se Laks (2005).

5 É muito discutida a interpretação deontológica, de matriz kantiana, defendida por Irwin (1995).

A crítica que Aristóteles faz ao projeto político de Platão no Livro II da *Política* não tem em consideração a sua ligação com a ética nem com o ‘background’ filosófico. Deste modo, Aristóteles rescinde os vínculos que em Platão ligavam estas três dimensões, e na sua esteira a tradição haveria de considerar frequentemente a filosofia de Platão como uma teoria dirigida a um mundo ‘hiper-urânio’ sem nenhuma ligação com a política, e a sua ética virada para a interioridade pessoal e, possivelmente, para a alma imortal⁶. Por sua vez, a política, isolada do contexto ético e filosófico, foi objeto de condenações e das mais mirabolantes interpretações, desde a época da redescoberta da *República* no Ocidente cristão (em meados do século XV, a comunhão de mulheres e filhos fora taxada pelos arcebispos de Burgos e de Milão como uma *impudicissima lex*), até ao século XX. Platão foi considerado – pelo coletivismo da cidade justa – um precursor do comunismo bolchevique, ou então – pela ideia de um poder das elites roubado ao controlo democrático –, um antecedente do nazismo hitleriano. Na sua célebre oração crítica, Karl Popper⁷ dirigiu ao Platão ‘totalitário’ ambas as referidas acusações; enquanto outros autores, para desculpar Platão, procuraram defender que as suas teses de reforma política não devem ser levadas a sério, mas devem ser interpretadas como paradoxos irónicos ou divagações literárias⁸. Uma avaliação justa da política platónica parece, pelo contrário, exigir que ela seja reinserida no contexto da ética e da antropologia que a motivam e da filosofia que lhe garante uma fundação teórica.

BIBLIOGRAFIA

- Annas, J. (1999). *Platonic Ethics Old and New*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Burnyeat, M. Utopia and Fantasy. The Practicability of Plato’s Ideally Just City. In J. Hopkins & A. Savile (eds.). *Psychoanalysis, Mind and Art*. Oxford/Cambridge: Blackwell, pp. 157-87
- Cornelli, G. & Lisi, F. L. (eds.). (2010). *Plato and the City*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

6 Recentemente, Annas (1999) e Ferrari (2003) defenderam a marginalidade dos interesses políticos de Platão relativamente aos éticos.

7 A referência é à obra clássica de K. R. Popper (1944).

8 Para uma discussão destas tendências interpretativas, cf. Vegetti (2009).

- Dodds, E. R. (1967). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- G. R. F. (2003). *City and Soul in Plato's 'Republic'*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Fronterotta, F. (2013). Plato's Psychology in 'Republic' IV and X: how many parts of the Soul?. In N. Notomi & L. Brisson, *Dialogues on Plato's 'Politeia' ('Republic')*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 168-178.
- Giannantoni, G. (2005). *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Napoli: Bibliopolis.
- Gill, C. (2013). What is the point of the tripartite psyche in Plato's 'Republic'?. In N. Notomi & L. Brisson, *Dialogues on Plato's 'Politeia' ('Republic')*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 161-167.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Laks, A. (2005). *Médiation et coercion. Pour une lecture des 'Lois' de Platon*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Migliori, M. (2013). *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. II: Dall'anima alla prassi etica e politica*. Brescia: Morcelliana.
- Popper, K. R. (1944). *The Open Society and Its Enemies. I: The Spell of Plato*. London: Routledge.
- Price, A. W. (1995). *Mental Conflict*. London/New York: Routledge.
- Reeve, C. D. C. (1988). *Philosophers-Kings. The Argument of Plato's 'Republic'*. Princeton: Hackett Publishing Company.
- Robinson, T. M. (1970). *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rowe, C. (2007a). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2007b). La concezione dell'anima in 'Repubblica' IV. Che cosa manca esattamente alla 'via più breve'?. In M. Migliori et al (eds.), *Interiorità e anima. La psyché in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, pp. 245-53.
- _____ (2007c). 'Tutti i nostri desideri sono desideri del bene'. Riflessioni intorno ad alcuni dialoghi platonici cruciali. In M. Migliori & L. Napolitano (eds.), *Plato ethicus*. Brescia: Morcelliana, pp.281-290.
- Schofield, M. (2006). *Plato. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Trabattoni, F. (1998). *Platone*. Roma: Carocci.
- Vegetti, M. (2001). Le règne philosophique. In M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*. Paris: Editions L'Harmattan, pp. 265-97.
- _____ (2003). *Quindici lezioni su Platone*. Torino: Einaudi.
- _____ (2009). 'Un paradigma in cielo'. *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma: Carocci.
- _____ (2013). Beltista eiper dynata. The status of utopia in the 'Republic'. In M. Vegetti et al, *The Painter of Constitutions*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 105-22.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cornwell University Press.
- Zuolo, F. (2009). *Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Traduzido por Maria da Graça Gomes de Pina