Stásis e mudança de regime político na *República* de Platão*Stásis and political regime change in Plato's Republic*

Admar Costa*

Resumo: O termo *stásis* é particularmente caro ao vocabulário do pensamento político de Platão, desempenhando um papel fundamental quando se trata de descrever o momento em que um determinado regime político torna-se instável e sofre mudanças radicais. Além disso, Platão utiliza o termo *stásis* para descrever estados de alma, valendo-se de um indivíduo bem específico, o tirano, para mostra-lo como incapaz de autocontrole e, conseqüentemente, como o mais despreparado para exercer o governo na cidade.

Palavras-chave: Política, stásis, revolução, tirania e democracia.

Abstract: The term *stasis* is particularly important to the vocabulary of Plato's political thought. It is playing a fundamental role in the description of the moment when a given political regime becomes unstable and undergoes radical changes. In addition, Plato uses the term *stasis* to describe states of mind, using a very specific individual, the tyrant, to introduce him as incapable of self-control and, consequently, as the most unprepared to be the government of the city.

Keywords: Politics, stasis, revolution, tyranny and democracy.

Introdução

O termo *stásis*, em grego, remete diretamente ao ambiente político em que o poder – de um ou de alguns – é exercido sobre a maioria. O poder, *krátos*¹, é o resultado de uma disputa pacífica ou conflituosa entre grupos rivais e é sempre saboreado como uma vitória. O poder político convive, portanto, constantemente com divisões e a *stásis* designa a divisão conflituosa que desistiu do consenso por meio de palavras e passou à guerra, não com um inimigo externo, mas interno, às vezes íntimo, no seio de um espaço comum, a *pólis*. O verbo *stasiázo* é usado por Platão, na *República*², para indicar o conflito interno à alma de um indivíduo ou o conflito entre vários grupos dentro de um

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), do PPGFIL/ UFRRJ e do PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

¹ Nicole Loraux acentua o caráter bélico da palavra *krátos* que, desde Homero, remete à superioridade sobre o inimigo externo e carece, mesmo ao longo do V século, de sentido cívico. In: *La cité divisée*, Editions Payot & Rivages, 1997, pp. 65-67.

² *República*. Tradução de Maria H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. [3a. ed.]

navio³ ou, o que é mais comum, o conflito entre grupos rivais que dividem a cidade. A emergência da *stásis* é sempre temida pelo governante no mundo antigo porque a luta coroa apenas um vencedor e desencadeia uma onda de mudanças.

Enquanto a guerra contra o inimigo externo une a cidade, a guerra entre irmãos, de sangue ou pátria, divide e destrói as instituições. Guerras externas duram anos e se repetem com frequência, conflitos internos devem passar rápido e, para tanto, diversas ações foram concebidas para pacificar os divididos: Atenas dispunha não só da anistia,⁴ cujo objetivo era o esquecimento dos ressentimentos causados pelo conflito, como também de uma lei que punia àqueles que insistiam na neutralidade e na indiferença quando a cidade se dividia.⁵ Resulta da *stásis* diversas mudanças: de regimes políticos, de governantes, de leis e constituições que redimensionam o lugar do público e do privado na cidade e promovem a inclusão ou a exclusão de grupos na partilha do poder. Já na antiguidade, a *stásis* sugeria tanto a vitalidade política de uma cidade quanto o seu desfalecimento.⁶ Enquanto fenômeno ambíguo e complexo, a *stásis* era temida pelas cidades gregas e suas famílias e interpretada com cuidado pelos pensadores da época, uma vez que as mudanças nem sempre são más e as revoluções podem ser bem-sucedidas.

Recentemente, em seu brilhante ensaio sobre *stásis*⁷, Agamben chama a atenção para o fato de que o pensamento político atual parece evitar ou se desinteressar-se pelo tema da “guerra civil” e de suas consequências. Citando Hanna Arendt,⁸ Agamben discute a profunda diferença entre *stásis* no mundo antigo e no mundo moderno: na antiguidade, a *stásis* envolvia mudança de regime político, em cujo horizonte se descortinava a possibilidade radical da revolução, isto é, de um confronto direto e incontornável com o problema do começar de novo. Cada vez mais longe da ideia de revolução, *stásis*, na modernidade, parece se confundir com um estado permanente de guerra internacional,

³ Na famosa passagem em que Platão compara o governo da cidade ao governo da nau (*Rep.*, 488b-c), o verbo *stasiázo* é diversas vezes usado para narrar a disputa entre os tripulantes.

⁴ Cf. Nicole Loraux, Cap 6: *La cité divisée*.

⁵ Que o mais forte vença logo e que todos lutem por um lado, parece ser o objetivo desta lei. Cf. artigo de Paulo Butti neste mesmo volume.

⁶ Explorando a comparação entre a sociedade humana e a colmeia, Plutarco adverte que, diferentemente da cidade, a colmeia mais saudável é aquela que produz um forte zunido. A barulhenta *stásis*, portanto, é resultado de saúde ou doença do regime? Cf. Paulo Butti neste mesmo volume.

⁷ AGAMBEN, G. *La guerre civile, Pour une théorie politique de la stasis*. Traduit de l'italien par Joël Gayraud. Éditions Points, avril 2015.

⁸ Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York (N. Y.), The Viking Press, 1963.

em que conflitos internos são internacionalizados e, conseqüentemente, onde o tempo da guerra e da paz se confunde.⁹

Afeitos à produção de indistinções, os governos modernos manipulam e propagam que atentados políticos, movimentos separatistas ou ações armadas de partidos políticos são ações terroristas que devem ser combatidas de forma enérgica e violenta, com a ajuda de vários Estados, o que por si só, promoveria, explica Agambem, a marginalização da *stásis* ou a reduzida atenção de pesquisadores da área ao tema¹⁰. Ao propor que se pense a *stásis* como algo próprio e necessário ao horizonte político, Agambem renova o brilho do tema e revela a quais atores interessam o esquecimento da *stásis* como paradigma político.

Neste artigo, investiga-se o termo *stásis* na *República*, especialmente em sua dimensão política e psicológica.

Contexto e definição de stásis na República

De modo geral, a distinção entre conflito interno (*stásis*) e externo (guerra) na *República* começa a ser construída no Livro II, no exato momento em que um certo estilo de vida, marcado pela ganância e pela acumulação se alastrou na cidade e levou parte dos cidadãos a um desejo desenfreado de bens e serviços supérfluos, cujo reflexo imediato foi a expansão das fronteiras, visando o saque e o controle dos bens alheios, de cidades ou de Estados vizinhos. Frente ao perigo iminente da guerra, o Sócrates platônico propõe a formação e educação de um grupo guerreiro que, ocupado apenas de guerras externas e internas, cuide da manutenção da liberdade da cidade. Treinados desde a infância, os guardiões perfeitos (φύλακας παντελεῖς – *Rep.*, 414b) tornar-se-ão especialistas na guerra e no manejo de armas e capazes de repetir, facilmente, o grande feito daqueles que combateram os bárbaros na batalha de Maratona, de Salamina ou de Platéia, tal como descritas no elogio que Sócrates faz no *Menexeno*¹¹.

⁹ “C'est la même année, en 1963, que le concept de « guerre civile mondiale » a été introduit par Hannah Arendt dans son essai *De la révolution* (où la Seconde Guerre mondiale est définie comme « une forme de guerre civile embrasant la terre entière » - Arendt, 1965, p. 33”, apud AGAMBEN, 2015, p. 10.

¹⁰ “L'attention prêtée à ces guerres par les chercheurs dans les années 1990 ne pouvait évidemment pas déboucher sur une théorie de la guerre civile, mais seulement sur une doctrine du *management*, c'est-à-dire de la gestion, de la manipulation et de l'internationalisation des conflits intérieurs.” AGAMBEN, 2015, p.

¹¹ Platão. *Menexeno*, 240d. In: *Platão Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA. 13 v.

Se os problemas de uma cidade estivessem reduzidos apenas às ameaças externas, a única coisa a esperar desses guerreiros seria coragem, destreza e crueldade com os inimigos. Prevendo, no entanto, que um exército deste tipo poderia tornar-se algoz dos próprios concidadãos em tempos de paz, usurpando poder e dinheiro de uma população indefesa, Platão cuida de evitar que aqueles que nos protegem de guerras externas sejam os mesmos a patrocinar as guerras internas. Como ele faz isso?

Diferente da regra de ouro do império romano, que proibia que um general entrasse em Roma com sua legião e sitiasse o Senado, a solução encontrada por Platão será a de dedicar às meninas e meninos guerreiros a melhor educação que se possa imaginar, com um longo período voltado para o estudo da música e da ginástica, depois, ao treino militar e às ciências, por último, à filosofia. Tudo isso com o objetivo de evitar a metamorfose do cão de guarda – representação do bom guardião – no lobo sanguinário. Do ponto de vista prático – que nos interessa neste momento – cabe ressaltar que o modo encontrado para impedir que o guardião se torne uma ameaça interna à sua própria cidade é evitar a ganância por meio do controle da posse de bens, matérias e imateriais. Ao contrário do cidadão comum, o guardião ideal há de encontrar a sua felicidade em uma compreensão muito singular da noção de público, em função de uma radical reelaboração do significado e do uso daquilo a que chamamos de “nosso” e de “meu”.

Não é só o caso de abdicar do ouro, da prata, de terras e de pequenos luxos, como viagens e prostitutas, mas de ir muito além: é preciso usar o pronome ‘meu’ apenas quando se tratar do próprio corpo, pois o corpo da companheira que lhe divide o leito, por exemplo, não lhe pertence, nem é dele a autoridade exercida sobre os filhos. Se este grupo se mantivesse longe da posse de coisas particulares e vivesse imerso no mundo em que tudo é comum, tanto as penas quanto os prazeres, o que aconteceria, indaga Sócrates:

Não desaparecerão processos e acusações recíprocas por si mesmos, por assim dizer, devido ao fato de ninguém possuir nada em particular, senão o corpo, e tudo o mais ser comum? De onde resulta que eles não conhecerão dissensões (*ἀστασιάστοις*), daquelas que surgem entre os homens, devido à posse de riquezas, filhos e parentes? – *Rep.*, 464e.

É conhecido o remédio platônico para o fim deste tipo de *stásis*: a ampliação do que é comum e a supressão do particular. A fórmula foi duramente criticada já por Aristóteles, mas nosso foco aqui é a ligação entre *stásis* e o âmbito familiar que ela envolve.

Em um artigo intitulado “Guerra de família” Nicole Loraux¹² aponta que o ponto nevrálgico para entendermos *stásis* no mundo grego é exatamente a relação entre as famílias (privado) e o governo (público), na *pólis* Grega. A expressão do título do artigo, usada por Loraux para ilustrar sua tese vem do *Menexeno*: *ὁ οἰκεῖος ἡμῶν πόλεμος*, que ela traduz por guerras de família ou intestinas. Uma tal guerra entre parentes, às vezes, entre irmãos da realeza ou de origem comum, que ensanguenta toda a cidade tem, contudo, um único destino: a reconciliação (*Rep.* 471a). Este ponto é fundamental para diferenciar o comportamento dos revoltosos na batalha e, assim, tentar uma distinção entre *stásis* e guerra (*pólemos*).

Esses dois objetos são, por um lado, o que é nacional e aparentado, por outro, o alheio e estrangeiro. Por conseguinte, a designação de discórdia civil aplica-se ao nacional, a de guerra ao estrangeiro – *Rep.*, 464e.

A distinção entre *pólemos* e *stásis* é bastante clara, mas a passagem guarda uma importante chave de leitura para entendermos o pensamento político de Platão e sua famosa crítica à democracia e à oligarquia, desenvolvidas no livro VIII e onde reaparece, com destaque, o termo *stasis*. Antes de dar este passo, é preciso por em relevo dois pontos sutis que comparecem na citação. Primeiro, em relação àquilo que é nacional e familiar – *οἰκεῖον καὶ συγγενές* e, segundo, ao que é alheio e estrangeiro – *ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον*.

Os helenos, em sua grande diversidade, são da mesma família e origem, afirma Platão, enquanto os bárbaros são de família alheia e estrangeira (*ὀθνεῖος*). Se antes vimos a família do guardião ser dissolvida porque interessava que, entre os guerreiros, tudo fosse comum: mulheres, filhos, propriedade e alimentação, agora percebemos a expansão desta família, primeiro, englobando a cidade em que se habita, depois, em relação a toda a região helênica, em que os bárbaros não estejam presentes. Isso acontece porque a ideia de uma irmandade (*adelphía*) entre os cidadãos é importante para a coesão social, sem que ela esteja restrita aos laços de sangue¹³.

Na medida, porém, em que esta fraternidade política¹⁴, construída fora dos laços de sangue é ampliada, como quer Platão, é preciso perguntar se a confusão entre *stásis* e

¹² Loraux, Nicole, “Oikeios polemos: La guerra nella famiglia.” *Studi Storici*, Anno 28, No. 1 (Jan. - Mar., 1987), pp. 5-35.

¹³ No contexto de um mito originário da Fenícia, Platão enumera o bem que seria se todos acreditassem ser irmãos e filhos da mesma mãe, a Terra, a qual todos dedicariam o máximo de cuidado, *Rep.*, 414e.

¹⁴ Sobre este tema, Loraux interpreta assim a passagem do *Menexeno*, 238d: “Platone oppone un titolo elettivo (*hairetos*) a quello che si detiene fin dalla nascita (*ek genous*). Ipotizziamo che, in questa opposizione *ek genous/hairetos*, la nascita sia il termine sottolineato, e che infine la sola funzione di *hairetos* consista nel suggerire come ci sia stata una procedura di designazione: in rapporto a *genos* che designa la natura, *hairetos* indica solo un reclutamento di tipo politico, e dunque contrattuale”. E cita um caso

pólemos não retorna, uma vez que as guerras entre os helenos são tão frequentes quanto as guerras contra os bárbaros. Como as rivalidades entre irmãos de sangue podem ser tão violentas quanto à guerra contra os inimigos externos, a irmandade política pode servir apenas para fazer o conflito familiar extrapolar as fronteiras da cidade, atraindo, pelo princípio da *hetairía*, famílias de outras cidades. Por contágio, a *stásis*, tal como a “doença” de que fala Sócrates poderia atingir muito mais helenos e causar danos maiores que aqueles relativos às guerras com os bárbaros. Para minimizar esses danos, Sócrates e Gláucon chegam a sugerir certo protocolo para a *stásis*: o grupo vencedor não deve incendiar as casas e as colheitas do outro, mas, no máximo, tomar para si estes bens, e devolvê-los na reconciliação. Diferente da guerra, a *stásis* não durará para sempre. A esse acordo e modo de proceder com irmãos, que critica o excesso de violência durante o conflito, Gláucon chama de muito mais civilizado (*ἡμερωτέρον* – *Rep.*, 470e). Civilizado sim, mas talvez irrealizável, se levarmos em conta que os oligarcas costumam ver o *dêmos* (povo) antes como inimigo que como irmãos.

A reformulação da noção de família altera, necessariamente, como vimos, a compreensão do que é alheio (*ἀλλότριον*) e prepara a crítica aos limites do que é definido como público e privado pela oligarquia e pela democracia, causa constante de dissensões e mudanças de regime.

Stásis e mudança de regime

Todos os regimes políticos adoecem, não da mesma patologia nem do mesmo modo ou pela mesma causa, mas de uma forma singular. A cura ou controle da doença é determinante para explicar a duração de cada regime e o momento em que um regime muda e se torna outro. Pelo amor à guerra e à honra e pelo descuido da virtude, os timocratas acabam supervalorizando as riquezas, sobretudo na velhice e cedem, assim, lugar aos oligarcas; pelo amor às riquezas e ao poder os oligarcas acabam dividindo a cidade com base na posse de bens e distribuindo todos os cargos entre os ricos. Frente a esta situação, os democratas rebelam-se e, quando organizam uma maioria, iniciam uma revolta contra a oligarquia.

interessante ocorrido na Sicília, quando para por fim a uma *stásis*, o soberano distribuiu, por sorteio, os cidadãos em grupos de irmandade. “Infatti, è in Sicilia, nella piccola città di Nakone, all'inizio del III secolo, che la realtà diviene per così dire platonica, poiché in seguito a disordini civili i cittadini si riconciliano solennemente tra di loro divenendo fratelli. Cf. “*Oikeios polemos*”, p. 32.

O processo que leva à democracia é definido como uma *stásis*. A dissensão começa quando a oligarquia não é capaz de facultar ou partilhar a administração, as riquezas e o poder da cidade com os pobres (οἱ πένητες), ou seja, aqueles que não vivem de renda, mas sim de trabalho remunerado. Para evitar a divisão de poder e de bens com este grupo numeroso, os oligarcas exageram no uso da violência (*Rep.*, 451b) por um lado, ao mesmo tempo em que dão mostras de languidez e preguiça nos combates ou expedições de que também participam esses mais pobres (*Rep.*, 556d). Percebendo esta fragilidade nos comandantes, homens comuns começam a acreditar que podem vencer, em batalha, estes homens ricos que se descuidaram da virtude e do vigor físico. Com ou sem ajuda externa, é assim que se inicia a *stásis*, através da qual, os democratas chegam ao poder. Vencedora, a instituição (*katástasis*, *Rep.*, 557a) democrática logo distribui cargos, magistraturas e a administração – às vezes por sorteio – e essa distribuição ou ampliação na participação política dificulta o contra-ataque oligárquico.

Tudo corre bem, se a democracia, colorida e barulhenta, não relaxa demais os costumes e permite a licenciosidade. Desde último elemento pode decorrer algo realmente nocivo e que consistirá na doença democrática, a saber, a *exousía*, licenciosidade ou arrogância em relação ao outro. Ora, a vitória da democracia é inusitada e inesperada e sua origem, aqui, contrasta com o seu fim. O sucesso inicial da democracia sobre a oligarquia esta na sua capacidade de dividir poder e bens, por um lado, e de reconhecer como legítimo o outro, tanto oligarcas quanto timocratas, sem tomá-los como inimigos. Em razão disso, Sócrates chega a descrever a constituição democrática como uma feira de constituições ou uma colcha de retalhos, por conter elementos das outras constituições (*Rep.*, 557d).

Deste modo, se a democracia não é capaz de mudar radicalmente os valores herdados e extinguir a oligarquia, por exemplo, dissolvendo o privado e ampliando o que é comum, como quer Platão no livro V da *República*, ao menos a democracia consegue dividir o que estava excessivamente concentrado: propriedades e poderes, e investir mais na negociação que na violência. O perigo, no entanto, vem da forma como alguns valores, contraditórios por natureza, continuam a conviver na sociedade e no seio da família, levando as novas gerações, descuidadas com a virtude e guiadas só pela busca de prazeres, a uma nova *stásis*, agora mais ampla, contra toda forma de ordem política.

Governando indivíduos deste tipo, que protestam e gritam contra a existência de deveres e limites, os democratas, às vezes, afrouxam as leis ou “acabam por não se importar nada com leis escritas ou não escritas” (*Rep.*, 563d), mergulhando a cidade em

um caos. Sem lei, diria Péricles, o homem forte da democracia Grega, como pode haver liberdade?¹⁵ A recusa às leis escritas e não escritas propicia o ambiente ideal em que nasce a tirania, o pior e mais infeliz de todos os regimes conhecidos, (*Rep.*, 563e).

Todo o longo processo de degradação e perda da liberdade política é marcado, como foi dito, pela *stásis*, isto é, conflito instalado, primeiro, entre grupos e partidos políticos, depois, entre as partes da alma do próprio indivíduo. Em pé de guerra consigo mesmo, tal indivíduo torna-se inepto para a distinção entre o melhor e o pior no mundo político-moral e, conseqüentemente, apático e indiferente em relação à tirania e ao tirano que, lentamente, se instalam no seio da democracia.

Stásis na alma e tirania

A representação da alma dividida em duas ou três partes, como ora encontramos no *Fedro*, ora na *República*, marca uma importante singularidade no pensamento de Platão. Lugar de desejo, a alma experimenta a divisão toda vez que deseja, não um, mas dois ou três objetos externos ao mesmo tempo. Quando isso acontece, em geral ela também sofre uma paralisia, por não saber em que direção se movimentar. O tema da divisão da alma é introduzido na *República* com uma passagem prosaica:

Leôncio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha norte, percebendo que havia cadáveres que jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto; por fim, vencido pelo desejo abriu muito os olhos e os contemplou...(*Rep.*, 439e).

A luta interna, isto é, psicológica, a que Platão se refere para explicar o tipo de homem produzido pela democracia em crise é aquele que, desde a juventude, sediou o conflito entre elementos partidários da oligarquia e da democracia. Deste confronto incessante, que arrasta alma ora para um lado ora para outro, origina-se “uma revolução

¹⁵ O respeito às leis não escritas ou naturais evidencia o alto sentido moral de um povo, como é enfatizado pelo próprio Péricles, em seu discurso de elogio à democracia ateniense: “Se em nossas relações privadas evitamos incomodar-nos, na vida pública, um respeitoso temor é a principal causa de não cometermos infrações, porque prestamos obediência àqueles que se sucedem no governo e às leis, e, principalmente às que estão estabelecidas para ajudar os que sofrem injustiças e as que, ainda que não escritas, acarretam a quem as infringe uma vergonha por todos reconhecida.” (*Tucidides*, livro II, 37, 2), in: *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Editora Universidade de Brasília, 1987.

(*stásis*) e também uma contrarrevolução (*antístasis*), e uma luta consigo mesmo” (*Rep.*, 560a). A descrição de um estado psicológico com terminologia política tem um fim claro: o de sugerir que a gênese da cidade tirânica se encontra nesta alma anarquizada, uma vez que não há tirania sem indivíduos tirânicos, que lhe dê suporte.

O processo de desordem psicológica é longo e é tão mais pernicioso quando se instala em uma alma vazia de sabedoria e plena de arrogância, em geral do tipo jovem. Coroando valores perversos, ensina Sócrates, passam a chamar “a insolência de boa educação, a anarquia de liberdade, a prodigalidade de generosidade e a desfaçatez de coragem” (*Rep.*, 560e). Perseverando nesta luta, a alma passa por uma profunda mudança e torna-se perversa, amante de prazeres não necessários e inúteis. Ávida por satisfazer tais prazeres, entrega suas forças a qualquer um que lhe prometa mais vantagens, sem distinguir entre o que é bom e mau ou nobre e perverso. Neste ponto, está apta a proclamar a radical “igualdade” democrática e a combater pela deposição de toda ordem, lei ou hierarquia que lhe dificulte a obtenção de prazer. Nasce aqui a admiração pelo tipo tirânico e seu arrebatamento para obter, não importa de que forma, aquilo que deseja. Contra a saúde do próprio corpo, contra a verdade da mais alta sabedoria, a alma tirânica institui sua versão dos fatos e sua violência contra todos os que se lhe opõem por palavras ou atos.

O retrato do líder tirano, dominado e escravizado pelos desejos mais insólitos, é descrito por Sócrates a Gláucon, com cores fortes. Após reconhecer que desejos e prazeres não necessários ocorrem em qualquer um, Sócrates fala de desejos e prazeres ilegais (*paránomoi*) que são castigados e controlados pela parte racional da alma, pela maioria das pessoas. Em uns poucos (os que já se tornaram tiranos completos) esses desejos se tornam cada vez mais fortes e mais numerosos. Quais são eles?

Aqueles que despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, domesticada e que governa a outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e bebida, se agita, repudia o sono e procura avançar e satisfazer os seus desejos. Sabes que nessas condições ela ousa fazer tudo, como se estivesse liberta de toda a vergonha e reflexão. Não hesita, no seu pensamento, em tentar unir-se à própria mãe, ou qualquer homem, deus ou fera, em cometer qualquer assassinio (miasma), nem em se abster de alimento de espécie alguma (canibalismo) - *Rep.* 571c-d.

A tradição que apresenta o tirano com as mãos sujas de sangue, perturbado por desejos sexuais incestuosos e capaz de matar e canibalizar os próprios parentes em nome do poder, remonta a Édipo e a seus ancestrais: os Atridas. Parte deste passado, constantemente repisado pelo contexto democrático da Atenas¹⁶ de Sócrates, comparece na citação através da repetição de um vocabulário similar àquele usado por Sófocles na trilogia tebana.

O mais relevante é uso do verbo *μυιφονέω* (assassinar) relacionado ao substantivo “miasma”¹⁷ que indica alguém impuro, em decorrência de contato com sangue inocente. Esta impureza, que deve ser purificada o quanto antes, tem o poder de deixar a terra e as mulheres estéreis, além de fazer surgir a peste que dizima jovens e velhos. Com alto poder de contaminação, o impuro deve ser sacrificado ou exilado, não só por causa de seus crimes, mas por conta dos seus pensamentos e sentimentos maculados que, como explica Nagy, acomete cidadãos comuns¹⁸.

Ora, ou somos todos motivados a reprimir as loucuras que nos visitam ou instauramos, de vez, a loucura no poder e passamos a ser tiranizados por ela. A parte da alma que governa cada um, guarda estreito paralelo com aquele que, na cidade, deve comandar. Deste modo, como se fosse a parte consciente e racional de uma multidão, o líder político deve assumir o papel daquela parte da alma que se mantém em vigília e impede que tais sonhos, pensamentos e sentimentos venham à tona, porque, ato seguinte, eles podem se transformar em ação.

Não houvesse a empatia do homem comum com a loucura que governa o tirano, a tirania não seria um fenômeno popular e endêmico de descontrole mental coletivo, capaz de produzir os piores momentos históricos da humanidade. Não por outra razão, a emergência de ações tirânicas violentas, individuais e coletivas, foram sempre pensadas em termos de uma contaminação viral, de tipo epidêmico. A loucura é contagiante e produz o pior dos flagelos quando no poder: um estado constante de medo e dor.

¹⁶ Nagy relaciona o desempenho dos heróis da época clássica com as atitudes de alguns tiranos. Ao encenar Édipo, Sófocles estaria relembrando os atenienses acerca de quais ações um tirano é capaz, além de relacionar seus crimes com o advento da peste e com a esterilidade da terra e das mulheres. In: NAGY, Gregory. *The ancient Greek hero in 24 hours*. The Belknap press of Harvard University press Cambridge, Massachusetts, London, 2013 – p. 526.

¹⁷ O termo comparece no dicionário Houaiss com o significado de “fedor, emanção a que se atribuía, antes das descobertas da microbiologia, a contaminação das doenças infecciosas e epidêmicas”.

¹⁸ “The pollution of a citizen’s thoughts and feelings is something that can happen, as we will soon see, when he is dreaming. Here is how it works: when the citizen is awake, he has civic thoughts and feelings, but when the citizen is asleep, he can dream the kinds of dreams that translate into the polluting actions of dysfunctional heroes.” *The ancient Greek hero in 24 hours*. The Belknap press of Harvard University press Cambridge, Massachusetts, London, 2013 – p. 52.

O mais distante do filósofo

Por fim, após mostrar as consequências produzidas pela *stásis* na alma do tirano, causa de incontáveis perturbações e sofrimentos¹⁹, Platão contrasta este tipo com o seu oposto mais extremo, o filósofo²⁰, ainda explorando os efeitos da luta consigo mesmo. Ele o faz justamente no campo da satisfação dos prazeres, contrariando toda a gente que – fazendo coro a Trasímaco²¹ – afirma que o tirano é mais feliz²² e experimenta mais prazer que o filósofo.

O argumento pressupõe a distinção, feita desde o livro I, entre prazeres necessários e desnecessários, e defende que a avidez ou obseção do tirano em busca de todo tipo de prazer decorre antes de sua incapacidade de satisfazer-se, que do oposto. Retomando a divisão da alma, deparamo-nos com a classificação dos prazeres em três espécies, cada espécie capaz de satisfazer apenas uma única parte da alma:

Uma parte é aquela pela qual se aprende (*μανθάνει*), outra, pela qual se irrita (*θυμοῦται*); quanto à terceira, apesar da forma variada que ostenta, chamamos-lhe de desiderativa (*ἐπιθυμητικὸν*) (*Rep.*, 580e).

Quando uma dessas partes é muito forte, ela acaba por ser determinante do tipo humano que a detém, respectivamente, “o filósofo (*φιλόσοφον*) amante do aprender, o ambicioso (*φιλόνηκον*) amante da vitória e da honra e o interesseiro (*φιλοκερδής*), amante do lucro” (*Rep.*, 581c). A paixão que domina cada tipo faz com que esses apresentem três respostas diferentes à pergunta pelo sentido da vida: o primeiro dirá que a vida não é nada sem conhecimento/aprendizado, o segundo, que a vida não é nada sem fama e honra e o terceiro, que fama e saber não valem nada sem dinheiro, porque dinheiro compra todo tipo de prazer.

Ato contínuo, Sócrates argumenta que ao filósofo não é impossível a experiência e o contato com a fama ou com o dinheiro, ao passo que o prazer da contemplação do ser e do aprendizado é completamente ignorado pelo homem ambicioso e pelo interesseiro.

¹⁹ Cf. *Rep.* 577e: Alma tiranizada não é livre mas, “arrastada sempre à força por um desejo furioso, estará cheia de perturbações e remorsos (*ὕπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἔλκομένη βία ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστή ἔσται*)”.

²⁰ Também no *Fedro*, 248c, o autor alude a distância extrema entre o filósofo e o tirano, no que tange a capacidade e qualidade da contemplação do ser, situando em primeiro lugar as almas amigas da sabedoria, da beleza e do amor e, em último lugar, a alma do tirano.

²¹ Veja *Rep.*, 344^a em que Trasímaco defende que o tirano é o mais feliz dos homens porque pode cometer todo tipo de crime sem temer qualquer punição.

²² Para perceber a desgraça do tirano, diz Sócrates, é preciso observá-lo na vida doméstica, “despido do seu aparato teatral” – *Rep.* 577b.

Consequentemente, somente o filósofo pode julgar, valorar e comparar os três tipos de prazer entre si, uma vez que foi o único que teve alguma experiência (ἐμπειρία) com cada um deles e, além disso, está habituado à reflexão (φρόνησις) – *Rep.*, 582d.

Portanto, quanto mais longe da sabedoria filosófica, maior é o risco de ignorarmos o que, realmente, satisfaz nossa alma e, assim, maior é o risco de passarmos a vida a repetir, em vão, a oferta equivocada daquilo que a alma não quer. A tendência de acumulação do mesmo tipo de satisfação, como se o problema fosse a quantidade, implica, pelo argumento, o necessário esquecimento ou ignorância da outra parte da alma, que também deseja. A tirania está em negar a cada um o que lhe é devido e a perseguir, violentamente, fantasmas (εἰδώλοις) de prazer misturados a sofrimentos que, ao final, não preenchem o vazio mas o faz maior²³.

Mas por que não se percebe a inutilidade desta repetição? A resposta já foi dada: o tirano não está habituado à reflexão (φρόνησις), logo, ele será o pior a julgar ou calcular qualquer coisa. Entre um amigo que fala a verdade e um inimigo que o bajula, preferirá o último; e o mesmo se dará com as relações íntimas e sanguíneas: com o tempo, os melhores são afastados e o tirano ficará cercado dos piores²⁴. Sem saber a doença que tem e desconhecendo o remédio que lhe convém, o tirano ingere altas doses de placebo e contamina, em reuniões públicas, assessores e partidários. Por esta razão, o governante tem que ter algo de filósofo:

Logo, quando toda a alma obedece à parte filosófica e não se revolta contra nenhuma parte, é-lhe possível cumprir em tudo as suas funções e ser justa, e colher cada uma os prazeres que lhes são próprios, os de melhor qualidade e o mais verdadeiro possível. (*Rep.*, 586e).

A conclusão necessária só pode ser que o tirano é “o que está mais afastado do prazer verdadeiro e próprio do homem” (*Rep.*, 587b), sendo o menos preparado para governar a si ou aos outros. Mas por que os tiranos são permitidos e até escolhidos para o cargo de governo? Porque a experiência com o falso (fantasmas) toca a todos, enquanto a experiência com o real é cada vez mais rara. O tirano é pobre de verdade.

²³ A intenção é descrever o tirano, mas Gláucon intervém e diz que semelhante a um oráculo, Sócrates “descreveu a vida da maioria das pessoas”, (*Rep.*, 586b).

²⁴ “Na verdade, ainda que assim não pareça a alguns, o tirano autêntico é um autêntico escravo, de uma adulação e servilismo extremo, lisongeador dos piores; incapaz de satisfazer de algum modo os seus desejos, mostra-se muito carente de quase tudo e pobre de verdade (ἀλλὰ πλείστον ἐπιδέεστατος καὶ πένης τῇ ἀληθείᾳ φαίνεται)... (*Rep.*, 579e).

Conclusão

Verificou-se em Platão, especialmente na República, a ocorrência da *stásis* em diversos âmbitos da vida política, privada e, por fim, na organização psíquica de alguns indivíduos. Em todos os casos, a *stásis* mostrou-se com alto poder transformador e destruidor. A duração desse processo e o caminho que ele percorre, em cada situação, parecem ser fundamentais para mensurarmos o bem e o mal causado à ordem pública e coletiva. A *stásis* democrática contra a oligarquia foi bem sucedida, mas, por outro lado, a *stásis* que faz a democracia sucumbir à tirania é totalmente infeliz. Também é infeliz o indivíduo que sedia a *stásis* na alma, sobretudo quando ele não tem a sabedoria necessária para reencontrar a harmonia. Neste ponto, vimos como Platão explorou ao máximo a analogia homem/cidade, instituída desde o livro II, e como justificou a necessidade da sabedoria filosófica na prática política.

Enfim, pode-se concluir que enquanto parte legítima do processo político, a possibilidade da *stásis* ronda sempre qualquer regime, em qualquer tempo, e é capaz de surpreender o mais habilidoso dos governantes. Como uma Fênix, a *stásis* tem o poder de nascer das próprias cinzas e mostrar-se feroz e faminta da noite para o dia.

Referências Bibliográficas:

AGAMBEN, G. *La guerre civile, Pour une théorie politique de la stasis*. Traduit de l'italien par Joël Gayraud. Éditions Points, avril 2015.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*, New York (N. Y.), The Viking Press, 1963.

LORAUX, Nicole. *La cité divisée*, Editions Payot & Rivages, 1997.

_____. "Oikeios polemos: La guerra nella famiglia." *Studi Storici*, Anno 28, No. 1 (Jan. - Mar., 1987)

NAGY, Gregory. *The ancient Greek hero in 24 hours*. The Belknap press of Harvard University press Cambridge, Massachusetts, London, 2013.

PLATÃO. *República*. Tradução de Maria H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. [3a. ed.

_____. *Fedro. Platão Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA. 13 v.

_____. *Menexeno, Platão Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA. 13 v.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Editora Universidade de Brasília, 1987.