

ENUNCIACÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

STÁSIS



EDIÇÃO TEMÁTICA
STÁSIS



VOLUME 5 - NÚMERO 1 - 2020

Ζήτησις
grupo de pesquisa
em filosofia antiga e tradição

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro -
UFRRJ

Reitor:

Ricardo Berbara

Vice-Reitor:

Luiz Carlos Oliveira Lima

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Alexandre Fortes

**Coordenador do Programa de Pós-
Graduação em Filosofia:**

Affonso Henrique Vieira da Costa

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2019 Editora do PPGFIL -
UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença
Creative Commons - Atribuição Não Comercial
Sem Derivações 4.0 Internacional.

Editor: Francisco José Dias de Moraes

Editores desta edição: Admar Almeida da
Costa, Francisco José Dias de Moraes.

Capa : Carlos Carvalhar

Comitê Editorial

Affonso Henrique Costa

Alessandro Bandeira Duarte

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Renato Valois

Walter Valdevino Oliveira Silva

Conselho Editorial

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Aurélie Knüfer (Université de Montpellier 3,
França)

Domenico M. Fazio (Università del Salento –
Itália)

Eduardo Brandão (USP)

Evandro Barbosa (UFPEL)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ /
PRO-NEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Márcia Sá Cavalcante Schuback (Södertörn
University, Suécia)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marcos Fanton (UFSM)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Stéphane Pujol (Université de Toulouse,
França)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

Enunciação: Revista do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
UFRRJ. Vol.5, n. 1 (2020) —
Seropédica: Editora PPGFIL-UFRRJ.

196 p.

ISSN : 2526-110X

SUMÁRIO

i

Editorial

1

Participação política e conflito civil

Paulo Butti de Lima

18

Sobre a Finalidade do Estado: Promoção da Virtude ou Aniquilação do Inimigo?

Marcelo Maciel

36

O papel da desigualdade e dos interesses materiais na dissensão política

Mário Máximo

51

Stásis e mudança de regime político na República de Platão

Admar Costa

65

Stásis, felicidade e virtude na intervenção de Alcibiades no Banquete de Platão

Pedro Baratieri

89

O Ateniense de Péricles e o Ideal de Nobreza em Nietzsche

Ícaro Meirelles Figueiredo

102

A má educação como a principal causa da ruptura social

Carlos Carvalhar

118

Dos meios e dos fins: o papel das virtudes na conquista da vida boa

Brunno Alves da Silva

136

A concórdia política como antídoto à stásis

Everton de Jesus

*

Artigos de fluxo contínuo

156

O parentesco entre Hypnos e Thanatos na Apologia de Sócrates e algumas inovações platônicas acerca da morte

Bianca Vilhena

171

A função do paradigma na República V de Platão
Thiago Bezerra

186

Empiristas britânicos e as ideias abstratas
Mário Tito

Editorial

Editorial

Stásis é uma palavra de difícil tradução. Difícil não perceber quão insuficientes são as traduções usuais por “revolução”, “discórdia”, “dissensão”, “guerra civil”. O pensamento político grego, de Tucídides a Aristóteles, passando por Platão, sempre relacionou o termo *stásis* a um momento decisivo na *pólis*: origem de mudanças e de violência que atingiriam a todas as vidas na comunidade política. Em razão disso, ainda que se tratasse de um péssimo governo, a ruptura representada pela *stásis* foi sempre recusada, como alternativa política válida, pelos pensadores antigos. Recentemente, graças aos estudos da historiadora Nicole Loraux, o termo tornou-se objeto de renovadas reflexões, motivadas pelo revisionismo histórico, que enxergou na *stásis* o equivalente positivo da luta de classes e do anseio revolucionário das classes populares por igualdade, no sentido de uma crescente democratização. Filósofos contemporâneos, como Giorgio Agamben, inspirados pelos trabalhos da historiadora, empreenderam novas tentativas de elucidação do fenômeno, em diálogo com filósofos modernos, como Thomas Hobbes, e teóricos da política, como Carl Schmitt. O interesse pelo tema, para nós brasileiros, vai muito além de um interesse meramente historiográfico. Procuramos nos pensadores gregos elementos que nos permitam compreender a realidade perturbadora que vivemos hoje, marcada pela deterioração da democracia e pela escalada de práticas e discursos de caráter assumidamente autoritário. Quem pensa diferente de “nós” logo é encarado como o inimigo a ser aniquilado, “cancelado”, e não como o adversário de quem podemos perfeitamente divergir. Por outro lado, em tempos de *stásis*, parece aumentar enormemente a participação política e o anseio por novas formas de representação. Estaremos a caminho de uma maior democratização? É apenas a democracia liberal que entrou em colapso ou estamos vivenciando a derrocada da própria política e sua substituição por um poder autocrático? Podemos dispensar toda forma de concórdia, de amizade entre cidadãos, e substituí-la pelo facciosismo? A questão do bem viver pode ser alijada da esfera das decisões políticas, restando apenas a preocupação com a sobrevivência? A política pode ser reduzida à mera disputa pelo poder entre grupos facciosos ou, para além dessa disputa, podemos pensá-la em conjunto com a promoção das virtudes? A categoria de bem comum tem ainda algo a nos dizer atualmente? Essas e outras questões foram tematizadas e discutidas no evento sobre a *stásis* promovido pelo PPGFIL/UFRRJ e pelo grupo de pesquisa *Zétesis* nos dias 27 e 28 de agosto de 2019. O presente dossiê é o resultado direto do evento e reúne artigos dos pesquisadores que dele participaram, apresentando as suas comunicações.

A revista *Enunciação*, que prontamente aprovou a publicação do presente dossiê, também contou com a contribuição de artigos submetidos ao fluxo contínuo, razão de publicarmos, na parte final do presente volume, artigos que nos brindaram com reflexões acerca da relação entre a morte e o sono entre os antigos, sobre a noção de paradigma em Platão e sobre a origem das ideias abstratas nos filósofos empiristas britânicos.

Admar Costa
Francisco Moraes

Participação política e conflito civil*Political participation and civil conflict*

Paulo Butti de Lima*

Resumo: a lei sobre a *stásis* atribuída a Sólon tornou-se objeto de discussão em época romana, devido a seu caráter paradoxal. Suas interpretações antigas nos permitem vislumbrar diferentes concepções da natureza da participação política e põem em questão a distinção entre antigos e modernos na qual se baseou uma longa tradição de pensamento liberal.

Palavras-chave: *stásis*, participação, arte política.

Abstract: the law on *stasis* ascribed to Solon became the subject of a debate in Roman times, due to its paradoxical nature. Its ancient interpretations allow us to discern different views on the nature of political participation, calling into question the distinction between Ancients and Moderns, the basis of a long tradition of liberal thought.

Keywords: *stásis*, participation, political art.

Segundo uma lei atribuída ao legislador ateniense Sólon, todo cidadão, diante de um conflito civil (*stásis*), devia tomar partido, aderindo a um dos lados. Caso contrário, perderia seus direitos políticos. Muito se discutiu a respeito do verdadeiro significado de uma medida que, desde a Antiguidade, foi percebida como paradoxal. Com efeito, o legislador parece desse modo ampliar o processo de polarização política, impedindo que se reestabeleça a paz. Como justificar uma proposta legislativa que contraria o princípio de concórdia e destrói a harmonia na vida política?

A lei de Sólon foi definida como a lei da *stásis*. Ela foi descrita na Antiguidade como uma lei contra a neutralidade ou contra a apatia (o que não é necessariamente o mesmo). Procuraremos, aqui, defini-la como a lei da participação política. A natureza da atividade política é colocada em discussão quando se procura justificar uma norma paradoxal destinada a combater a resolução violenta dos conflitos políticos.

Alguns intérpretes colocaram em dúvida a regra atribuída a Sólon. Outros, porém, procuraram encontrar uma justificação para uma prescrição aparentemente incompreensível. Desse modo, acabaram por desenvolver, mesmo se implicitamente, uma teoria sobre a participação dos cidadãos nas atividades da *pólis*. Estabelecendo a

* Professor do Departamento di Scienze dell' Antichità, Università degli Studi di Bari- Itália.

obrigação de agir durante um momento de ruptura social, o legislador iluminaria alguns dos motivos que levam os indivíduos a se dedicarem à vida política. O excesso de participação nas atividades em comum, no interior da cidade, daria origem à *stásis* ou seria um remédio contra ela?

Em particular, atrás das discussões antigas da lei de Sólon podemos distinguir algumas leituras dos motivos da ação política. Lembremos que a noção mesma de ativismo político foi incluída entre os sinais de ruptura entre antigos e modernos. Pelo menos desde Benjamin Constant, e em muitas teorias políticas sucessivas de matriz liberal, acentuou-se ideologicamente a constrição dos antigos à ação política (a liberdade através da política) em oposição à liberdade dos modernos (a liberdade contra as ingerências da política). A exigência, porém, de uma lei que *obrigue* a agir durante um período excepcional de conflito político evidencia os limites mesmos das categorias inerentes ao liberalismo moderno. Com a discussão da lei de Sólon na Antiguidade constatamos a ambiguidade dos parâmetros interpretativos habituais da modernidade política no momento em que se afirma, de forma rígida, a natureza da vida política ativa nas sociedades antigas e se constrói, por oposição, um modelo político para a época atual.

Por outro lado, não foram poucos os intérpretes que se dedicaram ao estudo da lei de Sólon à luz de referências atuais, criando analogias com o tempo presente. Podemos mencionar alguns exemplos dessas interpretações, profundas ou superficiais, tais como foram sugeridas por filólogos, historiadores e filósofos contemporâneos. Após a Segunda Guerra Mundial e pouco antes das primeiras eleições gerais na Itália – um período de evidente polarização política –, um conhecido filólogo clássico, Bruno Lavagnini, publicou um ensaio intitulado “A lei de Sólon sobre o voto obrigatório”¹. A participação obrigatória nas eleições havia se tornado um tema polêmico quando o país se preparava para a assembleia constituinte, sugerindo, assim, uma analogia com a medida do legislador ateniense². A norma passa, portanto, a ser discutida no momento mesmo em que as regras sobre a participação política deviam ser restabelecidas no interior de uma sociedade polarizada.

¹ B. Lavagnini, “Solone e il voto obbligatorio”, *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 25, 1947, pp. 81-93 e in *Atti della R. Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo*, s. IV, vol. 6, 1947, reimprimido em *Da Mimnermo a Callimaco. Contributi esegetici e critici ai lirici greci*, Torino: Paravia, 1950, pp. 41-53.

² Para o debate sobre o voto obrigatório no período ver L. Canfora, *Il sovversivo. Concetto Marchesi e il comunismo italiano*, Roma-Bari: Laterza, 2019 (que não menciona o artigo de Lavagnini).

Em anos mais recentes, a historiadora francesa Nicole Loraux referiu-se à lei no contexto de seus estudos sobre a *stásis*. Loraux constata o papel desempenhado pela guerra civil na formação da vida democrática ateniense, mas não recusa analogias com acontecimentos contemporâneos³. A lei de Sólon, segundo ela, consiste em “uma lei de emergência que reconhece a inevitabilidade do conflito”, *confundindo* o cidadão com o homem sedicioso, com o rebelde. Mas qual seria o limite dessa “confusão”? De fato, para ela, a *stásis* não parece constituir propriamente uma exceção, mas um momento necessário da vida política democrática.

Ainda mais recentemente, retomando os ensaios de Nicole Loraux, o filósofo italiano Giorgio Agamben lembrou-se da lei de Sólon no contexto de uma leitura da *stásis* como um *limiar* entre o *oikos* e a *pólis*, ou seja, entre a vida doméstica (ou econômica) e a política: o conflito civil “constitui uma zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e o espaço político da cidade”⁴. Como veremos, a separação entre essas duas esferas, mais do que constituir um dado preliminar das análises antigas, permanece um elemento ambíguo, que é colocado em evidência pelas próprias representações que os antigos deram da lei soloniana. Para Agamben, tanto na Grécia antiga quanto hoje, “a política é um campo continuamente atravessado pela tensão entre politização e despolitização, família e cidade”. Por meio da lei de Sólon seria possível evidenciar um fenômeno constante da vida política, antiga e moderna.

Alguns historiadores duvidaram da autenticidade dessa norma atribuída ao legislador ateniense⁵. Com efeito, é difícil imaginar como uma lei como essa poderia ser aplicada. Nossa principal fonte a respeito é a *Constituição dos Atenienses* aristotélica, na qual se fala da lei de Sólon como singular, específica ou mesmo estranha (*ídiôn*), sendo mencionada logo após outras duas medidas do legislador: a criação do conselho dos Quatrocentos e a reforma do tribunal do Areópago. A referência à lei nesse contexto pode

³ N. Loraux, *La cité divisée* (1997), trad. it. *La città divisa*, Vicenza: Neri Pozza, 2006. Para a lei de Sólon, ver pp. 172-174. Um dos ensaios desse volume se conclui com uma alusão à Segunda Guerra Mundial, sugerindo uma implícita analogia entre a *stásis* antiga e os conflitos europeus do século XX.

⁴ Giorgio Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Milano: Bolati Boringhieri, 2015, p. 25. Notar, no final do volume (que inclui um ensaio sobre Hobbes), a alusão ao terrorismo. O principal limite do ensaio de Agamben consiste em não constatar a dupla origem da *stásis*, enquanto desintegração das elites e enquanto luta pela inclusão efetiva de grupos excluídos do corpo político. Essa distinção, que pode ser traçada já na obra de Platão (e sobra a qual voltaremos em um próximo ensaio), revela os claros limites da distinção entre *pólis* e *oikos* como elemento discriminante da guerra civil.

⁵ Ver a discussão no comentário de P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford: Clarendon Press, 1981, *ad loc.*; e, mais recentemente, do mesmo autor, *The Athenian Constitution written in the School of Aristotle*, Liverpool: Liverpool University Press, 2017. Deve-se remeter a esses comentários para toda discussão da lei e ulteriores indicações bibliográficas.

parecer fora de lugar. Curiosamente, a norma não é lembrada nas orações judiciais atenienses dos séculos V e IV a.C. que chegaram até nós, sendo que, em algumas ocasiões, sua discussão seria útil à causa defendida. Mas a razão principal para duvidar da autenticidade da lei consiste em sua aparência paradoxal, pois com ela o conflito civil parece ser incentivado, no momento mesmo em que se quer eliminá-lo. Por essa razão, chegou-se a sugerir que Sólon teria em mente interferências externas – mas isso constituiria, evidentemente, um novo paradoxo, tratando-se de uma lei a respeito do conflito dentro da cidade⁶.

Enfim, se não parece haver elementos suficientes para duvidarmos da autenticidade da lei, dificilmente podemos concluir – como foi sugerido – que seu significado seja claro⁷. Em direção oposta, alguns autores antigos, próprio porque não desconheciam sua natureza paradoxal, foram levados, graça a essa norma, a colocar em discussão os fins da participação política.

A apresentação da lei de Sólon na Constituição dos Atenienses

Antes de considerarmos as interpretações antigas da lei, convém partirmos de sua formulação no tratado aristotélico:

Observando que frequentemente havia discórdia (*stasiázousan*) na cidade, e que alguns cidadãos aceitavam por indiferença (*rhathymía*) o que acontecia, [Sólon] promulgou uma lei específica contra eles: em presença de uma guerra civil (*stasiázouses*), quem não colocar suas armas à disposição de um dos dois lados, perca seus direitos e não participe da cidade⁸.

“Participar da cidade” (*tês póleos metékhein*) significa, nesse caso, possuir e efetivamente exercitar certas prerrogativas próprias à cidadania por parte de quem *já é* cidadão. Não se trata, portanto, de incluir no grupo de cidadãos quem era excluído, como escravos ou estrangeiros. A participação política se opõe à indiferença ou apatia por parte

⁶ M. Chambers (ed.), Aristoteles, *Staat der Athener*, Berlin: Akademie Verlag, 1990, p. 180: o objetivo da lei seria “...einen Einmarsch abzuwehren”, ou seja, evitar uma invasão estrangeira. Rhodes, ao contrário, no comentário acima mencionado, acredita na autenticidade da lei.

⁷ Assim afirma, ingenuamente, o historiador alemão Chr. Meier, em *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (1980), trad. it. *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna: il Mulino, 1988, p. 216 n. 181: “tratava-se, claramente, de opor à minoria dos que estavam envolvidos na rixa amigo-inimigo a maioria dos demais” (*grifo meu*).

⁸ Aristóteles, *Athenaion Politeia*, VIII, 5, trad. de F. Murari Pires (parcialmente modificada), São Paulo: Hucitec, 1995 (ver também as referências, no comentário de Murari Pires, aos tratados de Plutarco).

de indivíduos que exercem a cidadania. Toda discussão sobre o liberalismo moderno deveria tomar em consideração esse primeiro exemplo de oposição ao que vai se tornar um valor “liberal”: o distanciamento voluntário da esfera da ação política. Por isso, não é completamente correto afirmar que se trata de uma lei “contra a neutralidade”. Em princípio, indivíduos ativos politicamente poderiam permanecer neutros diante de questões polêmicas. A lei de Sólon parece ser dirigida contra indivíduos que permanecem inativos politicamente, no momento mesmo em que questões polêmicas dão origem a conflitos violentos⁹.

Seria possível estabelecer uma relação entre essa lei e o nascimento da democracia em Atenas, na medida em que se reconhece na atividade do legislador ateniense um momento específico de um longo processo de afirmação democrática. No século XIX, o historiador inglês George Grote supôs que, com a norma de Sólon, criava-se entre os cidadãos atenienses “uma tal força e unanimidade de sentimento político positivo como raramente se viu na história da humanidade, suscitando ainda mais nossa surpresa e admiração quando a comparamos com a apatia anterior [...]”¹⁰ A leitura do ativismo político como um dado (positivo) da vida democrática pode assim encontrar um marco antigo na regra de Sólon.

Até o final do século XIX, quando foi descoberto o papiro com o texto da *Constituição dos Atenienses*, a lei atribuída a Sólon era conhecida graças a referências de época romana, em autores como Cícero, Plutarco ou Aulo Gélio, os quais provavelmente recorriam como fonte ao texto aristotélico. A partir de então, esses autores foram lembrados principalmente como testemunhas secundárias, passando a ser marginalmente utilizados na discussão sobre a autenticidade da norma legal. Eles foram menos frequentemente considerados em si mesmos, por sua contribuição a uma tradição exegética de grande significado político.

Esses autores latinos ou gregos de época romana mostraram-se perplexos diante da lei atribuída a Sólon e procuraram justificá-la. Graças a eles, podemos distinguir duas visões diferentes dos fins da participação política, de modo particular quando requerida

⁹ Não é possível discutir aqui várias dificuldades presentes nesse texto, tais como evidenciadas por seus comentadores. Por exemplo, pode-se perguntar se as expressões “tomar armas” e “perder direitos civis” não assumiriam um significado específico em época arcaica. O termo *atimia* possuiria um significado diferente nos tempos de Sólon? Deveria implicar o exílio, a mudança nos direitos de propriedade ou somente os modos de participação nos tribunais e assembleias?

¹⁰ George Grote, *History of Greece*, London: J. Murray (2 ed.), 1849, IV, p. 241. Ver também III, pp. 193 s., onde a lei de Sólon é relacionada à lei sucessiva do ostracismo, em ambos casos “chamando ao voto a massa de cidadãos imparciais contra um dos líderes” (p. 195).

em momentos de polarização política ou conflito civil. Em um caso, a participação política nos casos previstos pela lei é descrita como a ação dos homens melhores em meio a um conflito provocado por grupos inferiores de cidadãos. No outro caso, a participação corresponde à adesão, por quem estava apartado da vida política, às causas defendidas por homens superiores. Podemos ainda conceber uma terceira visão, que não se diferencia tanto das anteriores pela interpretação específica da lei, mas que, retomando-a em uma perspectiva histórica, evidencia os limites da autonomia e do conhecimento da política (a política como arte ou competência).

A participação política como ação dos homens melhores

Segundo Aulo Gélíio, a lei de Sólon parecia “íniqua e injusta”, mas, sob um exame atento, ela se mostrava “sábua e útil”¹¹. Gélíio, discípulo do filósofo Favorino de Arelate (por sua vez amigo de Plutarco), escrevendo no início do segundo século d.C., evoca o exame da lei que fora feito por “aqueles que estudaram profundamente e completamente” sua finalidade e seu significado, os quais concluíram que uma tal norma não foi criada para ampliar o conflito, mas para acabar com ele. Gélíio mostra-se de acordo com essa visão e procura explicá-la:

Se todos os homens bons, que foram incapazes de impedir o conflito em seu início, não abandonarem o povo agitado e desviado, mas se dividirem e aderirem a um dos lados, então acontecerá que, participando de um dos dois grupos e exercitando maior influência, farão com que os demais sejam guiados e dirigidos. Graças a seus esforços, eles poderão reconciliar as partes e restaurar a concórdia, pois irão controlar e frear seus aliados, não com o desejo de arruinar os adversários, mas para salvá-los.

Ou seja, os homens bons, em seu conjunto, mostram-se inicialmente mais fracos do que o “povo agitado e desviado”, pois não conseguem impedir o surgimento do conflito. Tendo sido incapazes de evitar a sedição no interior da cidade, esses indivíduos, moralmente superiores, não possuem alternativa para pacificar a cidade, senão tomar parte na disputa. Eles devem aderir a uma das facções não porque são motivados pelos ideais propugnados, mas porque podem assim influenciar os sediciosos. Devem ter como objetivo conquistar o poder – “guiar e dirigir” –, pois, tomando o controle da situação,

¹¹ Aulo Gélíio, *Noites Áticas*, II, 12.

não desejam realmente a vitória de um dos lados (como seus aliados deviam supor), mas a pacificação.

O que Gélio está aqui descrevendo, é, em outras palavras, uma espécie de traição. Desde o início, os homens melhores, apartados da luta política, não acreditavam que o objetivo declarado pelas facções era digno de luta. Tomando parte na disputa, os homens melhores procuram eliminar a violência e instaurar a paz por meio de uma mediação. Não desejam, portanto, obter a vitória daqueles junto aos quais combatem. Ou seja, não tentam afirmar os ideais ou programas aos quais aderiram, mas visam o seu enfraquecimento, obtido de forma sub-reptícia.

Na conclusão desse breve capítulo sobre a lei de Sólon, Gélio considera a questão a partir de uma nova perspectiva. Sua atenção é agora dirigida não mais ao plano político, mas ao das relações privadas. Com efeito, é possível constatar, nas desavenças entre irmãos ou amigos, o mesmo que se observa na *stásis* dentro da cidade. Gélio lembra o seu mestre, Favorino, que poderia também ser responsável pela discussão anterior. Constata Gélio que permanecer “no meio” de uma disputa, manter a amizade com ambos os lados, não conduz à pacificação, quer no interior da *pólis*, quer no âmbito do *oîkos*. É preciso, ao contrário, tomar partido, escolher um dos lados, para poder restaurar a concórdia. Afastar-se das situações de conflito na esfera privada – entre familiares e amigos – pode parecer um comportamento moralmente elevado. Mas, evitando nos envolver com quem está próximo a nós, permitimos a ação de “advogados enganadores ou cobiçosos”, os quais, em razão da própria cobiça e com o desejo de enganar – ou seja, destituídos dos fins nobres e superiores que inspiram nossas ações – estimulam a discórdia, em vez de tentarem resolvê-la. Observe-se que a ação de indivíduos “estranhos”, que não pertencem à comunidade, parece indicar uma possível diferença entre os conflitos a nível privado e a nível político (a não ser que, em campo político, se pense a alianças com forças de fora da cidade).

Somente a participação ativa e constante na vida comunitária, familiar e política, pode pôr fim aos conflitos. A intervenção dos homens melhores na *stásis* não depende do objeto da disputa. Ou seja, não depende dos objetivos defendidos por cada um dos lados e da tentativa de os verem realizados. A luta por esses objetivos deve constituir somente uma aparência, um fingimento. Deve haver uma adesão fictícia, pois, no fundo, os homens melhores compreendem que o conflito é, em si mesmo, um mal. Eles desejam, portanto, mais do que qualquer outro objetivo, sua pacificação (ou seja, eles preferem a paz à vitória da causa melhor). Os homens ativos politicamente são enganados por quem,

em princípio, se mostrava indiferente às suas propostas. Divididos pelo conflito, eles acabam por acolher como aliados indivíduos desprovidos de seus ideais, mas dispostos a mascarar esse desinteresse tendo em vista restaurar a concórdia na cidade.

Não se trata, obviamente, de intervir em situações em que a cidade se mostra capaz de resolver pacificamente seus conflitos. Fala-se, aqui, da participação política enquanto ato excepcional que permite evitar a guerra civil. Para impedir a destruição da comunidade, é preciso que pessoas não envolvidas nas ações violentas passem a agir politicamente. É esse ato excepcional que pode iluminar a razão da vida política, no momento mesmo em que previne sua degradação. Pois, como notamos, o ato de *participar* (*metékhein*), segundo a lei de Sólon e suas interpretações antigas, se opõe à indiferença. O paradoxo consiste no modo em que se apresenta a relação entre a participação política e a sobrevivência da comunidade¹².

A participação política como ajuda aos homens superiores

Antes de Aulo Gélío, Plutarco exprimiu mais do que uma vez seu interesse pela lei de Sólon. Em um de seus tratados morais, procurando justificar a incompreensibilidade das ações divinas e a aparente indiferença dos deuses em relação às injustiças humanas, ele toma a lei de Sólon como exemplo:

Mais incompreensível (*parálogon*) é a lei de Sólon, a qual retira os direitos de quem não toma partido durante uma guerra civil, não aderindo a um dos lados. De forma geral, constatamos muitas coisas estranhas nas leis, pois não conhecemos a razão do legislador e os motivos de cada norma escrita. E se as ações dos homens são difíceis de compreender, não deveríamos nos espantar se é difícil dizer por que os deuses punem alguns malfetores tardiamente, ao passo que outros são punidos mais cedo¹³.

A tarefa de explicar o que parece inexplicável não diz respeito apenas às ações divinas, pois também os legisladores são levados a escolhas paradoxais. A lei de Sólon é lembrada, portanto, como um dos procedimentos bizarros, mas humanos. Sem uma razão aparente, ela deve, no entanto, possuir uma explicação. Plutarco procura desvendá-la em outros tratados.

¹² A visão da participação política como intervenção dos homens melhores para evitar que os piores possam ter acesso ao poder encontra-se formulada em Platão, *República*, I, 347c.

¹³ *De sera numinis vindicta*, 550c.

Na *Vida de Sólon*, a lei é novamente caracterizada como algo peculiar e surpreendente – uma lei “muito estranha, fora do comum, que priva dos direitos quem não adere a nenhum dos dois lados em um conflito civil (*stásis*)”. Dessa vez, Plutarco procura oferecer uma explicação para uma norma tão paradoxal:

Essa lei parece desejar que ninguém permaneça completamente insensível diante do que é comum, que ninguém, tendo protegido os próprios bens, se vanglorie de não participar dos males da pátria, como fazem os demais. É preciso, ao contrário, tomar partido pelos melhores e mais justos, ajudá-los, correndo riscos a seu lado, sem fugir do perigo e sem ficar à espera do que decidirão os vencedores¹⁴.

A lei de Sólon pode ser paradoxal, mas isso não significa que seja incompreensível. Seu objetivo é afastar a indiferença diante do bem comum. Em outras palavras, essa lei leva os cidadãos a *participar* do que é comum (*koinón*), ou seja, da comunidade política.

Por que alguém deveria comportar-se com indiferença diante de assuntos que dizem respeito à comunidade em que vive? Plutarco descreve o homem indiferente: tal como um liberal moderno, ele procura ter segurança para se dedicar a seus negócios particulares, vangloriando-se não tomar parte nos destemperos e aflições de seu país. Mas as dores e as doenças da cidade, assim como as dores e doenças do corpo, não podem ser aliviadas ou curadas à distância ou com negligência. A terapia da cidade, como a terapia do corpo, requer envolvimento, participação. A imagem é antiga e condiz com a representação da atividade política como a de um médico da cidade.

Mas atenção: a imagem ou analogia entre o corpo e a cidade não é, nesse caso, completamente eficaz. Pois, em princípio, se a *stásis* pode ser comparada com a doença do corpo, a participação dos cidadãos deveria corresponder à ação do médico. Um argumento como esse, tradicional, justificaria a pacificação da cidade por meio do poder conferido a quem possui uma determinada *tékhne*, uma intervenção externa e competente, o que não parece ser o caso. A lei de Sólon exige o envolvimento de *todos* os cidadãos no conflito, o interesse comum pelo mal que corrompe o corpo político. Ela não propõe, contra o mal da sedição, a intervenção de um técnico da *pólis*, mas o exercício da cidadania.

¹⁴ Plutarco, *Vida de Sólon*, 20, 1.

O cidadão a quem a lei é dirigida deveria aderir à causa melhor e mais justa. Com essa escolha, ele passa a compartilhar dos perigos trazidos pelo conflito, ao lado de quem defende o que é justo, sem se preocupar em garantir para si uma posição segura, um lugar protegido no qual possa aguardar a vitória de um dos partidos.

A explicação dada por Plutarco se distingue da que é dada por Gélio (sendo esta cronologicamente posterior e talvez sugerida por seu mestre Favorino, um amigo de Plutarco). Se os homens afastados do conflito deveriam aderir à “causa melhor e mais justa”, isso significa que há uma boa causa pela qual outras pessoas já estão combatendo, enquanto alguns indivíduos preferem permanecer apartados. A lei de Sólon obrigaria esses indivíduos, contra seus desejos, a lutarem do lado dos cidadãos envolvidos na *stásis*.

Segundo a explicação dada por Gélio, nós não nos aliamos aos melhores, mas somos nós mesmos os indivíduos melhores que procuram evitar os males derivados das ações sediciosas dos demais (sendo esses indivíduos, por tal razão, inferiores). Segundo Plutarco, nós devemos tomar o partido dos melhores para garantir a eles a vitória no conflito. Se, em Gélio, o objetivo é a reconciliação, aqui, em Plutarco, o objetivo é a vitória, com a afirmação de um dos lados. Em um caso, anula-se o que impedia a vida pacífica entre os cidadãos, recompondo assim a comunidade: o bem maior, ou a justiça, não reside em uma das causas defendidas, mas na unidade mesmo da vida comunitária. No outro caso, o conflito se justifica pela procura do bem, ou da justiça, que deve, portanto, prevalecer com a derrota da causa injusta graças ao apoio dos homens melhores. Por meio da interpretação da lei de Sólon, autores como Plutarco e Gélio nos apresentam uma verdadeira teoria do conflito político.

Por quanto possam divergir, essas explicações procuram dar sentido a um (correto) envolvimento dos homens na vida política, em oposição à neutralidade ou inação durante os momentos de conflito civil. Mas, com tais leituras, não são tomadas em consideração as restrições efetivas à participação política impostas em diferentes circunstâncias históricas.

Participação, conflito e arte política

As duas explicações anteriores pressupõem a atividade política como um dever moral. No primeiro caso, os homens virtuosos são levados a intervir em determinadas ocasiões para impedir que outros, inferiores, destruam a ordem política. No segundo caso

os homens virtuosos, envolvendo-se nos mesmos conflitos, têm como objetivo ajudar os cidadãos melhores a instaurar a ordem pela qual estão combatendo.

Nos dois casos, há uma avaliação da qualidade da ação política nos momentos excepcionais em que a vida em comunidade corre o risco de ser destruída. A intervenção de cidadãos que, tendencialmente, evitam se envolver em situações de conflito é requerida para que a paz interna possa ser reconquistada, mesmo se isso parece contrariar o suposto caráter apolítico desses participantes por obrigação. Pode-se imaginar que, restaurada a concórdia dentro da cidade, tais cidadãos voltem à apatia habitual.

Plutarco, em um outro de seus tratados morais, foi capaz de enquadrar a lei de Sólon em uma interpretação mais ampla, graças à qual diferencia historicamente as formas de participação política. A medida do legislador ateniense passa a ser por ele considerada segundo o diferente grau de autonomia das cidades do passado e do presente. O mundo em que vivem esses intérpretes da lei, como o próprio Plutarco, é comparado com o mundo no qual a lei foi criada, a Atenas de Sólon.

Plutarco menciona a lei na parte final de seus *Conselhos aos homens políticos*¹⁵. São conselhos dados a um jovem que lhe manifestara a intenção de se dedicar à política. Em resposta aos pedidos desse jovem, Plutarco adverte, antes de mais nada, que um jovem não deve se dedicar à *politéia* por falta de alternativas. A atividade política não é sentida por esses cidadãos gregos vivendo sob o império romano como algo necessário, mas como o resultado de uma precisa e firme escolha moral.

No final desse tratado, recheado de conselhos e exemplos, consideram-se os limites mesmos da atividade do conselheiro, quando deve agir em situações de restrita autonomia política. O autor representa a si mesmo como conselheiro de personagens que, de fato, carecem de poder político. Qual seria o significado de conselhos dados a um jovem em um momento de limitação da liberdade nas cidades gregas submetidas à dominação romana? Plutarco se mostra consciente das barreiras efetivas à ação política em seu tempo e reflete lucidamente sobre a situação em que se encontra.

Para tratar da lei de Sólon, retoma-se aqui uma das imagens políticas mais tradicionais, a analogia entre a comunidade humana e a colmeia. Essa imagem era central, por exemplo, na *República* de Platão, na qual exemplificava tanto as comunidades boas (colmeias em que não há zangões), quanto as comunidades más (colmeias que permitem

¹⁵ Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae*, 823 f - 825 f.

a existência de zangões)¹⁶. Ao contrário, porém, de Platão, Plutarco introduz uma diferença entre os termos da analogia. Essas duas comunidades, a comunidade humana e a comunidade das abelhas, se distinguem pelo modo em que manifestam seu bem-estar. Temos, por um lado, as colmeias rumorosas:

Quem possui experiência com o cuidado e a criação de abelhas sabe que as colmeias que produzem um forte zunido, as mais rumorosas, são as que estão bem, em boas condições de saúde¹⁷.

Por outro lado, temos a colmeia humana, “o enxame racional e político”, cuja felicidade requer “calma e tranquilidade”.

Em geral, as leis de Sólon constituem um modelo que deve ser imitado por quem possui responsabilidades em campo legislativo e político. Mas nem todas as leis atribuídas ao legislador ateniense podem ser admiradas do mesmo modo. Com efeito, causa espanto e perplexidade “saber que [Sólon] determinou a perda de direitos de quem não se alinhar a um dos lados durante um conflito civil”¹⁸.

A *stásis* corresponde ao rumor que revela a saúde da colmeia. Na comunidade humana, é sinal de degeneração. Se a autoridade política deve, nesse caso, restaurar a calma e o silêncio, a norma atribuída a Sólon parece acentuar o conflito e afastar a possibilidade de pacificação.

Retomando nesse contexto a discussão da lei de Sólon, Plutarco vê através da *stásis* a possibilidade mesma de definir a esfera política. Introduzindo a analogia médica, ele distingue duas situações, de acordo com a gravidade da doença. A cura do corpo doente em casos menos graves não pode se originar nas partes atingidas pela doença, mas requer o vigor das partes sãs, por meio das quais se elimina o que é contra a natureza. O mesmo ocorre na cidade, sempre em casos de menor gravidade. O que está excluído do conflito dá origem à pacificação:

Também quando o *dêmos* é dominado por um conflito civil que não é grave, nem fatal, mas que cedo ou tarde passará, é preciso que a parte não atingida, permanecendo sã, se misture com o resto, resista e conviva com ele¹⁹.

¹⁶ Platão, *República*, VII, 520 b; VIII, 552 c s., etc.

¹⁷ Plutarco, *Praecepta gerendae reipublicae*, 823 f.

¹⁸ Id., 824 a.

¹⁹ *Ibidem*

O que é próprio aos sábios “escorre” e cura a parte que está doente. No fundo, era essa a situação que, como vimos, vai ser descrita por Gélio: homens superiores, ou partes sãs, produzem saúde no que está tomado pela doença. Mas a situação não é a mesma quando o conflito põe em risco a vida do corpo civil:

Mas as cidades totalmente atingidas pela agitação se destroem completamente, a não ser que retornem à sabedoria, sob a violência dos males, por meio de uma necessidade e de um castigo vindos do exterior²⁰.

Ou seja, a doença só pode ser curada a partir do que é saudável, tanto no caso em que haja saúde em uma parte do corpo doente, quanto no caso em que, estando todo o corpo adoentado, se deva recorrer a um remédio ou algo semelhante, que restitua a saúde por meio de uma ação violenta do exterior. Por isso – acrescenta Plutarco, mostrando-se de acordo com a lei de Sólon –, a indiferença é danosa. Não se deve transformar em um ideal político a imperturbabilidade (*ataraxía*), tal como se apresenta na vida de homens beatos, que parecem sentir prazer observando o desatino dos outros:

Não devemos, por isso, surgindo a *stásis*, permanecer imperturbáveis e insensíveis, exaltando a própria posição impassível, a vida inativa e beata, tendo prazer com o devaneio dos demais. É preciso então calçar o coturno de Terâmenes, tratar com ambas as partes, sem se aliar com ninguém. Não aderindo às injustiças de um dos lados, não irás parecer um estranho, mas, ajudando-os, estarás junto a todos; e não suscitars inveja por não participar da sorte alheia, se estiver claro que terás uma parte igual nos sofrimentos²¹.

O exemplo de Terâmenes não parece ser muito adequado, se lembrarmos o destino desse personagem ateniense, assassinado durante um conflito civil, após um longo período de turbulenta atividade política. Mas o que importa é que desse modo Plutarco procura manter, ao mesmo tempo, o ideal da mediação pacificadora e a recusa da indiferença, como explicitamente propugnada pela lei de Sólon. A polarização política leva à destruição da cidade, se não houver uma intervenção violenta do exterior. Poderíamos concluir que a lei permanece válida somente nos casos menos graves: ou seja, quando a *stásis* não é ainda propriamente uma *stásis*. Sem, porém, chegar a essa conclusão, Plutarco passa a examinar o seu papel de conselheiro político.

²⁰ Id., 824 a-b.

²¹ Id., 824 b.

Devendo explicar a natureza dos conselhos, ou seja, tendo de oferecer uma razão para a própria atividade, Plutarco enumera os maiores bens a que a cidade deve almejar: paz, liberdade, prosperidade, fecundidade e concórdia²². Trata-se de bens em absoluto, sempre necessários à vida em comunidade, manifestando-se, porém, em formas e níveis diferentes, de acordo com os vários períodos históricos. Em princípio, esses bens podem ser obtidos graças à competência política de alguns cidadãos e mestres.

Plutarco considera separadamente cada um dos bens políticos a serem conquistados. Constata, antes de mais nada, que, nos tempos em que vive, as cidades gregas estão em paz: “entre nós toda guerra, entre gregos e com os bárbaros, foi afastada, desaparecendo completamente”. Ou seja, o primeiro dos bens mencionados, a paz, não requer a intervenção de homens políticos. De fato, trata-se de um bem trazido pela dominação de uma potência estrangeira, não pela competência de conselheiros políticos, de médicos da cidade.

Já o segundo bem, a liberdade, está agora em boa parte ausente das cidades gregas: “os povos participam dela [da liberdade] na medida em que isso é permitido pelos dominadores”. O conselheiro não deve ter ilusões a tal respeito: sob o império romano, a liberdade dos gregos não se apresenta como o resultado possível de lutas políticas, o que talvez – acrescenta Plutarco – constitua um bem. Também nesse caso não há margem para a mediação de homens políticos. A renúncia à soberania em nome da paz é um elemento recorrente nas imagens da vida política (ou, mais propriamente, apolítica).

Quanto aos bens seguintes, prosperidade e fecundidade, os homens sábios não devem esperar que provenham somente da ação humana: “a fecundidade da terra e a disposição benigna das estações, as mulheres que procriam filhos semelhantes aos pais, e a salvação para os que nascem, [são bens que] o homem sábio deve pedir aos deuses para os cidadãos”. A arte política se torna, portanto, profundamente restrita, se nada disso depende da ação dos médicos da cidade. Resta, enfim, considerar, da lista dos bens, a concórdia e a amizade entre os cidadãos²³.

Em tempos nos quais a esfera da ação política aparece de tal modo reduzida, Plutarco entrevê um objetivo para quem possui competência técnica nesse campo: evitar a *stásis*. Dada a série dos bens enumerados, é preciso admitir que se trata de um objetivo pouco relevante. Podemos entender: cabe a quem possui competência política apaziguar

²² Id., 824 c.

²³ Id., 824 d.

os pequenos conflitos, não os grandes, que surgem no interior de comunidades com pouca autonomia de governo. O técnico da política assume a tarefa de cuidar das elites locais para preservar, pacificamente, a situação em que se encontram e os bens que possuem, bens que não são obtidos por meio da mesma competência técnica. Plutarco é consciente dos limites de sua ação, da aplicação de sua ciência política, no momento mesmo em que reflete sobre a lei de uma cidade grega nos tempos antigos, em tempos de maior autonomia. De fato, nada mais podia ser obtido, por quem assumia como Plutarco o papel de conselheiro, se não a perpetuação de elites provinciais desprovidas de um poder efetivo. Sob a dominação imperial, a lei de Sólon ganha assim uma nova e inesperada interpretação.

Qual a tarefa do político nas circunstâncias em que sua ação é circunscrita, mesmo sendo relativa ao mal maior da política, a *stásis*? Ele deverá criar concórdia e amizade na sociedade em que vive. Nas disputas entre amigos, dirigir-se-á em primeiro lugar aos mais injustiçados e mostrará ter compaixão por eles. Não o fará, porém, com o objetivo de corrigir a injustiça, procurando, ao contrário, mitigar a revolta que sentem, convencendo-os da superioridade moral de quem aceita as ofensas e evita assumir um comportamento polêmico. Cedendo em uma pequena questão, o cidadão vítima da injustiça obterá bens maiores.

A tarefa do político em períodos de paz e submissão não permanece, porém, restrita a isso. Pode-se constatar que todas as cidades gregas se encontram em uma situação semelhante à do indivíduo injustiçado. O homem político deve ter consciência, tanto na vida privada quanto na pública, da fragilidade das cidades gregas de seu tempo, e deve demonstrar, diante de todos, que é melhor viver com tranquilidade e harmonia, posto que os gregos não mais possuem algo pelo qual competir. Poderíamos pensar que esses gregos perderam, assim, alguns dos principais estímulos que levam os homens a se dedicarem à vida política. Expressando uma tal resignação, aceitando em sua positividade os limites do mundo em que vive, Plutarco não esconde, porém, seu desalento. O que ganharia o homem vitorioso na disputa política, em momentos de submissão? Qual poder ele seria capaz de conquistar, se toda decisão é passível de ser anulada por uma ordem imperial?

Plutarco constata que das disputas privadas nascem conflitos públicos, e que dos pequenos conflitos públicos pode-se passar a outros de maiores dimensões. Para evitar que isso aconteça, requer-se a intervenção, desde o início, de quem pode propor uma cura

(*therapéia*) para o mal e oferecer conselhos (*paregoría*)²⁴. São agora apresentados exemplos antigos de conflitos privados que produziram grandes males para a cidade, nos períodos em que a ação política dos cidadãos gregos não parecia ser tão limitada. O homem político deve se transformar no médico da cidade, agindo com moderação e aplacando as disputas entre os cidadãos.

Em vez de guerra, teremos paz, e, portanto, o fim da *stásis*. Em vez de participação política e autonomia, teremos submissão e apatia. Mas uma colmeia silenciosa não é realmente uma colmeia. Diante de uma tal situação, pode surgir a dúvida: não seria a colmeia, também nesse sentido, um bom modelo para a *pólis*? Diferentemente do que fora afirmado no início, a analogia entre a colmeia e a comunidade política pode valer também quando se pensa no rumor como sinal de saúde. Pelo menos o zumbido, que deve estar presente em toda colmeia, corresponde ao que outrora exprimia a autonomia da vida política, dando maiores possibilidades para o desenvolvimento de uma técnica da *pólis*.

Mesmo no contexto de uma apologia do mundo em que vive, Plutarco não esconde sua admiração pelos tempos passados. Curiosamente, encontramos a mesma admiração em um outro tratado por ele escrito, em que discute as diferentes formas de comunicação entre deuses e homens²⁵. Observando o modo em que os oráculos de Delfos se manifestavam, no passado e no presente, o filósofo percebe que as formas de expressão, divinas e humanas, não são o resultado de escolhas arbitrárias. Uma época como a sua, constata Plutarco, é dominada pela prosa e não mais pela poesia. Isso significa que não havia, então, uma razão social e política para produzir uma grande poesia, épica e trágica, como houve no passado.

Uma grande *arte* – poética e política – requer uma ampla esfera de ação política. Mas no mundo em que a arte política era requerida – ou, pelo menos, enquanto ela pôde dispor de um espaço mais amplo –, a *stásis* estava de tal forma enraizada (como na colmeia saudável, segundo a analogia), que seus intérpretes sucessivos se tornaram incapazes de dizer se a lei de Sólon permitia, de fato, eliminá-la. Ou, ao contrário, se essa lei estimulava uma participação política que gerou, por si mesma, a destruição da *pólis*.

²⁴ Id., 825 a-b.

²⁵ Plutarco, *Sobre os oráculos da Pítia (De Pythia Oraculis)*. Analisei essa questão em “Plutarco e a prosa dos deuses”, *Phaos*, 1 (2001), pp. 129-136.

Referências Bibliográficas:

AGAMBEN, G. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Milano: Bolati Boringhieri, 2015.

BUTTI DE LIMA, P., “Plutarco e a prosa dos deuses”, *Phaos*, 1 (2001), pp. 129-136.

CANFORA, L., *Il sovversivo. Concetto Marchesi e il comunismo italiano*, Roma-Bari: Laterza, 2019.

CHAMBERS, M. (ed.), Aristoteles, *Staat der Athener*, Berlin: Akademie Verlag, 1990.

GROTE, George, *History of Greece*, London: J. Murray (2 ed.), 1849.

LAVAGNINI, B., “Solone e il voto obbligatorio”, *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 25 (1947), pp. 81-93, e in *Atti della R. Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo*, s. IV, vol. 6, 1947, reimprimido em *Da Mimnermo a Callimaco. Contributi esegetici e critici ai lirici greci*, Torino: Paravia, 1950, pp. 41-53.

LORAUX, N., *La cité divisée* (1997), trad. it. *La città divisa*, Vicenza: Neri Pozza, 2006.

MEIER, Chr., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (1980), trad. it. *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna: il Mulino, 1988.

MURARI PIRES, F. (ed.), Aristóteles, *Athenaion Politeia*, São Paulo: Hucitec, 1995.

RHODES, P. J. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

_____. *The Athenian Constitution written in the School of Aristotle*, Liverpool: Liverpool University Press, 2017.

Sobre a finalidade do estado: promoção da virtude ou aniquilação do inimigo?

On the Purpose of the State: Promotion of Virtue or Annihilation of the Enemy?

Marcelo da Costa Maciel*

Resumo: O presente artigo pretende argumentar em favor da necessidade de ampliação de nossa compreensão da natureza da política e, para tanto, convida a um retorno à filosofia política clássica como instrumento de crítica ao paradigma realista forjado e consolidado pelo pensamento político moderno. Na primeira parte, o artigo explora semelhanças e diferenças entre as ideias de Aristóteles e Maquiavel e destaca a ruptura entre ética e política que marca o nascimento da reflexão política moderna. Em seguida, realiza-se uma análise das ideias políticas de Carl Schmitt, importante representante do realismo maquiaveliano no pensamento contemporâneo. Na terceira parte, sugere-se a necessidade de um novo Renascimento a partir da recuperação de algumas das principais ideias ético-políticas de Platão e Aristóteles. Por fim, propõe-se o resgate da amizade como categoria central para se pensar a vida política.

Palavras-chave: ética, política, virtude, realismo político, amizade política.

Abstract: This article intends to argue in favor of the need to expand our understanding of the nature of politics and, therefore, invites a return to classical political philosophy as an instrument of criticism to the realistic paradigm forged and consolidated by modern political thought. In the first part, the article explores similarities and differences between the ideas of Aristotle and Maquiavelli and highlights the rupture between ethics and politics that marks the birth of modern political reflection. Then, an analysis of the political ideas of Carl Schmitt, an important representative of maquiavellian realism in contemporary thought, is carried out. In the third part, the need for a new Renaissance is suggested starting from the revival of some of the main ethical-political ideas of Plato and Aristotle. Finally, it is proposed to retrieve friendship as a central category for thinking about political life.

Keywords: ethics, politics, virtue, political realism, political friendship.

A Ruptura entre Ética e Política no Alvorecer da Reflexão Política Moderna

Ao lermos o capítulo IX do livro V da *Política* de Aristóteles, certamente ficamos impressionados com o pragmatismo político ali exposto. As advertências de Aristóteles concernentes às causas de destruição dos governos tirânicos, bem como seus conselhos para a conservação desses governos, guardam grande proximidade com o que encontramos em diversos capítulos do *Príncipe* de Maquiavel. Identificamos, em

* Professor do Departamento de Ciências Sociais, do PPGFIL e do PPGCS da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

passagens dos dois autores, uma ênfase na importância das aparências no campo da política. A esse respeito, Aristóteles nos diz:

A aparência do tirano não deve ser severa, mas séria, de maneira a não inspirar temor e sim respeito naqueles que o encontram (...) por isto, ainda que negligencie outras qualidades ele deve dedicar-se ao menos à ciência política e dar a impressão de que é hábil nela¹ (grifos meus).

É certo que Maquiavel não vê problema no fato de o príncipe inspirar temor aos seus súditos; antes, esse parece ser um objetivo a ser alcançado, já que é praticamente impossível, e mesmo indesejável, que ele obtenha obediência por ser amado, sendo “muito mais seguro ser temido do que amado, quando se tem de desistir de uma das duas”². Afinal, prossegue Maquiavel, “os homens têm menos receio de ofender a quem se faz amar do que a outro que se faça temer”³. Aristóteles, por sua vez, parece crer que o vínculo de obediência possa ser sustentado por um sentimento de certa maneira intermediário entre o amor (do qual sempre se deve desconfiar) e o temor (que repousa, via de regra, na ameaça da utilização da força). Tal sentimento é o respeito. Todavia, o que nos interessa ressaltar aqui é que, à parte as inegáveis diferenças entre esses dois ícones da reflexão política, ambos parecem, nas passagens acima destacadas, reconhecer uma primazia das aparências sobre as reais intenções do governante como regra de conduta a ser observada a fim de assegurar a estabilidade do governo.

Outro ponto de proximidade que pode ser destacado é a instrumentalização política da virtude uma vez que, do ponto de vista do tirano, a virtude não é jamais desejada por ela mesma, mas apenas enquanto meio garantidor da manutenção de seu governo. Em Aristóteles, nos governos constitucionais, o cultivo genuíno das virtudes é condição indispensável para a felicidade da sociedade política, o maior bem que se pode humanamente produzir, ao passo que, no governo tirânico, as virtudes (ou, antes, a aparência delas) são valorizadas simplesmente na medida em que se revelam úteis à estabilidade do poder. Considerando a tirania uma forma degenerada de governo, Aristóteles, coerentemente, não concebe a possibilidade de coexistência entre a tirania e a verdadeira virtude. O máximo que a natureza do tirano permite que ele alcance é certa moderação e discrição em seu agir (sobretudo, em seu agir público). Procedendo desse

¹ Aristóteles, *Política*, Livro V, Cap. IX, 1315 a.

² Maquiavel, N. *O Príncipe*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996, p. 80.

³ Ibid

modo, conclui Aristóteles, “seu caráter se tornará mais propenso à virtude, ou pelo menos meio virtuoso, e não mau, mas somente meio mau”⁴.

Mais uma vez, Maquiavel parece ir além de Aristóteles, não só reconhecendo a utilidade da aparência da virtude em política, mas relativizando a própria distinção entre virtude e vício nos negócios do Estado, explicitando, assim, a autonomia da política com relação à moral, quer socialmente estabelecida quer filosoficamente fundamentada. A respeito do modo de proceder dos príncipes, diz Maquiavel:

Também não deverá importar-se de incorrer na infâmia dos vícios sem os quais lhe seria difícil conservar o Estado porque, considerando tudo muito bem, se encontrará alguma coisa que parecerá *virtù* e, sendo praticada, levaria à ruína; enquanto uma outra que parecerá vício, quem a praticar poderá alcançar segurança e bem-estar⁵.

Também no livro V da *Política*, Aristóteles reconhece a importância da religião para a condução bem-sucedida de um governo tirânico. Porém, não devido a quaisquer valores intrínsecos atribuídos à religião, e sim, mais uma vez, porque a aparência de piedade revela-se útil aos interesses do próprio tirano:

Ele deve parecer sempre zeloso quanto à observância dos deveres religiosos (o povo tem menos receio de sofrer um tratamento contrário à lei da parte dos homens deste tipo, imaginando que seus governantes têm sentimentos religiosos e reverenciam os deuses, e também conspiram menos contra eles, crendo que eles têm os deuses como aliados), embora deva fazer isto sem aparentar exagero⁶.

Encontramos nítido paralelismo entre essas palavras do Estagirita e as orientações dirigidas por Maquiavel aos chefes de principados a respeito de como estes deveriam guardar a fé:

Assim, debes parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso – e sê-lo, mas com a condição de estares com o ânimo disposto a, quando necessário, não o seres, de modo que possas e saibas como tornar-te o contrário. É preciso entender que um príncipe, sobretudo um príncipe novo, não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons, sendo-lhe frequentemente necessário, para manter o poder, agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião⁷.

A seleção de todas essas passagens revela a importância que a questão da

⁴ Aristóteles, Op. Cit., Livro V, Capítulo IX, 1315 b.

⁵ Maquiavel, N. Op. Cit., p. 74.

⁶ Aristóteles, Op. Cit., Livro V, Cap. IX, 1315 a.

⁷ Maquiavel, Op. Cit., p. 85.

preservação das ordens políticas assume no pensamento de Aristóteles e de Maquiavel. Apesar das óbvias diferenças presentes em suas análises do fenômeno da política, uma preocupação comum é percebida nesses trechos de suas obras: a preocupação com os fatores que contribuem para a continuidade de determinada forma de governo, bem como com os fatores responsáveis por sua derrocada. Sem rodeios, os dois autores descrevem as linhas de conduta que, concreta e pragmaticamente, permitem a um chefe monocrático perpetuar-se no poder. E todas essas linhas de conduta parecem, em resumo, apontar para a indispensável necessidade de o detentor do poder angariar e manter a benquerença popular. Nisso residiria a chave para o sucesso: na habilidade prática de agradar os governados (ou a maior parte deles, ou ainda, a parte mais poderosa deles), mesmo quando os interesses visados não são, propriamente, os deles, mas sim os do próprio governante. Tal habilidade não é inata, mas pode ser aprendida e, por estarem convictos disso, os dois pensadores chegam a assemelhar-se também quanto ao estilo, pois nesses trechos suas ideias assumem a forma de lições assentadas na observação metódica, única fonte legítima da verdadeira ciência política.

Entre essas lições, Aristóteles inclui os preceitos de embelezar e melhorar a cidade, recompensar os homens de mérito, evitar todas as formas de ultraje e demonstrar afeição aos jovens, que certamente seriam endossados por Maquiavel, que pretende ensinar aos príncipes como não serem odiados e, se possível, como serem estimados pelo povo. Para tanto, Maquiavel recomenda que os agrados ao povo sejam feitos amiúde, enquanto as medidas impopulares sejam todas tomadas de uma só vez, já que a memória do vulgo é curta e fixa-se muito mais nos resultados finais das ações que em toda a cadeia de procedimentos que conduzem a tais resultados.

Um detalhe, porém, pode ter passado despercebido nessa preliminar colagem de trechos da *Política* e do *Príncipe*: Aristóteles e Maquiavel *não* estão referindo-se à mesma forma de governo, apesar de ambos estarem tratando de formas de governo com um governante único. Pelo menos do ponto de vista de Aristóteles, há uma diferença de natureza que não se pode ignorar. O caráter assistemático da obra e a aparente falta de organicidade a conectar suas diferentes partes (provavelmente por ser composta de lições de Aristóteles dirigidas aos seus discípulos em diferentes períodos e, muito posteriormente, reunidas em um volume) trazem ao leitor o risco de esquecer que, nessas passagens do livro V da *Política*, Aristóteles está descrevendo, com pioneira acuidade científica, uma forma *degenerada* de governo, qual seja, a tirania. Ele penetra tão agudamente em sua lógica própria, discorrendo detalhadamente sobre seus mecanismos

de funcionamento, que dá a impressão de tratar-se de uma configuração política normal, tão legítima quanto o governo constitucional, a aristocracia ou a monarquia. Além disso, as semelhanças de conteúdo e estilo que se observam entre suas considerações e as que se encontram nas páginas do *Príncipe* podem nos levar a cair na tentação de, apressadamente, proclamar uma inusitada comunhão de ideias entre aqueles que são considerados pilares do pensamento político clássico e moderno, respectivamente.

Por certo, Maquiavel leu a *Política* e, no seu espelho de príncipe, fez eco às persuasivas palavras de Aristóteles a respeito do governo de um só. Contudo, o que, no seio do Renascimento, Maquiavel apresenta, com uma desconcertante naturalidade, como sendo a normalidade da política (fruto de sua natureza mesma), Aristóteles, no auge da época clássica, julga como sendo a própria corrupção da política. É sabido que, para Aristóteles, toda forma justa de governo tende a corromper-se, transformando-se no seu simétrico oposto. Mas é nítido também o esforço de Aristóteles em distinguir as formas salutares das degeneradas e em apresentar maneiras para evitar que as primeiras logo recaiam nas segundas. A monarquia e a tirania têm em comum somente o fato de serem governos monocráticos, mas entre ambas há uma diferença qualitativa: a monarquia é uma forma justa de governo, e isto porque concorre para o bem comum, enquanto a tirania é, por natureza, uma forma injusta porque visa unicamente ao bem do governante.

Quando Aristóteles “ensina” ao tirano como ser tirano, não perde de vista que este não é, de modo algum, um modelo de magistrado, mas antes um tipo humano corrompido. Não é por outra razão que um de seus conselhos recorrentes é que o tirano não pareça, aos olhos dos súditos, um tirano:

o escopo do tirano é claro: ele deve parecer aos seus súditos não um governante tirânico, e sim um administrador e um rei., e não um confiscador de seus bens, mas um curador, e um apreciador das coisas moderadas da vida, e não de suas extravagâncias; ele deve cultivar o convívio dos notáveis e cativar o povo pela adulação⁸.

Assim, para Aristóteles, o segredo do bem-estar do tirano e de seu governo é ocultar a sua própria natureza porque, em verdade, ela é essencialmente nociva à comunidade política enquanto tal.

Maquiavel, por sua vez, divide todos os governos em dois tipos (a república e o principado) e, ao contrário de Aristóteles, não concebe uma distinção entre uma forma

⁸ Aristóteles, Op. Cit., Livro V, Capítulo IX, 1315 b.

normal e uma degenerada para cada um deles, incluindo na classe dos principados regimes que Aristóteles certamente distinguiria. Assim, aos olhos de Aristóteles, os conselhos que Maquiavel dirige a todo e qualquer príncipe aplicar-se-iam apenas aos tiranos, e não a um verdadeiro monarca, que, como todo magistrado, deveria aplicar o princípio da razão no discernimento da justiça a fim de assegurar o equilíbrio e a felicidade da *polis*.

A diferença de fundo entre as posturas dos dois autores não pode ser eclipsada pelas superficiais semelhanças encontradas em seus textos, pois tal diferença não reflete apenas as singularidades do pensamento de cada um, mas ilustra a verdadeira dicotomia que há entre a filosofia política clássica e a moderna. De fato, a obra de Maquiavel tornou-se paradigmática de uma tradição de pensamento político que, ao surgir na virada do século XV para o XVI, opera uma profunda ruptura com a perspectiva fundamental do pensamento político grego, em parte preservada pela filosofia cristã medieval. O realismo político inaugurado (ou, ao menos, explicitado) por Maquiavel tornou-se hegemônico na reflexão política ocidental na medida em que os séculos da modernidade avançaram. Guardadas as devidas diferenças entre os pensadores que compõem a vasta galeria de filósofos políticos modernos, pode-se perceber (pelo menos nos mais influentes desses pensadores) a persistência de uma concepção fundamental que esteve basicamente ausente da reflexão clássica, e tal concepção pode ser resumidamente expressa pela ideia da separação radical entre os domínios da ética e da política. Associada a essa ideia, e servindo-lhe de embasamento supostamente científico, vem a “descoberta” da verdadeira e imutável natureza humana, para além de toda especulação até então acumulada a esse respeito nas obras dos filósofos de todos os tempos.

A novidade emblematicamente trazida por Maquiavel para o campo da reflexão política encontrará, no século XVII, solo fértil para aprofundar-se em autores como Hobbes e Spinoza, que, não por acaso, procuram, assim como o seu antecessor do século XVI, promover a superação total do pensamento político escolástico, resultante da singular alquimia entre aristotelismo e cristianismo. Como mostrou Popkin⁹, a reintrodução do ceticismo grego no *mainstream* da filosofia ocidental, na virada do século XV para o XVI, e sua disseminação em meio às disputas filosóficas e teológicas dos séculos XVII e XVIII, foram também fatores fundamentais para o nascimento da ciência

⁹ Popkin, R. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1979.

natural e da ciência política especificamente modernas. No século XVIII, a perspectiva “sociológica” com que Montesquieu aborda os grandes temas da história da filosofia política, deslocando-os para os domínios das novas ciências naturais e sociais (tais como a Biologia, a Geografia e a História), é outro passo no processo moderno de emancipação da reflexão política com relação à reflexão ética. Já na virada do século XIX para o XX, Max Weber é o grande responsável pela atualização do realismo político que teve origem em Maquiavel, sendo imensamente influente sobre importantes pensadores políticos do século XX, tais como Joseph Schumpeter e Carl Schmitt.

Não é de admirar que a história do pensamento político moderno tenha sido objeto de uma reavaliação crítica radical após as experiências dos regimes totalitários e da Segunda Guerra Mundial. Leo Strauss e Hannah Arendt, ambos pensadores judeus alemães naturalizados norte-americanos, são os mais proeminentes representantes dessa reflexão crítica, que apontou para a necessidade de um resgate do pensamento político clássico. Suas análises do mundo contemporâneo, feitas, em grande medida, sob a marca da perplexidade, trouxeram a necessidade de se redefinir, afinal, o que é a política. E, em busca dessa definição, realizaram um trabalho sério e meticuloso de reinterpretção da filosofia política clássica, movidos não pelo desejo de ampliar a erudição filosófica, mas pela convicção de que um pensamento político novo, em sintonia com o mundo contemporâneo, só poderia emergir, paradoxalmente, a partir de uma recuperação da noção original de política e da consciência das transformações operadas nessa noção ao longo da modernidade.

Com efeito, o pensamento político moderno parece ter tomado como ponto de partida uma premissa radicalmente oposta à do pensamento grego: a da identificação entre bem e prazer. Se Platão e Aristóteles argumentaram que o bem é essencialmente distinto do prazer, Hobbes e Spinoza, por sua vez, ressaltam a invencível inclinação humana ao prazer e, realizando uma verdadeira reviravolta no campo do pensamento ético-político, consideram a atitude hedonista como fundante da vida política, uma vez que expressão da natureza humana (em uma representação da natureza humana na qual o instinto, mais do que a razão, ocupa o primeiro plano e, assim, abole o potencial de autoaprimoramento humano tão caro aos pensadores políticos clássicos).

Para os pensadores políticos clássicos, o homem é, por natureza, um animal social. É constituído de tal forma que não pode viver bem se não viver com outros. A própria humanidade é socialidade. E essa socialidade natural é a base do direito natural clássico, pois, sendo o homem social por natureza, a perfeição da natureza humana inclui a virtude

social por excelência, qual seja, a justiça. A justiça é, portanto, natural. Ela é o fundamento e o fim da vida política, a única que cabe ao homem enquanto homem.

A vida política é a forma de vida em que a natureza humana se pode manifestar de forma excelente. E tal excelência é a própria felicidade, o sumo bem. A atividade política é, pois, devidamente orientada se tiver como finalidade a perfeição humana, isto é, a virtude. Nessa linha de pensamento, a cidade não tem outro fim senão a felicidade do homem. Felicidade do homem e felicidade da cidade pressupõem-se mutuamente, e a possibilidade do conflito é vista como algo perturbador, que tem certamente lugar nas interações humanas, mas que pode e deve ser superado, uma vez que os homens vivam sob leis que fomentem ações belas e justas e recebam uma educação orientada para a virtude.

A grande diferença entre o direito natural clássico e o moderno está no fato de que o primeiro pressupõe a essência social do homem, enquanto o segundo, a essência individualista da sociedade. Não por acaso, o direito natural moderno fez do contrato (instituto de direito privado) a imagem mais eloquente para representar a origem da vida política. Quase todas as modalidades de pensamento político construídas sobre as ruínas do paradigma jusnaturalista moderno mantiveram-se, todavia, fundadas em uma concepção individualista acerca da gênese e do bem-estar das sociedades políticas (com exceção, sem dúvida, das correntes de pensamento socialista). O liberalismo do século XIX, o elitismo do início do século XX, o neorealismo de Max Weber e o neocontratualismo de John Rawls são exemplos disso. Contudo, para retornarmos ao nosso ponto inicial da dissociação entre ética e política como característica indelével do pensamento político inaugurado com a modernidade, em oposição às ideias basilares da reflexão política clássica, precisamos nos debruçar sobre um dos mais polêmicos pensadores políticos do século XX: Carl Schmitt.

Tendo produzido a maioria de suas obras no período entre guerras, Carl Schmitt foi duramente criticado ao longo dos anos que se seguiram à Segunda Guerra devido à sua filiação ao Partido Nacional-Socialista, à sua permanência na cátedra da Universidade de Berlim e no Conselho de Estado da Prússia durante o regime de Hitler e à suposta afinidade entre suas ideias jurídico-políticas e a ideologia nazista. Entretanto, após um período de ostracismo, o pensamento de Carl Schmitt tornou-se objeto de renovado interesse nos meios acadêmicos, inspirando obras contemporâneas que convidam a pensar a centralidade dos antagonismos no seio da vida humana e social (veja-se, por exemplo,

o livro *O Retorno do Político*, de Chantal Mouffe¹⁰). Isto porque a teoria schmittiana da soberania, bem como sua crítica à democracia parlamentar, constituem, talvez, a forma mais radical de realismo político desde Maquiavel, sendo Schmitt, mais do que Weber, o verdadeiro herdeiro do pensador florentino.

Por essa razão, a próxima seção deste artigo traz uma apresentação das principais ideias políticas de Carl Schmitt. Em seguida, pretendemos interpelar tais ideias à luz da recuperação do pensamento de Platão e Aristóteles. Nossa intenção, ao realizar esse périplo de ideias, será argumentar em favor da necessidade de ampliação de nossa compreensão da natureza da política, o que só julgamos possível a partir de uma crítica radical do paradigma realista forjado na modernidade e de uma leitura dos clássicos que sonde a pertinência de seu pensamento no mundo atual.

A Política como Luta em Carl Schmitt

A reflexão política de Carl Schmitt tem como ponto de partida a tentativa de definir o lugar do “político” no contexto da vida humana. Em Schmitt, a definição do domínio genuinamente político vem acompanhada de uma severa crítica às tendências de despolitização da vida social produzidas, em última instância, pela concepção liberal da política. Desta forma, a conceituação inequívoca da essência da política identifica-se, em Carl Schmitt, com a luta pelo espaço autônomo do político diante da tentativa liberal de diluir o mundo político nos princípios da ética e da economia.

O critério segundo o qual a dimensão política revela o seu caráter singular e irreduzível e que serve de fundamento objetivo para o conceito do político é, segundo Schmitt, a distinção entre amigo e inimigo. Tal distinção designa “o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação”¹¹. A dicotomia amigo-inimigo tem um caráter existencial. Apenas sujeitos concretos podem, em situações igualmente concretas, decidir sobre quem é o inimigo, ou seja, aquele que ameaça o seu próprio modo de existência:

Pois ele é justamente o outro, o estrangeiro, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro, e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflitos com ele, os quais não podem ser decididos mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem pelo veredicto de um terceiro desinteressado e, portanto, imparcial¹².

¹⁰ Mouffe, C. *O Retorno do Político*. Lisboa: Editora Gradiva, 1996.

¹¹ Schmitt, C. *O Conceito do Político*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 52.

¹² Ibid.

Schmitt ressalta que o inimigo político não é um adversário privado, mas é sempre um inimigo público. Cabe ao Estado, enquanto responsável pela unidade política e pelo monopólio da tomada de decisão, designar o inimigo e deliberar sobre a possibilidade de luta com ele. Assim sendo, o inimigo político é sempre o inimigo do Estado.

O ponto mais importante do conceito do político de Schmitt é que a polaridade amigo-inimigo é independente das esferas da ética, da estética e da economia. O político é um domínio autônomo e irreduzível da vida humana na medida em que as categorias políticas (“amigo”, “inimigo” e “luta”) têm validade em si mesmas, independentemente das categorias morais, econômicas ou outras. Como nos diz o próprio Schmitt:

O inimigo político não precisa ser moralmente mau; não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócios com ele (...) A natureza objetiva e a autonomia intrínseca do político já se mostram nesta possibilidade de separar uma tal contraposição específica como a de amigo-inimigo de outras diferenciações e de compreendê-la como algo independente¹³.

Ao enfatizar o caráter autônomo da política, Carl Schmitt a define como um campo de lutas, pois é apenas em uma luta real que as consequências finais da distinção amigo-inimigo se manifestam. Segundo ele, um mundo sem essa luta entre amigo e inimigo seria, rigorosamente falando, um mundo sem política. Assim como Weber, Carl Schmitt também segue a trilha iniciada por Maquiavel e considera a política como uma batalha para conquistar e manter o poder, independentemente de constrangimentos de ordem moral. Na sua opinião, Maquiavel e Hobbes são os dois maiores pensadores genuinamente políticos, devido ao extremo realismo com o qual ambos desenvolvem suas reflexões políticas.

Para se atingir a realidade da política, Schmitt diz ser necessário derrubar as ficções do liberalismo político (que, para ele, na verdade, é apolítico), assim como o normativismo abstrato do positivismo jurídico. Em contrapartida, irá propor o decisionismo político, segundo o qual a validade de uma decisão política é estabelecida independentemente de seu conteúdo uma vez que a decisão é fruto de uma vontade soberana. O mundo político repousa sobre o conflito entre posições radicalmente antagônicas e a necessidade inadiável de que decisões sejam tomadas. Assim sendo, o

¹³Ibid.

fundamento da decisão política reside no poder de arbítrio, e não na evidência racional ou na impessoalidade jurídica.

Uma decisão política é o resultado de uma luta entre alternativas que não podem ser sustentadas pela argumentação racional. Enquanto, sob a ótica da filosofia política clássica, o *logos* é o que permite a preservação da harmonia da *polis*, para Carl Schmitt, a política real, que nada mais é senão luta pelo poder, começa exatamente onde a argumentação cessa. Na política, o importante é que decisões sejam tomadas, e não como elas são tomadas. De acordo com a teoria do decisionismo de Schmitt, aqueles a quem cabe tomar as decisões políticas não devem ser limitados por um ordenamento normativo racional e abstrato.

Assim, chegamos ao conceito de soberania estatal de Carl Schmitt. Segundo ele, soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção, o qual não pode ser visto como um estado de caos ou anarquia, mas, antes, como uma ordem fundada sobre um poder absoluto. Schmitt define a soberania como o monopólio sobre a tomada de decisão política, e não como a validade incondicional de um ordenamento jurídico, ressaltando, assim, o fato de que a tomada de decisão por parte do soberano não está circunscrita a quaisquer limites, sejam eles legais ou morais.

O estabelecimento da ordem é a finalidade última da ação soberana estatal, que executa uma vontade concreta e incondicional, semelhante à vontade divina. A propósito, segundo Carl Schmitt, os conceitos da moderna teoria do Estado são, em verdade, conceitos teológicos secularizados. Nesse sentido, na origem do conceito político de soberania, encontra-se a ideia religiosa da soberania divina, a qual supõe a existência de um Deus onipotente, criador do mundo por força de sua própria vontade¹⁴. Baseando-se na imagem do Deus do Antigo Testamento, mais do que naquela que aparece nos Evangelhos, Schmitt, em sua concepção teológico-política da soberania, enfatiza o caráter onipotente e incondicional da vontade soberana, independentemente de seu conteúdo ou propósito.

De acordo com Carl Schmitt, o poder soberano deve ser atributo exclusivo do Estado, o qual deve, por isso, constituir-se como um poder total, capaz de garantir a autenticidade do político diante das tendências neutralizadoras do liberalismo e de assegurar a unidade social diante das tendências fragmentadoras do pluralismo. As condições políticas, econômicas e culturais das sociedades contemporâneas teriam

¹⁴ Schmitt, C. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.

tornado o Estado de Direito, criação do século XIX, completamente ultrapassado, sendo, portanto, necessária a metamorfose do Estado liberal em um Estado total, no qual seria abolida a tradicional separação entre Estado e sociedade civil.

Concluimos, assim, que a concepção schmittiana da soberania implica, de um lado, o reconhecimento da irreducibilidade do político (o qual, como vimos, é retratado como um domínio de lutas) e, de outro lado, o reconhecimento da necessidade da ordem, a qual só pode ser instaurada por um Estado que concentra totalmente o poder de decisão, poder que consiste fundamentalmente na capacidade de identificar e aniquilar o inimigo do próprio Estado.

A Necessidade de um Novo Renascimento

A vocação original da filosofia política, decorrente das circunstâncias mesmas de seu nascimento, é pronunciar-se sobre o dever ser e, ao longo dos séculos de sua história, a filosofia política tem consolidado tal vocação, constituindo-se em uma fonte aparentemente inesgotável de produção de mundos possíveis. Sendo assim, cabe à reflexão política, enquanto atividade do pensamento, não apenas a tarefa de descrever o mundo político tal como ele é (ou, melhor dizendo, tal como ele se manifesta à observação), mas também uma outra tarefa (mais ousada e, ao mesmo tempo, mais imperiosa): a de imaginar como o mundo político poderia ser.

Partindo de tais premissas, julgamos pertinente, e mesmo necessário, cultivar essa dimensão propositiva da filosofia política a fim de trazer à tona concepções alternativas à representação dita realista da política, representação essa que, nos dias de hoje, tende a apresentar o domínio da política como ditado por determinações econômicas incontornáveis. De fato, faz-se necessário um “retorno do político”. Mas isto não deve ser entendido em uma chave de leitura exclusivamente schmittiana, segundo a qual a política é luta, o outro é inimigo e a diferença, antagonismo. Devemos evocar outros paradigmas produzidos ao longo da história do pensamento político e, com eles, fertilizar nossa compreensão do presente com um estoque o mais amplo possível de perspectivas e possibilidades. Nesse sentido, devemos continuamente revisitar os paradigmas que marcaram o momento inaugural da reflexão política. Muitas vezes, o retorno ao passado é fonte de novidades que estão em germe no presente, mas que não podem ser facilmente

discernidas. Assim foi com o Renascimento da cultura clássica em um período de crise do mundo cristão medieval, que, como sabemos, abriu as portas para o mundo moderno. Assim também poderá acontecer na contemporaneidade, sem dúvida, também marcada por uma crise e à espera de um novo Renascimento.

Por essa razão, recordamos aqui a filosofia inaugurada por Sócrates no século V a.C. Ela parte do mundo da opinião rumo ao conhecimento da verdade em um movimento de ascensão orientado pelo diálogo a respeito das diversas opiniões. Em Sócrates, a arte de filosofar é a arte da conversação ou do debate amigável. É importante ressaltar que esse paradigma filosófico é aplicado à reflexão política na época clássica. A política é pensada como debate e, assim como o debate filosófico, o debate político é regido por uma ética: a ética inerente a um debate entre amigos, ao invés do enfrentamento eticamente neutro entre amigo e inimigo de que fala Carl Schmitt.

A ética do diálogo filosófico, iniciada por Sócrates e perpetuada nos escritos de Platão, exclui a possibilidade do uso da força. Se a política não pode realizar uma tal exclusão, isso não faz, todavia, com que ela perca o seu caráter essencialmente dialógico, no qual a diferença, e mesmo a divergência, não são vistas como expressões da inimizade, da impossibilidade de coexistência entre aqueles que discordam entre si. A propósito, cabe aqui destacar que o comportamento nada amistoso de Trasímaco, descrito por Platão no livro I da *República*, não só é antifilosófico como também antipolítico. Por outro lado, os procedimentos da democracia parlamentar, duramente criticados por Carl Schmitt, parecem guardar certa afinidade com a concepção clássica da política e seu parentesco original com as regras do debate filosófico, um debate que pressupõe a amizade, e não a inimizade.

Ainda no contexto do pensamento de Platão, devemos sublinhar que ele considera, inicialmente, o mundo do *ethos* a partir de uma arte (a arte política), que deve evoluir de modo a originar a verdadeira ciência da política, que se confunde com a ciência da justiça e do bem. A distinção platônica entre arte política e ciência política é, portanto, paralela à distinção entre *poiesis* e *praxis*. A racionalidade instrumental moderna, por sua vez, reduziu a *praxis* à *poiesis* na medida mesma em que esvaziou a política de seu conteúdo ético. Em Platão, ao contrário, a política nunca se reduz à administração das coisas, mas tem a ver com a organização da vida humana a partir de normas com vistas ao melhoramento dos homens. Sem essa dimensão ética, a política, para Platão, transformar-se-ia em pura repressão.

Curiosamente, a reflexão política de Carl Schmitt também contém uma crítica à redução da política à mera administração de coisas. Todavia, o resgate da autenticidade da política, em Schmitt, assume um caráter radicalmente distinto do de Platão. Schmitt supõe residir a essência da política em uma espécie de conflito irreconciliável, enquanto Platão a vê assentada em uma ética. A ética política, assim como a ética que preserva a amizade entre aqueles que sinceramente buscam se tornar melhores pela sabedoria, é o que garante a *polis* como um espaço para a realização da perfeição humana, mais do que um palco para uma luta inevitável. Por isso, a atividade política não tem de ser necessariamente uma busca pelo poder (quer movida pelo instinto quer pelo cálculo). Ela é, antes de tudo, atividade racional, autorreflexiva, ética. Isso faz da justiça a categoria central do pensamento político de Platão. Ela é a fundamentação interna e racional da ordem externa, que é o Estado. A constituição (*politeia*) é a forma de os homens viverem na *polis*. Se a principal questão da ciência política é a questão acerca da melhor constituição, tal ciência precisa levar em conta o que é o homem e, de acordo com o livro I da *República*, a justiça é a virtude própria da natureza do homem.

Com o intuito de confrontar as premissas fundamentais do pensamento político moderno com aquelas que marcaram o alvorecer na reflexão política no Ocidente, também consideramos imensamente oportuno trazer para a ordem do dia a filosofia prática de Aristóteles.

Enquanto o pensamento moderno fundou-se sobre o princípio da liberdade individual e tendeu a ver a sociedade política como o resultado de desejos e interesses individuais, Aristóteles partiu da ideia de uma liberdade mediada pelas instituições e da sociedade política como uma comunidade de cidadãos livres. Só no contexto de uma *polis* bem organizada é que pode haver indivíduos humanos realmente livres. Para Aristóteles, a liberdade é produto da *polis*, enquanto, para Locke, ela é, lógica e existencialmente, anterior. Em Aristóteles, a *polis* revela-se como algo pertencente à própria natureza do homem e a *práxis* política é o modo pelo qual o homem atualiza as possibilidades de sua natureza por meio de sua própria atividade. Daí a conclusão de que somente a *polis* propicia a vida feliz, o bem humano supremo.

Numa perspectiva absolutamente estranha à moderna identificação da felicidade com o prazer, Aristóteles entrelaça a felicidade individual à felicidade da sociedade política, e esta última é um projeto coletivo em aberto. Na exata medida em que a realização plena das potencialidades naturais humanas exige esforço deliberado, a perfeição do Estado é um alvo a ser mirado, mas só pode vir a efetivar-se como construção

racional e livre. Tal construção é a tarefa própria da política.

O mundo atual, repleto de incertezas e perplexidades, está a clamar pela filosofia política e, por mais paradoxal que pareça, o retorno ao pensamento do pai-fundador de nossa disciplina afigura-se como um caminho extremamente fecundo para a necessária renovação de nossas ideias e práticas políticas uma vez que nos convida a tomar a sérias visões do mundo, do homem e da política que o pensamento moderno tendeu a considerar irrealistas ou superadas. Como dissemos no início desta seção, o mundo atual clama por um novo Renascimento.

A Amizade como Fundamento da Política

Talvez esse novo Renascimento possa começar pelo resgate de uma daquelas visões que a vertente realista do pensamento político moderno, fortemente presente nas abordagens contemporâneas, considerou necessário suplantar. Trata-se da visão do mundo político como fundado em uma virtude prática e relacional que Aristóteles chamou de “amizade”. De Maquiavel a Carl Schmitt, passando por Hobbes e Max Weber, o antagonismo e a inimizade foram vistos como o solo comum de onde nascem a política e a guerra, que nada mais são do que intensidades e arranjos diversos do insuperável conflito que naturalmente se inscreve nas interações humanas. Aristóteles, por sua vez, postulou uma necessária relação entre a vida política e as virtudes, incluindo nestas não só a justiça e a felicidade, mas também a amizade. Afinal: “Poder-se-ia mesmo supor a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política”¹⁵. E, mais adiante, o fundador das ciências do *ethos* e da *polis* nos diz: “O homem verdadeiramente político também goza da reputação de haver estudado a virtude acima de todas as coisas, pois que ele deseja fazer com que os seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis”¹⁶.

A importância da virtude da amizade para a vida política assenta-se já no fato de que ela é “sumamente necessária à vida porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens”¹⁷. Todavia, o vínculo entre amizade e política vai bem além dessa genérica necessidade vital, pois:

¹⁵ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro I, Cap. V, 1095 b.

¹⁶ *Ibidem*, Livro I, Cap. XIII, 1102 a.

¹⁷ *Ibidem*, Livro VIII, Cap. I, 1155 a.

A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é a unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; e repelem o facciosismo como se fosse o seu maior inimigo. E quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade¹⁸.

Uma ideia de justiça está na base de cada constituição, fazendo desta uma forma institucionalizada da amizade que vigora entre concidadãos. A amizade política é, pois, uma força de associação que impele à vantagem comum. Assim, as formas corrompidas de constituição são formas corrompidas de amizade, que não podem durar, já que são forças de dissociação, e não de associação, e visam a vantagens particulares, e não à vantagem comum. Não é por outra razão que Aristóteles inclui a tirania entre as formas de governo menos duradouras. Na tirania, não existe a amizade e, por isso, não existe a genuína justiça, ao passo que, nos governos constitucionais, a amizade vigora entre os que são iguais e também, pela proporção ao mérito, entre os que são desiguais, originando e mantendo uma concepção de justiça, fundamental para a preservação da comunidade política.

Identificamos, nessas considerações de Aristóteles, uma perspectiva nitidamente contrária à de Maquiavel, segundo o qual o que mantém os Estados é a obediência dos governados devido ao temor infundido pelo governante. À perspectiva aristotélica pode juntar-se a perspectiva platônica, segundo a qual a cidade mais feliz é a cidade justa uma vez que a justiça, se generalizada, não traz danos a ninguém, enquanto a injustiça produz o bem de uns às custas do mal de outros. O que Platão e Aristóteles têm em comum é a convicção de que o comando da sociedade política não pode estar dissociado da atividade racional de discernimento do bem comum; o exercício do poder não pode ser conduzido pelo puro autointeresse dos governantes; enfim, a vida política como tal não pode preservar-se quando, em sua raiz, há uma inimizade apenas contida pelo uso ou ameaça de uso da força. Ao contrário, só a amizade, sendo uma virtude (e, portanto, uma forma de perfeição), poderá permitir que a *polis* seja aquilo que ela deve ser, isto é, uma comunidade propiciadora da felicidade humana. Para concluirmos com as palavras de Aristóteles:

¹⁸ Ibid.

A unanimidade parece, pois, ser a amizade política. Ora, uma tal unanimidade é encontrada entre os homens bons, pois estes são unânimes tanto consigo mesmos como uns com os outros e têm, por assim dizer, um só pensamento (já que os desejos de tais homens são constantes e não estão à mercê de correntes contrárias como um estreito de mar); e desejam o que é justo e vantajoso, e esses são os objetos de seus esforços comuns. Mas os homens maus não podem ser unânimes a não ser dentro de limites muito reduzidos, como tampouco podem ser amigos, visto que ambicionam mais do que o seu quinhão justo de vantagens, enquanto no trabalho e no serviço público, ficam muito aquém da parte que lhes compete (...) Daí resulta encontrarem-se em estado de luta, procurando coagir uns aos outros sem que ninguém se disponha a fazer o que é justo¹⁹.

Consideramos bastante necessário, e até mesmo premente, recuperarmos essas ideias produzidas pela reflexão política clássica. Elas nos recordam que, em certo momento, o engenho humano não considerou devaneio a suposição de que há fortes vínculos entre ética e política, entre amizade e exercício do poder. Com elas, queremos revigorar a crença, que hoje parece desfalecer, de que o Estado pode e deve contribuir para a promoção da virtude por meio da educação e das leis. Talvez esse seja, ainda, um ideal pelo qual valha a pena lutar.

¹⁹ Ibidem, Livro IX, Cap. VI, 1167 b.

Referências Bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores).

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

MOUFFE, C. *O Retorno do Político*. Tradução de Ana Cecília Simões. Lisboa: Editora Gradiva, 1996.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

POPKIN, R. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1979.

SCHMITT, C. *O Conceito do Político*. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.

O papel da desigualdade e dos interesses materiais na dissensão política*The role of inequality and material interests in political dissension*

Mário Motta de Almeida Maximo*

Resumo: O conflito de interesses é característico do processo político. Quando esse conflito se torna tão agudo que rompe a comunidade, nós temos o que os gregos chamavam de “stásis”, a dissensão política. Investigo neste texto a causa desse fenômeno a partir de Aristóteles. Argumento que Aristóteles enxerga a vida política como dividida fundamentalmente entre os interesses democráticos e os interesses oligárquicos. Assim, a stásis resulta da postura limítrofe de cada uma das facções diante do conflito. Na sequência, utilizo a teoria aristotélica para analisar o dissenso político nas sociedades modernas. Apresento a tese de que a modernidade oculta o conflito democrático-oligárquico sob a alegação do sucesso distributivo do mecanismo de mercado. Concluo que as razões para o dissenso político, entretanto, continuam vivas, a despeito do seu encobrimento.

Palavras-Chave: Aristóteles, stásis, justiça distributiva, mérito, mecanismo de mercado.

Abstract: The group conflict is an essential part of politics. When this conflict becomes so deep that it disrupts the community, we have what the Greeks called ‘stasis’, the political dissension. I examine in this article the cause of this phenomena in Aristotelian terms. I argue that Aristotle sees political life as fundamentally divided between democratic and oligarchic parties. Therefore, stasis results from the radical positions of each faction in the conflict. Next, I use Aristotelian theory to analyze political dissent in modern societies. I present the thesis that modernity hides the democratic-oligarchic conflict on the ground of the distributive success of the market mechanism. I conclude that the reasons for the political dissent, however, remains alive, despite their concealment.

Keywords: Aristotle, stásis, distributive justice, desert, market mechanism.

Introdução

O tema da dissensão política (stásis) é central para qualquer comunidade. Da mesma forma que o corpo humano adocece de tempos em tempos, o corpo político também torna-se por vezes enfermo. A stásis é a doença característica da comunidade política,

* Professor do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (IM–UFRRJ) e do PPGFIL/UFRRJ.

quando ela se volta contra si mesma. Na descrição célebre que Tucídides faz da stásis na ilha de Cócira durante a guerra do Peloponeso, podemos ler: “valendo-se de todos os meios para impor-se uns aos outros, todos ousavam praticar os atos mais terríveis, e executavam vinganças ainda piores, não nos limites da justiça e do interesse público, mas pautando a sua conduta, em ambos os partidos, em caprichos do momento.” (3.82). Dessa maneira, a stásis é a ruptura dos laços de civilidade que mantêm a comunidade unida e a erupção do facciosismo que, em nome da parte, destrói o todo.

Os elementos para a stásis estão sempre presentes, porque nenhuma comunidade política é um conjunto perfeitamente equilibrado e harmonioso. Neste ponto, a crítica aristotélica à República platônica é emblemática. Nela, Aristóteles nos explica que o ideal almejado por Platão aniquilaria o próprio conceito de comunidade, porque seria “como se transformássemos uma sinfonia em uníssono e o ritmo num único batimento.” (Pol. II.5 1263b35). O caráter plural da comunidade é essencial porque as decisões políticas estão sujeitas às interpretações contingentes, da mesma forma que as ações éticas, no campo individual, se submetem ao contexto prático. A oposição aristotélica ao unicismo platônico advém da forma como o estagirita concebe o bem, sendo este igualmente múltiplo e plural (EN I.6 1096a25-30). Logo, se a multiplicidade não pode ser suprimida porque extinguiria a comunidade, as razões para a stásis são permanentes, dado que a existência de partes, com percepções distintas, ameaça a coesão do todo.

A comunidade permanece de pé enquanto essas perspectivas estiverem alinhadas numa concepção razoável do bem comum¹. Contudo, esse problema da dissensão política não deve ser confundido com a corrupção do regime. O primeiro se refere ao facciosismo e, portanto, significa uma dissolução da comunidade. O segundo não dissolve a comunidade, mas a degenera. A categoria que explica os dois casos é a do interesse. Na dissensão política, há conflito entre os interesses de uma classe em relação à outra. No regime deturpado, o interesse particular ocupa erroneamente o lugar do interesse público.

A centralidade da categoria do interesse é, portanto, fundamental para entender o movimento político. Hannah Arendt, por exemplo, nos diz: “Se quisermos imputar a um único autor a chamada visão materialista da história, teremos de retroceder até Aristóteles, que foi o primeiro a afirmar que o interesse, que ele designava como συμφέρον, aquilo

¹ Nas linhas seguintes aquela que citamos da *Política*, Aristóteles explica como alinhar os interesses particulares e manter a comunidade. Na resposta, ele volta a se aproximar de Platão, ao enunciar a educação como o principal fator de união. Assim, tanto em Platão quanto em Aristóteles, a política é fundamentalmente um projeto educacional. (Pol. II.5 1263b37-43).

que é útil para uma pessoa, um grupo ou um povo, é e deve ser a norma suprema a reger os assuntos políticos.” (2011, p. 48). Contudo, não é o interesse privado disfarçado como interesse público o responsável pela stásis, como poderia ser inicialmente compreendido. Um regime deturpado não causa necessariamente facciosismo. Pelo contrário, formas corrompidas de governo podem gerar uma ampla união de oposição. O que causa a stásis é uma diferença profunda de interpretação a respeito da justiça.

Investigo neste texto o papel que as desigualdades e os interesses possuem na dissensão política, entendida como a discordância irresoluta quanto aos caminhos que a comunidade deve perseguir. Para isto, o texto está dividido em duas etapas. Na primeira, acompanho Aristóteles na compreensão da origem da stásis e, por conseguinte, na sua evitação. Em seguida, proponho uma leitura, a partir das categorias aristotélicas, para os conflitos e as dissensões políticas modernas.

Teoria aristotélica da dissensão política

A causa da dissensão política, segundo Aristóteles, não é uma discordância genérica sobre o bem comum, mas uma diferença específica irreconciliável quanto ao que é justo. A origem da stásis pode ser, então, encontrada no sentimento de uma parcela da comunidade que crê sofrer saliente injustiça (Pol. V.1 1301a31-35). Não há dúvida de que as maiores agressões são cometidas em nome da justiça. Posto desta forma o problema, há duas questões a se examinar: (a) é preciso entender o que é a justiça, para, em seguida, apreender quais são as posições distintas que, com razão, podem ser admitidas; (b) indagar quais são os grupos que estão associados a cada posição e como é possível reconciliá-los, a despeito de suas genuínas divergências.

Na discussão que Aristóteles empreende sobre a stásis no quinto livro da *Política*, ele utiliza a definição de justiça apresentada previamente na *Ética a Nicômaco*. Na *Ética*, Aristóteles distingue entre o sentido geral de justiça, que a iguala ao conjunto completo das virtudes, e o seu sentido particular, que a delimita como uma virtude específica. Estes dois usos da palavra justiça, quando imiscuídos, são responsáveis por diversas confusões. Não é a justiça como “virtude inteira” (NE V.3 1130a10) que interessa à discussão do conflito político, mas a justiça em sua expressão singular. Como toda virtude específica, a justiça é um meio termo entre a falta e o excesso. Neste caso, os extremos ocorrem quando há tratamento desigual: alguém recebe mais ou menos do que deveria. “Visto que o homem injusto promove a desigualdade e o injusto é o desigual, é evidente que também

há um meio termo do desigual. Este é o igual, pois em toda ação em que há o mais e o menos, também há o igual. Logo, se o injusto é o desigual, o justo é o igual.” (NE V.6 1131a10-13).

Dessa maneira, o principal eixo da justiça é a igualdade. Dito de outra forma, a justiça busca tratar de modo isonômico os envolvidos em determinada relação. Ser justo é, portanto, promover a igualdade². Entretanto, essa igualdade não deve ser entendida apenas como uma relação entre grandezas quantitativas, quer dizer, apenas em sentido numérico ou aritmético. O problema de uma relação aritmética é que ela pode tratar como iguais aqueles que são desiguais. Um exemplo simples é capaz de ilustrar a questão. Se tenho 1 quilo de comida para distribuir entre um adulto e uma criança, não faz sentido dar meio quilo para cada, porque, neste caso, estaria tratando os dois como iguais, quando, na verdade, a compleição do adulto é muito diferente daquela da criança³.

Assim, é preciso distinguir entre uma noção aritmética da justiça, na qual a relação quantitativa é apropriada, de uma noção não-aritmética ou qualitativa, na qual as características dos envolvidos importam. Aristóteles chama a segunda relação de “justiça geométrica”, para dar conta dos fatores que diferenciam os agentes (múltiplo de 2, múltiplo de 3 e assim por diante). O primeiro tipo de justiça (aritmética) se aplica às situações de correção diante de uma perda sofrida e, por isso, é chamada também de “justiça corretiva”. Neste caso, não importa quem é o responsável pela perda, sendo relevante apenas a grandeza do dano.

Pouco importa, pois, se o probo defraudou o biltre ou se o biltre defraudou o probo, tampouco se quem cometeu adultério foi o probo ou o biltre, mas a lei considera unicamente a disparidade relativamente ao dano e procede como se fossem iguais, quem quer que tenha cometido ou sofrido injustiça, quem quer que tenha infligido um dano ou tenha sofrido um dano. (NE V.7 1132a2-6).

² A virtude da justiça, como todas as outras, aplica-se tanto ao indivíduo quanto à cidade (pólis). Esse é um ponto importante de sublinhar porque a modernidade propõe romper esta conexão indissociável entre o indivíduo e a comunidade e, ao analisar a justiça em um, não permite a intromissão do outro. Todavia, para Aristóteles, a ética e a política são inseparáveis. Os dois campos são partes da mesma ciência (NE I.2 1904b1-10).

³ O exemplo é uma variação daquele que Aristóteles oferece ao discutir o meio termo. Nele, o filósofo afirma que a medida refere-se ao agente a à sua circunstância e não à média aritmética. Segundo o exemplo, 10kg de comida é muito e 2 kg de comida é pouco, o que não significa que o correto sejam 6 kg. Para um atleta, 6 kg é pouco, para alguém sedentário, 6 kg é muito (NE II.6 1106a36-b7). O exemplo foi modificado para ressaltar a natureza da interação com o outro, que é típica da virtude da justiça.

A “justiça corretiva” é responsável, então, por fazer retornar ao normal determinada circunstância após uma perturbação. Se o indivíduo *a* subtrai a quantia *x* do indivíduo *b*, é justo que *b* receba *x* de *a*. É característico da “justiça corretiva”, portanto, a ocorrência de um mal que precisa ser corrigido. Neste sentido, o exercício da igualdade aritmética é justo, porque é virtuoso repor a perda com um ganho da mesma magnitude.

Por outro lado, no segundo tipo de justiça (geométrica), busca-se o fator adequado para distribuir os bens e, por esse motivo, ela também é chamada de “justiça distributiva”. Nesta instância, os elementos envolvidos constituem preocupação central e a igualdade que se procura é aquela que respeita as diferenças entre os indivíduos. Aristóteles afirma que todos estão de acordo que a distribuição deve ocorrer conforme o mérito, mas o problema é o quê constitui esse mérito. “Ademais, isto é evidente com base no que é por mérito, pois todos concordamos que o justo nas partilhas deve ocorrer por dado mérito, contudo nem todos nomeiam o mesmo mérito: os partidários da democracia nomeiam a liberdade; os oligarcas, a riqueza; outros, a boa estirpe; os aristocratas, a virtude.” (NE V.5 1131a25-30). Os bens cuja distribuição são alvo de discórdia são aqueles conferidos em âmbito político, em especial, as magistraturas (funções de poder) e as honrarias que as acompanham⁴.

Há, como visto na passagem citada, quatro critérios possíveis para o quê constitui o mérito distributivo: a liberdade, a riqueza, a estirpe e a virtude. A riqueza e a estirpe podem ser reunidas no mesmo mérito, dado o grau de correlação entre os dois. Aristóteles também esclarece que cada mérito está vinculado a uma classe e que cada uma delas se define exatamente pelo julgamento que faz do critério distributivo. Por isto, o que define a democracia é o estabelecimento da liberdade como princípio da justiça distributiva. Em outras palavras, se todo cidadão é livre, os bens devem ser distribuídos igualmente entre eles. Como não há distinção “geométrica” na liberdade (ou se é livre ou não se é livre), a

⁴ Ao comparar a justiça distributiva aristotélica com as teorias modernas de distribuição é preciso ter em mente que, ao discutir o critério do mérito, Aristóteles não se refere aos bens “básicos” ou “necessários à vida”. A questão da sobrevivência, ou, em termos arendtianos, do “processo vital”, não diz respeito à política. A política, para Aristóteles, é o reino da liberdade e, como tal, só existe quando as necessidades da vida já estão atendidas. Nesse sentido, a teoria moderna da distribuição “suficientista”, que apregoa que todos devem receber o suficiente para atender as suas necessidades vitais, é simultaneamente um truísmo e uma inocuidade. É um truísmo porque não há discordância possível na afirmativa de que as pessoas precisam ter o necessário para a vida e é uma inocuidade porque nada afirma sobre os bens não-básicos, que são justamente os bens que interessam a uma vida livre. Problemas similares ocorrem ao compararmos a teoria da distribuição aristotélica com as demais teorias modernas, como o “princípio da diferença” rawlsiano ou as diversas versões do utilitarismo. Argumento na segunda parte desse trabalho que essas dificuldades possuem como raiz comum a confusão, presente nas teorias modernas da distribuição, entre a justiça corretiva e a justiça distributiva.

posição democrática equivale a igualdade “aritmética”, ou seja, distribuir a mesma quantidade de bens a todos os homens livres. De outro lado, o que define a oligarquia é a instituição da riqueza e da estirpe como norma distributiva. As magistraturas e as honrarias ficam nas mãos dos ricos e daqueles que pertencem as famílias tradicionais. Aqui, a riqueza e a estirpe funcionam como a “taxa geométrica”, isto é, a proporção em que a distribuição ocorre. Quanto mais rico e quanto mais bem-nascido o indivíduo, maior é sua reivindicação às magistraturas e honrarias. Por fim, no caso da aristocracia, o mérito é entendido como o caráter. Pelo critério da virtude, os bons recebem, com justiça, a parcela do quinhão que faz deferência à sua grandeza moral. Nesta condição, a justiça distributiva encontra a justiça em sentido amplo, aquela que nomeia o conjunto de todas as virtudes, porque o justo se alinha com o exercício das demais virtudes.

Para Aristóteles, dos três argumentos para a justiça distributiva apenas o terceiro está correto. Tanto o primeiro quanto o segundo constituem falsos critérios para o justo. Não que sejam integralmente falsos, porque tanto a liberdade quanto a riqueza constituem reivindicações relevantes para a justiça distributiva. É precisamente porque representam argumentos parcialmente verdadeiros, que cada classe pretende se impor e, no processo, enfurece o grupo contrário, que se sente legitimamente injustiçado. A stásis nasce, então, do conflito entre democratas e oligarcas, cada um com seu critério faccioso. Dada a importância desse ponto para a presente investigação, cito uma longa passagem de Aristóteles que explica essa divergência:

Nesse sentido, a democracia teve origem devido àqueles que se sentiam iguais num determinado aspecto, se convencerem que eram absolutamente iguais em qualquer circunstância; deste modo, todos os que são livres de um modo semelhante, pretendem que todos sejam, pura e simplesmente, iguais. A oligarquia, por seu turno, nasceu do fato de aqueles que são desiguais num aspecto, supõem ser inteiramente desiguais: sendo diferentes pelas posses, têm a pretensão de ser absolutamente desiguais aos demais. (...). Não há dúvida de que a cada um desses regimes subjaz um certo teor de justiça; contudo, ambos se encontram induzidos em erro, falando em absoluto, sendo por esse motivo que cada uma destas tendências entra em conflito quando a sua participação no governo da cidade não corresponde às ideias que cada qual defende. (Pol. V.1 1301a24-35).

A aristocracia seria, portanto, o regime de distribuição justa, porque entregaria aos virtuosos o poder político. Contudo, para isto ocorrer, é preciso que um determinado grupo seja significativamente superior, do ponto de vista moral, a todos os demais

cidadãos⁵. Em uma comunidade avançada, não é verossímil que um grupo de cidadãos se sobressaia desta maneira, dado que a multidão é, em si, formidável. Segundo Aristóteles, cidadãos bem-educados possuem, em geral, a capacidade de compreender e exercer as virtudes, pois são dotados de uma alma humana racional. Desse modo, a reunião de vários indivíduos modestamente virtuosos supera a preeminência de uma minoria particular. “Como são muitos, cada um pode contribuir com seu quinhão de virtude e prudência; e quando todos se reúnem, a multidão torna-se como um só indivíduo com muitos pés, muitas mãos, e muitos sentidos, podendo também ter muitas qualidades de caráter e inteligência.” (Pol. III.10 1381b4-7)

Isto não significa que a facção democrática esteja correta, porque o critério distributivo é a virtude. O que ocorre é que a maioria supera, segundo o próprio critério aristocrático, a minoria. O regime ideal é, portanto, aquele em que a maioria governa, mas não é uma democracia. Aristóteles o nomeia de “regime constitucional” (politeia) e há nele elementos tanto democráticos quanto oligárquicos, mas o critério da justiça distributiva é a virtude⁶. Neste sentido, o regime constitucional é uma aristocracia, porque busca premiar a virtude e não a licenciosidade, como a democracia, ou o luxo, como a oligarquia. Sob outra perspectiva, porém, o regime constitucional se assemelha à democracia, porque nele todos os cidadãos participam. Há também elementos oligárquicos, porque é necessário, na politeia, que todos os cidadãos gozem de uma riqueza material capaz de lhes proporcionar o ócio exigido para a arte de governar. Não por acaso, a politeia é denominada também como um “regime misto”.

Aristóteles, entretanto, reconhece a dificuldade de se implementar um regime constitucional e os dois últimos livros da *Política* são um esforço notório de propor instituições nesta direção. Dada esta dificuldade, é preciso reconhecer que a stásis é uma ameaça permanente, porque, na ausência da politeia, a vida política é caracterizada pelo

⁵ O mesmo raciocínio vale para um único indivíduo, dado que a monarquia é, sob esse ponto de vista, um tipo de aristocracia. Quer dizer, um indivíduo excepcional, ao invés de um grupo, supera todos os demais cidadãos.

⁶ Aqui é importante considerar a distinção entre a justiça distributiva e a busca do bem comum, que mencionamos na introdução. Alguns comentadores afirmam que, no âmbito político, valeria apenas o segundo fundamento, a busca do bem comum. Zingano (2017, p. 29), por exemplo, escreve: “Na esfera política, ele [Aristóteles] considera que a justiça de uma constituição consiste em visar ao bem comum e, nesta medida, consiste fundamentalmente em promover a igualdade, mas há modos distintos para uma constituição ser correta.”. É verdade que, do ponto de vista da orientação para o bem comum, há diferentes formas constitucionais corretas, mas em relação à justiça, apenas a politeia é justa, conforme argumentamos. Não é possível explicar a dissensão política caso se considere apenas o eixo de orientação para o bem comum, porque o conflito não ocorre entre aqueles que buscam o bem comum contra os que não o buscam. A ruptura nasce especificamente da sensação de injustiça que advém da distribuição dos bens, independentemente se aqueles que os recebem fazem bom uso deles

confronto entre democratas e oligarcas. Os aristocratas, por mais que possuam a reivindicação correta para a justiça distributiva, não desejam promover o facciosismo (Pol. V.1 1301a35-1302b1). Assim, os outros dois grupos se degladiam, com razão, em torno de distintas noções de igualdade: democratas procuram avançar a igualdade numérica e oligarcas visam a igualdade qualitativa, que respeite distinções de propriedade e nascença. Entre as duas formas de distribuição, Aristóteles argumenta que a democracia, mesmo com a ameaça dos oligarcas, é um regime mais estável, se comparada com a oligarquia. A razão é que, os democratas, por defenderem a igualdade numérica, não admitem facções internas, enquanto os oligarcas, por sustentarem a igualdade qualitativa, correm sempre o risco de se fragmentar, pois os ricos dos ricos podem reivindicar, pelo mesmo argumento oligárquico, o poder para si (Pol. V.1 1302a8-15).

Dessa forma, é possível concluir o seguinte: (a) a stásis surge de distintas convicções a respeito da justiça distributiva; (b) os democratas desejam que a distribuição ocorra em termos numéricos e, os oligarcas, em termos qualitativos; (c) a real superação da stásis se dá com a implementação do regime constitucional, que é justo na sua alocação e que incorpora elementos democráticos e oligárquicos; (d) na ausência de um regime constitucional, a democracia é o governo mais estável, apesar da constante ameaça da stásis via conflito com os oligarcas.

Na próxima seção, faço uma leitura da stásis na modernidade, a partir destas conclusões aristotélicas.

Considerações sobre a dissensão política moderna

O debate sobre a dissensão política está atualmente interrompido. Esta suspensão é o resultado do que Rancière (2018) chama de “pós-democracia” ou, como afirma Mouffe (2015), do abandono da dimensão “agonística” da política. Quer dizer, nós estamos num cenário em que as diferentes reivindicações sobre o que é justo não conseguem ser articuladas politicamente. Por conseguinte, todas as perspectivas a respeito da justiça distributiva que vimos – a democrática, a oligárquica e a aristocrática – permanecem apenas como interesses históricos, como se tivessem sido superadas por uma nova teoria, que pretende ter uma solução para o conflito distributivo, mas, ao invés disso, apenas o suprime.

As democracias representativas modernas não são “democráticas” em termos distributivos, dado que seu aspecto democrático se restringe, no melhor dos casos, aos

direitos e às oportunidades, e não ao exercício do poder. Isto é chamado hoje de “justiça processual”, quer dizer, a preocupação com o tratamento formal conferido aos indivíduos pelas instituições, em especial, o Estado. Porém, a democracia não se estende para a chamada “justiça substantiva”, que é precisamente a que trata das alocações finais dos bens. Como se pode ver, é na “justiça substantiva” que se encontra o conflito distributivo gerador da stásis e não na “justiça processual”. Contudo, ao focar nos aspectos formais da justiça, a contemporaneidade obscurece a questão distributiva.

Nesta seção, argumento que esse foco processual resulta da descoberta de um mecanismo que é compreendido equivocadamente como uma solução para a distribuição: o sistema de mercado. Para explicar esse equívoco, faço uso dos conceitos aristotélicos e sugiro que o dispositivo de mercado utiliza a lógica da justiça aritmética no lugar que é próprio à justiça geométrica. A conclusão é que as desigualdades materiais e os diversos interesses não encontram espaço para a confrontação política. Em vez do dissenso ser tratado abertamente, ele permanece como uma camada subcutânea da comunidade.

A obra decisiva para a discussão contemporânea sobre a justiça é a de John Rawls, em particular, a sua *Teoria da Justiça* de 1971. O próprio Rawls, entretanto, reconhece que sua teoria está apoiada na longa tradição liberal moderna e que suas contribuições são um passo a mais na construção de uma “sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais” (2000, p. 25). Assim, a teoria rawlsiana pode ser entendida, simultaneamente, como o apogeu do liberalismo político e a síntese das principais contribuições anteriores. Investigá-la é, portanto, escrutinar a própria filosofia política moderna. Em linhas gerais, a teoria rawlsiana nos diz que há dois princípios para a justiça: (i) o princípio da maior liberdade equitativa e (ii) o princípio da diferença. O primeiro afirma que todos os indivíduos devem ter a máxima liberdade compatível com o exercício do mesmo tipo de liberdade pelos outros. O segundo princípio assegura que as desigualdades materiais devem ser organizadas de maneira a beneficiar aqueles em pior condição na sociedade (ii.a), respeitando a igualdade de acesso a todos os postos e funções (ii.b). Rawls estabelece também uma hierarquia, o que ele chama de “ordem lexical”, entre os princípios: (i) tem prioridade sobre (ii) e (ii.b) tem prioridade sobre (ii.a).

A afirmação dessa hierarquia demonstra a preocupação com a “justiça processual”. Os princípios (i) e (ii.b) referem-se aos direitos e às oportunidades dos indivíduos. Apenas o princípio (ii.a) julga a distribuição dos bens. É preciso se perguntar qual é a razão para essa “ordem lexical”. Rawls nos diz que, a partir de um determinado ponto no desenvolvimento das sociedades humanas, não é mais possível escolher entre a

liberdade e os ganhos materiais, pois a primeira assume racionalmente a precedência. Por mais que Rawls seja explícito em afirmar que o primeiro princípio não inclui a “propriedade dos meios de produção” ou a “liberdade de contrato como a doutrina do *laissez-faire* a entende” (1999, p. 54), é evidente que este princípio protege a autonomia dos indivíduos, incluindo a escolha dos projetos de vida. Esse tipo de liberdade pressupõe uma anarquia da produção característica da sociedade de mercado.

Isto pode ser visto por meio de um exemplo. Se eu desejo ser floricultor, eu preciso de um mecanismo econômico que me permita livremente investir na cultura das flores. Isto significa decidir o capital necessário, contratar funcionários, fazer previsões de vendas etc. O sentido geral destas decisões está protegido por (i) e (ii.b), por mais que os detalhes do contrato de trabalho ou da quantidade de capital investida não estejam. Uma economia que não seja de mercado, depende de decisões centralizadas, o que limita a ação dos agentes particulares. Logo, se (i) e (ii.b) possuem prioridade, o sistema distributivo necessita ser, em linhas gerais, o de mercado. Rawls tenta contornar esse resultado, apresentando o que chama de uma “democracia de pequenos proprietários”, mas, mesmo neste caso, o mecanismo de mercado permanece onipresente, dada a preeminência dos princípios (i) e (ii.b)⁷. Dessa maneira, a justiça distributiva permanece sob a alçada do dispositivo de mercado e os ajustes que podem ser feitos para beneficiar aqueles que estão em pior condição (ii.a) devem inevitavelmente ocorrer dentro desta moldura. A preeminência de (i) e (ii.b) eliminam a possibilidade de qualquer reivindicação substancial para a justiça distributiva, dado que a mesma já está definida, no geral, pelo sistema de mercado. Em suma, a discussão distributiva ocorre somente num espaço mínimo (ii.a), enquanto o tema da justiça é dominado pelos aspectos processuais (i e ii.b).

Seja na “sociedade de cidadãos proprietários” de Rawls, seja no *laissez-faire*, ou em outro arranjo qualquer, a tradição do liberalismo político é caracterizada pela interpretação de que o sistema de mercado atende as demandas da “justiça processual” e garante uma alocação eficiente e justa dos bens. Por mais que sejam necessários ajustes, intervenções, proteções para os desfavorecidos, crê-se que a modernidade encontrou uma solução definitiva para a distribuição dos bens. O dissenso político estaria, dessa forma, inapelavelmente resolvido. Todavia, essa convicção teórica do liberalismo político está

⁷ Rawls apresenta a “sociedade de cidadãos proprietários” como uma alternativa ao capitalismo de *laissez-faire*, ao Estado de bem-estar social e ao socialismo de Estado. A ideia é ter um sistema de mercado de pequenos proprietários. São dois efeitos desejáveis: solucionar o problema do oligopólio e da massa de cidadãos despossuídos que são forçados, por não terem propriedade própria, a vender sua força de trabalho.

baseada num erro de categoria. A lógica do mercado moderno apoia-se na noção corretiva da justiça e, por esta razão, não pode ser fundamento para a justiça distributiva. Se Aristóteles estiver correto, como penso, os fundamentos distributivos permanecem os mesmos: democrático, oligárquico e aristocrático. Portanto, as razões para o dissenso prosseguem existindo. O que o sistema de mercado faz é apresentar uma falsa solução para o dilema, que ainda possui a desvantagem de confundir conceitualmente o tema, ao tratar algo que pertence a uma espécie como se fosse de outra espécie.

Recordo o que distingue a justiça corretiva: uma relação de reposição dos males sofridos, na quantia equivalente. Por esta razão, é chamada também de “justiça aritmética”. Inicialmente, pode-se imaginar que não há nenhuma correspondência com o mecanismo de mercado, porque este não envolve nenhum “mal”. Pode-se pensar que a justiça corretiva é apropriada apenas quando há um crime ou uma agressão: o roubo de uma quantia, o assassinato de uma vida, a traição no matrimônio etc. No entanto, a lógica de mercado é precisamente esta da perda e da compensação. Por exemplo, a troca de uma barra de chocolate por R\$ 5,00 é entendida como uma igualdade entre a “perda” que o comprador sofreu ao “abrir mão” de R\$ 5,00 e a satisfação que ele “ganhou” em adquirir a barra de chocolate. Como nos casos dos crimes e das agressões, a perda pode ser maior do que a compensação ou a compensação pode ser maior do que a perda, mas isto configuraria um ato injusto, dado que a justiça corretiva é justamente a igualdade entre os dois termos. O que o mercado faz é igualar a perda decorrente do gasto com o ganho em mercadoria ou em serviço.

A mesma lógica vale para os bens da justiça distributiva, que são alvos da dissensão política: as funções que exercem o poder. Dada a universalização da moeda e do mercado de trabalho, o mesmo raciocínio mercantil se aplica aos juizes, aos deputados, aos senadores, aos prefeitos etc. Por exemplo, se um juiz recebe um salário de R\$ 30.000,00 reais mensais, isto significa, segundo esse cálculo, que ele prestou serviços à sociedade no valor equivalente ao seu salário e, portanto, está sendo compensado na mesma quantia. Caso os serviços prestados pelo magistrado representem valores inferiores ao seu salário, é possível afirmar que uma injustiça está sendo cometida. Este é um comentário muito frequente quando se acusa os tribunais de morosidade ou se afirma que o salário do juiz é demasiadamente elevado. A linguagem pertence à esfera da justiça corretiva porque trabalha com as perdas e os ganhos. Se essa lógica impera, não há espaço

para a justiça distributiva, porque não há discussão sobre o merecimento⁸. O debate limita-se à garantir a correção das trocas.

Aristóteles viveu em uma época em que o mecanismo de mercado estava “enraizado”⁹ na comunidade. A Grécia clássica não conheceu a lógica monetária universal de perdas e compensações. Para Aristóteles, o mercado cuidava de alguns bens materiais, que, em sua maioria, eram de menor importância. Para ele, seria um anátema que o mercado distribuísse cargos e funções públicas. Na *Ética* (V.8), Aristóteles examina as relações de mercado sob a ótica da reciprocidade e não da correção. Alguns comentadores afirmam ser esse um terceiro tipo de justiça, ao lado da distributiva e da corretiva. O próprio Aristóteles diz que: “o que é recíproco não se coaduna nem com o justo distributivo nem com o justo corretivo”. (NE V.8 1132b23-24). Contudo, ele afirma, em seguida, que o recíproco está mais próximo da justiça distributiva do que da justiça corretiva: “nas associações com vistas às trocas congrega as pessoas tal tipo de justiça, o que é recíproco por proporção e não por igualdade.” (NE V.8 1132b31-33).

A análise que Aristóteles faz das trocas é, assim, similar à da justiça distributiva, pois considera a diagonal (igualdade geométrica) entre os quatro termos envolvidos: o indivíduo *a* que oferece para o indivíduo *b* o produto *c* em troca do produto *d*. A troca é justa quando os termos são igualados, não em sentido aritmético, mas considerando os méritos de cada um. Segundo o filósofo, o mercado faz parte do fluxo sanguíneo que mantém o corpo político vivo e autossuficiente. Dessa maneira, o mercado faz parte do problema distributivo que pode transbordar no dissenso político. Uma ilustração desta preocupação é a menção que Aristóteles faz a algumas cidades, onde os oligarcas são impedidos de ganhar dinheiro (Pol. V.X 1316b3-5).

Desse modo, é possível concluir que o mercado moderno é responsável por três movimentos, no que concerne à justiça: primeiro, a formatação da discussão em termos de justiça corretiva; segundo, a utilização dessa lógica aritmética para o campo que é próprio à justiça geométrica, que são os cargos e as funções públicas; por fim, ao retirar

⁸ É irônico que o sistema de mercado seja, por vezes, descrito como meritocrático, quando, na verdade, não há nenhuma noção coerente de mérito envolvida nas trocas. Penso que a linguagem meritocrática revela, na verdade, um desejo de fundo na sociedade de que o mérito faça parte da discussão e de que haja um espaço legítimo para a justiça geométrica prosperar.

⁹ Essa é uma expressão cunhada por Karl Polanyi para descrever o papel do mercado nas sociedades pré-modernas, incluindo a grega. O mercado “enraizado” é aquele que está sujeito às decisões políticas da sua comunidade e obedece às estruturas sociais que estão para além dele. Em contraste, o mercado “desenraizado” é aquele que possui uma lógica própria e funciona alheio às outras estruturas sociais. Polanyi (2012, p. 229-267) mostra como Aristóteles, a despeito de não conhecer um mercado “desenraizado”, antecipa teoricamente alguns dos seus vícios.

da justiça distributiva o que lhe é próprio, as reivindicações possíveis para o justo distributivo são esvaziadas e o dissenso político não consegue se expressar abertamente.

Esses três movimentos em conjunto obscurecem a discussão sobre o mérito na alocação do poder político. Ao invés do conflito distributivo verdadeiro, a stásis moderna se manifesta como reivindicações por compensações econômicas. Em vez de formarem a base do conflito entre democratas e oligarcas, as desigualdades e os interesses materiais aparecem como déficits a serem corrigidos. Em termos econômicos, Aristóteles é muito claro em definir a democracia como o “governo dos pobres” e a oligarquia como o “governo dos ricos”. Por isso, debater o dissenso político em termos de uma “compensação aos pobres” ou uma “taxação aos ricos” é ocultar a verdadeira tensão que existe entre os dois grupos, leia-se, quem é que deve governar. A conclusão é que a modernidade, através do mecanismo descrito, oculta o dissenso. O que temos é uma oligarquia permanente, sem ameaça, que discute apenas o quanto doar aos pobres para aliviar a sua pobreza, enquanto mantém seguro em suas mãos o poder político.

Conclusão

O dissenso político é uma das maiores tragédias que podem abater uma comunidade. Ele representa o incomunicável, a separação profunda da comunidade em partes que não mais dialogam. A causa desse fenômeno dramático é a percepção distinta sobre a justiça distributiva, isto é, sobre quem merece governar. A igualdade geométrica, que Aristóteles advoga, estabelece três perspectivas possíveis de qual seja o mérito para a ocupação das funções de poder: a liberdade (juízo democrático), a riqueza (juízo oligárquico) e a excelência (juízo aristocrático). Os dois primeiros possuem alguma razão ao seu favor, mas não constituem a verdade. Apenas o terceiro é correto quanto às exigências da justiça. O problema é que o regime constitucional, que é o melhor de todos, enfrenta dificuldades de implementação. Assim, conclui-se que, a história política é uma luta permanente entre a facção democrática e a facção oligárquica. Enquanto a primeira utiliza a força dos números para impor a liberdade como o critério soberano, a segunda emprega a desigualdade econômica como arma.

Todavia, na modernidade, essa batalha entre a facção democrática e a facção oligárquica foi obscurecida por uma visão teórica que tem no sistema de mercado o principal distribuidor dos bens, incluindo aqueles caros ao exercício do poder político. O dissenso político passou a ser, portanto, um dilema superado. No seu lugar, prevaleceu

uma discussão de natureza corretiva, aritmética, a respeito de ganhos e perdas. Isto ocorreu porque a lógica moderna do mercado é a da justiça corretiva e não a da justiça distributiva, conforme a definiu Aristóteles. Conclui-se, assim, que há um erro de categoria na maneira como o mecanismo de mercado é compreendido e que, em vez de uma superação da stásis, o que há é uma mistificação do processo. Como não há uma confrontação direta sobre a justiça distributiva, a facção oligárquica permanece no poder sem ser ameaçada e, o que é pior, sem que a distribuição oligárquica seja publicamente exposta.

Referências Bibliográficas:

ARENDDT, H. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (1963).

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1 – 15: Tratado da Justiça*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2017.

_____. *Política*. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Editora, 1998.

MOUFFE, C. *Sobre o político*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015 (2005).

POLANYI, K. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

RANCIÈRE, J. *O descentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2018 (1995).

RAWLS, J. *A theory of justice: revised edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999 (1971).

_____. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 2000 (1993).

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

ZINGANO, M. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1 – 15: Tratado da Justiça*. São Paulo: Odysseus Editora, 2017. pp. 15-80.

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 sitiase 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 aparecem 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 (ἡμερωτέρων – *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 *μιαφονέω* (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 contagante 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 lembrando 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. 528.

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 (φιλοκερδές), 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 ἐλκομένη 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.

Conseqüentemente, 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 (εἰδώλους) de prazeres 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 ἐπιδεδέστατος 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.

LORAU, 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.

Stasis, felicidade e virtude na intervenção de Alcibiades no Banquete de Platão
Stasis, happiness and virtue in Alcibiades' intervention in Plato's Symposium

Pedro Baratieri*

Resumo: O presente artigo consiste em uma investigação a respeito da desordem psíquica (*stasis*), da felicidade e da virtude na intervenção de Alcibiades no *Banquete* de Platão. Assim, na primeira parte, o artigo destaca que sobressai como um dos traços de caráter mais marcantes de Alcibiades uma enorme confusão ou *stasis* psíquica; depois, que no relato que faz das ações de Sócrates evidencia-se justamente o contrário, isto é, a harmonia interior do filósofo, além de suas diversas virtudes (1). À luz disso, na segunda parte o artigo levanta algumas questões sobre uma provável relação entre esses elementos da intervenção de Alcibiades e ideias expostas no discurso de Diotima e na *República* (2): dado que virtude e felicidade são ideias centrais tanto no discurso de Diotima quanto na *República*, a leitura da intervenção de Alcibiades aqui sugerida não poderia ser corroborada por esses textos? A resposta sugerida é que, perante uma leitura mais cuidadosa tanto da *República* quanto do discurso de Diotima - algo que não poderá ser realizado a contento aqui -, a relação entre *stasis*/harmonia, virtude e felicidade sugerida pela intervenção de Alcibiades deveria ser vista com mais cautela. Em face disso, na terceira parte, tentando enxergar outros sentidos da intervenção de Alcibiades, o artigo explora uma oposição que o *Banquete* delinaria, por composição anelar, entre dois amantes de Sócrates: Apolodoro, narrador do *Banquete* e homem "musical" ou "teórico", e Alcibiades, homem político prestes a levar Atenas à catástrofe na Sicília. Dessa forma, o artigo termina defendendo que Alcibiades não representaria apenas o homem desarmonioso, vicioso e portanto infeliz: representaria também, de forma antecipada, uma *imagem distorcida* do filósofo que, em contraste com a imagem do filósofo representada por Apolodoro, retorna à caverna (*Rep.* VII, 520c), ou seja, dedica-se à política (3).

Palavras-chave: Platão, *Banquete*, Alcibiades, felicidade, virtude.

Abstract: The paper is an investigation on psychic disorder, happiness and virtue in the context of Alcibiades' intervention in Plato's *Symposium*. In the first part, the paper underlines that one of the main features of Alcibiades' moral character in the *Symposium* is a huge psychic disorder, in sharp contrast to Socrates' most evident quality of character according to Alcibiades' own account of his marvelous deeds, *i. e.*, his inner harmony. Then the paper raises some questions about possible connections between this contrast and the ideas concerning virtue, inner harmony and happiness in the *Republic* and in the speech of Diotima. The answer that the paper suggests is that we should be careful about this connections, mainly because the relationship between virtue and happiness either in the *Republic* or in the speech of Diotima is not so obvious as we are used to think. So the paper ends claiming that, even if Alcibiades indeed anticipates the disordered, vicious and unhappy man of the *Republic*, he also represents a kind of image of the philosopher that, in contrast to Apollodorus' image (the musical man), returns to the Cave (*i. e.*, goes into politics).

Keywords: Plato, *Symposium*, Alcibiades, happiness, virtue.

Introdução

No fim do diálogo platônico *Banquete* (212c-d), narra-se a chegada de Alcibiades à casa de Agatão. Conforme o combinado, até então deixou-se a flautista de lado (176a),

* Doutorando em filosofia pelo PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

bebeu-se moderadamente (176e) e cada um dos presentes fez um elogio a Éros (177c-d). Com a entrada de Alcibiades, no entanto, o banquete é quase que virado de cabeça para baixo. Ele chega completamente embriagado (212d-e), bebe ainda mais (214a) e convence os outros a acompanharem-no (213a). Além disso, reintroduz uma flautista no banquete (212d) e subverte o assunto dos discursos: não elogiará, como os demais, Éros em um discurso tendencialmente abstrato, mas fará o elogio de Sócrates e contará a experiência erótica concreta que ele mesmo teve com o filósofo (214d-e)¹.

Nesse breve arrazoado, gostaria de destacar dois elementos dessa intervenção. Primeiro, que sobressai como um dos seus traços de caráter mais marcantes uma enorme confusão ou *stasis* psíquica²; depois, que no relato que faz das ações de Sócrates evidencia-se justamente o contrário, isto é, a harmonia interior do filósofo, além de suas diversas virtudes (1). À luz disso, gostaria de levantar algumas questões sobre uma provável relação entre esses elementos da intervenção de Alcibiades e ideias expostas no discurso de Diotima e na *República* (2): dado que virtude e felicidade são ideias centrais tanto no discurso de Diotima quanto na *República*, a leitura da intervenção de Alcibiades aqui sugerida não poderia ser corroborada por esses textos? A conclusão é que, perante uma leitura mais cuidadosa tanto da *República* quanto do discurso de Diotima - algo que não poderá ser realizado a contento aqui -, a relação entre *stasis*/harmonia, virtude e felicidade sugerida pela intervenção de Alcibiades deveria ser vista com mais cautela. Assim Alcibiades não representaria apenas o homem desarmonioso, vicioso e, portanto, infeliz: representaria também, de forma antecipada, uma *imagem distorcida* ou *sombra* do filósofo que retorna à caverna (*Rep.* VII, 520c), ou seja, que se dedica à política.

¹ Como muitos estudiosos já notaram (p. ex., ROSEN, 1968, p.287; REALE, 1997, p.224), Alcibiades é caracterizado, por várias razões, como certa personificação de Dioniso, o (deus do) vinho, (do) êxtase e (do) teatro. Nesse sentido, ele também é certo retorno do reprimido, certa irrupção desordenadora de uma natureza contraditória e selvagem até então reprimida pelos preceitos da técnica e das convenções sociais (esp. da medicina de Erixímaco). Com efeito, Alcibiades veio ao banquete, como ele mesmo diz (212e7-8), para coroar o mais sábio, o que ele de fato faz ao coroar tanto Agatão (213b3) quanto Sócrates (213e1-6), cumprindo assim o papel que, conforme a previsão de Agatão no início do diálogo (175e8-9), caberia a Dioniso. Além disso, Alcibiades está completamente embriagado, acompanhado de um grupo de κωμαστῶν (212c7) e sua intervenção será chamada por Sócrates de um drama satírico (τὸ σατυρικόν σου δράμα) (222d3-4), espetáculo encenado depois de uma trilogia trágica e que revisitava os temas da tragédia em chave cômica (SHEFFIELD, 2001), reunindo, assim, os dois gêneros supremos da arte da qual Dioniso é o patrono. κωμαστής, além de epíteto de Dioniso em *Nuvenis*, 606, é o participante de um κῶμος, festa religiosa, procissão, cortejo; "κῶμος" pode ter dado origem à palavra "comédia", "comediar" (*komodéō*), cantar no κῶμος. PRATT, 2011, p.226. A comparação de Sócrates, de certa forma seu educador, com um sátiro também reforça o paralelo, uma vez que os sátiros eram muitas vezes caracterizados como pedagogos de Dioniso. SHEFFIELD, 2001, p.204. De resto, a entrada de Dioniso ao final do banquete seria mais um dos inúmeros paralelos entre o *Banquete* platônico e o de Xenofonte (9.2 *passim*).

² Para a desordem psíquica como uma *stásis* (i. e., sedição, revolta, levante, guerra civil...), cf., p. ex., *República* IV, 444b1-2.

Felicidade, virtude e stasis psíquica na intervenção de Alcibiades

Notemos então a confusão e a *stasis* psíquicas de Alcibiades. Assim que adentra o banquete (212e7-8, 213b3), coroa Agatão como o mais sábio e belo dos presentes; logo depois (213e), porém, transfere parte da coroa a Sócrates, agora o mais sábio dos presentes. Depois (213e9) institui a si mesmo governante (ἄρχοντα) do banquete, mas logo em seguida afirma que obedecerá a Erixímaco (214b6). A seguir (214c7-d4), no entanto, recusa-se a obedecer a Erixímaco ao negar-se a elogiar Éros em vez de Sócrates, desdizendo-se mais uma vez. Também ordena que dêem a Sócrates algo para beber (214a2-3), mas hesita, em seguida (214a3-5), dizendo que de nada servirá o seu estratagema, uma vez que Sócrates, conquanto beba, jamais se deixa embriagar. E se anuncia, por um lado, que fará um elogio a Sócrates (214d; 215a4: Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινῆν), também avisa, por outro lado, que lhe fará um ataque (214e2: ἐπιθῶμαι τῷ ἀνδρὶ καὶ τιμωρήσωμαι): de fato, por um lado narrar-lhe-á as ações de modo a atribuir-lhe quase todas as virtudes (cf. abaixo), por outro lado acusá-lo-á (ainda que algo jocosamente) de *hybris* (219c4-6), i.e., de ter sido injusto ao desprezar sua beleza³.

Além da desordem mental de Alcibiades nesse momento, com seu relato podemos ver que no passado essa condição psíquica já se fazia presente em sua relação com Sócrates. Ele conta (216a-c) que Sócrates, com sua eloquência semidivina (215c-d), forçava-o a reconhecer seus defeitos e que, portanto, se dedicava à política sem antes ter cuidado o suficiente de si mesmo. Sua reação, porém, diante disso que sua razão admitia ser verdade era fechar os ouvidos, como diante do canto das sereias, e fugir, pois se, de um lado, ele no fundo sabia não ter como contradizer Sócrates, por outro lado era vencido pela estima que o povo lhe dedicava e pela própria sede de glória. Diante dessa contradição psíquica, recorreu a uma solução física: evitava Sócrates, o qual, no entanto, aparecia-lhe de repente de vez em quando, fazendo-o recordar o que admitira e envergonhar-se novamente. Então teria começado a desejar que Sócrates morresse, o que, todavia, só teria resultado em novo conflito psíquico, porque sabia que se isso acontecesse, sofreria muito mais⁴.

³ Giordano (1998, p.1093) explora essas contradições de Alcibiades, mas a fim de defender a tese de que Platão o escolheu para revelar o interior de Sócrates porque ambos têm uma *duplice natura*.

⁴ Depois (219d3-4) ele reiterará de forma explícita a confusão mental em que Sócrates o deixava: considerava-se, de um lado (μὲν), desonrado por Sócrates, admirava-lhe, do outro, a natureza e as virtudes. Outra contradição ocorre quando Alcibiades afirma (221c-d) que Sócrates seria incomparável com qualquer

Percebe-se diante disso que na alma de Alcibiades não apenas ocorrem diversos conflitos e contradições como também que as partes não racionais se rebelam contra a razão e chegam a governar. Quando entra completamente embriagado na casa de Agatão, bebe muito mais e bagunça o banquete de acordo com seus caprichos, sua alma parece estar sob o controle da parte apetitiva: seria mais racional parar de beber e obedecer às recomendações do médico Erixímaco e à ordem dos discursos. Já nos momentos em que se recusa a ouvir a voz da razão despertada por Sócrates, parece que a parte irracional (ou o *thymos*) de sua alma é que derrota⁵, como ele mesmo diz (216b: ἡττημένῳ τῆς τιμῆς), a parte racional, pois o desejo de ser honrado pelo povo sobrepuja seu amor à sabedoria despertado por Sócrates.

Verossimilmente, essa falta de ordem psíquica deve ter relação com sua aparente infelicidade e falta de virtude. Sua infelicidade é sugerida pelo seu descontentamento consigo mesmo: ao contar que, não tendo compreendido as intervenções de Sócrates (217a, 218e-219a, 222b), se lhe ofereceu sexualmente (218d) e não esteve à altura de seus ensinamentos (216a-b), ele conscientemente se humilha (212e: καταγέλασθε μου; 219c: κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν; 222c1-2) diante dos demais - e não seria estranho imaginá-lo às lágrimas enquanto faz seu relato. O que antes era a voz da razão a que seus impulsos não obedeciam, torna-se, extemporaneamente, a voz de uma confissão franca (222c: τῆ παρησιᾶ) e corajosa, porque sob o potente efeito do vinho (217e), mas já cheia de arrependimento, autodesprezo e até autoderrisão.

À luz, porém, de diversos elementos que conectam a situação do banquete aos eventos anteriores à Grande Expedição narrados por Tucídides (VI, 28), essa impotente voz da razão revela-se também como presságio da iminente tragédia a que Alcibiades levará Atenas⁶. Mais ou menos como Medeia⁷ ao dizer que embora saiba os males que está prestes a fazer, graças ao seu *thymos*, mais forte que suas deliberações e causa dos

outro homem do presente ou do passado, pois momentos antes ele descreveu (220c1-3) a resistência de Sócrates com palavras que Helena utiliza (*Od.*, 4.242) para descrever Odisseu, ou seja, segundo o próprio Alcibiades, Sócrates seria comparável a Odisseu.

⁵ Note-se como inclusive o vocabulário usado por Platão - ἡττάομαι - reforça a situação de *akrasia* de Alcibiades, inclusive porque remete à passagem do *Protágoras* (352e: ἡττωμένου) em que Sócrates negava essa possibilidade.

⁶ Sabe-se que a data do banquete, pela data da vitória da Agatão que ele comemora, é próxima à data da Grande Expedição. Além disso, Alcibiades está em noite de farra e bebedeira (e ainda com Fedro [Andoc. I 15] e Erixímaco [Andoc. I 35]), falando de estátuas sagradas (ἄγάλματα [...] θεῶν, 215b), revelando os "mistérios" de Sócrates (διοιχθέντες φαίνονται, 215b; τελετῶν, 215c; 215e), confessando suas deficiências (216a), sua fraqueza pelo poder (ἡττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν, 216b) e fazendo referências à Guerra do Peloponeso (219e). Cf. STRAUSS, 2001, p.14-15; ROSEN, 1968, p.285, n.31; BENARDETE, 2001, p.181-2; ALTMAN, 2010, p.32-8; NUSSBAUM, 2009, p.150.

⁷ Eurípides, *Medeia*, 1.078-80.

maiores males dos homens, não pode evitá-los, assim também Alcibiades acratia e tragicamente denuncia: sabe, graças a Sócrates, que não está preparado para a política, em virtude, todavia, de sua sede de glória, não consegue evitar lançar-se temerariamente em nefasta empreitada - ou seja, a sedição em sua alma está intimamente conectada com sua falta de virtude enquanto um dos fatores que levará Atenas à desgraça⁸.

Em contrapartida, em contraste com o seu caráter destaca-se em seu relato a harmonia psíquica de Sócrates. De fato, ao narrar-lhe os feitos, esp. durante as expedições militares de que participaram, Alcibiades tenta mostrar como Sócrates teria praticamente todas as virtudes (exceto, claro, a justiça): a coragem (ἀνδρείαν (219d5, 220e-221b), a temperança (σωφροσύνην) (219d5, 216d7), a sabedoria (φρόνησιμ) (219d6), a piedade (215c5-8). Ao fazê-lo, porém, ressalta qualidades como a resistência (καρτερίαν) às intempéries exteriores (220a-b), o autocontrole em relação à fome e à bebida (219e-220a), a tranquilidade diante do perigo (221a-b), a impassibilidade diante da beleza física (218e-219d) e a capacidade de concentração e domínio do pensamento (220c-d), a despeito das condições exteriores adversas e da fadiga física. Ora, todas essas qualidades, mais do que revelarem virtudes morais como as entendemos nós, tais como a justiça e a generosidade, p. ex., revelam capacidades que garantem o governo interior da razão e a harmonia psíquica. A resistência (καρτερία), p. ex., qualidade a que Alcibiades dá maior ênfase (219d7: καρτερίαν; 220a1: τὸ καρτερεῖν; 220a6: καρτερήσεις; 220c2: καρτερὸς ἀνήρ), garante que quem a possui não deixe de realizar uma ação cujo fim foi previamente ditado pela razão em virtude de adversidades exteriores como o frio e o calor. Diga-se o mesmo quanto à impassibilidade diante da beleza física e à tranquilidade em face de perigos exteriores: a razão não perde o controle da alma nem por desejos subversivos nem por temores inoportunos. Uma vez que sua razão ordenou refutar Alcibiades, a alma de Sócrates não se deixa desviar desse propósito por um desejo sexual pelo jovem; uma vez que sua razão ordenou proteger Alcibiades ou retirar-se do combate, sua alma não se

⁸ A ideia de que a intervenção de Alcibiades dá um caráter trágico ao final do *Banquete* (desde que lido à luz de Tucídides) está em ALTMAN, 2010, p.32-8. Note-se, nesse sentido, que a famosa máxima trágica do aprender pelo sofrer é a última palavra do discurso de Alcibiades (222b6-7); não por acaso, Alcibiades reconhece que Sócrates lhe dá bons conselhos (216a5-6), mas ele não consegue segui-los (216b5): de fato, é uma constante na tragédia o erro trágico que decorre de intransigência diante de sábios conselhos; também há, além da acrasia (que, como em *Medeia*, dá certa inocência ao herói e pode, assim, despertar piedade), a peripécia ou passagem da felicidade à infelicidade: nenhum diálogo é tão ateniense quanto o *Banquete* (STRAUSS, 2001, p.25), que mostra Atenas no auge do seu florescimento - com o jovem erudito (Fedro), o sofista ou educador esclarecido (Pausânias), o cientista naturalista (Erixímaco), o maior comediógrafo (Aristófanes), o grande tragediógrafo (Agatão), o grande filósofo (Sócrates), o grande político e general (Alcibiades) -, todos atenienses dessa Atenas que está prestes a ser destruída pelas ações de Alcibiades.

deixa desviar por temores insurgentes - nos dois casos, a razão governa e a alma preserva sua harmonia.

Como no caso de Alcibíades, fica evidente que a harmonia interna de Sócrates relaciona-se com seu caráter virtuoso. Também é verossímil que se relacione com sua aparente felicidade, ainda que Alcibíades não a enfatize, pois sequer a menciona. A esse propósito, o máximo que parece dizer é que se de um lado Sócrates era quem melhor resistia à escassez de alimentos e bebidas durante a guerra, de outro lado era quem mais aproveitava (ἀπολαύειν) os períodos de relativa fartura (220a2). O trecho parece evocar a antiga ideia de que o asceta é quem mais goza, porque precisa de muito pouco para satisfazer seus desejos. Outro aspecto do texto que pode evocar a felicidade de Sócrates seria a insinuação de que, graças às virtudes acima mencionadas, conseguiria realizar as ações que sua razão determina e satisfazer os seus desejos: assim, se deseja investigar uma questão até resolvê-la, ainda que isso lhe custe um dia inteiro e por maior que seja o frio, pode fazê-lo graças à sua resistência; se deseja salvar um amigo na guerra, conquanto perigo haja nisso, pode fazê-lo.

No mais, a presença da virtude e da felicidade no retrato que Alcibíades faz de Sócrates (bem como sua ausência no próprio Alcibíades) estaria de acordo com o importante papel que essas noções desempenham no discurso de Diotima sobre Éros, imediatamente anterior, aliás, à chegada de Alcibíades. Com efeito, uma das definições que Diotima dá de Éros é o desejo de ser feliz (205d2: τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ [...] ἔρωϛ; cf. 204e: εὐδαιμόνων ἔσται); além disso, afirma que Éros pode dar à luz as virtudes, esp. o que no fim do seu discurso chama, um tanto enigmaticamente, de virtude verdadeira (211a4-6). Diante disso, pode ser que o relato de Alcibíades explicita o que é essa virtude verdadeira ao descrever o comportamento virtuoso de Sócrates e sua harmonia interior.

Além disso, a *República* corroboraria essa leitura, dado que explicitamente postula a divisão tripartite da alma (IV, 439), a tese de que a virtude seria a harmonia da alma e de que por consequência o virtuoso seria feliz (IV, 444-445). Então isso que o *Banquete* mostraria ou ao menos insinuaria no plano dramático por meio das figuras opostas de Sócrates e Alcibíades, a *República* explicitaria e fundamentaria no âmbito argumentativo e conceitual, a saber, que, a exemplo de Sócrates, o homem interna ou psiquicamente harmonioso é virtuoso e, *ipso facto*, o virtuoso é feliz, ao passo que, a exemplo de Alcibíades, o homem interna ou psiquicamente desarmonioso é vício e o vicioso é infeliz. À parte a questão metodológica assaz complexa de se e como devemos

relacionar os diálogos entre si⁹, minha objeção a essa leitura voltar-se-ia mais ao pretensão conteúdo de cada um dos diálogos tomados isoladamente; em outras palavras, não creio que nem a *República* nem o discurso de Diotima corroborem essa leitura, porque a relação que estabelecem entre virtude e felicidade me parece mais complexa de quanto possa parecer à primeira vista.

Virtude e felicidade na República e no discurso de Diotima

No que concerne à *República*, o fulcro da questão reside na definição de justiça e virtude do livro IV (443) e sua relação com o livro VII, esp. com a descida à caverna (520c). De fato, a maioria tende a ver nessa definição do IV a resposta final da *República* à questão do que é a justiça e se devemos viver justamente, como se já não fosse estranho o simples fato de que, fosse esse o caso, o diálogo poderia muito bem terminar ali. Por outro lado, vários estudiosos já apontaram problemas nessa leitura, quer porque essa definição não responde satisfatoriamente ao desafio de Trasímaco¹⁰, quer porque ela se torna inconsistente com ulteriores desdobramentos do diálogo, mormente com a referida descida à caverna¹¹.

⁹ Pois, quando lemos assim o *Banquete*, é óbvio que já o lemos à luz da *República*. Mas isso seria lícito do ponto de vista metodológico? Embora consciente da sua existência, por falta de espaço, não me ocuparei aqui desse problema e adotarei, de modo aparentemente dogmático, alguns pressupostos. No meu modo de entender os *Diálogos*, eles não só podem como devem ser lidos uns à luz dos outros, mas não de forma arbitrária e aleatória, pois estão conectados, a meu ver, por uma ordem de *leitura*. Esse foi o modo predominante de ler os *Diálogos* durante toda a Antiguidade, quando a questão da cronologia de composição (hoje em dia ainda predominante, infelizmente) não tinha praticamente nenhuma relevância. LOPES, 2018, p.81. Para a predominância da ordem de leitura, cf. FESTUGIÈRE, 1969, p.282; OLIMPIODORO, *On Plato First Alcibiades*, 10-11,5; PROCLUS, *Alcibiades I*, 6. Já na Modernidade, essa abordagem vem sendo paulatinamente recuperada por estudiosos de peso. SCHLEIERMACHER, 2008, p.46; JAEGER, 2003, p.616-18; STRAUSS, 2001, p.17; ROSEN, 1968, p.lix; ZUCKERT, 2009; KAHN, 1986, p.14; (e esp.) ALTAMN, 2010. Sobre a relação entre o *Banquete* e a *República* em particular, por várias razões, algumas das quais transparecerão a seguir, acredito que o *Banquete* seja "anterior", em uma ordem de *leitura*, à *República*.

¹⁰ O caso mais famoso e influente é Sachs, *A Fallacy in Plato's Republic* (1963), em que o autor acusa Platão de ter cometido uma falácia de irrelevância, pois o desafio inicial da *República* era mostrar que o homem "vulgarmente justo" (na terminologia do artigo) é mais feliz que o "vulgarmente injusto", ao passo que Platão teria mostrado no máximo (se tiver tido sucesso) que o homem "platonicamente justo" (ou psicologicamente, em terminologia mais atual) é mais feliz que o homem "platonicamente injusto". Assim, teria faltado a Platão mostrar duas coisas: (1) que ser platonicamente justo implica ser vulgarmente justo e que (2) ser vulgarmente justo implica ser platonicamente justo. Segundo o autor, Platão teria apenas afirmado, mas nunca tentado mostrar, o ponto (1) (p.154), ao passo que nunca sequer teria afirmado o (2) (p.157). Cf. BROWN, 2004, p.275: "*The past generation of scholarship on the Republic has been haunted by the worry that there is a gap between this question and its answer. For why should we assume that everyone who is psychologically just is also practically just?*".

¹¹ "It has often been recognized that the injunction to the philosophers to return to the cave is the point above all others in which Plato transcends the limits of Platonism". FOSTER, 1936m p.301. "[...] its implications", i.e., do retorno, "are inconsistent with all the rest of the moral philosophy of the Republic

Não seria satisfatória porque ao dizer que o injusto é mais feliz que o justo porque a justiça é um bem alheio, Trasímaco claramente falava na justiça tal como a entendemos intuitivamente: uma *ação* que é sempre uma *interação* e que enquanto tal é correta, ou seja, falava-se no agir corretamente em *relação aos outros*. No entanto, ao dizer que o justo, na medida em que é interna ou psiquicamente harmonioso, é feliz, Sócrates está utilizando a mesma palavra para falar de outra coisa: uma estrutura interna de um ser humano, algo que pode perfeitamente prescindir de qualquer ação e interação humanas.

Quanto à descida à caverna, dela decorrem diversos problemas já constatados por um conjunto respeitável de estudiosos. Um desses problemas é que Sócrates afirma (520a6: "[...] οὐδ' ἀδικήσομεν [...]"), e Glaucon consente (520e1: "[...] δίκαια γὰρ δὴ δίκαιοις ἐπιτάξομεν [...]"), que o filósofo que saiu da caverna *deve* descer de volta para governar e que isso seria *justo*. Dessa forma, porém, além de a descida não parecer ter qualquer relação com a harmonia interna e de Sócrates recorrer a uma outra noção de justiça para justificá-la (VII, 520a: reciprocidade), ao descrever a caverna como o Hades (ou seja, o Inferno) (VII, 516d) e o exterior dela como as Ilhas dos Bem-Aventurados (VII, 519c), bem como ao dizer de forma explícita que o filósofo será o melhor governante justamente porque é o único que não deseja governar, pois sabe que há uma vida melhor que a vida do governante (VII, 520e-521a), Sócrates contradiz sua tese de que o justo sempre seria mais feliz que o injusto, uma vez que nesse caso o mais justo não seria enquanto tal mais feliz¹². Outro problema é que, no que diz respeito à versão macrocósmica da definição, a saber, que a justiça seria cada um realizar apenas uma função, aquela para a qual está mais apto por natureza (IV, 433)¹³, a descida representa um caso que transgredisse esse preceito, pois por meio dela o protagonista da cidade ideal desempenharia duas funções distintas, filosofar e governar, e não apenas aquela para a qual estaria mais apto, filosofar¹⁴.

[...]. FOSTER, 1938, p.230. "The Guardians' return to the Cave has always been recognized as a major problem in the Republic". ANNAS, 1981, p.269. Uma útil análise dessa discussão e da enorme bibliografia que trata dela pode ser encontrada em Altman, Plato the Teacher, seção 19: The Intellectual History of the Return (2012).

¹² Glaucon percebe o problema: "Quê? Vamos cometer contra eles a **injustiça** [ἀδικήσομεν] de os fazer levar uma **vida inferior** [χαϊρον ζῆν], quando lhes era possível ter uma melhor [ἄμεινον]?" *República* 519c-d (destaque meu).

¹³ É preciso notar a ênfase sempre dada, em diversas passagens, à exigência de unicidade: cada um deve realizar *um só* trabalho: "[...] cada um deve ocupar-se de **uma** [ἓνα ἕκαστον ἐν] função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada" (432d). "Por conseguinte, o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer **uma só coisa** [ὅταν εἷς ἐν], de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras" (II, 370c, destaque meu). "[...] porquanto não existe entre nós homem duplo nem múltiplo, uma vez que cada um executa **uma só** tarefa" (III, 397e, destaque meu).

¹⁴ O filósofo deve "tomar parte em **ambas** (ἀμφοτέρων) as atividades" (VII, 520c, destaque meu).

Depois de muito debate entre os especialistas, acredito que a solução do problema foi exposta em 2012, na obra *Plato the Teacher*, de William Altman. O cerne da solução consiste em constatar que essa contradição foi elaborada de forma deliberada por Platão, algo que uma observação atenta da discussão metodológica do livro VI (510b-e) - i.e., da linha dividida - em conjunto com o vocabulário utilizado na criação da cidade ideal e em diversos outros momentos pode constatar. Quando o fazemos, vemos que a definição do livro IV é obtida por meio do método hipotético e de imagens, correspondente à parte dianoética da linha, diferente e abaixo da noética, que se vale da dialética. Ou seja, com o auxílio de diversas imagens¹⁵, Sócrates apenas pressupôs¹⁶ aquilo que era necessário para atingir a conclusão que desejava e assim "superar" o desafio de Trasímaco, o que garantia apenas a consistência interna de suas teses, defendidas, no fim das contas, de

¹⁵ Principalmente a cidade como imagem da alma e a justiça na cidade como imagem da justiça na alma: "Julgas então que um pintor (ζωγράφον) vale menos, se tiver desenhado (γράφας) um modelo (παράδειγμα) [...] mas não puder demonstrar a possibilidade da existência [...]?" (V 472d); "Ora a verdade, ó Gláucôn, é que - e por essa razão prestou-nos um serviço - era uma imagem (εἶδωλόν) da justiça, o princípio de que o que nasceu para ser sapateiro faria bem em exercer esse mester, com exclusão de qualquer outro, e o que nasceu [...] (IV 443c). Quando introduziu a cidade, referiu-se a ideias - olhar, semelhança, aspecto (ιδέα), grafia - que apontam para o desenho de uma imagem (II, 368d-369a): "[...] se alguém mandasse ler de longe letras (γράμματα) pequenas a pessoas de vista (βλέπουσιν) fraca, e então alguma delas desse conta que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar (ἐπισκοπεῖν) as menores, a ver se eram a mesma coisa (εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει). - [...] Mas que semelhança vês tu, Sócrates, com a investigação sobre a justiça (τὸ δίκαιον ζητήσῃ)? [...] Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade? [...] Logo, a cidade é maior que o indivíduo? [...] Portanto, talvez (ἴσως) exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos (ζητήσωμεν) primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos (ἐπισκεψώμεθα) em relação ao indivíduo, observando (ἐπισκοποῦντες) a semelhança (ὁμοιότητα) com o maior na forma do menor (ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ιδέῃ)".

¹⁶ Cf. o caráter circular e hipotético da definição de "justiça": "- Meu caro, há muito, desde o começo (ἐξ ἀρχῆς), que esta questão parece andar a rolar à frente dos nossos pés, sem que nós a víssemos, fazendo em vez disso uma ridícula figura! Tal como aqueles que às vezes andam à procura do que têm nas mãos, também nós não olhávamos para ela, e examinávamos o que estava mais longe. [...] O princípio que de entrada estabelecemos (ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα) que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é [...] a justiça. Ora nós estabelecemos (ἐθέμεθα), segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembrás, que cada um deve ocupar-se de uma (ἓνα ἕκαστον ἐν δέοι) função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada" (IV, 432d-433a). Cf. a hipótese fundamental (evidentemente falsa, esp. para alguém que já leu o *Eutidemo*) de que se duas coisas - como cidade e homem - recebem o mesmo nome - como "justo" -, são semelhantes: "[...] se uma pessoa nomear da mesma maneira (ταῦτόν) uma coisa, quer seja maior ou menor, serão diferentes, na medida em que são designadas da mesma maneira, ou semelhantes (ὅμοιον)? - Será semelhante (ὅμοιον). - Por conseguinte, o homem justo [...]" (IV, 435a). Cf. o princípio de não-contradição para estabelecer a tese fundamental para a definição de justiça do livro IV de que a alma tem três partes (depois de mencionar o problema de método e o caminho mais longo): "- [...] a fim de não sermos forçados a alargarmo-nos, percorrendo sucessivamente todas estas objeções e certificando-nos da sua falsidade, suponhamos (ὑποθέμενοι) que isto é assim e caminhemos para a frente, depois de termos assentado (ὁμολογήσαντες) em que, se alguma vez se apresentar de modo diferente deste, ficarão anuladas todas as consequências que daí tiramos" (IV, 437a; comparar com X, 611b-612a, em que Sócrates sugere que a alma em si mesma não é tal como a descreveram).

modo circular, e ainda acarretava os já mencionados problemas - p. ex., "justiça" aí não corresponde mais àquilo de que falamos quando falamos na justiça.

Além disso, enquanto percorria esse caminho, Sócrates foi explícito ao apontar para possíveis limitações desse método e para um caminho - i.e., um *método* - mais longo:

Mas fica a sabê-lo, ó Gláucon, que, em minha opinião, com os **métodos** (**μεθόδων**) de que estamos a servir-nos agora na discussão, jamais atingiremos rigorosamente o nosso fim - pois o **caminho** que aí conduz é outro, mais longo e mais demorado (*ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός*); contudo, talvez alcancemos um que seja digno do que anteriormente se disse e se examinou. (435d; destaque meu)

Note-se de resto que Platão não apenas mostra estar consciente das deficiências desse método e apontar para outro, como também mostra que a contradição terá uma função positiva na descoberta da Justiça. Veja-se o que diz Sócrates logo depois de definir a "justiça" na cidade e antes de passar ao indivíduo:

- Não o afirmemos [i.e., que encontraram a justiça] com toda a segurança, mas, se reconhecermos que esta concepção, passando a cada indivíduo em particular, também aí será justiça, já concordaremos - pois porque não o diremos? [...] Aquilo que aí se nos revelou, vamos transferi-lo para o indivíduo, e, se se acertar, bom será. Mas se a justiça se manifestar como algo de diferente no indivíduo, regressaremos novamente à cidade, para tirar a prova e, comparando-as e friccionando-as uma contra a outra (*παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες*), como de uma pederneira (*ὥσπερ ἐκ πυρείων*), faremos saltar a faísca da justiça (*ἐκλάμψαι ποιήσασμεν τὴν δικαιοσύνην*). E, depois de ela se ter tornado bem visível (*φανερὰν*), fixá-la-emos em nós mesmos. (IV 434d-435a)

Diante disso tudo deve-se depreender, a meu ver, que o livro VII, ao destacar o retorno do filósofo à caverna e ao qualificá-lo como justo, aponta para a concepção de justiça obtida através do caminho mais longo e, portanto, para a ideia de fato platônica de Justiça¹⁷. Nesse sentido, tal concepção não corroboraria a aparente identidade entre harmonia da alma e virtude, virtude e felicidade. Nada no texto indica que seja a harmonia da alma o que faz o filósofo ser justo, i.e, voltar à caverna. Agora a relação poderia ser, no máximo, de condição necessária, mas não suficiente, para a virtude e a justiça, ainda

¹⁷ Agradeço a pergunta do professor Admar a esse respeito, mas, a meu ver, não se trataria mais, aí, de uma imagem, porque não se trata do retorno do filósofo à caverna *na cidade ideal* (que faz parte do caminho mais curto, hipotético, já abandonado; cf. "ἀναποῦσα" em VII 533c): esse filósofo da cidade ideal precisa ser forçado a retornar, o que mostra que no fundo ele não é justo. O que aponta para a Justiça é mais a descida *en ergo* de Sócrates, que retorna voluntariamente mesmo sem ter sido educado pela cidade ideal implícita também ela desde o princípio (327a1: *κατέβην χθές*); mais importante ainda, porém, é que o leitor entenda o chamado (o "vocês" em 520b5) para que ele próprio retorne à caverna, ou seja, o seu dever de participar da política da sua *pólis*, algo que transcende o plano da mera representação e diz respeito a algo que o texto diretamente diz para o leitor e ao que o leitor concretamente *faz* em resposta a esse chamado. Cf. ALTMAN, 2012, seção 16: *The Speech to the Guardians*. Foi essa obra que chamou minha atenção pela primeira vez para a centralidade da descida à Caverna para a *República*.

que nem para isso o texto aponte. Quanto à pretensa identidade ou coincidência entre virtude e felicidade, ressalte-se que uma vez que o filósofo que permanece filosofando fora da caverna seria mais feliz, ainda que menos justo, que aquele que retorna, não é nada óbvio que ainda haja a coincidência entre ser mais justo e ser mais feliz, de modo que o centro da *República* não parece apresentar uma concepção eudaimonista do Bem, da Justiça e da virtude. De resto, como sugere a passagem acima, o conflito, seja na alma do filósofo, entre ser feliz fora da caverna e ser justo participando da política, seja entre a justiça na cidade como harmonia e a justiça nas ações dos indivíduos tal como sabemos que se manifesta, seja, ainda, entre o resultado do caminho mais curto obtido no livro IV e aquele do caminho mais longo alcançado só no sétimo, o conflito e a contradição, dizia, adquire um papel positivo na medida em que pode proporcionar o *insight* filosófico¹⁸.

Em consonância com isso, pode-se ver que o próprio discurso de Diotima dá indícios de não subscrever a tese da identidade entre virtude e felicidade, para nem falar na harmonia psíquica, sequer mencionada por ela. Quando, a fim de corroborar uma leitura eudaimonista, apenas mencionamos que a felicidade, como o *telos* do éros, seria central na teoria de Diotima, cometemos o equívoco que a maioria dos intérpretes comete: negligenciar que o ensinamento tem duas partes bem distintas, pois em 210a Diotima anuncia que daí em diante irá expor os mistérios finais e contemplativos¹⁹. A partir daí, é preciso notar, não usará mais a palavra "*eudaimonia*" nem cognatos, relevante apenas na primeira parte do seu ensinamento²⁰. Tampouco falará mais no bem e o objeto desse éros

¹⁸ Esse uso positivo da contradição e de uma aporia é antecipado em IV, 434d-435a. Lembre-se que Platão indica que a filosofia enquanto amor à sabedoria surgiria da aporia, na medida em que Éros seria filho de Pobreza (203b9: ἀπορίαν; 203e4: ἀπορεῖ); recorde-se também que o ensino, para Platão, não seria o mesmo que a transmissão de informação de um agente (i.e., alguém ativo) a um paciente (i. e., alguém passivo) (*Banquete* 175d-e). Em outras palavras, o ensino do que seja a Justiça na *República* tem de ser, simultaneamente, uma descoberta do próprio leitor depois de buscá-la por si mesmo ativa e eroticamente para além da superfície meramente informacional do texto.

¹⁹ Há gratas exceções a essa tendência, e não por acaso os autores que levam a sério as diferenças entre as duas partes chegam a conclusões semelhantes a respeito do caráter egoísta ou eudaimonista ou não do éros platônico. Eis alguns exemplos: MAHONEY, 1996; MARKUS, 1971 (para quem o amor começa, na primeira parte, como desejo do bem e de felicidade para si, mas termina, na segunda, como generosidade desinteressada); CORNFORD, 1971, p.127; OSBORNE, 2002, p.101-3; FERRARI, 1992, p.256; e (esp.) ALTMAN, 2018.

²⁰ É grande a lista dos intérpretes influentes que ignoram a diferença entre as duas partes, bem como a ausência na segunda do elemento eudaimonista. Só para ficar em alguns exemplos: Anders Nygren (1982), em seu clássico *Agape and Eros*, segundo o qual as três principais características do amor ou éros platônico seriam as seguintes: (1) sendo desejo, o éros seria aquisitivo; (2) seria o que leva o humano e mortal ao divino e imortal (mas não o contrário); e (3) seria sempre egocêntrico. Quanto ao terceiro ponto, o autor defende que do fato de éros ser aquisitivo já decorreria seu caráter egocêntrico, pois, segundo ele, todo desejo ou apetite seria mais ou menos egocêntrico; além disso, argumenta que a prova mais clara da natureza egocêntrica do éros seria sua íntima conexão com a eudaimonia (p.180); outra evidência disso seria o que diz Diotima de Aquiles e Alceste, cujo amor visaria em última instância à própria imortalidade. Note-se, porém, que o autor, referindo-se a passagens exclusivamente da primeira parte, ignora a existência

voltará a ser o Belo, por cuja contemplação dá-se à luz, não a felicidade, mas a virtude verdadeira (212a)²¹. Outrossim, é digno de nota como Diotima consegue chegar ao resultado eudaimonista da primeira parte: pela troca meramente hipotética do belo pelo bem (204e1-2; cf. abaixo: εὐδαίμων ἔσται) quando Sócrates não consegue responder a uma pergunta (204d), pergunta essa respondida, a rigor, só no fim dos mistérios superiores (212a) e sem o recurso quer ao bem quer à felicidade²². Além de hipotética, essa pretensa equação entre belo e bem é desmentida pela própria Diotima, ao afirmar, sempre na primeira parte, tanto que o bem é o único objeto do éros (206a1-2) quanto que o éros não é do belo, mas de gerar no belo (206e2-5): se o belo e o bem fossem o mesmo, como ela supôs, o belo também deveria ser um objeto do éros (ALTMAN, 2018, p.9)²³.

Ademais disso, cumpre notar que o discurso de Alcibiades não mostra apenas um Sócrates harmonioso internamente; mostra-o acima de tudo erótico e virtuoso de modo

dos mistérios finais e, por consequência, das diferenças entre as duas partes. Ver também Vlastos (1969): o bem para Sócrates sempre seria o que faz alguém feliz (p.10-11); o éros visaria à felicidade (p.20); não haveria nada no texto que corrigisse a definição egocêntrica do éros dada no início (p.31). White (1989), para quem o fim último do eros não seria a beleza, mas o bem, e o belo seria subserviente ao bem (p. 149-157). Kahn (1996), para quem o eros equivaleria ao desejo racional do bem entendido como o bem do paradoxo socrático em sua versão moral e *prudencial*, ou seja, o eros equivaleria ao desejo racional de felicidade (cf. *The good as the beautiful*); Wedgwood (2009): Sócrates teria identificado o amor com o desejo de felicidade de 199d a 212a (p.19): Diotima adotaria do começo ao fim do seu discurso o eudaimonismo racional, i. e., a tese de que todo desejo racionalmente motivado depende do desejo de felicidade (p.308, 319).

²¹ Também aponta para esse contraste a ênfase que Sócrates dá na primeira parte ao pronome reflexivo no dativo ("para si"): em 204d7, referindo-se ainda ao belo (γενέσθαι αὐτῷ), mas pelo menos mais *cinco vezes* na primeira parte do discurso referindo-se ao bem (204e4: γενέσθαι αὐτῷ; 205a7: πάντας τὰγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι αἰεὶ; 206a7: εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἔρῳσιν; 206a11-12: ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι αἰεὶ; 207a2: τοῦ ἀγαθοῦ αὐτῷ εἶναι αἰεὶ ἔρως ἔστιν). Já na segunda parte esse "para si" jamais aparece e, no lugar dele, o que é enfatizado é o Belo *mesmo*: "αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, em 211b1-2, mas também em 211d3, quando se fala no "Belo *ele mesmo*", αὐτὸ τὸ καλόν, fórmula repetida em 211e1 e levemente alterada em 211e3, "o *próprio* Belo divino", αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν. Vlastos negligencia esse contraste ao defender, em seu clássico artigo sobre o amor em Platão, que o αὐτῷ seria evidência do caráter aquisitivo e egocêntrico do éros; com certa razão, porém, ele lamenta que esse indício se perca na maioria das traduções e elogia uma que de algum modo o preserva: "*love is for the good to always belong to oneself*", "*love is for the good to be eternally one's own*", dizia a tradução de Susy Groden elogiada por Vlastos (n. 56). Caberia, no entanto, traduzir também a segunda parte de modo a não perder o contraste entre o "para si mesmo" da primeira parte e o "belo *ele mesmo*" da segunda. Veja-se, de resto, como a ironia de Sócrates no *Hípias Maior* (283b) antecipa a problematização desse "para si mesmo" (τὸν σοφὸν αὐτὸν αὐτῷ μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι).

²² No fim, Sócrates diz que a vida do amante torna-se digna de ser vivida (211d2), deixa de ser banal (211e4), que ele se torna amado pelos deuses (θεοφιλεῖ) e, sobretudo, dá à luz a virtude verdadeira (212a5). Dada a centralidade da felicidade na primeira parte, sua ausência da segunda torna-se, por contraste, assaz significativa. E sequer a imortalidade é mais garantida, nem parece algo relevante: "[...] *se* (εἴπερ) for dado ao homem ficar imortal", diz Diotima, "tornar-se imortal ele também" (212a) (trad. C. A. Nunes). Sobre tornar-se caro aos deuses, recorde-se o provérbio: "Ὁν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος», ou seja, "morre jovem aquele que os deuses amam" (Menandro, fr. 125).

²³ Cf. também STRAUSS, 2001, p.213. Strauss é dos poucos autores influentes a problematizar a troca do belo pelo bem: ela implicaria que não são o mesmo (p.200, p.182). Ver o que diz a respeito do autoesquecimento do éros (p.218), que pode se referir mais ao amor do belo que do bem.

que transcende a mera harmonia interna. Afinal, se fosse esse seu traço característico e suficiente para que fosse virtuoso, por que então teria caçado Alcibiades (213b7-c1: ἐλλοχῶν αὖ με [...] εἰώθεις)?²⁴ Poderia ter ficado harmoniosamente em casa, sem se dar ao trabalho de ir atrás de um jovem tão arrogante e ambicioso, e de ter de descobrir como fazê-lo reconhecer que ainda não está preparado para a política. Além de obviamente árdua, tal empreitada, dada a provável influência política do jovem e dados os seus tão ciumentos quanto poderosos amantes²⁵, era previsivelmente perigosa, como de fato veio a revelar-se no fim, com a condenação de Sócrates à morte por corrupção da juventude²⁶. Se bem que sua harmonia interna possa ser uma condição necessária, não parece suficiente para que arriscasse a própria vida salvando Alcibiades (220d-e), ou para que lhe cedesse o primeiro prêmio de bravura em guerra, embora Sócrates o merecesse (220e), ou para que tocasse o coração de cada um dos jovens com os quais falava (215d-e). Alguém de mera harmonia interna, mas que não amasse o Belo/Nobre, poderia muito bem ficar em casa filosofando ou quiçá até roubar os amigos e trair a pátria de forma harmoniosa, isto é, com "inteligência", "coragem" e autocontrole.

Subida e descida, Apolodoro e Alcibiades: duas imagens opostas do filósofo

Então que significado teria a caracterização de Alcibiades como psicologicamente desordenado e a de Sócrates como harmonioso? Certamente antecipam elementos que o leitor encontrará no caminho mais curto da *República*, ou seja, a aparente equação entre harmonia, virtude e felicidade, e, portanto, Alcibiades também antecipa, como já notaram alguns estudiosos, a caracterização do homem democrata e, talvez ainda mais, do tirano em *República* VIII e IX²⁷. Platão como que prepara o leitor para essa possibilidade de

²⁴ Cf. Protágoras (309a); Primeiro Alcibiades (103a-104c).

²⁵ Segundo Plutarco (*Vida de Alcibiades*, 4-5), Ânito, um dos acusadores de Sócrates, teria sido amante de Alcibiades.

²⁶ O caso com Alcibiades teve papel crucial nessa condenação (Xen., *Mem.* I, 2.12), à qual, de resto, o seu discurso no *Banquete* alude (cf. 219c: δικάσται γὰρ ἔστε τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας). Para uma análise cuidadosa dessa alusão, inclusive do paralelo com a *Apologia*, cf. BOLZANI, 2012.

²⁷ Além do carisma próprio dos demagogos da democracia (ele convence, não impõe: 213a1-3), sua alma é desordenada, confusa e múltipla como a do homem democrata (*Rep.* VIII, 561c-d); por outro lado, seu éros (213c-d, 222c2-3; *Rep.* IX, 573b2-3), sua embriaguez (*Rep.* IX, 573b9), seu arrependimento (*Rep.* IX, 577e3) e seu caráter impositivo (institui-se arconte [213e4] e desrespeita a ordem vigente, elogiando Sócrates em vez de éros) fazem-no semelhante ao tirano. Para Alcibiades como potencial tirano, cf. *Primeiro Alcibiades* 135b; *Segundo Alcibiades* 141a-b. Note-se que, enquanto amante do povo (*Primeiro Alcibiades* 132a3: δημεραστής), ele é o demagogo, portanto um homem democrata, mas justamente aquele que tende a se tornar um tirano (*Rep.* VIII, 565c-566a). Para Alcibiades como modelo do tirano em Platão, ver LARIVÉE, 2012. Tucídides (VI, 15) relata que o povo o temia por, graças a seu comportamento na vida privada, considerá-lo um aspirante à tirania. Plutarco, por sua vez, conta que em certo período

leitura ao sugerir que a virtude verdadeira de que misteriosamente fala Diotima no fim de seu discurso possa ser a harmonia interna que Alcibiades parece descrever em Sócrates.

A meu ver, todavia, esses aspectos da intervenção de Alcibiades não antecipam apenas isso, pois que Alcibiades, ao se *rebaixar* (212e9: *καταγέλασέσθ' ἐμῶν*; 219c: *κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν*) diante de todos e encarnar o conflito (216a) entre filosofia, à qual deveria dedicar-se mais, e política, à qual se lançará em breve de forma precipitada, antecipa o conflito (ainda que invertido) do filósofo cuja felicidade estará na contemplação fora da caverna (*Rep.* VII, 519c; 520e-521a), mas cujo dever será o de voltar e assim se *rebaixar* (*Rep.* VII, 520c: *καταβατέον*) ao mundo cavernoso da política.

Dessa forma, ao começar com Apolodoro e terminar com Alcibiades, ambos amantes de Sócrates, o *Banquete*, como em uma composição anelar (*ring composition*), começaria e terminaria com imagens ou sombras opostas do filósofo²⁸. Desde o início do diálogo, Apolodoro representaria a ascensão erótica, tema que depois se revela cardinal na *scala amoris*²⁹. Com efeito, a subida está para esse diálogo como a descida está para a *República*, tanto que cada um antecipa já no princípio o seu ponto culminante, com Sócrates encarnando a Justiça logo na primeira palavra da *República* ao dizer "desci" (327a1: *κατέβην*; 520c: *καταβατέον*), e com Apolodoro encarnando a subida logo na segunda linha do *Banquete* ao dizer que subia (172a2: *ἀνιῶν*; 211b6: *ἐπανιῶν*; 211c2: *ἐπανιέναι*; 211c3: *ἐπαναβασμοῖς*) para a casa quando encontrou Glaucon e lhe relatou tudo que contará de novo, inclusive a *scala amoris*³⁰. A propósito, note-se que a

Alcibiades "ganhou a adesão incondicional (*ἐδημαγώγησεν*) do povo humilde e dos pobres, a ponto de estes desejarem ardentemente (*ἐρᾶν ἔρωτα θαυμαστὸν*) tê-lo como tirano (*ὑπ' ἐκείνου τυραννεῖσθαι*)" (*Vida de Alcibiades*, 34).

²⁸ De Vries (1935) aponta para essa correspondência ao dizer: "[...] Platon et Apollodore ont le même idéal. Mais alors l'ironie de Platon se dirige contre Platon lui-même, il vise son propre amour de la philosophie, en faisant rapporter ces entretiens merveilleux par ce philosophe à outrance. Dans une certaine mesure, cette introduction trouve son pendant, mais sur un plan plus élevé, à la fin du dialogue: quand, après la révélation de Diotime, une gradation n'étant plus possible, Platon fait glorifier les vertus de Socrate par Alcibiade le débauché" (p.68-9). Já Nussbaum (2009, p.147) também vê um paralelo entre os dois na medida em que seriam discípulos de Sócrates que, amando o ser humano concreto e singular Sócrates, não teriam ascendido ao amor impessoal ensinado pelo mestre e, em vez disso, narrariam histórias sobre a vida do seu amado particular.

²⁹ Osborne (2002) ressalta isso (p.89).

³⁰ Como já acenou Rosen (1968, p.10-16), outros elementos da cena inicial do *Banquete* antecipam o início da *República*, com ele estabelecem certa analogia e quicá contraposição: se Apolodoro *subia* de Falero, um porto, à cidade, no início da *República* (I, 327a1) Sócrates *desceu* da cidade ao Pireu, outro porto da cidade; se aqui Glaucon, vendo Apolodoro de trás e de longe (*ὄπισθεν κατιδὼν με πόρρωθεν*) enquanto ele subia, de casa (*οἴκοθεν*), à cidade (*εἰς ἄστυ*), chama-o e pede que espere (*περιμένεις*), no início da *República* Polemarco, vendo Sócrates de trás (*ὄπισθεν*) e de longe (*κατιδὼν οὖν πόρρωθεν*) enquanto ele estava para voltar para a casa (*οἴκαδε*) na cidade (*πρὸς τὸ ἄστυ*), chama-o e manda (*κελεῦσαι*) que espere (*περιμένειν*) (327b). Hesitante, Sócrates abandona o que estava prestes a fazer (assim como a Justiça limita nossa espontaneidade), fica no Porto do Pireu e ali tem uma discussão árdua sobre a justiça com Polemarco, Trasímaco, Glaucon e Adimanto, discussão na qual todos esses interlocutores intervêm e põem desafios a

maravilhosa memória de Apolodoro³¹, enquanto mãe das Musas e condição para a preservação dessa história³², remete à Música como algo fundamental para esse diálogo³³. Sublinhe-se, além disso, como o amor apaixonado (éros) de Apolodoro por Sócrates (172e6-7, 173d) e pelos discursos filosóficos (173a3: φιλοσοφεῖν; 173c4-5: φιλοσοφίας λόγους [...] ὑπερφυῶς ὡς χαίρω) é a força motriz dessa Memória³⁴. Graças a éros e como o filósofo, também Apolodoro é um mensageiro (ἐρμηνεῦον) e intermediário (μεταξύ) (202e) não só entre nós e o banquete (ou entre o presente e o passado, o ser e o não ser, o presente e o ausente), como também entre nós e o Belo de que fala Diotima. Por conseguinte, Apolodoro é certo rapsodo socrático³⁵ por meio do qual o *Banquete* realiza

Sócrates. Apolodoro, por sua vez, continua no caminho que já percorria antes, deixando o Porto de Fálero e subindo à cidade, agora, porém, junto com Gláucon e proferindo de muito bom grado - com amor, pode-se dizer (ὑπερφυῶς ὡς χαίρω) (173c5) - um discurso contínuo em elogio ao Éros e em meio ao qual ninguém o interrompe. Repare-se também que em ambos os casos Gláucon acompanha o narrador. Esse contraste entre a subida do *Banquete* e a descida na *República* aponta para a diferença (complementar) entre o amor e o Belo, de um lado, e o dever e o Justo, de outro. "The love of beauty in the Symposium seems to be replaced by the praise of justice in the Republic". ROSEN, 1965, p.456. Uma vez, porém, que Rosen pensa que a *República* define a justiça como cada um fazer o que lhe é próprio, ele não entende por que não se trata de duas ideias alternativas, mas sim complementares: para descer, é preciso já ter subido.

³¹ De fato, pouca gente nota o poder extraordinário da memória de Apolodoro, capaz de recitar, sem a ajuda de um texto, todos os discursos do banquete.

³² Para a importância das Musas e da Memória para o narrador de um diálogo, cf. *Eutidemo*, 275d1-2.

³³ A flautista é substituída (177a2), logo em seguida, pelos hinos a Éros (177a6); o discurso de Fedro está repleto de citações poéticas; a Afrodite Celestial de Pausânias é interpretada por Erixímaco como a Musa Celestial (187e1); a música, junto com a medicina, fornece ao discurso de Erixímaco o modelo de harmonia gerada pelo éros saudável (187a-e); depois fala Aristófanes, representante da Musa da comédia (189b7), e depois Agatão, representante da Musa da tragédia cujo discurso é extremamente poético e musical; já Sócrates define o éros como *geração* em beleza e explica o deslocamento de sentido de "éros" por analogia, não por acaso, com "poiesis", que não significaria só aquilo que diz respeito ao metro e à *mousike* (205c6); nesse sentido, os poemas de Homero e Hesíodo seriam rebentos do seu éros (209d); por fim entra Alcibiades, ou, melhor, Dioniso, deus da tragédia e da comédia, que reúne em si as respectivas Musas, e ainda compara a eloquência de Sócrates ao canto das Sereias (τῶν Σειρήνων) (216a7) e ao poder da flauta do sátiro Mársias (215c).

³⁴ Como notou Halperin (1992, p.103), a ênfase dada no início a "ἀμελέτητος" (172a1; "ἀμελετήτως" em 173c1) antecipa certas ideias de Diotima sobre o éros (cf. "μελετᾶν" e "μελέτη" em 208a4-5): o éros, enquanto força de (re)geração, coloca em ação o exercício, estudo ou prática (μελέτη) que, recriando-o a cada vez como se fosse o mesmo, conserva um conhecimento.

³⁵ Rosen (1968, p.9) já notara o paralelo ao afirmar que Apolodoro e Aristodemo (a fonte de Apolodoro) repetem as palavras de Sócrates sem entendê-las perfeitamente assim como o rapsodo Íon repete as palavras de Homero. Cf. também Kevin Corrigan and Elena Glazov-Corrigan (2004): "[...] *Apollodorus, who retells the events of the Symposium as a Homeric rhapsodist might recite poetry [...]*" (p.12); "*while we see Apollodorus retelling the story with the same dedication with which for so many centuries before him, the tales of Homer had been sung, we also know that Apollodorus only retells; he does not compose. Therein, like a singer who recounts what has been composed for him, he is a reciter of a potentially philosophical discourse*" (p.15). Além disso, Apolodoro compartilha com Íon muitas características: tem uma fluência verbal (euphoria) (*Íon*, 532c: εὐπορῶ ὅτι λέγω; 533c: λέγω καὶ εὐπορῶ; 536b: εὐπορεῖς ὅτι λέγῃς; 536c: εὐπορεῖς; 536d: εὐπορεῖς); participa de uma corrente - magnética, pelo amor - de transmissão de uma mensagem (*Íon*, 535a-536a); ama Sócrates, no qual praticamente reduz a filosofia, como Íon ama Homero, no qual quase reduz a poesia (*Íon*, 531a; 531d; 532b-c); fala por inspiração (por amor) muito mais do que por arte (não fala sobre todo e qualquer discurso filosófico) (*Íon*, 535a-536a); tem certa falta de tato no que conerne às questões próprias da racionalidade pragmática cotidiana (173d1-e3; *Íon*, 535a-536a: ἔμφορον, ἔξω σαυτοῦ); ambos são "meros" meios, mensageiros e intérpretes (*Íon*, 535a: ἐρμηνεύετε; 536a: ὁ δὲ μέσος). Mas Apolodoro é um rapsodo ainda mais possuído e inspirado (*ipso facto* melhor), pois mais alheio

aquela educação pela música de que fala a *República* e cujo *télos* é endireitar e elevar o éros (402d-403c)³⁶. Deixa-se a flautista de lado (177a2) não porque não haja música no banquete - reclama-se, afinal, da falta de hinos a Éros (177a6) -, mas porque seja substituída por uma música mais elevada, qual seja, os discursos dos próprios cavalheiros em honra a Eros e, no limite, a própria filosofia, a mais elevada das músicas³⁷. Nesse sentido, Apolodoro é uma imagem do filósofo³⁸, ainda que algo distorcida ou mera sombra³⁹. Aparentemente, porquanto apenas repetiria mecanicamente os discursos

à prudência cotidiana (ἔκφρων): é completamente indiferente a vantagens pecuniárias ("para si!") ou da ordem que forem (comp. *Banquete* 173c4-7 e *Íon* 535e3-6).

³⁶ "Ora o mais belo é o mais desejável (ἐρασιμώτατον)? [...] Eis porque o músico (ὁ γε μουσικὸς) se encantaria (ἐρώη) o mais possível com homens dessa espécie; e, se fosse privado de harmonia, não se encantaria (ἐρώη)" (3, 402d). "Porém o amor verdadeiro (ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως), por sua natureza ama (ἐρᾶν) com moderação e harmonia (μουσικῶς) a ordem e a beleza?" (3, 403a). "[...] nossa discussão acerca da música (ὁ περὶ μουσικῆς λόγος) está terminada (τέλος)? Acabou (τετελεύτηκεν) onde devia (δεῖ τελευτᾶν). Pois a música (τὰ μουσικὰ) deve acabar (τελευτᾶν) no amor do belo (εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά)" (3, 403c).

³⁷ Sobre a filosofia como um tipo de música, cf. *Fedro* 259d e *Fédon* 61a (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς). Sobre os *Diálogos* como poesia e música para Platão, cf. ENGLER, 2016.

³⁸ Em favor do caráter algo filosófico de Apolodoro, mencione-se que sua educação do éros pela "música" parece ter logrado êxito no que diz respeito pelo menos a Glaucon, o qual no *Banquete* ainda não parece ser amigo de Sócrates, mas desde o início da *República* (327a1: *meta Glaukonos*) já será o melhor amigo e interlocutor de Sócrates, graças ao qual, aliás, esse aceitará ir à casa de Céfalo (328b: ἀλλ' εἰ δοκεῖ, ἦν δ' ἐγώ, οὕτω χρη ποιεῖν). Embora não haja consenso a respeito, alguns estudiosos acreditam que se trate do mesmo Gláucōn. NAILS, 2002, p.39, p.154-6; PRATT, 2011, p.35; STEADMAN, 2014, p.XIV. Para Nussbaum (2009), "não é impossível que seja o irmão de Platão" (p.149). Que se trata do mesmo Glaucon mostra-o, a meu ver, o fato de pedir pelos discursos eróticos (*Symp.* 172b2-3), à diferença do companheiro anônimo, que pede apenas pelos discursos (173e6,178a5): segundo a *República* (V, 474d-e; cfr. 328a: συνεσόμεθ' ἀ τε πολλοῖς τῶν νέων), Glaucon dedica-se às coisas eróticas. "*It is not difficult to show that Glaucon is the most important of Socrates' interlocutors in the Republic, and that this importance is related to his erotic nature*". ROSEN, 1965, p.465.

³⁹ Cf. Halperin (1992, p.114): "Instead of engaging in Socratic inquiry, they [Aristodemo e Apolodoro] tell stories about Socrates. They do not give birth to discourses themselves (but see *Sym.* 173c3-4); they memorize and recite the discourses conceived by others [...]. Plato never represents either of his narrators doing philosophy: we never see either of them advancing or examining philosophical claims; we only see them recapitulating uncritically the philosophical claims made by others, most of all by Socrates. Far from being true philosophers, Apollodorus and Aristodemus appear to function entirely as sites of Socratic inscription". Walker (2013): o autor defende que Apolodoro, tendo entendido mal o éros (p.122-3) e não tendo uma relação dialética com os discursos (p.121), serviria para Platão dissuadir o leitor de ter o mesmo comportamento na relação com o Banquete e com o Sócrates por esse apresentado (p.123-4). Cf. também Kevin Corrigan and Elena Glazov-Corrigan (2004): "[...] it appears that neither Apollodorus nor Aristodemus possess any outstanding talents" (p.10); "[...] in Apollodorus's unconsciously comic parody of philosophy (he's such a nosy parker!) [...]" (id.); "So in Apollodorus there is a recognizable caricature of Socrates' behavior [...]" (p.11); "In the Symposium, this narrative force (while being gently moched in the character of Apollodorus [...]" (p.12); "[...] Apollodorus is chosen to preserve a narrative the full richness of which he himself probably cannot comprehend [...]" (p.15); "Both Apollodorus and Aristodemus, then, are chosen for exactly the same quality: their complete, almost comic devotion to Socrates [...]" (p.17). Rosen (1968), por sua vez, de um lado fala na ambiguidade (come aquela do éros) de Apolodoro, "the fanatical disciple, whose character is accordingly both good and bad" (p.10), que é "both close and far from philosophy" (p.14) e ao qual devemos, como um intermediário, o conhecimento dos discursos do banquete e que portanto é recomendável pela sua própria atração erótica por Sócrates e pela filosofia (p.13), do outro lado, porém, sublinha-lhe esp. os traços negativos: "Even if we assume that Apollodorus' account is entirely accurate, it hardly follows that he understands it properly [...]. Fanaticism is a degenerate form of daring [...]" (p.11); "he remembers the letter, but not that 'the letter killeth'" (p.14); "one more than suspects that

alheios, seu defeito seria a sua passividade excessiva na relação com os discursos: ele seria *malakòs* (173d8)⁴⁰, mole, efeminado como aqueles que têm música demais (e pouca ginástica) em sua alma⁴¹. Vale recordar, porém, além da importância da música para o *Banquete* e para a filosofia⁴², que nesse ambiente assaz machista e mesmo misógino é uma mulher, Diotima, quem dá a grande lição⁴³. Se Apolodoro é efeminado, então ele pode ser o eterno *efeminado* que nos leva para cima⁴⁴.

Do outro lado, em oposição a Apolodoro temos Alcibiades, outra imagem do filósofo por diversas razões: ao menos nesse instante, sente um éros por Sócrates na medida em que Sócrates *sabe* tornar os jovens melhores (22a5-6), de modo que Alcibiades ama, nesse momento, a sabedoria (de Sócrates, pelo menos; ama-o também porque lhe ama as virtudes⁴⁵, esp. a sabedoria [φρόνησιν: 219d6]); revela uma franqueza (222c: τῆ παρησιᾶ) e um apego à verdade (214e-215a) próprios do filósofo; sua razão

Apollodorus has been deranged rather than saved by philosophical madness (mania)" (p.14); "as a fanatic and disciple, he is one of those who give a bad name to philosophy" (p.14).

⁴⁰ No *Fédon* (117d), é o mais emotivo dos amigos de Sócrates que o circundam no momento da morte: sugere-se que chora como uma mulher.

⁴¹ Cf. *Rep.* III, 410d: "[...] os que se dedicam apenas à música (οἱ δὲ μουσικῆ) tornam-se mais moles (μαλακώτεροι) do que lhes ficaria bem".

⁴² O filósofo tem uma natureza musical e vice-versa. Logo depois de apontar o perigo da *malakia* no excesso de música, Sócrates diz o seguinte em *República* (III, 410e1): "A doçura (τὸ ἡμερον) não é apanágio de um natural dado à filosofia (ἢ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις)? Mas, se ela afrouxa, torna-o mais mole (μαλακώτερον) do que convém [...]". Cf. também 411d-e. Por isso a moleza (*malakia*) era um insulto comum a quem se dedicava a cultivar a sabedoria "Amamos a sabedoria sem moleza" (φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας), diz Péricles em sua famosa oração fúnebre (Tucídides, II, 40). É esse o espírito da crítica de Cálicles a Sócrates e à filosofia no *Górgias* (484-86 [*anandron*]; cf. *malakian* em 491b). Trata-se de falta de virilidade, masculinidade (*anandria*) enquanto falta de atividade.

⁴³ Costuma-se diminuir a importância desse fato com base em um historicismo a meu ver enganoso: mulheres, argumenta-se, não participavam dos banquetes do período e Diotima, muito mais do que meramente mulher, seria sobretudo uma sacerdotisa, de modo que seria anacrônico considerar misógino o ambiente na casa de Agatão e achar que Diotima seria uma exceção ao machismo do período. No entanto, assim se negligencia que, com a expulsão da flautista, que em geral era aceita nos banquetes, Platão faz do banquete na casa de Agatão mais misógino que o normal, algo que, somado aos elogios ao éros sempre em sua versão homossexual masculina (em Pausânias [180d-181b] e Aristófanes [191e-192a], p. ex.), acentua o contraste com a introdução de Diotima como professora de erótica. E, além disso, enquanto Diotima nunca é chamada de sacerdotisa, ela é chamada já no início de mulher (201d2: γυναικὸς Μαντικῆς Διοτίμας). Não à toa, pois, como notou Halperin (1990), o conteúdo do seu ensinamento - éros é um *parto* em beleza (206b7) - tem que ver com algo da esfera do feminino.

⁴⁴ "O Eterno-Feminino/ Puxa-nos para cima". Goethe, *Fausto II*, 12.110-1 (Trad. J.K. Segall). Note-se, de resto, que as Musas (assim como as Sereias) são entidades femininas. Ainda em defesa de Apolodoro, convém sempre lembrar que ele não tinha um texto escrito que pudesse analisar criticamente. Nós o fazemos, mas para isso precisamos desses textos e, portanto, dos filólogos (i. e., dos amantes dos discursos como Apolodoro). Por isso é fácil, para nós, exigir que Apolodoro interprete criticamente os discursos do *Banquete*, mas só porque ele, graças a seu amor à sabedoria, já cumpriu a tarefa prévia e hercúlea de preservá-los. Além disso, como alguém pode saber que ele não seria capaz de comentá-los criticamente se essa oportunidade não lhe é dada em nenhum momento (como tampouco é dada a Íon de comentar Homero)? E note-se que ele recorda quase todos e não apenas os de Sócrates. Além disso, na sua memória há algo de criativo, uma vez que recorda os que julga dignos de serem recordados (178a4). Também ele, portanto, em alguma medida gera em beleza.

⁴⁵ A coragem (ἀνδρείαν (219d5, 220e-221b), a temperança (σωφροσύνην) (219d5, 216d7), a piedade (215c5-8).

adquire um poder iluminador ao revelar-nos (215b3, 216d1-6: ἐγὼ δηλώσω [...] ἔνδοθεν) o interior de Sócrates; torna-se, assim, um intermediário entre nós e o divino ao qual Sócrates nos exorta (215c6-7) e que tem dentro de si (215b3); como o filósofo da *República*, encarna o conflito interior entre filosofia e política; como o filósofo e pela justiça (220d6: δίκαιόν; 219c: δίκασται), rebaixa-se (212e: καταγελάσασθέ μου; 219c: κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν) e dedica-se à política, inclusive ao instituir-se o arconte da presente comunidade (213e9: ἄρχοντα).

Por outro lado, em contraste com Apolodoro, Alcibíades tampa os ouvidos (ἐπισχόμενος τὰ ὄτια) para o canto (τῶν Σειρήνων) Socrático (216a7), embora se dedique à ginástica (217c2: συνεγυμνάζετο οὖν μοι) e à política (216a6: τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω); em contraste com o filósofo, ele só fala a verdade porque inspirado pelo vinho (217e3) muito mais do que por um éros pela sabedoria; assim, seu auto-rebaixamento é mais a típica franqueza de bêbado que o desprendimento do filósofo, e sua dedicação à política prenuncia a catástrofe de Atenas graças, em boa medida, à sua falta de amor à sabedoria, pois seu conflito interior é oposto ao do filósofo: sente que ainda *deveria* cultivar a sabedoria, mas o *desejo* de beneficiar-se pela política é maior que seu senso de *dever*, enquanto o filósofo, por outro lado, só *deverá* dedicar-se à política depois que não *quiser* mais fazê-lo, ou seja, depois que seu éros já tiver sido elevado, pela música, ao Belo mesmo. Alcibíades serve, portanto, como expediente apotróptico, uma vez que por meio da tragédia do seu éros, Platão nos demove de querer "descer" antes da hora⁴⁶.

Considerações finais

Vimos que a desordem ou *stasis* psíquica de Alcibíades é uma das características mais ressaltadas pela forma como é representado no *Banquete*. Também constatamos o oposto quanto a Sócrates: a harmonia e a serenidade interiores que lhe é atribuída. Consideramos que esses traços de caráter estão de algum modo relacionados com o vício e talvez a infelicidade de um e a virtude e talvez a felicidade do outro. Em face disso, alguém poderia concluir o seguinte. Em se tratando ainda do *Banquete*, então o discurso de Alcibíades mostraria, ao menos no plano dramático, o que seria a misteriosa virtude

⁴⁶ Do ponto de vista dramático, aliás, esse é o cerne do *Primeiro Alcibíades* (105a-106b): a intervenção apotróptica de Sócrates perante o jovem que precipitadamente se julga pronto para participar da política.

verdadeira de que fala Diotima de forma vaga no final do seu discurso. Já no que concerne à *República*, as teses que lá são explicitamente fundamentas do ponto de vista argumentativo e conceitual - esp. a virtude como harmonia da alma e, portanto, felicidade -, já estariam insinuadas no plano dramático do *Banquete*. A diferença poderia refletir um *desenvolvimento cronológico* do pensamento de Platão tão somente em direção a uma clareza maior a respeito das mesmas ideias. No entanto, não é exatamente essa conclusão que a análise vista acima sugere.

De fato, a análise feita aqui sugere que o *Banquete* antecipa, do ponto de vista dramático, elementos importantes da *República*, mas de forma diferente da descrita no parágrafo acima, assim no que diz respeito ao conteúdo dessa antecipação como no que concerne ao sentido de anterioridade dessa antecipação. Por um lado, com a desordem de Alcibiades e a harmonia de Sócrates, o *Banquete* antecipa, de fato, o problema da desordem e da harmonia de caráter e sua importância para a virtude. Por outro lado, esse aspecto do *Banquete* antecipa apenas parte do que é considerado virtude e justiça na *República*, mais especificamente a parte que vai até o livro IV, ou seja, o que corresponde ao caminho mais curto. Vimos, com efeito, que a Justiça que se revela no livro VII (caminho mais longo), com a descida à Caverna por parte do filósofo, transcende a mera harmonia interior do livro IV, o que sugere que a interpretação eudaimonista da justiça e da virtude na *República* não é tão óbvia assim - longe disso. Em consonância com isso, a consideração de diferenças entre as duas partes do discurso de Diotima também sugere uma superação da interpretação eudaimonista de sua teoria do éros. A conclusão que essa análise sugere é que, embora Alcibiades antecipe, sim, o homem desarmonioso e vicioso da *República*, e esp. o tirano, ele antecipa sobretudo o conflito do filósofo entre filosofia e política - e o tirano, erótico como o filósofo, não é justamente o éros que decai? Ao se rebaixar e se lançar à política, Alcibiades antecipa a descida à Caverna. Como, porém, ele o faz sem antes ter elevado o seu éros ao Belo mesmo, essa antecipação é mais uma mera sombra do filósofo e um expediente apotréptico. Não se trata, assim, de um momento anterior e de menor clareza no pensamento de Platão, senão que de uma antecipação para preparar o leitor⁴⁷, que ainda não chegou no momento de descer de volta à caverna, ou seja, de fazer política. Antes disso, seria preciso que, pela mediação do canto de

⁴⁷ Trata-se de composição proléptica (de "πρόληψις", antecipação), ou seja, de que certas ideias, aprofundadas só em diálogos posteriores, são antecipadas de forma embrionária a fim de preparar o leitor para a futura exposição mais completa. KAHN, 1996, p.59-65. ALTMAN, 2012.

Apolodoro, esse rapsodo socrático, o leitor se tornasse ele próprio amante dos lindos discursos e elevasse, assim, sua alma pelo amor⁴⁸.

⁴⁸ Agradeço ao Prof. Maicon Réus Engler, amigo e colega de estudos platônicos, pela leitura cuidadosa e pelas sugestões que me deu. Também agradeço aos organizadores e aos participantes do Zétesis, na UFRRJ, onde pude apresentar uma versão prévia deste artigo e onde me foram feitas perguntas desafiadoras.

Referências Bibliográficas:

ALTMAN, William. *Plato the Teacher: The Crisis of Republic*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2012.

_____. *Ascent to the Good: The Reading Order of Plato's Dialogues from Symposium to Republic*. London: Lexington Books, 2018.

_____. *The Reading Order of Plato's Dialogues*. In: Phoenix, Vol. 64, No. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2010), pp. 18-51.

ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981

BENARDETE, Seth. *On Plato's "Symposium"*. In: *Plato's "Symposium"*. A translation by Seth Benardete with commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete. The University of Chicago Press: Chicago, 2001.

BOLZANI FILHO, Roberto. *L'elogio di Alcibiade a Socrate*. In: *Il Simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni*. Anastácio Borges de Araújo Jr. & Gabriele Cornelli (org.). Loffredo, Napoli, 2012.

BROWN, Eric. *Minding the Gap in Plato's Republic*. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 117, No. 1/2, Selected Papers from the American Philosophical Association, Pacific Division, 2003 Meeting (Jan., 2004), p.275-302.

CORNFORD, F. M. *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium*. In: VLASTOS, G. *Modern Studies in Philosophy: Plato: a collection of critical essays*, 1971, p.126-131.

CORRIGAN, Kevin; CORRIGAN, Elena Glazov. *Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium*. The Pennsylvania State University Press, 2004.

DE VRIES, G.-J. *Apollodore dans le "Banquet" de Platon*. In: *Revue des Études Grecques*, Vol. 48, No.224 (Janvier-Mars 1935), p.65-69.

ENGLER, M. R. *On Plato's interpretation of his own philosophy: Phaedo's testimony on the diaphorá between poetry and philosophy*. In *XI Symposium Platonicum; Plato's Phaedo*. (a cura di COERNELLI, G. & LOPES, R. São Paulo: International Plato Society/Annablume Classica, 2016.

FERRARI, G. R. F. *Platonic Love*. In: KRAUT, Richard (org.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1992.

FESTUGIÈRE, A. J. *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*. In: *Museum Helveticum*, Vol. 26, No. 4 (1969), pp. 281-296.

FOSTER. *Some implications of a passage in Plato's Republic*. In: *Philosophy*, vol. 11,

43, 1936, p.301-308.

_____. *A mistake of Plato's in the "Republic"*. In: *Mind*, vol 46, 183, 1937, p.386-393.

HALPERIN, D. *Plato and the Erotics of Narrativity*. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Supplemental vol. 1992. *Methods of interpreting Plato and his dialogues*. Eds. J. Klagge & N. Smith.

_____. *Why is Diotima a Woman?* In: *One Hundred Years of Homosexuality. And other essays on greek love*. New York/London: Routledge, 1990.

LARIVÉE, Annie. *Eros Tyrannos: Alcibiades as the Model of the Tyrant in Book IX of Republic*. In: *The International Journal of the Platonic Tradition* 6, p.1-26. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2012.

LOPES, Rodolfo. *Ordenação dos Diálogos*. In: *Platão. Coimbra Companions*. CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (org.). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Paulus, 2018.

GIORDANO, Laura. *Da Tucídide a Platone: il Ruolo di Alcibiade nel "Simposio"*. In: *Studi Classici e Orientali*, Vol. 46, No.3 (Dicembre 1998), p.1079-1110.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Plato's methodology in the Laches*. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 40, No. 156/157 (1/2), PLATON (1986), pp. 7-21.

MAHONEY, Timothy. *Is Socratic eros in the "Symposium" Egoistic?* In: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 29, No 1 (March 1996), p.1-18.

MARCUS, R. A. *The Dialectic of Eros in Plato's Symposium*. In: VLASTOS, G. *Modern Studies in Philosophy: Plato: a collection of critical essays*, 1971, p.132-143.

NAILS, Debra. *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

NYGREN, Anders. *Agape and Eros*. Translated by Philip S. Watson. Londres: SPCK, 1982.

NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OLIMPIODORUS. *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*. Translated by Michael Griffin. Bloomsbury, 2015.

- OSBORNE, Catherine. *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- PLATÃO. *Platonis Opera*, 4 vols. (Org.: John Burnet). Oxford: Clarendon, 2002 (1900).
 _____. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.
 _____. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. São Paulo: Annablume, 2011.
- PRATT, Louise. *Eros at the banquet. Reviewing Greek with Plato's Symposium*. Norman: University of Oklahoma Press, 2011.
- PROCLUS. *Alcibiades I*. A translation and commentary by William O'Neill. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1971.
- REALE, Giovanni. *Eros Demone Mediatore: Il Gioco delle Maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 1997.
- ROSEN, Stanley. *Plato's Symposium*. New Haven and London: Yale University Press, 1968.
 _____. *The Role of Eros in Plato's "Republic"*. In *The Review of Metaphysics*, Vol. 18, No. 3 (Mar., 1965), pp. 452-475.
- SACHS, David. *A Fallacy in Plato's Republic*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 2 (Apr., 1963), p.141-158.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introductions to the Dialogues of Plato*. Translated from the German by William Dobson, M. A. Cambridge: Printed at the Pitt Press, by John Smith, Printer to the University, 1836.
 _____. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Trad. George Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- SHEFFIELD, Frisbee C.C. *Alcibiades' Speech: A Satyric Drama*. In: *Greece & Rome*, Vol. 48, No. 2 (Oct., 2001), pp.193-209.
- STEADMAN, Geoffrey. *Plato's Symposium: greek text with facing vocabulary and commentary*, 2014.
- STRAUSS, Leo. *On Plato's Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- VLASTOS, G. *The Individual as an Object of Love in Plato* (1969).

WALKER, Matthew D. *The functions of Apollodorus*. In: *X Symposium Platonicum: The Symposium. The international Plato Society*. Università di Pisa, Dipartimento di Filologia. Letteratura e Linguistica, 2013, p.119-125.

WEDGWOOD, R. *Diotima's Eudaemonism: Intrinsic Value and Rational Motivation in Plato's Symposium*. In: *Phronesis*, 2009, p.19

WHITE, F. C. *Love and Beauty in Plato's Symposium*. In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 109 (1989), pp. 149-157.

ZUCKERT, Catherine H. *Plato's Philosophers: the Coherence of the Dialogues*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009.

O Ateniense de Péricles e o Ideal de Nobreza em Nietzsche*Pericles' Athenian and the ideal of nobility in Nietzsche*

Ícaro Meirelles Figueiredo*

Resumo: Em suas reflexões filosóficas consideradas maduras, Nietzsche expõe aquilo que ele entende como nobreza, que destoa do valor semântico mais recorrente que o termo assumiu na modernidade. Tendo em vista que o filósofo se remete, repetidas vezes, a Tucídides e à célebre oração fúnebre de Péricles, o presente trabalho visa explorar a relação entre alguns elementos daquele discurso registrado pelo historiador antigo, e o modo como o filósofo alemão articula sua própria compreensão de nobreza.

Palavras-chave: nobreza, coragem, audácia.

Abstract: In his philosophical reflections considered mature, Nietzsche exposes what he understands as nobility, which disagrees with the more recurrent semantic value that the term assumed in modernity. Bearing in mind that the philosopher refers, repeatedly, to Thucydides and to Pericles' celebrated funeral speech, the present work aims to explore the relationship between some elements of that speech recorded by the ancient historian, and the way the German philosopher articulates his own understanding of nobility.

Keywords: nobility, courage, audacity.

Avaliando por um ponto de vista moderno, a palavra *nobre* evoca conotações pouco admiráveis. Considerando as reviravoltas políticas que delinearam o rosto da modernidade, assim como suas impactantes efervescências culturais, o conceito de nobreza vai assumindo, de maneira cada vez mais contundente, um sentido, no mínimo, censurável. À medida que nobre alude a privilégios financeiros, políticos e a títulos nobiliáticos, inscreve-se sob uma conotação demasiadamente socioeconômica, tornando-se incontestavelmente repreensível, em um mundo que se quer republicano, democrático e socialmente menos desigual. Aristocrático, nesse contexto, soa mais como um vício do que como uma virtude.

A maneira genealógica de pensar exposta por Nietzsche em 1887, entretanto, lembra que um conceito carrega atrás de si uma profusão de sentidos, sendo estes impostos de acordo com as forças em jogo em seus respectivos contextos. Assim, os significados são expropriados e impostos de acordo com o uso, por diferentes poderes, não havendo necessariamente uma linearidade por trás dessas apropriações, mas esses

* Doutorando em filosofia pelo PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

processos têm como marca a descontinuidade. Definições, portanto, só são possíveis provisoriamente, nas palavras do filósofo, “definível é apenas aquilo que não tem história”.¹

Considerando que Nietzsche é um pensador do final do século XIX, é espantoso que ele reivindique a nobreza como um atributo indispensável, como uma exigência decisiva de sua filosofia. Os termos *nobre* e *aristocrático* são evocados dezenas de vezes em suas obras, carregando uma conotação deveras positiva. Essas ocorrências, a um olhar comprometido estritamente com a acepção moderna, podem facilmente sugerir que o filósofo estaria advogando em favor de privilégios de classe – razão pela qual ele já foi tomado como um defensor das velhas aristocracias. É necessário, entretanto, compreender o sentido atribuído pelo filósofo alemão a esses termos, que destoa diametralmente daquele que a modernidade os legou. “Ó meus irmãos, eu vos dirijo e consagro uma nova nobreza”, exclama Zaratustra.²

Tomando distância da maneira habitual de olhar circunscrita a seu tempo, Nietzsche, na primeira dissertação de sua *Genealogia da Moral (GM)* vai em busca de outros arranjos valorativos que contrastam com a moralidade hegemônica no mundo ocidental moderno. Nessa empreitada, ele encontra configurações valorativas que, apesar de múltiplas, possuem marcantes afinidades entre si, a ponto de constituírem um mesmo tipo, o qual ele vai designar como moral nobre. Nessa pesquisa sobre a nobreza, o genealogista deixa explícito que o que o interessa não diz respeito a hierarquias no sentido sócio-político, mas traços típicos do caráter.³ Assim, buscando compreender as relações entre os conceitos “bom” e “nobre”, ele faz um percurso genealógico por culturas antigas e arcaicas, soterradas pelas transformações valorativas do mundo cristão. Despindo-se da ótica valorativa moderna, com todo o seu pano de fundo herdado da moral cristã, Nietzsche esforça-se para compreender como o nobre daqueles contextos enxergava a si próprio.

Nessa investigação a Grécia Antiga representa um eixo cultural importantíssimo para Nietzsche, sobre o qual ele se detém repetidas vezes ao longo de seu percurso filosófico. Se foi na Grécia que, por um lado, o socratismo corrompeu o espírito trágico e postulou o excesso de racionalidade decadente, sufocando um arranjo vital robusto,

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, II, 13.

² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, III, Das velhas e novas tábuas, 12.

³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, I, 5.

como enfatiza o autor de *O Nascimento da Tragédia* e de *Crepúsculo dos Ídolos*; por outro, ele vê também lá expressões do ideal nobre, que é anterior e antípoda ao processo de adoecimento instaurado pela rebelião escrava na moral.⁴ É curioso esse lugar paradoxal que a cultura grega ocupa no pensamento nietzschiano, para o qual ele sempre retorna: há nela paradigmáticas expressões de saúde e de doença, de exuberância e de declínio. Onde floresceu a arte trágica, o riso cômico e o culto à Dionísio, também medrou a exigente racionalidade socrática, e o idealismo metafísico platônico. Com todos os seus vorazes ataques que não esvaem sua incontida admiração, a Grécia permanece sendo venerada por Nietzsche. “Não tenho dúvida de que a primeira coisa que um grego antigo observaria em nós, europeus modernos, seria também a autodiminuição” – proclama em *Além do bem e do Mal*.⁵

Essa intrigante declaração sugere que o homem moderno teria perdido em estatura em comparação com o homem grego. Trata-se de um processo de autodiminuição tão radical que saltaria aos olhos dos gregos, de modo tal que “apenas com isso já lhe seríamos repugnantes ao gosto”.⁶ Inevitavelmente quando nos deparamos com esse tipo de colocação, advém a questão: no que consiste a altivez grega a qual Nietzsche se refere? Que características compõem sua grandiosidade, alçando-os a uma altura que o homem moderno já não é capaz de atingir?

Tucídides aparece em seus escritos como uma referência indispensável para se compreender os gregos, o que faz do historiador antigo uma fonte decisiva para desdobrar essas questões. Sobre ele, Nietzsche é enfático:

Meu descanso, minha predileção, minha cura de todo o platonismo sempre foi Tucídides. (...) é preciso revirá-lo linha por linha e ler seus pensamentos ocultos tanto quanto suas palavras: há poucos pensadores tão pródigos em pensamentos ocultos.⁷

Em um importante aforismo da *Genealogia da Moral* em que o autor fornece a caracterização do tipo nobre, ele recorre ao célebre discurso fúnebre de Péricles como uma das referências a partir das quais extraiu os traços característicos daquele tipo de homem. Nietzsche chega a citar em seu livro uma passagem do discurso, o que indica que

⁴ Com a expressão “rebelião escrava na moral” Nietzsche alude ao evento da sobreposição da perspectiva valorativa do tipo escravo em detrimento dos valores nobres. Cf. Idem, I, 7, 10 e 11.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, §267.

⁶ Ibid.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, X,§2.

ali pode ter sido uma fonte significativa no processo nietzschiano de delineamento do tipo nobre, assim como do ideal que o corresponde. Cabe, portanto, perguntar de que maneira os traços dos atenienses ressaltados por Péricles contribuíram para o filósofo alemão pensar a tipologia nobre. Quais são as ressonâncias dos atenienses de Péricles, que vêem a democracia como um de seus grandes legados à humanidade, no modelo de homem forte, aristocrático, guerreiro, tal qual a *Genealogia da Moral* desenha?

Tucídides em *História da Guerra do Peloponeso* nos fornece suas narrativas em torno do decisivo evento, que devastou a Atenas Clássica no século V a. C. Dentre os feitos relativos à guerra, o historiador descreve a cerimônia executada pelos atenienses para as primeiras vítimas, que são homenageadas aos moldes de sua tradição de ritos fúnebres: “Após o enterro dos restos mortais, um cidadão escolhido pela cidade, considerado o mais qualificado em termos de inteligência e tido na mais alta estima pública, pronuncia um elogio adequado em honra aos defuntos”.⁸ O cidadão em questão é Péricles, que ao proferir sua célebre homenagem, não se atém apenas a exaltar os guerreiros mortos na ocasião, mas tece significativas considerações sobre as características próprias dos atenienses, que adquire lugar central no discurso. O orador, ao voltar sua atenção para “os princípios de conduta, o regime de governo, e os traços de caráter” de seus concidadãos, torna explícita sua veneração por um modo de ser que considera especial. Através da fala de Péricles transparece, pois, que a ocasião da morte dá lugar à celebração de um modo de vida.

Logo no início, Péricles manifesta certo desconforto em relação ao fato de o reconhecimento do valor dos guerreiros mortos estar vinculado ao talento oratório de alguém – como prescreve a tradição de ritos fúnebres ateniense, tendo em vista tratar-se de homens que “se mostraram valorosos em atos”.⁹ Fica, pois, já evidente, que o valor dos homens em questão, independente dos discursos arquitetados que lhes possam conferir destaque, antes reside exclusivamente nos atos. São, sobretudo, homens de ação. Isso vai ganhando evidência no desenrolar do discurso. Paralelamente, Nietzsche não deixa de enfatizar em inúmeras passagens¹⁰, que o homem pertencente à tipologia nobre é aquele capaz de ação, diferente do tipo fraco que se caracteriza por um *modus operandi*

⁸ TUCÍDIDES. *A história da guerra do Peloponeso*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, II, 34.

⁹ *Ibid.*, II, 35.

¹⁰ “sendo homens plenos, repletos de força e portanto necessariamente ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles ser ativo é parte necessária da felicidade”. (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 I, 10)

resignado e reativo. O que significa, porém, tanto no contexto dos guerreiros atenienses quanto no do nobre nietzschiano, afirmar que tratam-se de homens ativos?

Ao falar sobre a peculiaridade dos atenienses nos preparativos para a guerra, Péricles é categórico: “Nossa confiança se baseia menos em preparativos e estratégias que em nossa bravura no momento de agir.”¹¹ Enquanto os espartanos submetem seus adolescentes à coação de exercícios penosos como meio de assegurar sua superioridade bélica e convocam todos os seus aliados como garantia de que terão vitória nas batalhas, os atenienses, por sua vez, com seu modo liberal de viver, não necessitam se armar de tais estratégias para serem bem-sucedidos, mas sua confiança se deposita na bravura no momento de agir. A necessidade de asseguramento prévio, de arquitetar engenhosamente meios de antemão para se sentir mais seguro na hora que a necessidade se apresentar, expressa já uma inquebrantável falta de confiança. É prova de impotência necessitar desesperadamente de amparos artificiosos. O empenho em prever, calcular, predeterminar na expectativa de eliminar o risco dá testemunho exatamente da incapacidade de sustentá-lo, expressa a tentativa de retirar do porvir sua dimensão de indeterminação. O que constitui a tensão da batalha é sobretudo sua indeterminação, o fato de o desfecho não estar decidido. É esta sua face ameaçadora e terrível. Precisar recorrer a mecanismos que projetem direcionamentos prévios para o enigmático significa escamotear o enigma, a tensão. Esse tipo de atitude é típico daquele que não está à altura de sustentar a tensão da batalha, consistindo, portanto, em uma incapacidade: a incapacidade para o perigo.¹² O temor desmesurado em relação ao que escapa ao controle manifesta inaptidão para a ação.¹³

Não que os guerreiros de Péricles não sintam temor frente ao perigo, mas o orador sublinha “não nos perturbamos antecipando desgraças ainda não existentes e, chegado o momento da provação, demonstramos tanta bravura quanto aqueles que estão sempre sofrendo”.¹⁴ Viver na expectativa da ameaça dos males futuros comprometeria de maneira

¹¹TUCÍDIDES, Op. Cit., II, 39.

¹² Essa característica da incapacidade para o perigo é profundamente significativa no pensamento nietzschiano, porque é ela que vai dar ensejo, tanto à vontade de fundamento metafísica, quanto à obsessão racionalista-científica de eliminar o perigo, assim como à organização gregária em rebanhos; a moralidade no sentido estrito tem em suas raízes essa incapacidade. Portanto, o modo de lidar com o perigo, que é inerente à instabilidade do movimento da vida, será decisivo na cunhagem de diferentes modos de vida. Por isso a virtude da coragem é uma marca tão indispensável à nobreza; apenas através da coragem se pode superar aquela fraqueza de base que vai rebaixar a vida humana a regimes valorativos que a autodiminuem.

¹³ “Uma *espécie* nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis*” pontua Nietzsche. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, §262

¹⁴ TUCÍDIDES, Op. Cit., II, 39.

danosa o presente, produzindo um estado de temor constante. O temor desmesurado paralisa, exagera o tamanho do risco, fazendo-o parecer mais assustador. Esse estado alterado, que maximiza o medo a ponto de tornar urgente a confecção de estratégias de subterfúgio, impede que se estabeleça a tranquilidade característica da coragem. Os guerreiros atenienses, pois, por não se perturbarem antecipando desgraças futuras, podem fruir uma maneira de viver amena, nutrir certa serenidade.

Isso também não quer dizer que eles se considerem invencíveis e desprezem os perigos que possam advir. Péricles é claro ao afirmar que sendo ousados para agir, eles gostam de refletir sobre os riscos que pretendem correr. Refletir de maneira equilibrada sobre os riscos pressupõe que se tenha serenidade, em caso contrário pode-se incorrer no acento do risco, o que culminaria na hesitação ou nos subterfúgios, tornando inapto para agir. Essa reflexão, portanto, parte de um equilíbrio, e não produz a paralisia nem a precipitação desmesurada, mas mostra-se fértil para a ação. “Deveriam ser justamente considerados mais corajosos aqueles que, percebendo claramente tanto os sofrimentos quanto as satisfações inerentes a uma ação, nem por isso recuam diante do perigo”¹⁵ – pontua o orador. Fica explícito, então, que tomar ciência dos riscos é importante para o ato de coragem na medida em que ele não consiste em uma precipitação cega, mas na capacidade de fazer frente à ameaça. O guerreiro corajoso sabe que a possibilidade da derrota está aberta, no entanto se mostra capaz de sustentá-la. Poder expor-se à chance do fracasso sem se deixar acuar pela ameaça que este representa faz a altivez do guerreiro. Assim, a coragem demanda a capacidade de exposição.

Os espartanos, por não possuírem essa capacidade de exposição, por não estarem dispostos a encarar o temível têm um apego excessivo por aquilo que já está pronto, acessível, conquistado. Em uma significativa passagem da narrativa de Tucídides, lemos os coríntios admoestando aos espartanos:

Jamais sequer meditastes a respeito do tipo de homens que são os atenienses, com os quais tereis de combater, e quão diferentes são de vós. Efetivamente, eles são ávidos de inovações e rápidos para fazer planos e executar as suas decisões, enquanto vos dedicais meramente a guardar o que já tendes, sem imaginar nada de novo e, quando afinal optais pela ação, sois incapazes de levar à finalização sequer o indispensável. Mais ainda: eles são ousados muito além de suas forças, aventureiros muito além de sua capacidade de reflexão, confiantes em face dos perigos; quanto a vós, fazeis menos do que vos garante a vossa força, desconfiais até daquilo que em vossa própria opinião é seguro, e quando os perigos se apresentam desesperais de livrar-vos deles. Além disso, eles são rápidos em suas decisões, enquanto contemporizais;

¹⁵ Ibid., II, 40.

gostam de aventurar-se em viagens, enquanto preferis ficar em casa (ausentando-se dos lares eles esperam ganhar mais, enquanto receais que, se tiverdes de sair em busca de algo, estareis pondo em perigo até o que já possuis).¹⁶

Fica caracterizado, portanto, o modo espartano de guardar o que já tem, seu desespero em livrar-se do perigo, sua insegurança em relação às próprias decisões, sua preferência por permanecer em casa e não arriscar o que possui. Esse tipo de vida é marcado por se fixar naquilo que já está dado, apegar-se ao pré-estabelecido, que se traduz em uma postura engessada;¹⁷ o que a distancia da maneira ateniense, ávida de conquistas e aventuras. Essa caricatura dos espartanos ressalta sua característica inerte, irresoluta, categorizando-os como homens de inação.

O elemento incalculável da capacidade de ação dos atenienses também se manifesta na sua generosidade, como orgulhosamente acentua Péricles: “somente nós ajudamos os outros sem temer as consequências, não por mero cálculo de vantagens que obteríamos, mas pela confiança inerente à liberdade”.¹⁸ Assim, o ato de ajudar não decai na mecânica de estar à serviço da coação de prescrições morais, o que comprometeria sua dimensão de espontaneidade, tampouco se reduz à mesquinha expectativa de restituição. O favorecimento do outro é levado a cabo de uma maneira despreocupada com as consequências, o que confere ao ato um ar de inocente gratuidade, de presente. Essa maneira de ajudar é marcada por uma confiança robusta, pela alegria despropositada da partilha. Nietzsche vê nessa postura um importante traço do tipo de homem nobre: “Em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear”¹⁹. O nobre da tipologia nietzschiana ajuda por abundância, livre de pressões imperativas, ou finalidades utilitárias.²⁰

Cultivar independência em relação às finalidades utilitárias no que diz respeito à ação também é uma das marcas da alma nobre, segundo a compreensão nietzschiana. “A natureza vulgar se caracteriza por nunca perder de vista a sua vantagem e pelo fato de

¹⁶ Ibid., I, 70.

¹⁷ A caracterização do modo de vida espartano, curiosamente, corresponde em alguns aspectos ao que Nietzsche atribui ao homem animal de rebanho, que incapaz de lançar-se à busca de um modo de vida próprio, se restringe às cercanias daquilo que está pré-estabelecido.

¹⁸ Ibidem, II, 40.

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, §260.

²⁰ Na passagem acima citada, Nietzsche prossegue “- também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder”.

este pensamento de uma vantagem e finalidade ser até mais forte que os mais fortes impulsos nela existentes”, lemos no terceiro aforismo de *Gaia Ciência*. O vulgo, nessa compreensão, não é capaz de um distanciamento em relação aos cálculos utilitários, mas seu horizonte de atuação se circunscreve a partir desse regime, o que o torna estreito. Já o nobre, em contrapartida, estando além das sobredeterminações utilitárias, “possui uma peculiar medida de valor”.²¹

Talvez a passagem do discurso fúnebre mais significativa para Nietzsche seja a que Péricles exalta a audácia dos atenienses, a qual ele cita no aforismo 11 da primeira dissertação de sua *Genealogia da Moral*: “Compelimos todo mar e toda a terra a dar passagem à nossa audácia, e em toda parte plantamos monumentos imorredouros dos males e dos bens que fizemos.”²² A menção direta do filósofo alemão a esse trecho do discurso é geralmente interpretada como se Nietzsche estivesse se remetendo ao imperialismo ateniense, no sentido de tomá-lo como exemplo para ilustrar a característica conquistadora e violenta do tipo nobre. A passagem, entretanto, é mais ampla, pois tece reflexões sobre a audácia grega (*tolmè*), que por sua vez é um elemento indispensável no tocante ao tema da liberdade, tal como compreendida naquele contexto, e que não parece ser irrelevante para o pensamento nietzschiano. Esse traço importantíssimo da existência grega não foi abordado por Tucídides de maneira inaugural, mas já estava presente em Píndaro, nos heróis homéricos – que também são referências decisivas para Nietzsche.²³

A audácia, de acordo com a passagem acima mencionada, é o elemento que compele toda a terra e todo o mar a dar passagem, a abrir caminho.²⁴ O que promove a abertura de caminho, nesse sentido, não é a coação de estratégias artificiosas belicistas, ou de cálculos engenhosos, mas antes a audácia, que diz respeito a uma capacidade, a um poder. Poder portar-se diante do risco. Prescindindo de toda segurança, de toda garantia, de todo cálculo que confira previsibilidade, poder lançar-se ao território desconhecido, regido pelo mistério do indeterminado, onde tudo pode se dar. Para que a audácia seja possível, nesse sentido, é preciso que se assuma certa fragilidade. A atitude que conduz o

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, §3.

²² TUCÍDIDES, Op. Cit., II, 41.

²³ Cabe lembrar que os heróis homéricos também são evocados pelo filósofo como uma das referências a partir das quais ele está pensando a tipologia nobre. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, I, 11.

²⁴ “Em toda terra e em todo mar a nossa audácia abriu caminho, erguendo para si monumentos imperecíveis no bem e no mal” é essa a formulação que Paulo César de Souza dá à tradução nietzschiana da passagem grega. Cf. *Ibid.*

homem a deixar todo o abrigo e avançar sem proteção, isto é, se expor. Só é livre aquele que, abdicando dos estratagemas de controle e asseguramento, pode se colocar no âmbito da fragilidade, da exposição ao risco. O acolhimento da fragilidade é a condição necessária para se alcançar a altivez da audácia que a liberdade exige.

No instável território do risco, tudo é possível, há tanto a possibilidade da conquista e da vitória, quanto a da derrota. Poder sustentar a possibilidade do fracasso sem que isso provoque hesitação é o que constitui a audácia. Os monumentos imorredouros são nos bens e nos males, marcam tanto os sucessos quanto as derrotas. O elogio aos atenienses não se omite aos reveses sofridos, não se furta à eventualidade do fracasso, mas os considera. Isso coloca Péricles numa dimensão de afirmação radical, pois ele supõe mesmo os fracassos como passíveis de culto. Trata-se, afinal, da celebração dos guerreiros que tombaram, é um discurso fúnebre.²⁵

Aquele, pois, que pode sustentar o risco do fracasso sem decair na hesitação, promove o aumento de suas possibilidades de ação. Admitir reveses, poder expor-se também a estes, faz com que o espaço de atuação seja muito mais vasto, torna as possibilidades todas presentes, sem exceção, presentes enquanto possíveis. Os possíveis ficam acessíveis. Nesse sentido, é diante da audácia que toda a terra e todo o mar se abrem como possíveis. O audacioso está pronto para tudo, pode então agarrar suas mais extremas possibilidades, o mundo para ele está aberto.

Abrir-se à dimensão do fracasso torna aquele que o faz muito mais potente. A tolmé consiste em um poder: poder não desviar os olhos do perigo. Mais adiante, Péricles declara sobre os guerreiros que “o perigo a correr lhes pareceu mais belo do que tudo”.²⁶ Essa observação é interessante porque associa o perigo à beleza. O perigo, nessa perspectiva, deixa de ser aquilo a que se evita a qualquer custo, o que se deseja erradicar por todos os meios. Torna-se belo, o lugar da oportunidade da glória, do exercício da coragem. É belo porque imprevisível, incalculável, porque preserva a aura do mistério. Se, por um lado, comporta o risco do tombo, por outro, guarda a possibilidade da conquista, da superação; o perigo oferece a promessa do futuro inaudito. Sugere a

²⁵ Nesse ponto, é possível pensar a oração fúnebre como sendo análoga à arte trágica, pois assim como o orador em questão abarca em sua homenagem o sucumbir dos guerreiros mortos, o poeta trágico tece seu canto em torno da destruição do herói. Com isso, ambas as expressões demonstram a capacidade de sustentar com tenacidade também a dimensão de destruição da vida, o que na perspectiva nietzschiana, constitui a expressão de uma saúde forte.

²⁶ TUCÍDIDES, Op. Cit., II, 42.

surpresa do inesperado; deixa algo a esperar. Recorrendo a uma formulação poética de Álvaro de Campos (heterônimo de Fernando Pessoa),

É sempre melhor o impreciso que embala do
Que o certo que basta,
Porque o que basta acaba onde basta, e onde Acaba
não basta
E nada que se pareça com isso devia ser o sentido da vida...²⁷

O que está previsto e assegurado através de cálculo, por sua vez, não deixa atrás de si nenhuma expectativa, mas decai na mesmice do já visto, do já alcançado – o que gera cansaço.

O nobre em Nietzsche nutre um gosto peculiar por esse lugar, onde o porvir é uma lacuna. Está à altura de fruir a beleza do perigo. É isto que faz sua grandiosidade, nas palavras do filósofo, “sua terrível jovialidade”²⁸. A jovialidade do homem nobre marca sua disponibilidade para a ação, o fato de não se deixar aprisionar pelas comodidades dos bens materiais, dos laços familiares e dos compromissos domésticos. “Esta audácia das raças nobres”, prossegue Nietzsche, comentando a passagem da oração fúnebre,

o elemento incalculável, improvável de suas empresas – Péricles destaca elogiosamente a rathimia (despreocupação) dos atenienses -, sua indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar, sua terrível jovialidade e intensidade do prazer no destruir, nas volúpias da vitória e da crueldade²⁹

Essa despreocupação do nobre-guerreiro, esse gosto pelo perigo é decisivo, pois abre o espaço necessário à ação, fundando a esperança do futuro. Agir, portanto, pressupõe despreocupação, disponibilidade, audácia, coragem. A característica mais marcante do nobre nietzschiano é o seu poder de ação, o que faz esse tipo de homem imprevisível, motivo pelo qual se guarda temor sobre ele e se quer domesticá-lo.

Em uma passagem que se tornou célebre da oração fúnebre, Péricles aconselha a não preocupar-se demais com os perigos da guerra, afinal, “a felicidade é liberdade e a liberdade é coragem”.³⁰ Vemos nessa brilhante formulação a síntese da ideia de liberdade grega, que está entrelaçada com a coragem e a felicidade. Só o corajoso pode ser livre, na medida em que ele nutre certa despreocupação, não se perturbando com males futuros;

²⁷ PESSOA, Fernando. *Obras poéticas*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1960, p. 76.

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, I, 11.

²⁹ Ibid.

³⁰ TUCÍDIDES, Op. Cit., II, 43.

sua audácia lhe proporciona poder de ação, colocando-o à altura do possível; essa altivez não pode ser dissociada da felicidade. Assim, liberdade tem a ver com poder de ação.

Os valores e o modo de vida do tipo de homem forte, de acordo com a genealogia operada por Nietzsche, teriam sido sufocados pela imposição da moralidade do homem fraco, que ganhou predomínio na cultura ocidental. Movido pelo temor e pelo ressentimento, visando erradicar o risco que aquele tipo audacioso representa, o fraco arquiteta reativamente estratégias de controle e domínio do homem nobre-guerreiro, numa tentativa, que acabou sendo bem sucedida, de torná-lo manso e previsível, de reduzi-lo a um animal de rebanho. O homem animal de rebanho não possui a fibra que antes o fazia capaz de portar-se com altivez perante a tensão da dinâmica da vida. Enfraquecido por um regime valorativo que cultiva a impotência e a resignação, já não possui mais aquela audácia, mas vai assumindo um formato inofensivo, incapaz de ação. À medida que essa empresa ganha corpo, aquele modo de vida robusto vai tornando-se cada vez mais raro, num processo de nivelamento e autoapequenamento da humanidade.

Pois assim é: o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois esta visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisto está o destino fatal da Europa – junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos cansados do homem...³¹

O homem tornado previsível, medroso, engessado, incapaz de se confrontar com o desconhecido, perde aquela altivez característica da audácia, assumindo uma configuração cada vez mais regular. Porque ficou previsível não há nada a esperar dele, mas tudo se consome em um nauseante cansaço. Na estreiteza mecânica desse modo de vida, o futuro já não comporta expectativa, sua dimensão de novidade extenuante se esvai no inexorável tédio, o circunda o perigo do grande nojo. Esse processo diz respeito, principalmente, à perda de estatura.³² Nesse sentido, é compreensível aquela declaração

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, I, 12.

³² “E Zaratustra permaneceu parado e refletiu. Por fim disse, com tristeza: “*Tudo* ficou menor! Em toda parte vejo portões mais baixos: quem é de *minha* espécie ainda passa por eles, mas – tem de se abaixar! Oh! Quando estarei de volta a minha terra, onde não mais terei de me abaixar- de me abaixar *diante dos pequenos!*” NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, Da virtude que apequena.)

de que a primeira coisa que um homem antigo observaria no homem moderno “seria também a autodiminuição”.³³

Aquele modo de vida nobre, por outro lado, do qual os guerreiros elogiados por Péricles são indissociáveis, na medida em que alçam a coragem e a audácia como virtudes da mais alta estima, cultivam uma força que se manifesta como poder de ação. Trata-se de um modo de vida saudável, de espíritos, nas palavras de Nietzsche, “fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade”.³⁴ O filósofo alemão diagnostica que a modernidade carece desse tipo de saúde, a qual ele considera indispensável para que se abra a possibilidade de futuro do homem.

Zaratustra deixa bem claro que a nova nobreza que ele anuncia não se pode “comprar com o ouro dos merceeiros”, não se trata de “ter servido a um príncipe – que importam ainda os príncipes!”, não diz respeito a ascendência distinta, tampouco à eleição religiosa. Antes, ordena o sábio: “deveis tornar-vos procriadores e semeadores, e cultivadores do futuro”. “Oh meus irmãos,” proclama o anunciador de novas tábuas,

vossa nobreza não deve olhar para trás, mas adiante!
Deveis ser expulsos de todas as terras pátrias e avoengas!

A terra de vossos filhos deveis amar: seja este amor vossa nobreza – a terra ainda não descoberta, no mais longínquo mar! É essa que ordeno a vossas velas que busquem!³⁵

Fica claro, portanto, que no arcabouço da filosofia nietzschiana o tema da nobreza não se reduz a uma abordagem no sentido social ou material de determinados grupos, mas trata-se de trazer à tona uma capacidade, uma força, uma maneira de se portar perante a vida, que inspira seu próprio pensamento ético. O discurso fúnebre de Péricles, nesse contexto, se faz uma fonte indispensável. Desde seu primeiro livro, Nietzsche já suspirava: “Oh, esses gregos!”.³⁶

³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, § 267.

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, II, 24.

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, Das velhas e novas tábuas.

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 7.

Referências Bibliográficas:

- BRAGUE, R. *Introdução ao mundo grego: estudos de história da filosofia*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.
- PESSOA, Fernando. *Obra poética*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1960.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- TUCÍDIDES. *A história da guerra do Peloponeso*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- VATTIMO, Gianni. *O sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

A má educação como a principal causa da ruptura social

Bad education as the main cause of social disruption

Carlos Carvalhar*

Resumo: Este artigo visa explorar a questão da educação em Platão a partir da contextualização histórica, pensando o modelo de Atenas, Lesbos e Esparta, e da perspectiva por onde uma má *paideia*, a baixa qualidade na formação de cidadãos, se torna a principal causa geradora da ruptura social. Foi feita, então, uma reflexão sobre as possibilidades de educação que atenienses de classes sociais distintas teriam e sobre a proposta platônica fundamentada na combinação entre a ginástica e a música, para que se desenvolvesse um perfil de cidadão com ideais coletivos sólidos a ponto de se evitar a *stásis*.

Palavras-chave: Platão, educação, dissensão, *stásis*, *paideia*.

Abstract: This article aims to explore the question of education in Plato from the historical context, thinking the model of Athens, Lesbos and Sparta, and from the perspective where a bad *paideia*, the low quality in the formation of citizens, becomes the main generating cause of social disruption. Then, a reflection was made on the educational possibilities that Athenians from different social classes would have and on the Platonic proposal based on the combination of gymnastics and music, so that a citizen profile with solid collective ideals would be developed to the point of avoiding *stásis*.

Keywords: Plato, education, dissension, *stásis*, *paideia*.

Pretendo expor uma reflexão sobre a educação grega e a proposta de Platão a partir de uma perspectiva contemporânea, entrelaçando questões políticas de lá e cá. Em síntese, a má educação é aquela que não cultiva as características mínimas para se manter o bom convívio social. Por ser falha, ela gera um cidadão que não se importa mais com os outros além de si mesmo e de seu sucesso pessoal, que não reconhece nada além de seus próprios desejos e de suas opiniões sobre a sua realidade imediata. Esse tipo de pessoa, um verdadeiro *apaideutos*, percebe apenas o mundo tal qual ele se mostra e é completamente descompromissado com outros tempos. Conhecer a História e entender a constituição do próprio mundo não lhe importa, tampouco planejar as consequências derivadas de uma ação, isto é, compreender o vínculo do nazismo com a extrema-direita, saber que não se deve queimar uma floresta inteira, nem subestimar uma pandemia mundial, não são coisas

* Doutorando em filosofia no PPGF da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

importantes para aquele que não teve uma boa educação. Esse individualismo exacerbado é, portanto, a consequência de uma má educação e ela, por sua vez, permite rompimentos constitucionais e até mesmo guerras civis. Simplesmente porque os frutos de uma *kakè paideía* são pessoas capazes de se lançarem em aventuras narcísicas que podem causar danos a todos os outros da mesma sociedade, tal qual vários indivíduos em nossa sociedade atual, mas também da época clássica, como Alcebíades e Crítias.

A interpretação que farei aqui está ancorada nos ombros de Platão¹, mas não vejo como não inter-relacionar com questões atuais, uma vez que nosso tempo também colhe as consequências de uma má *paideía* e de uma *stásis*, temas esses muito debatidos nos escritos platônicos. Como, por exemplo, em *Leis* 629d, onde a *stásis* é considerada uma guerra mais amarga que a empreendida contra inimigos estrangeiros ou na definição feita em *República* 470b, onde *stásis* é caracterizada como uma dissensão entre quem é familiar e de mesma estirpe, sendo distinta da guerra com estrangeiros, *pólemos*. Afinal, são muitos os fatores externos que podem afetar uma cidade, por exemplo, quando uma invasão estrangeira que tenha por único objetivo obter espólios de guerra ou colonizar ataca a cidade, mas nada é pior do que a cisão interna dentro da mesma comunidade política, mesmo quando uma pequena parte dos cidadãos, uma elite oligárquica, não age sozinha e faz acordos escusos com potências estrangeiras, entregando sua população ao caos enquanto se salvam pelo dinheiro e honrarias. É certo que uma dissensão política pode acabar com uma *pólis*, mas aquela que é composta por uma boa sociedade, feita de cidadãos muito bem-educados e unidos, não se romperá facilmente. Portanto, manter um elo político entre os concidadãos deve ser considerado como um dos maiores objetivos de um estado saudável. Visto que um bom governante jamais incitaria a divisão interna entre seus comandados, qualquer um em tal posição deve se comportar à altura do cargo e nunca governar apenas para os seus amigos ou sua família.

Falar sobre a interpretação grega da ruptura social em meio a um Brasil contemporâneo governado por uma *família* que ataca constantemente a educação pode parecer, em primeiro momento, um excesso, mas é importante destacar que a questão da família está completamente relacionada à interpretação grega da dissensão. Como aponta LORAUX (1987), a *stásis* é refletida como uma guerra em família, que quebra a

¹ Diógenes Laércio, em 3.4, diz que o filósofo teria o nome verdadeiro de Aristoclés, mas foi apelidado de Platão por seu treinador, uma vez que tinha a constituição física de ombros largos, o adjetivo utilizado é *platýtēs*, referente a *platýs* que significa largo, de ombros largos.

confraternização e joga parente contra parente², sendo possível interpretar essa problemática pela tríade *stásis*, família e cidade³, pois “por vezes é a família que induz a *stásis* contra a cidade, às vezes é a *stásis* instalada na cidade que destrói a família, outras vezes é a cidade como família que repele a *stásis*”⁴. Os dois primeiros casos são fáceis de compreender, pois uma família pode querer tomar o controle da cidade para si, em prol de seu interesse particular, como também as questões políticas da cidade como um todo podem ocasionar rompimentos familiares, mas é o terceiro caso que é mais interessante para explorar aqui, pois uma solução difundida no pensamento grego, a ponto de ser considerado um *tópos* da retórica política⁵, é definir, “contra a guerra civil, o parentesco cívico”⁶, pois só haveria, então, uma solução: constituir “um parentesco generalizado que uniria todos os cidadãos uns aos outros”⁷.

Essa percepção encontra-se bem destacada em Platão, pois este autor também identifica a criação de vínculos de parentesco simbólico como uma alternativa para manter a cidade coesa, com a questão da comunidade de bens e mulheres dos guardiões na *República* sendo o maior exemplo disso. Estreitar entre os cidadãos os laços de fraternidade é uma forma de tentar impedir o aparecimento da *stásis*, uma vez que se considerava que a fraternidade fundaria a paz cívica⁸. A própria resolução da dissensão, como exposto na *República* 471a-b, por se tratar de uma guerra entre iguais, entre cidadãos-parentes, é vista como uma reconciliação⁹ entre familiares, com uma tendência natural para se enfrentar as divergências com benevolência e evitando-se o massacre de iguais. De fato, o apelo à fraternidade entre os cidadãos para terminar uma *stásis* pode ser comprovado com a Anistia de 403, que propôs um fim à revanche dos democratas quando estes derrotaram a tirania dos Trinta e voltaram ao poder em Atenas. Portanto, o ideário coletivo precisava ser sempre enaltecido para o bom funcionamento da cidade, sendo por isso que uma educação valorizadora do aspecto social necessariamente precisava ser defendida.

Assim, o processo educativo como um todo, em qualquer época, precisa evitar a todo custo gerar uma população de verdadeiros idiotas, isso no sentido grego da palavra

² LORAUX, 1987, p. 5-6.

³ A tríade aparece em diversos momentos em LORAUX (1987), como nas páginas 18 e 34.

⁴ LORAUX, 1987, p. 18, tradução minha.

⁵ LORAUX, 1987, p. 26.

⁶ LORAUX, 1987, p. 24, tradução minha.

⁷ LORAUX, 1987, p. 28, tradução minha.

⁸ LORAUX, 1987, p. 8.

⁹ A reconciliação é vista por LORAUX (1994, p. 285) como uma característica de ligação inerente à *stásis*, destacando também que ela traz o desejo de ordem e justiça (Id., 1995, p. 324).

idiótēs, ou seja, uma pessoa sem educação, um ignorante, um particular simplório, alguém que só cuida do próprio quintal. É certo que os idiotas são mais facilmente manipulados, principalmente numa democracia, onde todos podem se exprimir, mas o custo disso a longo prazo é danoso não só aos homens, pois hoje em dia vemos nitidamente a irreversibilidade sendo causada ao ecossistema. E nem foi preciso haver a televisão e as *fake news* de WhatsApp para se descobrir o quão perigosa pode ser uma má educação. Platão, na *República* 564c, já descrevia como na democracia algumas vezes hábeis são capazes de iludir os poucos sábios com seus cantos de sereias. Essa classe de ilusionistas corresponde ao pior tipo entre todos os homens, e Platão faz uma tipologia dos perfis políticos e os compara a zangões, pois ele se encontra fora de qualquer ideal comunitário, não servindo nem como governante, nem como auxiliar devido à sua inerente e excessiva licenciosidade, sendo apenas “um esbanjador dos bens que estavam à sua disposição”¹⁰ (*Rep.* 564a), tal qual aquele mau militar e governante que conhecemos bem, um verdadeiro tirano contemporâneo.

A solução para evitar esses maus cidadãos é sempre apostar na educação. Ela é necessária para domar as más naturezas humanas e simultaneamente fazer com que as boas possam se desenvolver por completo. Para conseguir isso, podemos atualmente olhar a Antiguidade e nos instruir da sagacidade de um filósofo como Platão, que passou décadas de sua vida imerso em uma *stásis* quase constante¹¹. Isso o levou a dedicar muita tinta ao problema da educação que já vinha sendo discutido por seu mestre, Sócrates, quando este indagava se a virtude podia ou não ser ensinada e questionava aqueles que pareciam sábios, como os sofistas ou os poetas, mas que, na verdade, não eram. Porém, também não se pode romantizar o passado a ponto de achar que a solução tal qual sugerida ali pode ser aplicada, pois a Calípolis da *República* ou mesmo a Magnésia das *Leis* são espaços utópicos, não são cidades realizáveis no nosso mundo. No entanto, não há nada mais idiota que jogar fora toda essa discussão milenar baseada a partir dos escritos desse filósofo, afinal, não há prova maior de um ser imediatista, que não conhece nada além da própria experiência, desprezar a filosofia grega por mesquinha. São séculos condensando o pensamento de grandes homens, que viveram épocas com mais mudanças,

¹⁰ Para as citações da *República*, sigo a tradução de Anna Prado em PLATÃO (2006).

¹¹ LORAUX (1987, p. 11) se questionava se a *stásis* era inerente à vida cidadina, terminando por afirmar, mais categoricamente, que ela é sim parte integrante da vida política grega (Id., 1994, p. 284) e que ela é “para a cidade, um mal inato” (Ibid., p. 290, tradução minha); concluindo, assim, que “a *stásis* é parte integrante da política grega, mesmo se os próprios gregos tentavam sistematicamente negar a dimensão política ao tratar a guerra civil como uma calamidade, [...] estranha ao funcionamento normal da cidade que seria, nesta perspectiva, sempre pacífica” (Id., 1995, p. 304, tradução minha).

conquistas e derrotas que a nossa, viram impérios e cidades-estados ascenderem e caírem. É, portanto, uma idiotice sem tamanho recusar esse saber.

Modelos educativos da experiência grega

Grosso modo, nossa sociedade busca uma educação por meio de um sistema escolar e acadêmico mais inclusivo do que os que serão descritos aqui. Podemos até ironizar dizendo que Lesbos seria uma espécie de Escola da Ponte, Esparta um Colégio Militar e Atenas um internato católico apenas de meninos. Mas a realidade é que os modelos antigos não se pareiam com nosso mundo. Nossa palavra ‘escola’ até se origina do grego *skholé*, mas essa raiz significava apenas o tempo livre que os cidadãos poderiam usar para desfrutar da aquisição de cultura pelo estudo. No entanto, esse conceito contemporâneo de escola não é grego. Afinal, não há um paralelo no mundo helênico com nosso modelo de educação de massa, seriado em anos escolares, com sistema de avaliação e reprovação e desenvolvido em instituições patrocinadas pelo estado. O projeto de escola tal qual conhecemos é bem recente, originando-se a partir da Revolução Industrial, mas tomando corpo apenas próximo do século XX.

É por isso que agora irei me voltar a aspectos mais históricos do processo de *paideia* grega, pois para entender melhor como Platão pensa a educação é preciso ter uma noção de como o mundo helênico experimentava o processo educativo. Para isso farei um breve descritivo de como a educação se realizava em três *pólis*: Lesbos, Esparta e Atenas.

Os cidadãos de Lesbos, ao menos da aristocracia e tanto homens quanto mulheres, eram tidos como amantes das Musas, ou seja, pessoas bem-educadas. A principal referência quanto à educação nessa ilha é o *thíasos* da poetisa Safo, considerada a décima Musa por Platão¹². Este local seria uma espécie de escola feminina, a mais conhecida, mas não a única, pois concorria com outros *thíasoi* como os de Gorgo e Andrômeda. Há um problema com a historiografia dessa experiência educativa, pois são poucas fontes que nos chegaram devido à curadoria cristã que descartou, ao longo dos séculos, aquilo que não lhe servia. Além disso, não é à toa que temos a palavra ‘lésbica’, pois as escolas femininas de Lesbos possuem uma imagem relacionada às experiências homoeróticas que supostamente ali aconteceriam. Entretanto, isso é motivo de controvérsia e revisão entre os estudiosos já desde a antiguidade, além do que as duas principais fontes antigas a

¹² É o epigrama 16 atribuído a Platão e presente na *Antologia Palatina* (ou *Anthologia Græca*).

respeito são os papiros de Oxirrinco do século II ou III e a Suda, já do século X (LEITE, 2012, p. 45), escritos muitos séculos após Safo, que foi uma poetisa do séc. VII/VI a.e.c. Além disso, a má fama das mulheres de Lesbos foi constituída por uma visão caricatural presente nas comédias (SHIELDS, 1917, p. xviii) e registrada em texto por homens antigos e modernos.

Na verdade, é até difícil situar o papel social de Safo em Lesbos e mesmo atestar se ela tenha sido de fato uma professora, pois a depender da fonte, ela é descrita como a dirigente de um *thíasos*, de uma *hetaireía* ou mesmo de uma casa das Musas (LEITE, 2012, p. 48). Há até estudiosos que duvidem que Safo tenha sido de fato uma pessoa, havendo uma discussão, como em Homero, se ela não seria apenas um personagem poético (LEITE, 2012, p. 49). É certo que não se tratavam de mulheres reunidas com o único objetivo de explorarem seus corpos, pois ao contrário do que os comentadores homens do século XIX pensaram a partir da interpretação do ‘eu’ existente nos poemas de Safo, ela não era uma mestra que ensinava a “educação sentimental”¹³ às jovens antes do casamento e decididamente não se tratava de um centro de formação nem de *hetairai*, nem de *pórnai*.

O que se sabe é que as estudantes eram meninas oriundas da aristocracia da região e que se dedicavam ao aprendizado de disciplinas como a música, o canto e a dança, ou seja, eram estudosas da arte das Musas, a *mousiké*. Precisamos lembrar que as Musas, e também Eros e Afrodite que recebiam dedicações nos poemas, eram divindades pertencentes à religião grega, logo, há um contexto de devoção religiosa no aprendizado que não se deve esquecer, tanto é que Safo chama sua escola de casa das Musas e a participação em festivais religiosos era incentivada (SAFO, 1986, p. 12-13). Mas também não devemos excluir o componente homoerótico, pois ele está presente nos poemas de Safo (ex. frag. 94), exibindo “um espaço poético e, portanto, social, onde essa expressão era bastante permissível”¹⁴; ainda mais quando nos lembramos que aquele mundo antigo não conhecia a moral cristã.

Assim como as cidades que concentram universitários de hoje em dia, Lesbos foi um centro importante de educação até a época do Império Romano. Por ali passaram vários filósofos, matemáticos e cientistas, além de que os habitantes de Lesbos eram reconhecidos por seu talento musical (SHIELDS, 1917, p. xvi-xvii), lembrando que a *mousiké*, a arte das musas é algo muito maior que apenas música, de certa forma próximo

¹³ Conforme LEITE, 2012, p. 48.

¹⁴ LEITE, 2012, p. 53.

ao que chamaríamos, hoje em dia, de artes liberais ou humanidades. Em suma, a concorrência com outras escolas e a presença de estudiosos por lá provam que a cidade de Lesbos valorizava a educação e foi um local de grande riqueza cultural (ao menos para os ricos e aristocratas).

A *paideia* helênica contava com peculiaridades a cada cidade, de um ensino voltado para as artes em Lesbos, iremos agora ver algo quase oposto a isso. Esparta era uma cidade de guerreiros que lutavam corpo a corpo e o desenvolvimento de características físicas e da coragem era o objetivo maior para formar os cidadãos. A Lacedemônia contou, então, com uma educação para guerreiros, tida por várias fontes como um procedimento educativo austero e duro, mas voltada à comunidade, não sendo permitido aos pais educarem como desejassem seus filhos (RICHER, 2018, p. 525-526). Em suma, a *paideia* espartana era voltada para garantir à cidade guerreiros combativos, experientes e corajosos, nada além do que uma potência colonizadora exigiria de seus membros. Xenofonte usou o termo *paideia* para descrever a experiência educativa de Esparta, mas muitos comentadores hoje em dia utilizam o termo *agōgē*¹⁵, ou seja, essa educação é um guia para a guerra, caracterizada pelo treino militar, isto é, uma formação de soldados.

A educação espartana não negligenciava as meninas: Platão, em *Leis* 806a, afirma que as espartanas aprendiam tanto a ginástica quanto a *mousiké*. De acordo com Richer (2018, p. 537-538) é obscuro, contudo, como realmente se realizava a educação de espartanas, mas supõe-se que tiveram lições de leitura e escrita e provavelmente de aritmética. De maneira geral, a questão do desenvolvimento corporal se reflete na educação delas, pois foi algo caricaturado em comédias e representado em material iconográfico. Além disso, tal qual as mulheres de Lesbos, as espartanas eram mal faladas e tachadas de libertinas e lésbicas. Eis um indicativo do perfil dos escritos que nos chegaram: escritores homens que se sentiam ameaçados por mulheres pouco submissas, uma vez que tiveram, ao menos, uma educação similar a deles e podiam contestá-los à altura.

Há comentadores atuais indicando que haveria um paralelismo na educação de homens e mulheres em Esparta (RICHER, 2018, p. 538), mas no geral, essa educação, ou pelo menos os comentários feitos sobre ela, era focada na formação de adultos homens. Esse modelo educacional era dividido por faixa etária, iniciando-se aos sete anos e,

¹⁵ RICHER, 2018, p. 526.

provavelmente, mantendo unida a mesma turma em treinamento até a idade de vinte anos, quando passavam a formar o corpo de adultos jovens chamados *eírenes* ou *hēbôntes*¹⁶. Por isso, de maneira similar a como atualmente nos referimos a conceitos como Geração X ou Y de acordo com a data de nascimento, os espartanos costumavam identificar um indivíduo pela geração com a qual foi educado. Na época clássica, a educação dos lacedemônios era dividida por três faixas etárias: *país*, *paidiskos* e *hēbôntes*, algo equivalente a uma separação entre criança, pré-adolescente e jovem.

Xenofonte, em *Constituição dos Lacedemônios*, descreve que a educação militarizada espartana incentivava a competição entre os jovens, pois acreditavam que assim chegariam à excelência (“*eis érin perì aretês*”) e desenvolveriam a *andragathía*, a bravura masculina (cf. Xen. *Cons. Lac.* 4.2). Trata-se, portanto, de uma educação rígida e convencional, capaz de marcar o caráter de um espartano ao longo de gerações. Platão, por exemplo, nota no *Hípias Maior*, 284b, que os lacedemônios não costumam mudar suas leis, nem educar seus filhos fora dos costumes. Essa educação conservadora perdurou ao longo de décadas e “tornou possível inculcar uma cultura comum e impor disciplina nas mentes e nos corpos”¹⁷. O resultado disso, como diz Xenofonte, em *Cons. Lac.* 2.2, é que modéstia e obediência se tornaram as companheiras inseparáveis de Esparta. Se hoje em dia isso nos soa uma educação ruim e autoritária, precisamos levar em conta a necessidade da disciplina em meio ao contexto militar e de guerra daquela época.

Esse sistema educacional da Lacedemônia foi supostamente projetado por Licurgo, o legislador espartano chancelado por Apolo. Destacar isso é importante para acentuar o caráter religioso, uma vez que se acreditava que o próprio deus de Delfos tinha sancionado ou mesmo entregue as leis a Licurgo. Platão, no *Protágoras* 342e-343c, comenta sobre a educação espartana e a relação com Apolo, pois muitos entusiastas desse modelo de educação, como o ateniense Sólon ou Tales de Mileto, supostamente, deixaram máximas concisas no templo de Delfos que são conhecidas até hoje. O interessante é que Platão no *Protágoras* não aborda a educação espartana pelo viés militar, mas sim pela

¹⁶ Os jovens espartanos entre vinte e trinta anos eram chamados de *eírenes*, *hēbôntes* ou mesmo *tá déka áph'ēbēs* (LIPKA, 2002, p. 131).

¹⁷ RICHER, 2018, p. 527.

sabedoria obtida pela concisão lacônica¹⁸, pois um espartano, como um perito arqueiro, era capaz de fazer frases repletas de significados profundos, mesmo com poucas palavras. Isso seria, para Platão, em *Prot.* 342e, um indício de que:

a educação lacedemônia tem base mais ampla no amor da sabedoria [*philosophêin*] do que no dos exercícios físicos [*philogymnasteîn*], certos de que a capacidade de enunciar sentenças desse tipo é característica de indivíduos de educação esmerada¹⁹.

Dessa forma fica claro que havia também o ensino de leitura e escrita além da ginástica, indicando que essa instrução fazia parte do treinamento ministrado pelo *paidonómos*, o surpreendente da educação (RICHER, 2018, p. 532). Outro ponto é que, no séc. VII, Terpandro, um poeta nascido em Lesbos tinha uma escola de música em Esparta e que na mesma época essa cidade produziu poetas reconhecidos por sua excelência como, por exemplo, Alcman e Tirteu.

Sobre a *paideía* ateniense, é preciso frisar que a Atenas Clássica excluía as mulheres da educação e do aprendizado para guerra, enquanto os meninos eram educados de acordo com as possibilidades financeiras de sua classe social. Os garotos pequenos tinham um *paidagōgós*, geralmente um escravo, com a função de tutor e que os levava a seus professores, os *didáskaloi*, e estes os alfabetizavam e ensinavam disciplinas como luta, música e retórica. Entretanto, em oposição ao seu tempo e cidade, Platão apresentava uma proposta revolucionária e de certo modo influenciada pelo modelo espartano, pois todos os homens e mulheres seriam ensinados pelo próprio estado, tanto em questões do corpo quanto da alma, tirando assim a influência familiar na educação.

Como Atenas não tinha educação pública nem escola de massa, as classes sociais eram determinantes quanto ao tipo de instrução que uma pessoa receberia. Os mais pobres, os *thêtes*, não teriam como pagar um professor ou um sofista, logo, se tivessem sorte conseguiriam saber o básico como ler ou escrever. Se além de pobre vivesse na parte rural de Atenas, é bem provável que nem isso. A parte urbana da *pólis*, a *ásty*, ao menos permitiria aos *thêtes* assalariados, à mercê da disposição de empregos temporários, conseguir alguma instrução melhor por causa da função a ser executada.

¹⁸ É um lugar comum entre comentadores ver ironia no elogio ao saber espartano que Platão faz nessa passagem, mas acredito que isso seja, na verdade, apenas a consequência de uma história cultural onde prevaleceram as obras atenienses e somente poucos fragmentos dos espartanos. BARROW (2012, p.27-28) não só reconhece que Platão veria os espartanos como bem-educados moralmente, como infere que a influência do modelo educacional espartano na reforma da educação proposta na *República* seria aplicada às massas e não somente ao seletivo grupo de guardiões.

¹⁹ Sigo a tradução de Carlos Nunes em PLATÃO (2002).

Ainda é lacunar a informação sobre a classe inferior de homens livres atenienses quanto à educação, pois há um teor classista tanto pela escrita antiga ter sido sempre um espaço dominado pelas elites, quanto pelo fato de que, até bem recentemente, os comentadores sobre a Antiguidade não se mostravam muito interessados em pesquisar os subalternos em profundidade. Isso porque os *thêtes* formavam a classe censitária, pela constituição de Sólon, mais baixa entre os cidadãos atenienses, mas também por esta palavra, desde tempos homéricos, ter simbolizado todos aqueles que precisavam vender seu trabalho²⁰ para receber um *misthós*, um pagamento. Na época clássica, eles eram empregados no campo, na cidade ou como mercenários (GUÍA, 2015, p. 184), formando assim uma classe de assalariados (*misthōtoi*), pois ou não tinham terra ou a propriedade privada que possuíam não era suficiente para seu sustento. Dessa forma, viam-se obrigados a se submeter a um empregador, mantendo-se, assim, em uma relação muito desprezada pelo pensamento grego (e aristocrático) de liberdade e sentimento de autossuficiência²¹, tanto é que sua situação laboral os aproximava a escravos²², sendo comum trabalharem lado a lado na mesma função (GUÍA, 2015, p. 186-187).

Há, obviamente, uma distinção entre o *status* social do escravo e do *thês* que precisava vender seu trabalho, pois o primeiro era obrigado, pela força, àquela relação por tempo indefinido, enquanto o segundo teria algum direito de escolha, pois poderia, supostamente, eleger a quem seria submetido. Todavia, a condição de trabalho de um *thês* era tão nociva quanto a de um escravo, pois seu *status* de empregado era considerado como uma serventia, podendo exercer as mesmas tarefas de um *doûlos*, porém com um prazo contratual e condições definidas ao menos oralmente. Se, legalmente, o *thês* era ainda um cidadão livre, socialmente, sua condição, na prática, não era tão distinta de um escravo²³, pois era uma linha tênue que os separava.

²⁰ Conforme GUÍA (2015, p. 185) e NDOYE (1993, p. 268-269).

²¹ Por exemplo, com a crítica platônica da *misthophoría* no *Górgias* (515e), como também o paralelo de Aristóteles, em *Política*, 1277a-b, entre a função desses assalariados e os escravos; cf. GUÍA (2015, p. 187).

²² Há até indício de que seria possível a um escravo contratar um *thês* (NDOYE, 1993, p. 263) ou mesmo ter sua cidadania e *status* de homem livre infringido a ponto de poder ser preso e morto, sem julgamento, por seu chefe, pelo fato de ter matado um escravo, como aparece no *Eutífron*, 4c, de Platão; cf. GUÍA (2015, p. 186).

²³ Havia, na Grécia antiga, a escravidão por dívidas, onde um cidadão economicamente falido passava à condição de escravo, porém com a reforma de Sólon isso tinha sido proibido, mas como aponta GUÍA (2015, p. 190-191), é possível que, no século IV, a escravidão por dívidas tenha voltado, mas mascarada por um "contrato voluntário" para poderem burlar a lei.

Devido a essa aproximação de nível social, não é difícil concluir que a educação de um *thés* e um escravo seria, na maior parte das vezes, meramente uma instrução²⁴ orientada às características técnicas requeridas pela função determinada por seu chefe ou amo. Uma forma de educação com a qual os *thêtes* poderiam contar é aquela análoga à das guildas, as corporações de ofício da Idade Média, pois essa classe social tinha o predomínio de artesãos, possibilitando uma certa educação, o ensino técnico sendo passado entre familiares e até entre pessoas não aparentadas²⁵. Contudo, esse serviço especializado em alguma arte ou ofício, isto é, como um *bánausos* em oficinas da cidade²⁶, era ainda considerado um trabalho típico de escravo²⁷ e, portanto, visto como um saber inferior. A única chance real de um *thés* obter uma educação melhor seria pela pederastia, caso despertasse o interesse de algum aristocrata, ou se conseguisse juntar dinheiro para pagar sofistas, o que dado o tipo de trabalho que assumia, próximo a de um escravo, seria pouco provável ganhar um salário alto o suficiente para poder bancar financeiramente uma palestra ou curso de algum sofista²⁸, pois como Platão relata, esses professores cobravam bem caro.

Já a classe alta poderia obter uma formação mais avançada por meio do pagamento de sofistas, uma espécie de professores ou palestrantes itinerantes que por onde passavam atraíam seguidores dispostos a abrir mão de uma boa quantidade de dinheiro para obter seus ensinamentos. Platão é extremamente crítico a esses profissionais da educação e em sua obra é muito comum vermos Sócrates se digladiando com sofistas como Hípias, Protágoras ou Eutidemo ou mesmo com os pupilos deles. A grande questão é que, na perspectiva da crítica platônica, os sofistas não se importam com a justiça e apenas caçariam jovens endinheirados por meio de sua lábia e sua falsa sabedoria. Estes jovens ricos estavam dispostos a pagar algo tão custoso pelo motivo de que Atenas tinha se tornado uma cidade onde era muito comum processar ou ser processado por alguém em um tribunal. E, como caixeiros viajantes tirando produtos de sua mala, os sofistas faziam exposições para atrair interessados, procurando vender técnicas de oratória e retórica para

²⁴ Muitos *thêtes* do séc. IV eram camponeses falidos ou que perderam terras na guerra (GUÍA, 2015, p. 187), possuindo, portanto, um conhecimento especializado e necessário para se manter com a produção agrícola, na linha dos conselhos campesinos que aparecem em *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo.

²⁵ Um indício desse modelo de educação é o caso da medicina hipocrática, que mesmo não sendo um artesanato, era uma técnica ensinada entre um médico experiente e seu aprendiz, além do fato que os médicos, mesmo não tendo laços consanguíneos, poderiam se considerar da mesma família, apelidados de asclepiades, em referência a Asclépio, deus ligado à cura e a obtenção de saúde.

²⁶ GUÍA (2015, p. 192).

²⁷ GUÍA (2015, p. 193).

²⁸ Entretanto, essa possibilidade existe, pois o pai de Anito, o acusador de Sócrates, era um *thés* que obteve fortuna como curtidor, uma profissão pouco conceituada e que escravos também exerciam.

ser bem-sucedido nos julgamentos, independentemente se aquele conhecimento seria usado para algo bom ou não. Logo, o interesse privado dos sofistas, isto é, o amor ao dinheiro e à fama, era seu principal impulso. Afinal, estes, como estrangeiros em Atenas, não precisariam ali ficar caso causassem dano à cidade, ou seja, se sua educação criasse maus cidadãos, eles apenas mudariam de ponto e seguiriam para outra pólis.

Assim como acontecia por toda Heláde, os atenienses podiam se educar também através do homoerotismo masculino, constituindo relações de *paideía*. Se por um lado essa palavra significa educação em sentido largo, ela também tem um sentido estrito que é a relação entre um homem mais velho, o *erastês* (o amante), e um adolescente masculino, o *erômenos* (o amado). Essa relação não era meramente um envolvimento sexual, pois era aceita pelos pais do jovem e chancelada pela cidade, formando um modo comum de transmissão de saberes principalmente entre a aristocracia. Mas não havia nada que proibisse relacionamentos entre classes sociais distintas, e é certo que um pobre, um *thês*, se fosse bonito ou bem articulado socialmente, poderia se aproveitar da *paideía* grega para subir de vida, tanto pelos contatos políticos quanto pelo aprendizado. No geral, a única coisa que um *erômenos* teria a oferecer seria seu próprio corpo e a lembrança de uma beleza jovial, mas, em contrapartida, era esperado do *erastês* que ele ajudasse seu amado a se socializar na vida política ou aprender alguma técnica, como cavalgar ou tocar flauta.

A proposta reformista em Platão

Platão tem uma visão mais negativa que positiva desse procedimento de *paideía* por relações homoeróticas. Nas *Leis* (636c e 836e) ele chega a dizer que seria uma relação contra a natureza, no entanto, seria anacrônico definir essa atitude dele meramente como homofobia, afinal, naquele tempo isso não era um problema e nem causava estigma, mas principalmente porque essa questão está relacionada com o fato de que a união entre homem e mulher seria, nas *Leis*, prioritariamente dentro do casamento e meramente com o objetivo de produzir filhos, isto é, novos corpos para a cidade. Apesar disso, no *Filebo* 32d aparece que a vida humana é uma mistura de prazer e sofrimento e que não há uma vida pura, além do que em diálogos como *Banquete* ou *Fedro* já era possível ver uma crítica incipiente à *paideía* (no sentido homoerótico), mas ainda possibilitando leituras positivas dela quando a experiência do *érōs* entre o amante e o amado não objetivava apenas o prazer do corpo, mas sim o cultivo da alma.

Entretanto, o Platão das *Leis* realmente pretende acabar com a relação entre *erastés* e *erómenos*, pois recusa o prazer corporal em prol de uma racionalização da reprodução. O sexo, para o velho Platão, existe basicamente para reproduzir²⁹ e este ato serve para manter um número otimizado de pessoas necessárias para o bom funcionamento da cidade. Além disso, o projeto das *Leis* inclui uma revolução na educação, pois conta com um certo ensino de massa embrionário, já que os templos religiosos abrigariam magistrados responsáveis pelo estado quanto à educação de todos, em seu nível básico e continuando ao longo da vida, com a excelência de todos cidadãos sendo buscada em rituais e competições embasados no conhecimento da legislação tanto do governo quanto da religiosa. Esta última vinculada ao templo de Delfos, pois Platão fará com ele uma ponte por meio de seus sacerdotes *exēgētás*, que tratarão das leis de ordem religiosa. Logo, a *paideia* grega, entendida como relação entre um homem adulto e um jovem perderia sua função, pois a cidade de Magnésia não teria mais o prazer pelo prazer do corpo nem a necessidade de buscar outra forma de educação que não fosse essa que o estado já proveria.

A crítica à educação vigente está sempre presente ao longo de todo texto de Platão, mas podemos detectar ao menos três perspectivas diferentes. Uma primeira aparece imersa em vários diálogos, quando Sócrates debate com algum sofista sobre a questão da virtude poder ou não ser ensinada, terminando sempre em aporia. No entanto, na *República* vemos algo diferente que é uma proposição mais sistematizada para a educação, mas ainda com um teor idealista que nas *Leis* o autor tentou remover. Neste último livro, vemos Platão discutindo legislação, mas agora de maneira mais concreta, fazendo sugestões mais próximas do real e da possibilidade humana. Não considero esses três pontos de vista como um eco da interpretação dos textos platônicos conhecida como desenvolvimentista, no sentido de que gradativamente o autor estaria se distanciando da influência socrática, pois entendo Platão como um pensador muito pouco sistemático e que usa essas contradições para estimular a dialética, a discussão e o exame das propostas.

Em síntese, Platão prioriza a educação da alma, mas considera necessária a educação corporal, pois o corpo serve à alma e é a partir dele que a excelência humana pode se desenvolver de maneira completa³⁰. É por isso que a educação idealizada por Platão, tanto da *República* quanto nas *Leis* combina a educação do corpo e a da alma. Ao

²⁹ Na *República* existe um controle do sexo entre os guardiões, para evitar cruzamento entre irmãos, mas a atividade sexual mantinha-se livre caso não houvesse risco de produzir filhos (BARROW, 2012, p. 19).

³⁰ Cf. BARROW, 2012, p. 24.

contrário de Lesbos, que priorizava a *mousikē*, e de Esparta, que enaltecia a *gymnastikē*, as cidades pensadas por Platão, a Calípolis da *República* e a Magnésia das *Leis*, buscaram uma educação integral de seus cidadãos, tanto pelo desenvolvimento corporal e maestria nas técnicas militares quanto nas artes das Musas, como a música, mas também a maior de todas as músicas, a filosofia (*Fédon* 60e-61b).

Treinar o corpo em conjunto estreita relações humanas e educar-se do ponto de vista intelectual, além de todo estofo para entender melhor o mundo em que se vive, cria vínculos de pertencimento cultural. Até porque muitas dessas artes, como o coro, exigem tanto do corpo com a dança quanto da alma com a música, inculcando a boa medida, o ritmo e harmonia já desde crianças, assimilando ideais morais como se estes fossem uma brincadeira. Ainda mais que, nas *Leis*, Platão segue em parte o modelo espartano e visualiza almoços em conjunto além de festas religiosas com competições musicais constantes como em Atenas. Todas essas atividades cívicas requerem o aprendizado e por meio dele prepara-se o cidadão e movimenta-se a vida na cidade, estreitando relações de amizade e favorecendo a assimilação de um viver em comunidade, ou seja, criando a *koinōnía* de maneira prazerosa e estreitando laços fraternais entre os concidadãos.

A principal questão com a educação em Platão é que ela é o instrumento que bons políticos podem usar para persuadir os cidadãos, por meio da legislação, desde a tenra infância, para inculcar neles – e não apenas adestrar, como alguns gostam de criticar – a necessidade de priorizar o bem comum e a justiça da cidade como um todo. Há um paralelo entre alma e cidade, no livro IV da *República*, que precisa ser lembrado, pois uma cidade formada por pessoas sábias, corajosas, temperantes e prudentes, isto é, virtuosas e excelentes, atingiria o máximo de perfeição possível no mundo humano. Do lado oposto, seres que, como os zangões, estão apenas pensando em interesses privados acabam trazendo injustiça a toda cidade tão logo adquiram magistraturas e poder. Simplesmente porque suas atitudes em prol do próprio poder pessoal constituem, na verdade, pequenos feudos de domínio que em longo prazo são capazes de gerar dissensão interna ao estado, levando ao rompimento de elos básicos de cooperação e vida em comum.

Conclusão

Dadas as diferenças culturais e temporais entre os exemplos gregos e nossa sociedade atual, não nos cabe importar a solução que era discutida para o mundo deles.

Fazer um brasileiro aprender a tocar lira ou a lutar *pálē* não nos fará, logicamente, um país melhor. Mas temos a chance de nos espelhar no pensamento platônico, pois este surgiu em meio às consequências da Guerra do Peloponeso entre Atenas e Esparta e da vivência em tiranias como a dos Trinta ou a de Dionísio em Siracusa. A reflexão dele resistiu não apenas porque foi poupada dos danos materiais da decomposição dos papiros, mas porque ele soube identificar que comunidades em ruína experimentam dissensão interna, pois erraram na educação e não cultivaram as virtudes de seus habitantes. Ou seja, não formaram bons cidadãos, apenas seres privados, meros idiotas com cidadania incompleta. Formaram indivíduos que acham que tudo que conseguiriam na vida, seja sucesso ou fracasso, foi fruto de seu próprio empenho ou má sorte e não que suas conquistas e derrotas foram influenciadas por políticas públicas, isto é, pela participação política e pela discussão relativa à capacidade de pensar maneiras justas de exercer o poder, onde o interesse privado torna-se restringido pelo bem-estar da própria comunidade.

Referências Bibliográficas:

- ANGIONI, L. “Platão. Hípias Maior”. In: *Archai*. Brasília, n. 26, 2019, p. 1-51.
- BARROW, R. *Plato and Education*. London: Routledge, 2012.
- GUÍA, M. “La renovación de la dependencia en el siglo IV: los espacios de *thetes* y *misthotoi*”. In: BELTRAN, A.; et al. *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015, p. 183-199.
- LEITE, L. “Sappho de Lesbos et l’expression homoérotique”. *Passages de Paris*, n.7, 2012, p. 44–53.
- LIPKA, M. *Xenophon's Spartan Constitution*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- LORAUX, N. “La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l'envers”. *Revue de l'histoire des religions*, v. 212, n. 3, 1995, p. 299-326.
- _____. “Oikeios polemos: La guerra nella famiglia”. *Studi Storici*, ano 28, n. 1, jan-mar, 1987, p. 5-35.
- _____. “La cité grecque pense l'Un et le Deux”. *Mélanges Pierre Lévêque: Religion, anthropologie et société*, v. 8, 1994. p. 275-291. (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 499).
- NDOYE, M. “Hôtes, thètes et mendiants dans la société homérique”. In: MACTOUX, M.; GENY, E. *Mélanges Pierre Lévêque*. Besançon: Université de Franche-Comté, 1993, p. 261-271. (v. 7).
- RICHER, N. “Spartan Education in the Classical Period”. In: POWELL, A. (ed.). *A Companion to Sparta*. Hoboken: John Wiley & Sons Ltd, 2018. (vol. II).
- SAFO. *Poemas*. Tradução de Carlos Montemayor. Ciudad de México: Editorial Trillas, 1986.
- SHIELDS, E. *The Cult of Lesbos*. Menasha: George Banta Publishing, 1917.
- PLATÃO. *Diálogos: Protágoras*. Tradução de Carlos Aberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- _____. *A República: ou Sobre a justiça, diálogo político*. Tradução de Anna Lia Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *As Leis incluindo Epinomis*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

Dos meios e dos fins: o papel das virtudes na conquista da vida boa*Of means and ends: the role of virtues in achieving of good life*

Brunno Alves da Silva *

Resumo: No presente artigo o autor almeja mostrar que a ação, segundo Aristóteles, pode ser discutida pelo esquema “meio-fim”, desde que tenhamos por critério a virtude como o bem humano. O texto pretende analisar de que modo esta relação pode ser desvirtuada e os resultados obtidos caso o agente não tenha este bem como o fim de suas ações. A virtude, neste caso, será apresentada como a boa atividade da alma.

Palavras-chave: virtude, bem, razão, desejo.

Abstract: In this paper the author aims to explain which the human action, according to Aristotle, could be discussed by “mean-end” scheme, since we have the virtue as the human good. The text intend to examine how this connection can be distorted and the results obtained if the agent does not has this good as the end of his actions. The virtue in this case will be presented as the good activity of the soul.

Keywords: virtue, good, reason, desire.

Introdução

A análise da ação em Aristóteles sob a categoria “meio”/“fim” é relevante sob três aspectos. (i) Foi com base nela que o filósofo desenvolveu seu argumento no livro III 4-5, de acordo com o qual saberemos “onde” incidirá a atividade deliberativa do intelecto prático: nos “meios”. Além deste aspecto, (ii) o esquema será amplamente operativo em sua discussão sobre o papel das diferentes partes da alma, o que seria algo decorrente do ponto inicial: a ação se perfaz na busca pelos meios ou no estabelecimento do fim, e nesse processo, o que exatamente realizam a razão e o desejo humanos?

* Doutorando em Filosofia pelo PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Veremos que Aristóteles oferece uma resposta muito peculiar a esta indagação. Neste seguimento, (iii) “meios” e “fins” na ética, deverão, e é o que tentarei mostrar aqui, seguir os critérios do *bem humano*, fora do qual, as ações tendem a deixar o horizonte da vida boa.

I

Proponho que em Aristóteles, a relação entre “meios” e “fins” aplicada às ações, deve ser abordada com o auxílio da noção ética de virtude(s), em particular, e sob os critérios da bondade moral, em geral. Caso contrário, teríamos apenas conflitos morais, afastando-nos, em diferentes graus, da felicidade. O tema das virtudes fora investigado em vista da vida boa. É por esse motivo que apresentamos o presente título no plural: virtudes, e não virtude, como se apenas uma “virtude”, a do intelecto, por exemplo, tivesse condições de nos assegurar o bem a que estamos nos referindo. Logo se verifica uma explicação segundo as diferentes “partes” da alma humana: razão e desejo, do que resulta na seguinte distribuição: “A virtude também se diferencia em duas espécies, de acordo com esta subdivisão, pois dizemos que certas formas de excelência são intelectuais e outras são morais”, (EN I 13 1103 a 3-5).

Embora a distinção seja textualmente declarada, não se pode dizer o mesmo do papel desempenhado por cada uma delas, pois o assunto não está livre de pontos controversos. Voltaremos a este ponto. Não obstante, ouvimos a seguinte expressão relacionada a um objetivo supostamente legítimo, mas que, por não ser buscado de modo correto, aplica-se a máxima de que, neste caso, “os fins justificam os meios”. Gostaria de apresentar um breve exemplo em que, suponho, poderíamos ver a aplicação destas duas noções dentro de um procedimento que envolve o uso da técnica.

Suponhamos o caso do alpinismo, como uma atividade que engloba um conjunto de elementos que lhe são intrínsecos, na ausência dos quais, faltariam as propriedades para qualificarmos alguém como um legítimo alpinista. A natureza desta atividade como “fim”, por certo, é escalar a montanha, nisso entendemos que a “subida” envolve muito mais do que meramente chegar ao seu ápice (extremo), o que seria possível sem enfrentar todas as dificuldades e riscos inerentes. Desafios com os quais um (ou o) *bom* pretendente aos ares do cume dos alpes deveria até mesmo, de boa alma, aspirar. Importa, todavia, o “como”, “quando”, “quem”, “de que modo”, isto é, “por quais meios”, pois para ele, cada fator é especial, único e desafiador.

Cada instante de seu caminho é uma parte que precisa percorrer e sem a qual perderia o sabor do que é propriamente o êxito e a conquista. Ao estabelecermos o propósito desta atividade, no entanto, poderíamos reconhecer as diferentes etapas como partes integrantes da finalidade e que vão gradativamente se ordenando em função de sua completude, e perfeição. Que nada mais é do que projetar e fazer por “inteiro” isso que se projeta, algo (bem) acabado. Então, “meios” e “fins” responderiam a um certo critério de adequação para qualificarmos a(s) atividade(s). Neste caso ilustrativo, o desejo do atleta. Caso contrário, ao estabelecermos uma meta, não seria importante refletir sobre o modo certo de realizá-la. Bastaria simplesmente completá-la de qualquer maneira. Mas, neste último caso, isso seria mesmo realização? O uso deste procedimento, é, por certo, muito mais próximo de nós do que da audiência do autor da *Ética a Nicômaco*, mas terá a devida justificativa. Entre esta atividade e a ação virtuosa propriamente dita existem proximidades e distanciamentos. O que as aproximaria são as condições que cada uma delas tem de cumprir a fim de que realizem respectivamente suas “obras”. São exigências (obviamente diferentes) que a ação virtuosa, bem como as artes deverão cumprir (EN II 4 1105 a 26-b 5). A resposta para quem nos inquirisse sobre a diferença no grau de precisão da arte e da virtude seria, sim, ele não é e nem pode ser o mesmo.

Um pintor que, ao atender a encomenda de um cliente que lhe pedisse um quadro com uma determinada paisagem, ao aplicar seu conhecimento, independentemente de gostar ou não do cliente, e até de conhecê-lo ou de saber qual a finalidade da obra, poderia perfeitamente aplicar toda sua perícia técnica na confecção e término da pintura. Desde que o resultado final cumpra os devidos requisitos o trabalho estaria, pode-se dizer, completo. No caso das ações virtuosas, a coisa não é tão simples assim.

A dificuldade nos assuntos éticos decorre da contingência com a qual o agente deve saber lidar. É fácil errar e falhar de muitos modos, nos diz Aristóteles, mas é difícil acertar a “justa medida relativa a nós”: (i) a boa dosagem emocional entre o excesso e a falta, por um lado, e o “quando deve”, “a respeito de quais”, “relativamente a quem”, “com que fim”, e “como deve”, por outro, (EN II 5 1106 b 20). Parece que a contingência presente na realização daquelas atividades seria em muito atenuada graças ao “conhecimento”, no nosso exemplo, do pintor (o mesmo parece não se dar com o alpinista). Não obstante, o que as identifica, ou seja, a disposição para a arte e disposição virtuosa para a vida prática, é que ambas são disposições, tais que, por meio delas, observa Aristóteles, a alma “possui” a verdade nos seus respectivos domínios (EN VI 3 1139 b 15).

Ora, se podemos dividir as diferentes etapas de algumas atividades como as listadas acima, e reconhecer o fim como o ponto de chegada, como a consumação de uma meta ou a da produção, o que dizer dos assuntos éticos?

Pensemos agora no caso da ação propriamente dita. No exemplo acima, minha intenção foi apenas a de oferecer ao leitor, de um modo simples, algo similar ao que ocorre em outro campo “deliberativo”. Nas decisões, segundo Aristóteles, existe algo em nós, elemento do nosso ser, que por si só não é capaz de nos mover. A isso que não nos move sem que haja um outro fator responsável por esse “mover”, o filósofo chama de “intelecto”, àquilo que “move”, o desejo. Com base neste pressuposto, o que nos torna “práticos” não pode ser a razão isolada ou constitutivamente “pura”, mas essa mesma faculdade quando se direciona a um certo fim.

Em Aristóteles, a discussão dos “meios” e dos “fins” é apresentada no livro II da *Ética a Nicômaco*, em torno da análise da estrutura da ação, ainda no exame e esclarecimento das disposições presentes no princípio anímico. A parte desejante, ao contrário do que uma visão mais intelectualista poderia admitir, é responsável por “estabelecer os fins”, cabendo à virtude do intelecto -excelência da razão para a boa deliberação-, a “investigação” sobre os meios. Por conseguinte, a relação meios e fins em sua ética passa pela compreensão dos diferentes papéis das partes da alma humana na ação. Em outros termos, pensar estas noções no caso da ação, envolveria saber de que forma o desejo “põe” os fins, como por vezes é observado pelo filósofo, e de que modo a razão se relaciona (e se de fato, apenas) com os meios.

Deste modo, devemos pressupor uma certa cooperação na “divisão” do trabalho entre a razão e o desejo, alguma forma de conexão entre os elementos componentes da alma, ou uma de suas partes teria um papel preponderante? Se diferentes pesos forem dados para cada um deles, o resultado seria uma polaridade (quase) intransponível, o que não parece ser defensável, já que, no lugar de escolher entre o primado do aspecto desiderativo ou pender para a suficiência dos poderes do intelecto, o filósofo parece ter preferido o caminho do meio termo entre os extremos. No primeiro caso, teríamos uma explicação da ação que se coaduna muito mais com uma teoria amparada por pressupostos “naturalistas”. O que nada mais é do que sugerir que caberia à razão um papel meramente instrumental, em vez de “principal”. Como alternativa, teríamos uma proposta filosófica em que, para o bem agir, seria suficiente confiar na unilateralidade das luzes da razão. Se

a referida polaridade deve ser, em todo caso, evitada, qual seria o papel dos elementos presentes em nossa alma considerando nossas ações em direção ao bem?

Desejamos superar os desafios. Não somos, por isso, “elevados” montanha acima, pois assim não haveria necessidade de esforço, somos, em vez disso, interpelados pelas circunstâncias e situações imprevistas: as virtudes não surgem por natureza. Imprevisibilidades inevitáveis que não anulam nossos projetos, mas exigem atitudes e é neste ponto que as disposições humanas nos facultam trilhar a escarpa que é o próprio viver. Deliberamos, neste sentido, para obter o que pode nos conduzir ao que é bom. O motivo desta dupla necessidade: desejar o fim, mas ter consciência da impossibilidade de escolhê-lo, nele mesmo, enquanto fim, mas sermos capazes de percorrer (racionalmente falando) as diferentes etapas num processo investigativo, é o que as lições da ética de Aristóteles nos permitem compreender, ao explicar que uma coisa é aquilo a que aspiramos, outra coisa, aquilo sobre o que temos de fato o poder de decisão pela via da razão, razão que versa sobre “as coisas que conduzem ao fim” (da ação). Isso de certa forma desfaz a ideia de se pensar que em Aristóteles, os fins podem justificar os meios. Em sua ética, “meios” são inseparáveis dos “fins”. Meio é sempre “meio” em vista de um dado fim. O filósofo pensa esta dupla atividade sintetizada no “agir humano”, sem sustentar qualquer tese relativa a qualidade inicial da natureza humana: tanto o vício e a virtude estão em nosso poder.

Assim, nem o desejo é naturalmente bom o suficiente para que obtenhamos o bem (em si?) como finalidade, nem ele é mau definitivamente para que não possamos ser, de fato, felizes. A chave, nisso tudo, parece ser a possibilidade da educação moral. Bom, mas se falamos aqui acima do desejo, falemos também da razão. Por meio dela, o agente (aquele que “atua”: ὁ πράττων), tampouco teria disponível para si, a qualquer tempo, a ciência do bem e do mal, do certo e do errado. Por esse motivo, “É justamente em posição oposta ao naturalismo e ao intelectualismo que podemos compreender o desejo a saber: o objeto de desejo enquanto fim da ação não é nem dado por uma natureza inata boa ou má”, como dissemos que a virtude não surge naturalmente, e, “nem por uma razão autônoma o suficiente para determiná-lo segundo o conhecimento do bem e do mal”¹.

Uma vez que, sozinhas, individualmente (razão e emoção) são incapazes de nos levar muito longe, é provável que em conjunto, isto é, cooperando entre si, esta relação faça surgir algo que se eleve a fim de superarmos nossa condição, restaria saber como.

1. Juliana Ortogosa (2017, p. 180), em: *Prazer e Desejo em Aristóteles*.

Com efeito, as questões associadas aos termos aqui discutidos podem ser expressas pelo problema da filosofia prática de Aristóteles de saber quais as condições de possibilidade dessa “comunicação” do intelecto com a parte desejante da alma. Não obstante, nossa questão principal é a seguinte: Por que, segundo Aristóteles, os “meios” e os “fins” devem atender aos critérios do bem humano? Encaminhando a aporia, o tema da virtude fora trazido para o cerne de suas lições para captar o significado real da felicidade (como um destino não garantido), como declara o filósofo: “(...) dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo perfeita virtude, deve-se investigar a virtude, pois assim, teremos uma melhor visão da felicidade”, (EN I 13).

Tendo isso em mente, é possível, então, que ter “meios” e “fins” moralmente bons como tese ética, equivaleria a prescindir daqueles desacordos que poderiam se instaurar no interior da alma humana e subvertê-la. O fim buscado apresenta-se como a vida feliz, tendo como etapas a aquisição das virtudes e o distanciamento, por bons hábitos e por escolha, da disposição que leva à vida infeliz: a desmedida. E isso não é pouca coisa, dado que a virtude, mesmo não sendo condição suficiente para a felicidade, é condição imprescindível para ela. Deste modo, o que estão implícitas são as condições adversas perante as nossas decisões, as intempéries: os gregos frequentemente esperavam contar com “boa sorte”. Então, direcionar as ações humanas para a aquisição da virtude significa “preservar”, (na medida em que a cidade favoreça), o que há de melhor em nós e abrir o caminho para a vida boa.

O fim realmente bom, envolveria a justa harmonia na alma, o que Aristóteles chama de virtude². Ele, entretanto, não descarta a possibilidade de uma espécie de “sedição” nela. São disposições em que é visível o conflito moral.

II

Antes de mostrar as possibilidades de engendramento deste “conflito psicológico”, seguem-se duas passagens concernentes ao ponto discutido acima, a saber, o papel das diferentes virtudes com os meios e os fins.

2. “No homem temperante e corajoso, a parte desejante, é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão”, ou seja, a parte “capaz de ouvir e obedecer”: (εὐηκοὸν ὡς τὸ νόον); (ἔστι δὲ ἴσως ἐὐηκοὸν ὡς τὸ νόον ἐστὶ τὸ τὸ ὅτι σὺ φρονεῖ καὶ ἀνδρείου: πάντα γὰρ ὁμοφρονεῖ).

A primeira, encontra-se no sexto livro da *Ética a Nicômaco* e diz assim, (i) “Enquanto a virtude produz o alvo correto, a prudência produz os meios (τὰ πρὸς) para tal alvo” (EN VI, 12, 1144 a 7-9). A segunda passagem, é quando afirma: (ii) βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη, o que dá como texto: “Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins”, (EN III 5 1112 b 12-13). Surge aqui uma situação. Dissemos acima que em Aristóteles, os meios são inseparáveis dos fins, são sempre em vista deles. Ora, tal inseparabilidade se torna um problema se levarmos em conta dois impasses concernentes a esta temática. No primeiro, a escolha (deliberada), que envolve a razão e incide somente nos “meios”, foi definida marcando sua diferença com a “aspiração”, como um (desejo) querer. O imbróglio aparecerá se notarmos a possível divergência entre o que se deseja (o que se quer como “fim”), e o que de fato está ao alcance daquele que deseja (os “meios”). O desejo, na tarefa de “por” o fim da ação, a menos que seja constituído mediante os hábitos graças a educação e em vista da formação do caráter, pode ser que se “eleve” em demasia para além das possibilidades reais e do “lote” que nos cabe atinar de um modo justo.

Neste ponto da lição, o estagirita assegura que “desejar/querer” não necessariamente é o mesmo ou algo idêntico que propriamente escolher: um quadro em que aparentemente razão e desejo como partes da alma humana seguirão em direções distintas. Mas não totalmente, uma vez que a escolha e o querer tem, segundo o autor da *Ética a Nicômaco*, “afinidades”. O que acontece é o reconhecimento, por parte do autor, de que os “objetos” enquanto finalidades possíveis, isto é, tanto da escolha, quanto do querer, podem não coincidir. Se aquilo que está para além do nosso poder de realizar pelas ações não converge com as escolhas deliberadas, estas, por sua vez serão no virtuoso, sempre em vista de prescindir do excesso, em vista da “justa medida”. Acontece, como vimos acima, que as ações virtuosas envolvem, a fim de que sejam engendradas, um grau de precisão mais abrangente do que aquele encontrado no terreno das artes, o que não equivale a afirmar que os componentes da ação tenham precisão matemática, mas que as condições associadas à virtude seriam mais exigentes. Na verdade, é o que diz Aristóteles, “(...) a virtude, bem como a natureza, é mais exata e melhor que toda arte”, (EN II 5 1106 b 15). Muito bem, o nosso ponto é que para o filósofo, não se pode falar em boas escolhas que engendrem impossibilidades. Com relação ao querer (sem qualificação), entretanto, isso seria perfeitamente possível, lembrando que o querer é do “fim”, a escolha, dos “meios”.

Na realidade, o erro seria identificar escolha e querer, e não propriamente reconhecer algumas relações. Digo isso pelo seguinte fato. No contexto desta passagem, tendo em vista a definição da escolha, dos quatro elementos com os quais ela poderia ser identificada, só o último, a saber, o “desejo”, teria com ela algum “parentesco” (estou na altura das linhas 20 e 21, em EN III 2 1111 b). Paixão e desejo, são compartilhados com os animais, a escolha, não. Um animal poderia, neste caso, subir perfeitamente em um penhasco e muitos são mais “hábeis” por natureza, do que qualquer homem. A diferença se encontra na peculiaridade da atividade humana de acordo com a virtude. Ela não se encerra nos prazeres e tampouco na mera satisfação dos desejos e instintos.

Esse tipo de “ação”, não envolveria qualquer representação do que é belo, bom e nobre, e por isso, não seria dita ação: *deliberada em vista da vida boa*. Assim, o bem agir, segundo Aristóteles, exigirá, em todo caso, o princípio racional. Caso contrário, cairíamos no “naturalismo” a que fizemos menção acima. Haveria um desejo excessivo na base de uma insensatez ao buscar fruí-lo, pois seria procurar pelo inalcançável, como o desejo de ser imortal, desejo até legítimo aos olhos dos gregos, mas longe de poder ser efetivamente escolhido como tal. A imortalidade pode até ser objeto de desejo, como fim, mas não está disponível, muito menos em nosso poder. Trata-se de um fim só “aparente”, irreal, de alguém cuja alma está, por certo, privada de sensatez: ficcional.

É desse “fim” irrealizável que a virtude nos afasta. Outra coisa é o espectador. Olha a cena, observa bem, vislumbra os atos e os atores, as emoções, as encenações das “belas” tragédias, mas está relativamente longe delas (muito embora possa sempre ser afetado). É que neste caso, o prazer não provém do que em verdade se realiza agindo e atuando na realidade da vida, mas do simples e distante olhar. Por conseguinte, certas atividades humanas poderão ser desejadas, mas nunca escolhidas: não se pode estar, de fato, envolvido nelas, isto é, não poderemos “causá-las”.

Buscando a moderação nos exercícios e na ingestão de alimentos, nos tornamos saudáveis, mas sem a escolha dos meios necessários, a saúde em si mesma, como objeto do querer, se torna outra grande ficção. Mas, e com relação à felicidade? Por sermos providos de “razão”, podemos, por isso mesmo, buscá-la ou ela seria apenas objeto do querer? A questão não está posta na impossibilidade de desejá-la, mas em como, de fato, alcançar a vida boa. Se o desejo poderia estar para além do possível, deve-se escolher deliberadamente “as coisas que nos conduzem” à felicidade, e não ela mesma. Na passagem focalizada, é dito sobre a escolha (dos “meios”) seguinte:

Ela tampouco se identifica com a aspiração, embora pareça ter afinidades com esta (com efeito, a escolha não pode ter por objetivo impossibilidades, e se alguém dissesse que as havia escolhido seria considerado *insensato*; mas se pode aspirar até a coisas impossíveis, como por exemplo à imortalidade). E a aspiração pode relacionar-se com coisas que de forma alguma seriam capazes de realizar-se apenas pelo próprio esforço de uma pessoa (por exemplo, a aspiração de um ator ou atleta à vitória em uma competição); pessoa alguma escolhe tais coisas, mas somente as coisas que ela pensa poder conseguir por seu próprio esforço. Ademais, a aspiração se relaciona mais com os fins, enquanto a escolha se relaciona com os meios; por exemplo, "aspiramos" a ser saudáveis, mas "escolhemos" atos que nos tornarão saudáveis, e aspiramos a ser felizes e dizemos que somos, mas não podemos dizer acertadamente que "escolhemos" ser felizes, pois em geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas ao nosso alcance, (EN III 4 1111 b 23- 31).

Os exemplos aqui arrolados envolvem, como se pode ver, a ideia da imortalidade, a atividade do ator, ou, o que era muito comum naquele recorte histórico, as diversas competições com o intuito de entreter o espírito dos helenos. Em outros momentos, os que surgem são os da medicina, da oratória e do legislador, os quais compartilham, e de diferentes formas, de uma finalidade bem definida para suas funções, respectivamente, curar e persuadir e tornar os homens bons por meio de boas constituições. Estes exemplos não solucionam o nosso problema, mas não são inúteis. Eles nos ajudam a pensar de um modo mais abrangente, ou seja, na natureza política do homem, e nas diversas atividades ordenadas pela "ciência política". Nelas, o desejo atua na medida em que os fins se orientam para um certo "bem", enquanto a razão, atuaria na procura de sua mais adequada concretização: sem o bem humano como horizonte, perde-se ia o sentido ético das próprias atividades, e em último termo, o da existência.

A questão é compreender exatamente, como se dá trabalho entre a virtude do caráter: sede do desejo, e a virtude do intelecto prático, ou seja, entre os "meios" e os "fins". Nestes ofícios que foram listados, cada finalidade (ao contrário do que ocorre com o desejo ou o querer excessivo, e que estão para além da efetiva realização) é vista como realizável em vista do bem da cidade. Logo, não é que o desejo seja absolutamente da ordem do irracional. É preciso que a razão delimite sua intensidade e que, finalmente, até que as emoções estejam "conforme" à razão. Seria oportuno apresentar algumas opiniões sobre o assunto, a começar pela compreensão do real estatuto da racionalidade.

Para alguns autores, a menos que virtude prática, investigativa dos meios, participe dos "fins" da ação, ela seria mera destreza dos meios. Aliás, como se pode notar, inexistente o termo "meio", e deveríamos falar (*περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη*), traduzindo a

expressão não propriamente por “meios”, mas sempre como: “as coisas relativas ao fim”. Para que a prudência tenha “valor moral intrínseco”, ela deve de alguma forma, comparecer no “fim” de forma participativa³. O que pode parecer, a princípio, uma compreensão um tanto racionalista da ética de Aristóteles, se levarmos em conta que é típico da moral kantiana tomar a moralidade na constituição dos fins (*reino dos fins*, ao qual pertencemos unicamente pela razão, por exclusão da nossa parte empírica), ficando reservado aos meios uma utilidade moralmente neutra, inerente à técnica. Apesar disso, a justificativa da participação da prudência nos fins ocorreria do seguinte modo: Aristóteles, ao afirmar que a virtude moral “põe” os fins, em se tratando da faculdade desejanse, o que encontramos é um alto grau de indeterminação, desejos e emoções sendo eminentemente vagos, daí sua conclusão de que essa imprecisão deve ser solucionada pela atividade do intelecto prático que incide sobre os meios em vista da realização plena do fim posto, o que se dá em uma circunstância, daí toda a complexidade envolvida na delimitação destas ações a contento.

Ocorre que, a caracterização da virtude moral no início do referido livro II, leva em conta, ainda que implicitamente, que sua formação depende do intelecto, da própria racionalidade. Desta forma, é da alçada da virtude moral, enquanto “disposição de escolher”, e aqui tomo as palavras de Aristóteles, não o excesso ou a falta, que seriam vícios, mas, como é característica do prudente: “justo meio”. Os vícios enquanto males, impedem a atividade humana de se projetar para o bem e para o melhor.

Por conseguinte, na definição da virtude assinalou que ela, quanto ao bem e o melhor, é um verdadeiro “ápice”, (EN II 6 1107 3-9). Outro modo de compreender essa relação é pela analogia entre a universalidade da lei e a particularidade do caso concreto, assunto discutido no quinto livro da *Ética a Nicômaco* por meio da noção de ἐπιεικεία, como “equidade”. Este passo explica melhor o que fora referido linhas antes, sobre a indeterminação que é “solucionada” pelo intelecto prático, o que no presente caso atribui-se ao (bom) juiz, que, ao aplicar a norma geral no caso concreto, realiza na prática, a boa medida.

3. Angioni (2009, p. 191).

Não é por acaso que se desejarmos o que é justo, o que é correto e conforme a regra e a norma, e se para isso aplicarmos um padrão para tudo e para todos, como medida aritmética, é provável que no terreno humano não fossemos capazes de fazer “justiça”, mas produzir incontáveis arbitrariedades: um conjunto de ações “calculadas” em vista de um fim intrinsecamente mau, embora com aparência de justiça.

Deste modo, um “saber” ou uma “ciência” isolados do bem, não seriam Saber e Ciência: poderiam estar em conflito direto com Bem da cidade. Parece que sem a (cons)ciência do bem, não seria possível, em verdade, “julgar”, como observa: “É o fato de o equitativo (ou equânime) ser justo, mas não o justo segundo a lei, e sim um corretivo da justiça legal”, e trazendo a analogia da régua de Lesbos, ajustável a cada sólido, esclarece, “A razão é que toda lei é de ordem geral, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares” (EN V 10).

Embora a afirmação do filósofo nos mostre que a razão atua nas circunstâncias particulares, a generalidade atribuída ao desejo não restringe sua condição (positiva), que só não se efetiva no não virtuoso: o desejo quando educado poderia, segundo o filósofo, muito bem atender à razão. Quando não for assim, certamente surgirão desacordos entre o real objeto de desejo e o de escolha acertada. Com efeito, “intelectualismo” seria um outro nome para os que preferem uma leitura da ética aristotélica atribuindo à razão um papel crucial na representação dos fins, negando este papel ao desejo -como gênero da parte não-racional da alma, tendo como espécies: o querer, o impulso e o apetite, segundo o *De Anima*, 414 b 3. Nessa vertente, seus proponentes enfrentam a dificuldade de contornar as passagens anteriores e outras, a saber, na *Ética Eudêmia*, quando propõe em tom interrogativo, “A virtude produz o fim ou os meios que conduzem a ele? Estabelecemos que ela (a virtude) produz o fim, posto que não se trata de um silogismo nem de um raciocínio, senão que de fato, isso deve ser tomado como um princípio”, (EE II 11 1127 b 25- 26).

A outra seria: “Respectivamente, a virtude e o vício preservam e destroem a razão, e em matéria de conduta, o objetivo final e o ponto de partida das ações, da mesma forma que as hipóteses na matemática”; (virtude relativamente às partes da alma), e reitera, “porém, nem no caso da ética, nem no caso da matemática a razão nos ensina o ponto de partida, é a virtude do caráter (...) produzida pelo hábito, que ensina a reta opinião acerca dos pontos de partida na esfera moral”, (EE II 11 1227 b 24). Vemos aqui um certo paralelo entre o “agir”, na ética e o “demonstrar”, na “teoria”, a que daremos atenção mais adiante.

O que poderíamos comentar é que os assuntos éticos guardam semelhanças com as atividades produtivas, na medida em que realizam obras não necessárias. Com o âmbito teórico, as ações também têm um aspecto similar: as atividades são realizadas em função delas mesmas e não, visando a algo mais. Outra questão poderia ser levantada neste ponto. A escolha deliberada, para que de fato seja apenas dos meios, como o filósofo observa, não deveria estar restrita dentro dos limites da razão?

Colocando de outro modo, se o desejo “estabelece os fins” e a razão, os “meios relativos a ele”, e a escolha, por sua vez, é destes últimos, o correto seria afirmar que sua devida definição envolveria unicamente o aspecto cognitivo. Entretanto, não é isso o que ocorre. Comparada com a “verdade” no saber teórico, seja matemático ou científico – nos quais os primeiros princípios servem como ponto de partida, indemonstráveis em si mesmos, e que nunca são tomados como objeto destes raciocínios, caso o desejo (como parte da alma que estabelece os fins) tenha um papel prioritário ao da razão, na medida em que, segundo Aristóteles, caberia a ela buscar apenas os meios já estabelecidos pela função não-racional – origem não demonstrada do princípio da ação – poderíamos compreender o motivo pelo qual, “Portanto, o ‘fim’ não é objeto de deliberação, mas aquelas ‘coisas que conduzem aos fins’” (EN III 5 1112 b 34-35).

Esse outro modo de apresentar a estrutura da ação humana, agora porém, dando mais relevo ao desejo, foi a interpretação privilegiada por Jessica Moss (2011), que em seu texto: “*A virtude torna reto o fim*”, apresenta uma leitura com o objetivo de contornar o intelectualismo moral, considerando as passagens sobre o fim – o alvo posto pela faculdade desejanter, como suficientes para sustentar suas premissas em três pontos (i) na possível conexão do papel do intelecto e das paixões, (ii) na analogia entre o raciocínio prático e o teórico e (iii) na anterioridade lógica dos “fins”, da virtude do caráter, no início da educação dos afetos: na composição racional dos primeiros princípios.

Ademais, o que poderia favorecer esta segunda leitura, seria o fato de que no *Tratado sobre alma*, não é o intelecto o elemento “movente”, mas no lugar de uma suposta (pura) razão prática, nos moldes kantianos: capaz de determinar a ação autonomamente, quem move, isto é, o princípio capaz de pôr o agente em movimento, é o desejo; na passagem do tratado, “(...) o desejo é o que move, e o pensamento move, porque o seu princípio é o objeto do desejo. E a imaginação (...) não move sem o desejo” (*De Anima*, 433 a 27). A inquietação dos comentadores da primeira leitura, observa a autora, é o inconveniente de aceitar as passagens nas quais Aristóteles mostra o papel da parte desejanter da alma no “pôr” os fins, o que aproximaria Aristóteles da teoria moral

humana. Neste registro, seguem-se dois resultados indesejados: (i) a prudência seria “trivial” do ponto de vista ético; (ii) e o trabalho de “estabelecer os fins” da ação ficaria a cargo do desejo, o que estaria mais próximo de uma tese bastante oposta ao intelectualismo: uma espécie de hedonismo (além de um naturalismo). A comentadora assinala, ainda, o erro da identificação do “não racional” com o “não cognitivo”. Na visão de Aristóteles, comenta, o desejo poderia estabelecer nossos fins, porque ele é mais do que uma força conativa ou totalmente avessa à cognição, algo necessariamente oposto ou recalcitrante à racionalidade. Aristóteles pode estar querendo dizer que os fins, na realidade, não são objeto de deliberação de um modo absoluto.

Estaría sugerindo, em vez disso, que eles não podem ser objeto de deliberação ao mesmo tempo em que os meios. Se a razão deve buscar estritamente o fim posto pelo desejo (e caso este não esteja habituado no que é bom), a consequência é que o fim, em última análise, seria irracional: o intelecto estaria subordinado às paixões e emoções humanas. É esse impasse que motivou alguns comentadores na busca de uma justificativa para “incluir” a razão deliberativa na constituição dos fins, e salvaguardar a racionalidade da ética aristotélica, o que considero pertinente desde que se compreenda o efetivo papel das emoções.

Consideremos que, se a felicidade é o fim último para o qual tendem as nossas ações, é preciso mostrar que a tese que sustenta ser o desejo (suficiente como) o elemento constituidor desse “derradeiro” fim, também não pode ser o caso. É nessa interação que a educação se inicia pelos afetos, fazendo com que a razão gradativamente se torne, ela mesma, prática. No aperfeiçoamento que envolve a instrução, a experiência, o tempo, e principalmente os hábitos. Trata-se de uma série de meios em vista de um fim: a aquisição da virtude em vista da vida boa, da felicidade: o bem maior para o qual tendem as nossas ações.

Desta forma, ao relacionarmos as noções de meio e de fim, devemos ter em mente os critérios da bondade moral como aquilo que nos projeta para o bem humano: a harmonia, e nos afasta do mal: a sedição da alma. No lugar de uma dicotomia incomensurável, o autor da ética nos ensina em dois passos que, (i) “o bom funcionamento da inteligência prática é a percepção da verdade *conforme* ao desejo correto”, e (ii) que “(...) é impossível ser prudente [buscar os meios corretos] sem ser bom [estar na justa medida entre o excesso e a falta nas emoções e ações]”, (EN 1139 a 33 e VI 12 1144 a 37).

III

Ao propor a virtude como condição para a aquisição da vida boa, suponho que uma de suas intenções é prescindir dos possíveis conflitos da alma cujas figuras emblemáticas seriam representadas pelo acrático, o perverso, o ardiloso e o continente.

São esses os possíveis quadros produzidos por um desacordo (com o bem), no sentido de uma *ausência* de concórdia na alma, sendo justamente sua superação um dos fatores cruciais para a aquisição da felicidade: dos agentes em particular, e da cidade em geral, concordando aqui com certas reflexões platônicas na *República* especialmente as do livro IV. Estas figuras ilustram uma ausência de parâmetros, condição desfavorável para o florescimento das virtudes, e é na orientação do sentido contrário da infelicidade que o filósofo apresenta drama do fracasso moral nos assuntos do saber prático, ao tratar do fenômeno da acrasia, da maldade, e da mera destreza dos meios em vista de um fim, e da luta incessante contra “más” paixões, condição inexistente no virtuoso, segundo Aristóteles. O desacordo, ao se instaurar, se torna visível nas ações. É na escolha que o caráter se revela, muito mais do que nas próprias ações. A escolha, como declara, “é mais própria à virtude”, (EN III 2 1111 b 5-7). Então, (i) Ao contrário do virtuoso, cuja parte desejante da alma, “πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ”, traduzido como: (...) em tudo concorda com a razão”, (EN I 13 1102 b 27-28), o conflito enfrentado pelo acrático, devido ao seu “descontrole” característico, será expresso quando o filósofo diz que o mesmo agirá: “κατα την ἀπιθμῖαν”, porém, “παρα τον λογισμον οἰος πραττειν”, significando que ele, no primeiro caso, “age de acordo com o apetite”, no segundo, “contrariamente à razão”, passagem referente à *Ética Eudêmia* (II 7 1223 b).

O que nos dá uma visão de uma possível discórdia das faculdades humanas. No primeiro caso, o elemento condutor é o intelecto, no segundo, o desejo, capaz de arrasta (o acrático) como a um escravo, fenômeno que deixava o próprio Sócrates estarecido e por isso, não o aceitava, afirma Aristóteles. Outra figura é o “ardiloso” (pense no tirano com uma “causa boa”), aquele que possui uma certa destreza no cálculo dos meios mais eficazes em vista de um certo fim⁴.

4. O que faz o percurso da maratona escondido, de moto ou de bicicleta, molhando o rosto e a camisa desejoso de simular o esforço, estando ávido pelas honras da linha de chegada, ciente de que procede mal. Note-se que este ainda não é o perverso, propriamente dito.

Foi basicamente assim que Kant interpretou a “prudência” (*klugheit*), como uma destreza ou habilidade em alcançar certos fins no mero cálculo dos meios, associando a “prudência” ao *imperativo hipotético* (e ressalte-se, não propriamente à maldade), desvinculando-a da moralidade (*imperativo categórico*). O que não seria o caso em Aristóteles.

Para o filósofo, a razão, em sua dimensão prática, sendo essencialmente deliberativa, nem por isso perde sua relevância moral, na medida em que é capaz de atuar no interior da alma desejante, e inexistente sem ela. A ideia da harmonia entre as partes da alma envolve, a princípio, a experiência. Aprende-se (pelo hábito) a lidar com as paixões, desejos e emoções. O que nos remete ao passo, onde é dito que, para aqueles que seguem suas paixões, como é o caso dos acráticos, a “ciência” não será proveitosa, o que não ocorre naquele cuja alma está isenta de conflitos: “Naqueles que agem, e o desejo é segundo a razão, os assuntos éticos serão de inteira vantagem”, (EN I 4 1095 a 11-13). São estas as características que distinguem pontualmente a ética aristotélica das vertentes modernas a que fizemos menção: a humeana e a kantiana.

Historicamente, a emoção tem sido considerada, vale dizer, inclusive em Hobbes, como instância “livre”, independente da razão. Esta visão, como foi mostrado, não é o caso em Aristóteles, pois a despeito de os seres humanos, por vezes errarem em suas avaliações, segundo o filósofo, o bem sempre exerce um papel atrator pelo fato de os seres humanos sempre desejá-lo. Com isso, seria absurda essa ruptura entre os meios e os fins, ou seja, a razão interage com o desejo desde o início. Sendo assim, com o esquema “meios-fim”, desfaz-se tanto a ideia de que se os desejos forem livres caberia a razão servi-los, quanto, para evitar esse resultado, afastar a razão das emoções, como propôs Kant. Por isso, a liberdade em Aristóteles diverge da concepção moderna.

Uma vez educados, os desejos poderão “ouvir” aos ditames da reta razão, e no virtuoso, atenderão prontamente. Aristóteles rompe com a ideia de um intelecto por si só formado para assegurar o agir. Isso explica a afirmação do filósofo de que não é possível que a excelência na deliberação, ou seja, na investigação acerca dos melhores meios em vista de um fim bom seja realizada, em toda a sua plenitude, sem que o referido agente seja, de bom caráter: em última análise as virtudes se completam. Ele deve querer o fim compatível com seu caráter “justo”, e ser proficiente na busca pela concretização desse bem de que é portador pelo exercício de sua razão. Na sequência, o perverso (*κακός*), diferente do que poderíamos imaginar, também delibera, acontece que “delibera bem” sobre fins (essencialmente) maus: algo que prejudicará a si mesmo e aos outros: ele não

percebe o mal que faz a si mesmo e à *pólis*. Podemos compreender melhor, por esta análise, a natureza ética da alma humana, a origem da tirania tal como apresentada por Platão na *República* IX, ao descrever a “alma tirânica”: “Nesta parte bestial e selvagem, que, saciada de alimentos e bebidas [os prazeres como fim último] (é Platão quem o diz!) agita-se e procura saciar seus desejos”, (Rep. 571 c).

E posto que ninguém nasce tirano, por conseguinte, “Existe em todos nós desejos terríveis, selvagens e irrefreáveis, até mesmo nos indivíduos aparentemente ponderados (μετρίους εἶναι)”, (Rep. 572 b). A harmonia na alma, diante disso, é como um requisito para o bem agir, e, por isso, expressa a natureza da virtude, nesta qualidade: “(...) em uma mente sã e temperante a parte desejante é tratada sem escassez, e nem lhe é permitida excessos, evitando assim perturbações”, (Rep. 571 e). Mas a alma do tirano, é “alma ‘varrida’ de temperança” (καθήρη σωφροσύνης) e, neste sentido, no mesmo passo, “Preenchida ou ‘saciada’ de loucuras” (μανίας δε πλερωση), (Rep. 573 e). A partir do estabelecimento destas características inerentes à alma tirânica, o tirano vive sob os impulsos (e terríveis conflitos), “dos desejos que germinam em sua alma, numerosos e cada vez mais exigentes, e por isso, vive tratando os demais, ou movido pela fraude ou pela violência, tendo como resultado, grandes dores e sofrimentos”, (Rep. 574 a).

A imagem é realmente forte se comparada a um animal cujo ferimento está exposto às moscas e demais insetos, atraídos por esta moléstia, da qual não consegue se livrar tão facilmente, e que é causa de profundas inquietações. Nesta imagem terrível, o tirano, em termos de conduta, se porta como alguém capaz de dissipar os bens alheios e da própria família, e que precisa conviver, “com um enxame de prazeres concentrado de forma avassaladora em sua alma”, (Rep. 574 c). Olhando de longe, agora sim, como expectador, esta figura de total anarquia e ausência de limites, compreendemos uma das consequências mais dramáticas para o tirano, segundo Platão, é que este, “não pode jamais provar a verdadeira liberdade e amizade”, (Rep. 576 a): (ἐλευθερίας δὲ και φιλίας ἀληθοῦς τυραννικῆ φύσις ἀεὶ ἄγευστος).

Por outro lado, e voltando ao ponto em que foi levantada a pergunta sobre se a escolha deliberada é pura racionalidade, uma bela expressão das partes da alma em efetiva concórdia pode ser vista nas passagens referentes à sua definição. Na passagem em questão, a explicação é dada nestes termos: διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὀρεξις διανοητική: ela é um “raciocínio desejante” ou um “desejo raciocinante”, a outra é, “A escolha deliberada, será, então, desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois julgando em função de ter deliberado, desejamos conforme a deliberação”,

respectivamente, (EN VI 2 1139 b 4-5, e EN III 5 1113 a 11-12).

No mesmo contexto, a boa escolha que faz o virtuoso, também: “desejo deliberado dirigido a um fim”, o termo empregado pelo filósofo é: προαίρεσις σπουδαία. Para Aristóteles, a escolha deliberada é tanto mais própria à virtude quanto mais apta para revelar o caráter do que as ações propriamente ditas, “É por isto que ela não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de intelecto e caráter”, como escreve no livro VI. É importante que haja algo que mova o agente à ação e que este agir tenha um elemento que possa orientá-lo bem, praticamente falando: “pois o intelecto, por si mesmo não move nada, apenas o intelecto que visa a um fim e é prático”, ou seja, quando atua junto às emoções, (EN VI 2 1139 a 34- 35).

Considerações finais

Tal como no nosso exemplo inicial do alpinista ao almejar ápice da montanha, o agente precisa considerar uma série de imprevistos e possibilidades boas e ruins. Se for bom, quem sabe chegará ao seu destino e terá as honras e alegrias que lhe cabem, poderá olhar o caminho e ver que valeu a pena a caminhada. O virtuoso também precisa “lidar” com muitas coisas que não estão sob o seu controle, sobretudo, com as armadilhas da “fortuna”. Sabe, entretanto, que grande também é a vida feliz e por isso vale apenas: é o que lhe faculta a boa educação. E que se agir, e agir bem, a vida boa, conquanto não lhe esteja garantida, também não lhe escapa. A montanha pode ser grande, mas não mais ampla do que sua alma, essa, tão grande quanto. Não é impossível que o prazer supere a dor e lhe transcenda por causa do sentimento desta mesma grandeza. O alpinista “sabe” que vai ser difícil. Por que não hesitar? Por que se dispor ao desafio? Pode ser que seja devido à sua nobreza, que se deixa mostrar desde quando se propõe a desafiar os limites com uma coragem inaudita. Coragem que tornam “pequenos” o infortúnio, as dores e os reveses, sobretudo, se diante destes, agirmos com virtude: meios e fins sob os critérios do bem humano. Se assim for, “mesmo na adversidade a galhardia resplandece, quando alguém sofre grandes e frequentes infortúnios com (bela) resignação, não por insensibilidade, mas por nobreza e grandeza de alma”, (EN I 10 1100 b 31-35).

Referências Bibliográficas:

AGGIO, J. O. *Prazer e Desejo em Aristóteles*. Prefácio: Marcos Zingano. Salvador, Edufba, 2017.

ANGIONI, Lucas. “As relações entre ‘fins’ e ‘meios’ e a relevância moral da Phronesis na ética de Aristóteles”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 35, 2009, pp. 185-204.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora de Brasília, 1985.

_____. *Nicomachean Ethics*. Translated by de D. Ross; revised with an introduction and notes by Lesley Brown. Oxford University Press, London, 2009.

_____. *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Tradução de Emilio Lledó Íñigo y Julio Pallí Bonet. Edotorial Gredos, Madrid, 1998.

_____. *The Athenian Constitution, The Eudemean Ethics, On Virtues and Vices*. Translated by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1935.

_____. *De Anima*. Introdução, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

MOREL, Pierre-Marie. “Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d’hexis proairetikê”. Sorbonne. In: *Philonsorbonne*, n. 11/Année 2016-17, pp. 141-153.

MOSS, J. “Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronêsis in Aristotle’s Ethics”. In: *Phronêsis*, Netherlands, v. 56, 2011, p. 204-261.

A concórdia política como antídoto à stásis*Political concorde as antidote to stásis*

Everton de Jesus Silva*

“Nas entranhas da amizade, esconde-se o germe da vida comunitária com todas as suas consequências” (Andrés Vázquez de Prada)

Resumo: O presente trabalho tem por finalidade discutir alguns aspectos essenciais sobre a amizade e a sua importância para a estabilidade política da *pólis*. Mais precisamente, esta análise terá por base a obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, sobretudo os livros VIII e IX. Tanto na *Ética* quanto na *Política* (livro V), o Estagirita apresenta as principais causas que podem suscitar uma *stásis* na cidade, ocasionando assim uma instabilidade política. Desse modo, o presente estudo apresentará a concórdia como um possível remédio, que poderá pôr fim a toda essa situação de desavença na *pólis*.

Palavras-Chave: amizade, cidade, *stásis*, concórdia.

Résumé: Ce travail a pour but de discuter certains aspects essentiels de l'amitié et de son importance pour la stabilité politique de la *pólis*. Plus précisément, cette analyse s'appuiera sur l'œuvre *Éthique à Nicomaque* d'Aristote, en particulier les livres VIII et IX. Tant dans l'éthique que dans la politique (livre V), l'Estagirite présente les principales causes qui peuvent susciter une stagnation dans la ville, entraînant ainsi une instabilité politique. De cette manière, la présente étude présentera la concorde comme un remède possible, qui pourra mettre fin à toute situation de désaccords politiques.

Mots-clés: amitié, ville, *stásis*, concorde.

Introdução

Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles atribui uma importância significativa à noção de *philia* para a vida humana, seja sob o ponto de vista existencial e ético, seja sob o viés político. Somente ela é capaz de proporcionar uma interação aprofundada e genuína do homem com outros homens, bem como com a comunidade à qual pertence. A concepção de amizade, portanto, está no âmago do pensamento ético e político de Aristóteles, adquirindo assim uma relação direta com a virtude e a

* Doutorando em filosofia pelo PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

felicidade. Enquanto virtude, vale destacar a *philia*, pois ela própria acaba por suscitar a benevolência, a reciprocidade, o querer bem¹.

Outro ponto importante a ser ressaltado é a capacidade que a amizade tem de proporcionar certa coesão entre as pessoas e a cidade. A *philia* parece ser, de fato, aquilo que nutre uma determinada harmonia na *pólis*. Nessa direção, devido à relevância e ao poder de manter a unidade na cidade, Aristóteles afirmará que os legisladores parecem se preocupar mais com a amizade do que com a justiça². Isso nos leva a pensar imediatamente que a estabilidade política da cidade se deve a seu grau de amizade, pois, sem dúvida, onde reina a amizade parece existir uma maior estabilidade.

Ainda que seja provável encontrar nas relações familiares, marcadas pela desigualdade, a existência de algum tipo de concórdia, Aristóteles sustenta que é na relação entre cidadãos livres e iguais que se observa a presença do bem viver, como a pedra angular da existência política. A *philia*, mais do que a lei, parece se apresentar como sendo o que, de fato, proporciona a verdadeira coesão às cidades.

A philia e a homónoia política.

Para avançar um pouco mais sobre essa questão da amizade e sua importância na *pólis*, ainda que de maneira breve, é importante destacar os três tipos de amizade apresentadas por Aristóteles e determinar em que consiste cada uma delas. Em sua *Ética a Nicômaco*, ele nos diz que três são as coisas que o homem ama e pelas quais estabelece amizade: o útil, o apazível e o bom. Do útil, do apazível ou do bom nascem diferentes tipos de *philia*. Portanto, se são três os valores buscados, três deverão ser também as formas de amizade. Ao analisar cada uma dessas três formas de amizade, o Estagirita procura demonstrar a natureza específica de cada uma delas e estabelece um tipo de amizade como mais autêntico. Para Aristóteles,

Os que se amam reciprocamente por causa do útil, não se amam por si mesmos, mas enquanto lhes deriva reciprocamente algum bem; do mesmo modo também os que se amam por causa do prazer. Com efeito, estes amam as pessoas, não porque elas tenham determinadas qualidades, mas porque são agradáveis.³

¹EN, 1155b 31-2, 1156a 1-5.

²EN, VIII.1.1155a 23-28.

³EN, 1156a 6-21.

Neste sentido, os que amam por causa do útil, amam pelo bem que lhes advém; da mesma maneira, os que amam por causa do prazer, amam pelo que de aprazível lhes ocorre, não enquanto a pessoa amada é a que é, mas enquanto se mostra útil ou aprazível. Aristóteles considera esses dois tipos de amizade como acidentais. Isso porque o que é amado não o é em si mesmo, e sim enquanto oferece um bem ou um prazer. Esses dois tipos de amizade são considerados efêmeros, pois são facilmente desfeitos, uma vez que as pessoas não permanecem sempre iguais: “se, de fato, elas deixam de ser agradáveis ou úteis, cessa a amizade”⁴.

Para que possamos compreender melhor essa questão, é de grande relevância retomar a tese aristotélica do homem como ser social e político. Na *Política*, o Estagirita sustenta a tese da sociabilidade do ser humano, atestando a insuficiência de uma vida isolada, sendo categórico ao dizer que “o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade”⁵. A *pólis* é, por conseguinte, uma criação da natureza e “o homem é por natureza um animal político (*zoon politikón*)”⁶. A condição política e linguística, neste ponto, é o que garante a possibilidade de uma vida boa⁷. O homem é o único ser que possui a capacidade discursiva, capaz de fazer da linguagem um compartilhamento para estabelecer fins comuns. Assim, é praticamente impossível pensar que os homens pudessem viver em estado de isolamento, pois, sob tal condição, deixariam de ser homens. Desde o nível mais elementar, da família e da aldeia, até chegar à cidade propriamente dita, é possível constatar que em todas as formas de comunidade humana sempre houve certo empenho por se viver bem.

Em suma, a vida, por si só, pode ser considerada um bem, mas a boa vida é um bem ainda maior; de qualquer forma, uma vida sem a companhia de amigos não seria apreciável. A condição política do homem começa, então, numa forma rudimentar de amizade que o Estagirita atribui a esferas anteriores e primitivas de sua existência, as da família e da aldeia. Mas essa amizade ainda não é o acordo ou amizade cívica, os quais viriam a facilitar a unidade da cidade. No entanto, pode-se dizer que na gênese da comunidade humana encontra-se a concórdia (*homónoia*) como forma característica de amizade política. Entretanto, aqui, deve ser ela entendida, primeiramente, como um princípio de amizade e não tal qual a amizade propriamente dita. A amizade cívica é a

⁴ EN, 1156a 21.

⁵ EN, 1156a 21.

⁶ Pol., I, 2, 1253 a 2 e III, 6, 1278 b, 20.

⁷ Pol., 1253a 12; EN., 1170b 11.

que permite a deliberação em comum, enquanto a concórdia é alcançada quando as conclusões de deliberação são amplamente compartilhadas com todas as partes da cidade e une seus interesses. Isso nos permite dizer que Aristóteles entende a concórdia como algo universalmente almejado, chegando a afirmar que assim como o homem e a mulher, o pai e o filho, também o senhor e o escravo teriam o mesmo interesse. Desse modo, é possível observar que, mesmo em situações de extrema desigualdade, como é o caso do senhor e do escravo, existe a possibilidade de uma colaboração.

Observa-se a esta altura, então, que a política se caracteriza por alcançar um interesse comum, o qual é aqui identificado como sendo a concórdia, isto porque, em diversos momentos, a cidade se encontrará numa verdadeira situação de *stásis*⁸, necessitando assim de uma harmonia ou estabilidade que possam assegurar os interesses comuns, uma vez que a situação de discórdia não favorece o ambiente propício para a construção do bem comum. Diante de uma possível desordem na *pólis*, a *homónoia* se apresenta como sendo de grande importância, por ser capaz de favorecer uma relação amistosa entre os membros da comunidade.

As causas gerais das revoluções.

A *stásis* corresponde à guerra civil, isto é, ao conflito interno que provoca a divisão da cidade. No livro V da *Política*, Aristóteles debruça-se com o propósito de identificar as causas⁹ da revolução (revolta) e sobre os meios de a prevenir. Como diz Ross, mais do que diagnosticar o que ocasiona tal revolução, ele pretende indicar “a cura para a doença do corpo político”¹⁰.

⁸ Em grego, *stásis* significa todo o gênero de discórdia interior. No entanto, no mundo grego a palavra *stásis* recobre, ao mesmo tempo, o conceito de conflito entre irmãos, de discórdia na família e de sedição política entre concidadãos. Enquanto *stásis* designa a realidade da guerra no interior da cidade, *pólemos* significa a guerra contra um inimigo exterior: distingue-se claramente “a inimizade entre parentes” da “inimizade entre estrangeiros”. SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã - Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*, p. 27-28.

⁹ Com bem explicita David Ross, Aristóteles ocupa-se, primeiramente, com as causas gerais da revolução. A sua fonte provém de noções unilaterais e pervertidas de justiça praticadas pelos homens. “Os democratas acreditam que, devido ao facto de os homens serem igualmente livres, eles deviam ser absolutamente iguais; os oligarcas acreditam que, devido aos homens serem desiguais, eles devem ser absolutamente desiguais em riqueza. É o estado de espírito dos revolucionários. Os seus objetivos são o ganho e a honra, ou evitar a perda e a desonra. As causas que conduzem a este estado de espírito são a indignação devido ao crescimento de ganho e honra por parte dos outros, a insolência, o medo, a injustiça predominância de certos indivíduos, o desprezo, o crescimento desproporcionado de uma qualquer parte do estado, as intrigas eleitorais, a incúria na admissão de pessoas não qualificadas nos cargos públicos, a incúria nas pequenas mudanças, as dissemelhanças entre os elementos do estado. A riqueza do conhecimento histórico, por parte de Aristóteles, permite-lhe ilustrar bem estas causas da revolução”. (ROSS, Sir David. *Aristóteles*, p.66.).

¹⁰ Ibid.

Diante dessa questão, é preciso que se faça uma breve análise do livro V da *Política*, ao ser examinado que espécie de conflito interno é a *stásis*. A partir de uma leitura atenta do livro V, logo se percebe que a finalidade de Aristóteles é investigar as causas de destruição e os meios de preservação dos regimes políticos. Isto porque a vida em comunidade política é determinada pela busca do equilíbrio de uma dupla experiência tensional: a tensão guerra-paz, na ordem das relações externas, e a tensão estabilidade-agitação, na ordem das relações internas. Desse modo, percebe-se que o fenômeno das sedições releva-se precisamente da segunda experiência, objetivando a manutenção do precário equilíbrio entre fatores que asseveram a coesão e estabilidade de cada regime e as causas que ameaçam a ordem cívica ou constitucional.

Dito isso, passamos agora à análise das principais causas dessas revoltas. Primeiramente, é importante ressaltar que o Estagirita refere-se tanto às causas gerais, quanto às particulares; ambas serão aqui, brevemente, analisadas. Iniciaremos pelas causas gerais.

De acordo com Aristóteles, elas são três e podem ser consideradas como o denominador comum de todas as revoluções, independentemente do regime em causa. A primeira delas é fundamentada na psicologia de massas e está relacionada ao que Aristóteles refere-se como “estado de espírito propenso à revolta¹¹”. A segunda causa geral decorre da estrutura teleológica dos atos humanos e está relacionada ao fim visado pela revolta. A terceira causa de insurreição está ligada a uma série de situações possíveis de revoltas que, pela sua natureza peculiar, criam o estado de espírito propício às revoluções.

Todas essas situações podem ocasionar uma perversão, provocando a extenuação ou mesmo a corrupção da vida política. Desse modo, o desafio da ordem instituída, por um lado, e ambição de lucro e honrarias, por outro, constituem, aos olhos de Aristóteles, o primeiro núcleo de causas que incitam a desordem civil, ocasionando uma discordância em regimes que viabilizam ou ignoram tais abusos¹².

É justamente para evitar esse sentimento visceral de injustiça, gerado pela privação de bens materiais ou honrarias, que o Estagirita recomenda o exercício da autoridade política “de acordo com o mérito¹³”. Por outro lado, Aristóteles assegura que a “prepotência também é causa de sedição sempre que alguém (um ou vários) se dispõe

¹¹Pol. V, 2, 1302 a 23.

¹²Pol. V, 3, 1302 b 6 – 14.

¹³Pol. V, 3, 1302 b 14.

a exercer um poder que exorbita das competências que lhe foram atribuídas pela cidade ou pela autoridade governamental¹⁴”.

Diante das mais diversas situações que podem desencadear uma revolta, na perspectiva de Aristóteles, parece não haver muito a ser feito, mas apenas alcançado como prevenção. Daí a sustentação de que “é preferível vigiar, logo de início, os que detêm um poder excessivo, para impedi-los de realizar intentos despóticos, em vez de deixá-los à vontade, e só depois procurar o remédio¹⁵”.

Aristóteles também aponta que tanto o medo (*phóbos*) como o desprezo (*kataphrónesis*) constituem, de igual forma, ocasiões propícias de revolta. Ao afirmar que o medo está na base dos distúrbios, o Estagirita diz que isso “manifesta-se não só nos que incorrem em delito (e que por isso têm um castigo), como também nos que, na iminência de serem vítimas de uma injustiça, preferem tomar precauções¹⁶”. Neste sentido, o medo aparece como uma espécie de instinto de defesa. Ao se referir ao desprezo como sendo também causador de revoltas e lutas, Aristóteles diz que esse *kataphrónesis* “surge nos regimes oligárquicos, sempre que uma grande massa de cidadãos não partilha do governo da cidade e se sente mais forte; e também ocorre nos regimes democráticos onde os ricos menosprezam a desordem e anarquia¹⁷”.

Essa situação de desprezo se apresenta como certa resistência da massa popular que, embora seja a maioria, se vê afastada do exercício dos cargos públicos. Por fim, Aristóteles menciona as revoluções políticas, que ocorrem devido ao crescimento desmedido de uma parte da cidade. Esse crescimento desproporcionado pode alterar a ordem instituída, pois, da mesma forma que o corpo é constituído por membros, sendo necessário que todos se desenvolvam harmoniosamente, a fim de se manterem as devidas proporções, o mesmo deverá acontecer com a cidade, pois, do contrário levará a uma situação de total desarmonia¹⁸.

Embora Aristóteles tenha feito uma apresentação das causas gerais que podem suscitar uma revolução, ele também faz uma análise das causas acidentais. Desse modo, enumera a primeira como residindo nas disputas eleitorais mal conduzidas¹⁹. A segunda refere-se à incúria dos governantes, incidindo sempre que se tende a ignorar ou

¹⁴Pol. V, 3, 1302 b 15.

¹⁵Pol. V, 3, 1302 b 18-19.

¹⁶Pol. V, 3, 1302b 20-25.

¹⁷Pol. V, 3, 1302b 26-29.

¹⁸Pol. V, 3, 1301b 33-40.

¹⁹Pol. V, 3, 1301a 15.

negligenciar uma ameaça para o regime, ou ainda “sempre que é permitido o acesso aos cargos superiores da magistratura daqueles que constituem uma ameaça para o regime instituído²⁰”. A terceira causa resulta do que Aristóteles denomina minudências, porque “muitas vezes não nos damos conta que o desdém de pormenores ínfimos acarreta uma grande revolução nas leis e nos costumes²¹”.

Em relação a essa última causa, o Estagirita faz uma análise mais atenta e detalhada, procurando demonstrar quatro situações que, aparentemente insignificantes, podem causar grandes efeitos quando atingem os senhores do Estado. As quatro causas mínimas são: 1) os conflitos entre interesses pessoais de dirigentes, por questão amorosa ou por desentendimento conjugal²²; instigados pela intriga e ciúme²³; 2) as revoltas entre notáveis arrastam toda a cidade para a discórdia²⁴; aqui podemos nos referir também à situação ilustrada por Aristóteles ocorrida em Hestínia durante as Guerras Persas, quando uma disputa de herança paterna entre dois irmãos acabou por dividir toda a cidade²⁵; 3) o aumento excessivo de prestígio ou poder de um indivíduo ou facção²⁶; 4) coabitação no poder de duas facções opostas com um poder idêntico, sem que exista a influência moderadora de uma classe média²⁷.

Outra causa accidental apontada por Aristóteles demonstra que ela ocorre não só pela carência de sentido de pertença comunitária, como também pela falta comunitária de unidade espiritual: “na verdade, tal como uma cidade não provém de uma multidão qualquer, também não se forma num momento qualquer. O fato de, até agora, as cidades terem admitido estrangeiros como co-fundadores e co-lonizadores de outra raça, motiva grande parte das revoltas²⁸”. Este aspecto mencionado por Aristóteles está relacionado ao fato de que, à época, a política grega de colonização criava condições favoráveis para a “miscigenação racial”, o que, por sua vez, causava o surgimento de conflitos irreparáveis entre as mais diversas colônias e entre antigos colonos, visto que os novos colonos não se identificavam com os regimes estabelecidos.

²⁰Pol. V, 3, 1301a 16-18.

²¹Pol. V, 3, 1301a 21-23.

²²Pol. V, 3, 1303 b 37; 1304 a 17.

²³Pol. V, 3, 1303 b 17-20.

²⁴Pol. V, 3, 1303b 31-32.

²⁵Pol. V, 3, 1303b 32-37.

²⁶Pol. V, 3, 1304a 20-21.

²⁷Pol. V, 3, 1303 b 38; 1304 a 5.

²⁸Pol. V, 3, 1303a 2628; 1303 a 33-34.

As causas específicas das revoluções

Após ter apresentado as causas gerais das revoluções, Aristóteles expõe também as causas específicas que sugestionam as revoltas, criando as condições favoráveis que induzem à ocorrência de uma revolução. Estas causas são consideradas específicas porque ocorrem de acordo com a característica política de cada regime em particular. De maneira breve, analisaremos quais são as causas que dão origem às revoluções de acordo com cada regime específico (democracia, oligarquias e aristocracias).

Sobre as revoluções nas democracias, Aristóteles diz que elas ocorrem por causas diversas. Mas a principal delas reside na intervenção facciosa dos demagogos; estes “denunciam ardilosamente os ricos proprietários que, assim, são levados a aliar-se (o medo recíproco chega a unir os piores inimigos); ou então, incitam publicamente o ânimo dos populares contra as classes abastadas²⁹”. Podemos “observar que é precisamente isto que acontece na maioria dos casos particulares³⁰”. Desse modo, por influência de um discurso demagógico, se torna fácil transformar um regime democrático num regime tirânico.

Nas oligarquias, as revoluções, segundo Aristóteles, ocorrem de dois modos perfeitamente distintos. O primeiro se relaciona às injustiças infligidas pelos oligarcas às massas populares. Quando isso acontece, o povo tende a aceitar o primeiro defensor que se lhe apresenta. O outro modo apresenta-se, de maneira mais frequente, quando este libertador (protetor) sai das próprias fileiras da oligarquia³¹.

Nas aristocracias, as revoltas ocorrem pela simples razão de existir um grupo muito reduzido de cidadãos que detêm os cargos públicos. Aristóteles destaca que “essas revoltas ocorrem inevitavelmente nas aristocracias, sempre que um número significativo de cidadãos se presume detentor de uma condição idêntica à dos restantes no que diz respeito à virtude³²”: as revoltas também surgem quando um cidadão, possuindo nobreza de caráter em nada inferior aos virtuosos, é “desprezado pelos que têm postos mais elevados³³; também podem ocorrer quando “alguém de temperamento corajoso não vê

²⁹Pol. V, IV,1304b 20ss.

³⁰Ibid.

³¹Pol. V, IV,1305a 40.

³²Pol. V, V,1306b 25.

³³Pol. V, VI,1306b 30.

reconhecido seu valor³⁴”. “(...) ou ainda, ocorrem sempre que há franja de cidadãos demasiado ricos ou uma massa de cidadãos demasiado pobres, posição que se agudiza em tempo de guerra³⁵”. A questão principal que leva à dissolução dos regimes constitucionais e aristocráticos relaciona-se com o desvio da justiça dentro do regime³⁶.

A philía como remédio para a cura do corpo político

O Estagirita nos diz que a principal causa das revoltas é a desigualdade³⁷. Ora, a amizade é uma relação de igualdade. Logo, a desigualdade é uma ideia antitética à amizade e requer a solidariedade como atitude concreta que lhe vá ao encontro. Além disso, Aristóteles enumera a ausência de uma unidade espiritual como causa da discórdia³⁸. De fato, a crise que desintegrou a sociedade grega foi um desequilíbrio da concórdia fundamental; esta última convertia em amigos os cidadãos, gerava a unidade da *pólis* e deveres de solidariedade.

Diante das ameaças constantes de destruir a cidade, o Estagirita apresenta uma estratégia de coesão entre “ambas as partes³⁹” em luta, ou entre todos os membros da *pólis*. Na amizade, existe um prazer que ultrapassa o simples fato do viver, mas requer um viver bem, direcionado a uma causa maior, que é o bem comum e a coesão social. Pierre Aubenque diz-nos que:

Dans le beau passage qui montre que le sage lui-même, même s’il n’en a pas à proprement parler besoin, redouble et intensifie par la conscience qu’il a de l’existence des amis le plaisir qu’il ressent à la sienne propre, Aristote montre que, pour les hommes, Le $\sigma\upsilon\zeta\eta\tilde{\nu}$, le vivre-ensemble, n’est pas seulement un *συναισθάνεσθαι*, mot à mot um *consensus*, un sentir-ensemble, mais un échange de paroles et de pensée (*κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας*) [E.N., IX, 9, 1170 v 10-12; II, 7, 1108 a 11; IV, 12, 1126b 11; IV, 14, 118b5]. C’est là qui différencie les hommes des bestiaux, dont le vivre-ensemble consiste à patre ensemble dans le même pré. *Koinonein* ne peut avoir ici le sens passif de participation à un ordre existant, mais nomme la communication active et reciproque qui permet de constituer cet ordre⁴⁰.

³⁴Pol. V, VI,1306 b 33.

³⁵Pol. V, VI,1306 b 35.

³⁶Pol. V, 3, 1301a 5.

³⁷Pol. 1301b, 25.

³⁸Ibid., 1303a 25.

³⁹EN., 1167a30.

⁴⁰AUBENQUE. 2009, p. 119.

A *homónoia* seria uma estilização dessa tendência da comunidade para a qual aponta Pierre Aubenque. Isto porque vai além do mero consenso em sentido literal, ou seja, ter os mesmos sentimentos. Outra questão importante, no entanto, é que a unanimidade da concordância também está longe de ser considerada como algo puramente teórico.

Dito isso, consideraremos agora o quão valorosa é a amizade, a qual se apresenta como primordial e indispensável para que se possam alcançar o bem comum e a estabilidade social, isto é, a coesão da *pólis*. Logo na abertura do livro VIII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles se encarrega de destacar a importância política da amizade. Isso fica evidenciado ao dizer que ela é uma virtude ou algo acompanhado de virtude e, como tal, é extremamente necessária à vida humana; ninguém escolherá estar privado de amigos, ainda que possuísse todos os bens. Seu valor se torna patente na espontaneidade do contato humano: na relação entre pai e filho; entre os companheiros de viagem; e, o que é ainda mais importante, mantém a cidade unida, razão pela qual os legisladores buscam-na mais do que a justiça⁴¹. Lê-se em Aristóteles:

Por outro lado, ao que parece, mesmo as cidades devem sua coesão à amizade e os legisladores preocupam-se com ela ainda mais seriamente do que com a justiça. A concórdia é, com efeito, algo que, visivelmente, se assemelha à amizade; e é a ela que eles visam acima de qualquer outra coisa, procurando banir a insurreição, que é sua inimiga. Além disso, entre amigos, não há necessidade de justiça, mas as pessoas justas experimentam ainda necessidade de amizade, e a justiça, em seu nível mais elevado, é dita inspirada pela amizade.⁴²

Desse modo, percebe-se na amizade a existência de um determinado vigor capaz de manter unidas as classes dentro de seus Estados, a tal ponto que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a justiça, visando assim à concórdia. Além de manter as cidades unidas, a amizade repele as divisões, pois visa a assegurar a coesão interna.

A amizade é tão valiosa aos olhos de Aristóteles que, segundo ele, em uma sociedade em que os homens são amigos, não há necessidade de justiça⁴³, mas mesmo onde os homens são justos há necessidade da amizade. Daí a sustentação aristotélica de que não é possível ser amigo de muitas pessoas ao mesmo tempo, visto que a intimidade demanda dedicação, tempo e muito esforço. Parece ser nesse sentido que Aristóteles

⁴¹EN, 1155a 20 ss.

⁴²EN, 1155 a 22.

⁴³EN, VIII.1.1155a 23-28

sustenta que a amizade perfeita e verdadeira é rara, porque os homens bons e virtuosos também o são.

A justiça é uma virtude ética, que acontece na relação com o outro. Justiça e *philia* são consideradas aspectos da mesma realidade; são, em outros termos, componentes ontológicos da *pólis* e das estruturas básicas da vida humana: “amizade e justiça existem entre as mesmas coisas e são coextensivas”⁴⁴.

O amigo é um “outro eu”, diz Aristóteles⁴⁵. Quando estamos agindo de maneira virtuosa, o amigo virtuoso reconhece em nossa ação a sua própria ação; isso porque o amigo é uma “extensão” do eu propriamente dito. O outro é como um espelho que possibilita o perceber-se a si mesmo a partir da ação virtuosa do seu igual, do que também se faz outro. Neste sentido, pode-se dizer que o homem bom vê no amigo outro si mesmo.

A amizade fundada na virtude tem por finalidade o que é bom e belo em si mesmo; nesse sentido, é considerada como a mais perfeita, pois o amigo virtuoso não visa tirar nenhum proveito do outro, como ocorre na amizade por utilidade e prazer. Na perspectiva aristotélica, é possível afirmar que o *télos* da cidade só se dá concretamente por via da amizade por virtude; nesta reside um maior acabamento. Isto porque os amigos irão agir sempre de maneira prudente, o que significa dizer que toda ação é pensada e direcionada em prol do bem de todos, não sendo assim uma amizade que vise apenas a seus interesses particulares.

De acordo com Aristóteles, a concórdia política é o que de fato parece determinar a união entre os homens, e esta gera o Estado; tal é, em última análise, a *homónoia*. Neste sentido, refere-se ela a certa comunidade na ordem do pensamento. A concórdia está associada a um querer comum, isto é, diz respeito a um objetivo comum, um estar de acordo em querer algo, ou seja, o simples fato de se identificar com um objeto não parece ser o suficiente para supor um querer comum; pelo contrário, pode representar a “maçã da discórdia”⁴⁶. Isto porque duas ou mais pessoas podem querer, então, a mesma coisa, mas não em comum; neste sentido, não é possível falar em *homónoia*.

Daí decorre que o seu sentido está em querer as mesmas coisas em comum; para sermos mais precisos, requer certa amizade política. A ideia de que a amizade representa

⁴⁴ EN VIII, 9, 1160a 7-8.

⁴⁵ EN, IX 9, 1169b 8.

⁴⁶ LAMAS, 1973, p.11.

um princípio unitivo parece ser bem antiga, isto porque nos remete a Empédocles⁴⁷, que já vinculava a ideia (noção) de amizade como sendo um princípio de união, ou força de atração. Assim, a *homónoia* estaria ligada a uma espécie de amor útil, centrado nas coisas que são pertinentes para a vida; não apenas a biológica, mas a vida entendida como certa perfeição. Por essa lógica, a concórdia representa o ato ou movimento das vontades de muitos que têm um objeto útil em comum.

A amizade virtuosa reúne e mantém os amigos unidos na construção do bem comum; apresenta-se como a única forma de *philia* capaz de proporcionar uma convivência harmoniosa na *pólis*, isto porque, diferentemente das duas outras formas de amizade, ela é capaz de manter os homens vinculados na busca de um interesse comum, e tal vínculo é eficaz para fazer esses homens virtuosos olharem para uma mesma direção, visto que, na amizade por virtude, existe um comprometimento e um cuidado mútuos.

Diferentemente da amizade por virtude, a baseada na utilidade ou no prazer não está atrelada à boa vontade mútua; ou seja, quem faz um favor, esperando algo em troca, parece estar sendo mais benevolente consigo próprio do que com quem ajudará. Aristóteles nos diz que a boa vontade só pode nascer de alguma atividade virtuosa, que se aprecia em outrem, como, por exemplo, a coragem⁴⁸.

Assim como acontece na amizade por virtude, a concórdia também tem por finalidade unir os membros de uma determinada comunidade; a *homónoia* reúne os cidadãos em torno de um objetivo comum, que implica na vida de todos. De tal modo que, se a *philia* por virtude se encontra entre os bons, o mesmo acontece em relação à concórdia; ela também se dá entre as pessoas boas. Aquelas de má índole não conseguem experimentar a concórdia, pois, da mesma forma que ocorre na amizade por utilidade e por prazer, elas estão em busca de benefícios próprios, sem se importar com o outro;

⁴⁷Empédocles introduziu as forças cósmicas do Amor ou da Amizade (*philia*) e do Ódio ou Discórdia (*neikos*), respectivamente, como causa da união e da separação dos elementos. Tais forças, segundo uma alternância, predominam uma sobre a outra e vice-versa por períodos de tempo constantes, fixado pelo destino. Quando predomina o Amor ou a Amizade, os elementos se reúnem em unidade; quando predomina o Ódio ou a Discórdia, ao contrário, eles se separam. Contrariamente ao que poderíamos pensar à primeira vista, o cosmo não nasce quando prevalece o Amor ou Amizade, porque a predominância total dessa força faz com que os elementos se reúnam, formando unidade compacta, que Empédocles chama de Um ou "Esfero" (que lembra de perto a esfera de Parmênides). Quando, ao invés, o Ódio ou Discórdia prevalece absolutamente, os elementos ficam completamente separados - e também neste caso as coisas e o mundo não existem. O cosmo e as coisas do cosmo nascem nos dois períodos de transição, que vão do domínio da Amizade ao da Discórdia e, depois, do domínio da Discórdia ao da Amizade. E em cada um desses períodos temos progressivo nascer e progressivo destruir-se de um cosmo, o que, necessariamente, pressupõe a ação conjunta de ambas as forças. O momento da perfeição se tem não na constituição do cosmo, mas na constituição do Esfero. (REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*, p. 41).

⁴⁸EN, 1167a 16.

quando isso acontece, tais pessoas destroem o interesse coletivo, o que, por consequência, gera a discórdia.

O que propicia a concórdia na cidade é o desejo de uma vida boa, fazendo com que os indivíduos tenham um pensamento comum, se libertando do plano da individualidade e se lançando na busca do que é comum a todos. Em vista disso, da mesma forma que na amizade virtuosa, prevalece o desejo comum entre os membros da cidade, o mesmo ocorre em relação à *homónoia*, pois é justamente a aspiração da vida em comum que favorecerá a tomada de decisão, tendo em vista o interesse da coletividade.

David Konstan⁴⁹ observa que a amizade sendo considerada uma virtude não pode ser tomada, pelos governantes, como uma ameaça. É um absurdo a lealdade de amigos ser vista como subversão. Não pode existir amizade entre pessoas ruins; a verdadeira *philia* só se realiza na cidade e entre pessoas boas. Num governo tirânico, por exemplo, é impossível existir amizade. Indo um pouco além, pode-se dizer que uma cidade sem amigos está praticamente condenada ao fracasso. Nesse sentido, Francis Wolff considera que uma cidade sem amizade é boa para o despotismo, lugar do medo e da completa ausência de amizade. Nela, “o povo pode então ser comparado a esta multidão bestial e desnaturada, pior que cada um de seus membros”⁵⁰.

Partindo dessa análise, é importante observar que a concórdia política pode ser considerada a iniciação do bem comum. No entanto, não representa o bem comum em sentido estrito, isto é, a vida social perfeita, mas pode ser entendida como o interesse comum que permite dar início a esse viver e, portanto, conduzir, de maneira direcionada, a conduta interativa e a vida comunitária rumo a esse bem comum em sentido perfeito. O bem comum, sob tais perspectivas, então, vem a ser “algo dinâmico, que se realiza na conduta e no curso da vida de uma maneira mais ou menos perfeita, no mínimo. Com relação a este mínimo, se diz que há *homónoia* ou concórdia política”⁵¹.

Pensar sobre a amizade política, em um primeiro momento, faz-nos ponderar que ela consegue reunir a comunidade política (ou sociedade civil), a ponto de os legisladores, como diz o Estagirita no fragmento citado, esforçarem-se “mais por isso do que por justiça”. Aqui parece que a tendência natural existente no ser humano como um “*zoon*

⁴⁹KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. 2005, p. 97.

⁵⁰ WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. 1999, p. 138.

⁵¹Cf. Lamas, op. cit., p. 12.

politikón” não é suficiente para alcançar a unidade e a estabilidade das cidades⁵². “A qualidade “política” do animal humano não pode ser identificada simplesmente com a amizade cívica; portanto, o que acontece é que esse tipo de amizade se torna um complemento da condição política dos homens⁵³”. Nesses termos, podemos nos perguntar por que razão é necessária a amizade política que Aristóteles chama de concórdia (*homónoia*). Indo um pouco além, de onde surge a exigência de manter a unidade da cidade, uma vez reconhecido o potencial gregário-político do homem? Por que isso não seria o suficiente? A resposta a tal questão, como não poderia ser de outra maneira, reside em outra tendência oposta à *homónoia*: a discórdia. É justamente devido ao problema da discórdia, isto é, do conflito belicoso ou da luta interna (*stásis*) que ocorre no interior da comunidade política, que se faz necessário o corretivo da amizade política, postulada como superior à justiça.

Sem deixarmos de levar em conta a necessidade da justiça para que exista vida social, o Estagirita diz precisamente que o que une os homens e gera *koinonía*⁵⁴ (comunidade) é um determinado tipo de amizade. Sendo assim, a amizade pode ser considerada como um fator unitivo e, portanto, determinante para a existência da comunidade, isto porque sem amizade não há *koinonía*. Daí a sustentação aristotélica de que os legisladores parecem estar mais preocupados com a amizade do que com a justiça, porque é o que assegura a união da *pólis*.

Como bem observa Michael Pakaluk, Aristóteles apresenta a teoria da amizade como existindo em uma *koinonía*. Assim, as pessoas formam precisamente uma *koinonía* quando

(...) individualmente desejam ou necessitam de algo, e provavelmente não podem, ou não podem facilmente, obtê-lo como indivíduos trabalhando independentemente, mas podem fazê-lo se cooperarem. O desejo ou necessidade que motiva sua cooperação é o bem original que motiva sua associação; sua obtenção disso por meio da cooperação é seu bem comum⁵⁵.

⁵² Sobre essa questão do homem enquanto animal político por natureza, Marco Zingano faz uma observação importante em um artigo publicado pela Cambridge University Press, intitulado por: Natural, ethical, and political justice, ele diz: “However, being political by nature does not mean that human beings come to live in cities as a biological upshot of their instincts. It means instead that nature endows human beings with impulses that lead them to live in groups, and that human beings have the ability to organize those groups into cities, in so far as human beings are endowed with perception of what is harmful or beneficial, and hence of what is just or unjust.” (Zingano, 2013, p. 201)

⁵³ Oriol Faarrés Juste. 2015, p. 43.

⁵⁴ *Koinonía* significa, literalmente, “uma partilha”, e o termo pode ser diferentemente traduzido como “associação”, “comunidade” ou “parceria” (PAKALUK, Michael. *Ética a Nicômaco. Uma chave de leitura*. 2020, p. 392)

⁵⁵ PAKALUK. 2020, p. 392.

No entanto, Pakaluk adverte: não é a obtenção de cada pessoa do bem original que é o “bem comum da associação e sim cada uma obtendo-o de acordo com plano o de sua cooperação, uma vez que o bem comum implica um tipo de intercâmbio, que transforma aquilo a que cada membro da associação visa”⁵⁶.

Pela maneira como Aristóteles se posiciona, tanto na *Ética* quanto na *Política*, fica bastante evidente que os homens estão, de fato, unidos por alguma relação social de *philia*. No entanto, precisa-se examinar qual é o tipo de amizade que se encontra na origem do Estado. Antes de tudo, parece notório que ao falarmos do bem comum, entendemo-lo como perfeição última do Estado e do bom cidadão que “ao mesmo tempo, deve ser um homem bom, que por sua vez deve ter um amor de benevolência para com todo a comunidade política”⁵⁷. Em vista disso, na ordem da perfeita realização do Estado e do bem comum propriamente dito, a amizade dos cidadãos não pode ser outra senão uma amizade benevolente.

Percebe-se que a *homónoia* diz respeito ao prático e ao que é importante. Constitui um vínculo entre os cidadãos e pressupõe uma adesão ao bem comum que transforme os desejos dos membros da comunidade a partir de sua conformação a esse bem. Por essa razão, para que possa existir concórdia, não basta a simples concordância a respeito dos fins e dos meios. Contudo, faz-se necessária uma ratificação da razão e da vontade, para que as condutas estejam efetivamente orientadas para seu cumprimento. A concordância exige crenças sociais comuns, isto é, ideias e noções sobre o fim do Estado, a dignidade da pessoa, as estruturas sociais e todas as realidades fundamentais para a convivência política⁵⁸.

Desse modo, a concórdia de opinião é encontrada entre as pessoas boas; “elas estão de acordo consigo mesmas e entre si, e por assim dizer, têm um pensamento (visto que os desejos de tais pessoas são constantes e não estão à mercê de correntes contrárias como um estreito de mar), e desejam o que é justo e vantajoso. Esses são os objetivos de seus esforços conjuntos”⁵⁹. Por sua vez, as pessoas más, ao contrário, não podem estar de acordo, exceto num âmbito muito restrito. Também não podem ser amigas, já que visam

⁵⁶Ibid.

⁵⁷ Cf. Lamas, op. cit., p. 12.

⁵⁸ Cf. Lamas, op. cit, p. 53.

⁵⁹ EN,1167b 5-8.

a obter para si mesmas mais do que o seu quinhão de proveito, enquanto no trabalho e nos serviços prestados à cidade elas ficam aquém de seu quinhão⁶⁰.

Uma vez que essas pessoas vis são incapazes de *homónoia*, quando se trata de buscar o que lhes interessa não medem esforços, tais como privilégios e vantagens. Como bem observa Aristóteles: “desejando vantagens para si mesmas, criticam o próximo e se interpõem em seu caminho; de fato, se as pessoas não forem vigilantes, o patrimônio comum não tardará a ser completamente dissipado”⁶¹. Em seguida, o Estagirita finaliza: “resulta daí que essas pessoas estão constantemente em estado de luta, tentando coagir umas às outras sem que, porém, ninguém se disponha a fazer o que é justo”⁶².

A *philia* é o que nos une e reúne, nos coloca em comunhão uns com outros em prol de uma causa maior que é a unidade da *pólis*. Essa coesão da cidade exige *philia*, a qual não floresce em meio à desmedida e à violência, que brotam da desigualdade e da injustiça. Ela é o antídoto para superar essa *stásis* que gera um desacordo nos diversos regimes políticos, os quais, na maioria das vezes, são um governo que, por um lado, favorece os poderosos e, por outro, prepara fartamente o caminho da discórdia e da servidão. As inimizades entre os cidadãos devoram as entranhas da cidade e aniquilam toda a esperança de vida.

Por conseguinte, juntos, os amigos formam uma unidade mais completa e mais perfeita. O que reúne os amigos não é o simples fato de viver, mas é o viver bem ou a vida justa, entre aqueles que estão ligados pelo elo da boa amizade. A cidade que se encontra na condição de *stásis* poderá encontrar na amizade uma possibilidade de sanar os seus conflitos, do contrário, a *pólis* correrá sérios riscos de destruição.

A *homónoia* é claramente uma atitude amigável⁶³. Não se trata, portanto, de um simples acordo de opiniões, que é possível haver entre pessoas que se ignoram mutuamente. Ao contrário disso, a concórdia não se confunde com a *homodoxia*, mas exige o conhecimento recíproco e, quanto a este ponto, vai além da benevolência ou *eúnoia*. Também “não se diz que aqueles que têm os mesmos pensamentos sobre qualquer coisa que eles sejam amigos, por exemplo, aqueles que pensam o mesmo sobre fenômenos celestes (porque ter a mesma opinião sobre essas coisas não supõe amizade). Mas deve

⁶⁰ EN, 1167 b 9-10.

⁶¹ EN, 1167b 12-13.

⁶² EN, 1167b 14-15.

⁶³ EN, 1167a 22.

incidir sobre interesses e ações comuns”⁶⁴. Sendo assim, não haverá amizade onde não haja nem consciência, nem sequer um verdadeiro acordo. Isto porque trata-se de acordar com a unanimidade em relação aos objetos da deliberação, não aos da ciência - como se sabe, não se delibera nem sobre necessário⁶⁵, nem em questões de fato⁶⁶, nem sobre o impossível. Tampouco se delibera sobre os fins, mas somente sobre os meios⁶⁷ para se atingir tais fins - embora não se trate, evidentemente, de reduzir a deliberação a questões puramente técnicas ou instrumentais.

Desse modo, é preciso destacar que o objetivo é construir uma prudência que vá além da figura individual, ou modelo do cidadão prudente. “Trata-se, numa palavra, de passar do cidadão prudente (paradigma na ética para a definição da virtude) à cidadania prudente (paradigma para o regime por *antonomasia*, *apolietia*)”⁶⁸. E este passo só parece ser possível de ser concretizado através da *homónoia*.

De acordo com Pierre Aubenque, esta é a razão pela qual, numa cidade onde reina a concórdia (*homónoia*), que é uma espécie de amizade cívica, a justiça não desaparece, mas tem menos necessidade de se manifestar sob a forma de leis escritas. A unanimidade torna o jurismo inútil⁶⁹.

Portanto, a *homónoia* incide unicamente sobre as coisas a serem realizadas dentro dos limites de uma comunidade de fato e caracteriza particularmente o bem, o ideal da vida política. No entanto, não se estende aos desejos que inspiram os atos. Por conseguinte, Jean-Claude Frasse observa que tem algo de *philikón*, ou seja, de propício à amizade, mas a sua inferioridade e até a sua natureza diferente dela têm, paradoxalmente, uma importância muito reduzida ao que se refere apenas a atos relevantes. Sem dúvida que os amigos conhecem a *homónoia* e, talvez, sejam os únicos a conhecê-la plenamente, mas a sua comunidade estende-se muito para além, pois devem viver em comum em todas as circunstâncias, visto que gozam dela nos seus momentos menos pesados de consequências⁷⁰.

⁶⁴EN, 1167a 25.

⁶⁵ EN, 1112a 20.

⁶⁶ EN, 1113a 3.

⁶⁷ EN, 1112b 10.

⁶⁸Cf. Oriol Farrés Juste, op. cit., p. 56.

⁶⁹ AUBENQUE, 2009, p. 118.

⁷⁰Jean-Claude Fraisse, 1974, p. 250.

Diante do que já foi exposto, pode-se perguntar: quando é possível dizer, precisamente, que existe concórdia na cidade? Aristóteles nos assegura que:

Há concórdia numa cidade quando seus habitantes têm a mesma opinião acerca daquilo que é de seu interesse, e escolhem as mesmas ações, e fazem o que resolvem em comum. Dizemos, portanto, que há concórdia entre as pessoas em relação a atos a ser praticados e quando estes atos podem ter consequências, e quando é possível que neles duas partes, ou todas elas, obtenham o que desejam; por exemplo, há concórdia numa cidade quando todos os cidadãos pensam que as funções públicas na mesma devem ser eletivas, ou que deveria ser feita uma aliança com Esparta, ou que Pítacos deveria ser ditador (quando Pítacos também desejava ser ditador)⁷¹.

Quando isso não acontece de tal maneira, e todos querem mandar, surge a discórdia (*stasiázousin*), fruto de um desacordo, e o bem torna-se inalcançável, “porque a unanimidade (*homonoieîn*) não consiste em pensar todos a mesma coisa, seja isto o que seja, mas sim o mesmo e para o mesmo, como quando tanto o povo como as classes mais elevadas desejam que os melhores homens governem; só assim todos obtêm aquilo que desejam”⁷². A concórdia permeia, coextensivamente, o coletivo, como uma singular espécie de amizade, recoberta pelo manto da civilidade. Parece então que a concórdia é a amizade política, como efetivamente se diz que ela é, pois se relaciona com assuntos de nosso interesse e influentes em nossas vidas⁷³.

A *homónoia* ou unanimidade existe entre pessoas boas, pois estão de acordo entre si, por assim dizer, têm um só pensamento⁷⁴. A concórdia é, em suma, amizade política (*politikè de phainetai e homónoia*)⁷⁵, existe entre as pessoas boas, pois estão de acordo entre si, sendo, por assim dizer, concordes, e desejam o que é justo e proveitoso, e estes são igualmente os objetivos de seus esforços conjuntos⁷⁶. É evidente que os homens bons são mais suscetíveis a preservar o bem comum e o interesse geral.

Logo, a concórdia é mais que mera equivalência ou conformidade de opinião, uma vez que esta pode se dar até em homens que têm resguardada distância⁷⁷, sendo assim uma amizade formal. A concórdia é referida, em uma situação concreta, não quando se compartilham opiniões iguais ou semelhantes em determinados assuntos. Mais do que isso, Aristóteles diz ser ela a comunhão de interesses, tomada de decisões num único

⁷¹ EN, 1167a 26-32.

⁷² EN, 1167a 32ss.

⁷³ EN, 1167b 3-4.

⁷⁴ EN, 1167b 5.

⁷⁵ EN, 1167b, 1.

⁷⁶ EN, 1167b, 5.

⁷⁷ EN, VIII, 1155 a 20.

sentido e atualização dos projetos comuns quando presentes entre cidades⁷⁸. É ela determinada, entre sujeitos, por seu objeto, ou seja, por qualquer coisa suscetível de ações, a tornar-se práxis, desde que de interesse comum.

Portanto, diante dessa *stásis*, Aristóteles apresenta a amizade cívica (concórdia) como uma forma de combater essa tendência oposta à unidade da cidade: a luta interna. A *philia* se apresenta assim como o antídoto contra esse conflito no interior da *pólis*. A finalidade da comunidade política é o bem comum. Entretanto, para que isso ocorra, é preciso que exista determinada harmonia, evitando assim o conflito desnecessário, que atinge a todos. Desse modo, a amizade possui uma função primordial, que é proporcionar estabilidade e vínculo entre as pessoas no seio da *pólis*.

Por conseguinte, onde há governantes e governados (opressores e oprimidos) em luta não pode haver *homónoia*. Pode-se dizer que, sem *homónoia*, não há comunhão (*koinonía*). Isso equivale a dizer, em termos aristotélicos, que sem *koinonía* não há *pólis*. Por fim, esse estado de sedição representa a injustiça que caracteriza esses regimes como formas corrompidas de política. Daí a necessidade da *homónoia*, como a possibilidade de oferecer certa harmonia entre os seus membros, pois na condição de *stásis* é impossível empreender ações em comum.

⁷⁸ EN,1167a 26-28.

Referências Bibliográficas:

ARISTOTLE. *The Nichomachean Ethics*. Translation by H. Rackam. London: Harvard University Press, 1999.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. *Política*. Ed. Bilíngue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

AUBENQUE, P. 2009. Amitié et communauté chez Aristote. In *La amistad en la filosofía antigua* (Zamora Calvo, J. M., ed.). Madrid: Ediciones de la universidad Autónoma de Madrid, pp. 113-120.

FARRÉS, Juste Oriol. *La amistad cívica en Aristóteles: concordia y fraternidade*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 32, núm. 1, 2015, pp. 41-67 Universidad Complutense de Madrid Madrid, España.

FRAISSE, J.-C. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.

LAMAS, Felix Adolfo. *La Concordia Política: vínculo unitivo del estado y parte de la justicia concreta*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1973.

PAKALUK, Michael. *A Ética a Nicômaco. Uma chave de leitura*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2003.

ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã - Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZINGANO, M. *Natural, ethical, and political justice*, in M. Deslauriers e P. Destrée, *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press, 2013, pp. 199-222.

O parentesco entre *Hypnos* e *Thanatos* na *Apologia* de Sócrates e algumas inovações platônicas acerca da morte

The relationship between Hypnos and Thanatos in Socrates' Apology and some platonic innovations about death

Bianca Pereira das Neves Vilhena Campinho Pereira*

A vida é um sonho. É o acordar que nos mata.
Virginia Woolf, Orlando

Resumo: Em seu discurso final no tribunal de Atenas, após a sentença dada pela democracia, Sócrates, desconfiado de que a morte seja um bem e não um mal, como a maioria tende a considerar, relaciona a morte ao sono. O estabelecimento desta relação é esperável quando lembramos do parentesco concedido pela mitologia entre *Hypnos* e *Thanatos*. O objetivo deste artigo, deste modo, é, além de destacar as fontes e o sentido desta relação estabelecida, analisar algumas das meditações de Platão acerca da morte. Pois, se por um lado, ele dialoga com as concepções sobre a morte difundidas pela tradição, seus diálogos, sem dúvida, trazem-lhe inovações. Notaremos, por fim, que as meditações platônicas sobre a morte, mais do que sobre o fim absoluto do homem, tratam da vida, da felicidade e da justiça, ou seja, do bem viver.

Palavras-Chave: *Apologia* de Sócrates, *hypnos*, *thanatos*, morte, sono.

Abstract: In his final speech at the Athens court, after the sentence handed down by democracy, Socrates, suspicious that death is a good and not an evil as most tend to consider, relates death to sleep. The establishment of this relationship is expected when we remember the kinship granted by mythology between *Hypnos* and *Thanatos*. The purpose of this article, therefore, is, in addition to highlighting the sources and the meaning of this established relationship, to analyze some of Plato's meditations on death. If, on the one hand, he dialogues with the conceptions about death spread by tradition, on the other, his dialogues undoubtedly bring innovations. Finally, we will note that Platonic meditations on death, more than on the absolute end of man, deal with life, happiness and justice, in other words, good live.

Key words: Socrates' *Apology*, *hypnos*, *thanatos*, death, sleep.

O parentesco entre Hypnos e Thanatos na Apologia

Por dois motivos Sócrates foi acusado, julgado e condenado: primeiro, não aceitava as divindades do Estado e introduzira outras; segundo, seduzia a juventude corrompendo-a e desencaminhando-a da educação prevista pela *polis*. Em seu discurso de defesa, Sócrates enumera duas classes distintas de acusadores: os acusadores ‘antigos’ que há anos espalhavam o boato segundo o qual Sócrates fazia ‘prevalecer a razão mais fraca em

* Doutora em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio).

detrimento da mais forte' e 'investigava o que havia sob o céu e sobre a terra'; e os acusadores do presente, Ânito, Meleto e Lícon, aqueles que, a partir da influência recebida dos antigos, teriam conduzido Sócrates ao tribunal de Atenas e formalizado a acusação contra ele. Sócrates, a fim de evidenciar ao público a procedência da sua atividade e o significado de suas perambulações e indagações, bem como distinguir-se em relação àqueles com os quais fora confundido, apresenta um dos pontos centrais do discurso com o qual pretende defender-se (20c-23c): o episódio que, conferindo-lhe uma missão divina, foi o ponto de partida de sua atuação na polis ateniense. A origem da prática que despertou ódio em muitos dos seus concidadãos situa-se, afirma ele, em uma resposta dada pelo Oráculo de Delfos a Querefonte. Tendo a sacerdotisa do templo de Apolo atestado não haver, dentre os homens, homem mais sábio do que Sócrates, e não tendo o filósofo semelhante convicção, tomou ele a resolução de investigar qual seria o sentido oculto no oráculo.

A perplexidade expressa por Sócrates origina-se de uma dificuldade ou aporia em relação à mensagem oracular. Segundo ele, haveria uma incompatibilidade entre a indicação do oráculo e o seu reconhecimento reflexivo anterior de que não seria ele mesmo nem pouco nem muito sábio. Como bem observa Bolzani¹, é a partir disso, após ter ficado por longo tempo em dificuldade e incerteza quanto ao sentido do preceito, que toma a resolução de investigá-lo por meio de suas perambulações e exame dos sábios que ia encontrando no caminho (21b-c). Ao longo de sua investigação do sentido do oráculo, Sócrates se dá conta de que cada um daqueles que eram reputados como sábios julgava ser o mais sábio não somente nos domínios de seu saber, mas também naqueles assuntos de maior importância. Desta investigação, o filósofo conclui ser mais sábio que aqueles que eram reconhecidos como tal, não por ter maior domínio acerca de tais saberes, mas "porque aquilo que não sei, também não penso saber" (21d). A incompatibilidade entre sabedoria e ignorância, por fim, mostrar-se-á aparente, verificando-se, no caso de Sócrates, que ambas as afirmações são verdadeiras. O filósofo não é sábio, mas não há homem mais sábio que o filósofo, pois ele é ciente de não saber.

Como será possível depreender do discurso de Sócrates, assim como são pretensos sabedores, também, todos aqueles que temem a morte, a morte vem a demonstrar-se como a insígnia máxima desta propedêutica. Sócrates, neste sentido, afirma distinguir-se dos outros homens e ultrapassá-los em saber quando o assunto é a morte, já que, diferente da

¹ BOLZANI, 2008, p.153.

maioria dos homens, não conhecendo o Hades e não sabendo o que ocorre no reino dos mortos, não imagina saber o que não sabe. E associando, explicitamente, o medo da morte à ausência de sabedoria, Sócrates, antes do veredicto, afirma perante os juízes:

Com efeito, senhores, temer a morte é o mesmo que supor-se sábio quem não o é, porque é supor saber o que não se sabe. Ninguém sabe o que é a morte, nem se porventura, será para o homem o maior dos bens; todos a temem, como se soubessem ser ela o maior dos males. A ignorância mais condenável não é supor saber o que não se sabe? ²

Após a sentença dada pela democracia ateniense, Sócrates, próximo à morte, oraculariza aos que o condenaram: não se escapa ao exame de si mesmo pela eliminação de um interrogador, mas, sim, preparando-se a si mesmo da melhor maneira para se tornar o melhor possível (39d). Com os que o absolveram, Sócrates, agradavelmente, propõe-se a dialogar, e começa explicando as razões pelas quais se encontrava convicto de que o que ocorreu até a sua condenação não foi um equívoco, mas, ao contrário, algo de prodigioso. A primeira razão diz respeito ao seu *daimon*, divindade que desde a infância assiduamente lhe inspira, não ter se manifestado contrário às atitudes que ele, desde a manhã daquele dia, tomou; a segunda razão, afirma ele, é a pertinência da ocasião à análise do sentido que a morte venha a ter, sendo ela um mal ou um bem (40b-c). Deste modo, desconfiando de que a morte seja um bem, Sócrates passa então a examinar esta hipótese com base em duas alternativas e, na primeira delas, Sócrates irá relacionar a morte ao sono (40c).

Já quase no fim de seu discurso, aos que o absolveram, Sócrates afirma:

Morrer é uma dessas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte! (40 c-d)

O estabelecimento desta relação é esperável se nos lembramos do parentesco concedido pela mitologia entre *Hypnos* e *Thanatos*. Já tendo narrado o nascimento de Afrodite com os sequazes, Eros e Himeros, a partir do esperma de Ouranós, o céu mutilado (120-123), e de como a Noite pariu Sorte, Morte, Sono e a estirpe dos Sonhos (de *philon Oneiron*) (210-212), Hesíodo descreve o Tártaro, fala do encontro diário entre Dia e Noite e de como ambos os filhos da Noite, Sono e Morte, habitam juntos os abismos

² Todas as traduções da *Apologia* ou *Defesa de Sócrates* são de Jamie Bruna.

na sombria morada (745-765). Em Homero, também encontramos várias referências ao parentesco entre Sono e Morte: no canto XVI da *Iliada* (231; 672; 683), os dois deuses aparecem como irmãos gêmeos e também como condutores dos mortos, sendo aqueles que depositam os mortais em solo fecundo; na *Odisseia*, embora não personificados, a relação do sono com a morte é certamente notável sobretudo no episódio do retorno de Ulisses à Ítaca, no qual o astucioso herói dorme na côncava nau preparada para o seu regresso “um sono tão suave e profundo, qual cópia perfeita da morte” (XIII, 80). Também no canto XXIV, na ocasião da segunda descida ao Hades quando é narrada a chegada das almas dos pretendentes, é mencionado o parentesco, mas agora entre os sonhos e a morte. O canto - que é iniciado com a menção à figura de Hermes (o deus mensageiro e condutor de almas) em sua relação com o sono e a sua capacidade de enfeitiçar os olhos dos homens e fazer adormecer ou acordar – apresenta o domínio dos sonhos enquanto passagem para o Hades, onde se encontram reunidas as almas e imagens dos mortos. Situada nos confins do Oceano, a Porta do Sol, em associação ao cair da noite e à chegada dos sonhos, é a entrada pela qual passam as almas dos finados (XXIV, 1-20). O inquietante parentesco entre o Sono e a Morte advém da consideração difundida entre Gregos de que, assim como na morte, no sono, a alma retira-se - não de forma definitiva, mas temporariamente - do corpo. A similitude profunda entre os irmãos consiste no fato de o sono ser uma perda temporária de consciência, enquanto que, mesmo para aqueles que creem na sobrevivência da alma, a morte apresentar-se como o risco da perda e do fim definitivo da consciência.

No *Fédon*, os argumentos de Sócrates e sua empreitada em direção à morte digna de um filósofo giram em torno da prova da imortalidade da alma. Para o seu contexto, é de suma importância provar a sobrevivência da alma após a morte, porém, na *Apologia*, como se vê, parece haver uma irresolução a este respeito. A alternativa entre as duas hipóteses, neste contexto, parece ter menos o intuito de verificar qual das duas alternativas é a correta, e mais de, tomando as duas posições mais populares sobre o pós-morte, dar-lhes contornos positivos. E Sócrates, neste sentido, prossegue dizendo que nas duas hipóteses a morte é uma vantagem, porque, no primeiro caso, toda duração do tempo se apresenta como nada mais que uma noite, e, no segundo, estando certa a tradição de que no Hades estão todos os mortos, na morte reencontram-se os grandes heróis do passado que lá estão (40c-41b). Associando, na esteira da tradição, a morte ao sono, Sócrates diz que na morte, ou bem o morto é igual a nada e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma ou a sua alma migra daqui para um outro lugar, e, em não havendo nenhuma

sensação, sendo a morte, portanto, como um sono sem sonhos, maravilhosa vantagem, segundo ele, seria a morte. Garantindo que em ambos os casos a morte é uma vantagem, sobre a hipótese de a morte ser semelhante a um sono sem sonhos, admira-se o longo elogio que Sócrates lhe faz.

Bem posso imaginar que se a gente devesse identificar uma noite em que tivesse dormido tão profundamente que nem mesmo sonhasse, e contrapondo a essa as demais noites e dias de sua vida, pensar e dizer quantos dias e noites de sua existência viveu melhor e mais agradavelmente do que naquela noite, bem posso imaginar que já não digo um particular, mas o próprio rei da Pérsia acharia fáceis de enumerar essas noites entre as outras noites e dias. Logo, se a morte é isso, digo que é uma vantagem, porque, assim sendo, toda a duração do tempo se apresenta como nada mais que uma noite. (40 d-e)

Notamos que, dentre as duas possibilidades do que venha a ser a morte, sendo ambas positivas, a primeira mostra-se mais extraordinária e desejável do que a segunda. Segundo o argumento de Sócrates, se a morte é equivalente a um sono tranquilo, período que sequer sentimos passar, ela definitivamente é um bem. Nem mesmo a mais próspera e magnífica jornada de um rei vale a paz de tal sono, explica ele, e mesmo um homem de vida suntuosa e poderosa a destacaria e dela recordar-se-ia com mais estima do que todas as outras noites e dias. Evidenciando-se que o sono sem sonhos é algo raro e valioso entre os homens, há nesta passagem uma aparente depreciação dos sonhos, qualificados como não desejáveis. Ademais, a comparação da morte com um sono sem sonhos inclui nesta – suposta – experiência, a totalidade do tempo, dos dias e das noites. É interessante observar que na experiência da morte enquanto um sono sem sonhos, o homem, segundo Sócrates parece querer indicar, vive – supostamente - algo de poderoso e opulento e até luxurioso, já que toda a duração do tempo se apresenta para ele naquela única noite; porém, ao mesmo tempo, dada a ausência total de qualquer sensação, a experiência só pode ser de rareza e até de total esquecimento. Dada a absoluta ausência de sensações e de sonhos, nada se sente e nem sequer o tempo se sente passar. Talvez possamos remeter a apazibilidade desta noite sem sonhos, por contraste, à ideia de uma vida de oscilações, posto que o homem, incluindo o virtuoso, passa a existência permanentemente equilibrando-se entre as agitações e oscilações da dor e do prazer advindas das sensações. Deste modo, não ser mais acometido pelas mutações das sensações parece algo prazeroso, assim como não temer a dissolução total do eu supostamente ocasionada pela morte parece afastar um tormento e produzir quietude.

A segunda das duas possibilidades elencadas por Sócrates acerca da morte é a de que seja uma mudança, uma migração, deste, para um outro lugar, no caso, o Hades, onde parece ocorrer um diálogo entre almas (40e-41c). Aparentemente unitária, esta possibilidade pode abarcar um amplo espectro relativo aos modos de existência para os quais a alma pode mudar. Em continuidade à analogia com o sono, pode-se supor a morte como um sono com sonhos, quiçá com pesadelos ou sonhos monstruosos.³ Mas Sócrates dispensa esta via e enfatiza, ao contrário, a positividade de se ir ao Hades, lugar onde se encontram as almas dos homens sábios e justos que já existiram. Para a alternativa que pensa que a alma continua com a sua atividade em uma outra forma de existência, Sócrates aponta alguns elementos que alicerçam a vantagem da morte, ou seja, de que ela é algo desejável. Primeiramente, supõe-se que o que torna tal modo de existência bom é que a atividade filosófica não cessa, pois Sócrates afirma que continuará a exercer a sua atividade e poderá examinar os grandes homens e seres honrados de que se conta. Ele cita: Minos, Radamante, Éaco, Triptólemo, Orfeu, Museu, Hesíodo, Homero, Palamedes, Ajax, Agamênon, Odisseu e Sísifo. A atividade de examinar a si mesmo e aos outros não cessa no pós-morte e ter esta oportunidade, declara ele, é uma felicidade indizível, pela qual morreria muitas vezes (41a-c). Os que estão lá, ademais, continua ele, são mais felizes do que os que estão aqui e a razão disto é que “são imortais (ὄθανταί) pelo resto do tempo, se a tradição estiver certa” (41c). Equiparando imortalidade e felicidade, Sócrates diz ainda que os de lá não matam pelo motivo que Sócrates agora morre e, como são os verdadeiros juízes, ninguém é julgado injustamente. Lá não se corre o risco de sofrer o mal pela ação de um outro e os seres imortais, por conseguinte, não sentirão mais o medo da morte, porque não morrerão, e não tendo o que perder, estarão livres dos negócios que preocupam os que estão vivos. Em suma, os indivíduos no Hades possuem uma certeza que está garantida para o resto de todo o tempo vindouro, ou seja, não morrem e estão livres da constante oscilação entre males e bens e do esforço constante de procurar o bem e evitar o mal. A causa do mal no homem em vida é não dar a devida prioridade aos assuntos que realmente importam e, para que a inversão de prioridades não ocorra, ele deve constante e invariavelmente examinar a si e aos outros – pois para um homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e “a vida sem exame (ὄνεξέταστος βίος) não é digna de um ser humano” (38a).

³ No livro IX da *República* (571b), a partir do contraste entre a vida do tirano e a vida do filósofo, Sócrates apresenta uma análise do aparecimento de sonhos monstruosos ou pesadelos.

Como é possível observar, em nenhuma das alternativas a morte é analisada como a perda da continuidade da vida, mas sim a partir do que ocorre quando ela advém, pois, como vimos, mesmo no caso da hipótese da total ausência de sensações, na mesma experiência em que nada se sente, sente-se tudo, já que nela inclui-se a totalidade do tempo, dos dias e das noites. Neste sentido, em relação às duas alternativas do que venha a ser a morte, não devemos considerá-las excludentes, uma vez que, em ambas, a vantagem da morte justifica-se como prolongamento desse único viver que vale a pena que é a vida em exame filosófico. Em ambos os casos, na morte, quando a alma se separa do corpo, seja de ida ao Hades, seja percorrendo, numa espécie de esquecimento, a totalidade (dos dias e das noites), vai-se em busca da virtude e do conhecimento.

Algumas inovações platônicas acerca da morte

Podemos observar que, dialogando com as concepções sobre a morte difundidas pela tradição, os diálogos platônicos ao mesmo tempo trazem-lhe inovações. As meditações platônicas acerca da morte, mais do que sobre o fim absoluto do homem, tratam da vida, da felicidade e da justiça, ou seja, do bem viver. Por outras palavras, o bem viver para o filósofo de Platão, converge, de certo modo, com um bem morrer e estar morto. Deste modo, embora seja afirmada por Sócrates a vantagem de se ir ao Hades, se o Hades fosse simplesmente bom ou simplesmente ruim faltariam motivos para se viver virtuosamente; se a faceta boa ou má do Hades fosse obra do acaso, não haveria motivos para se viver em vista de um pós-morte melhor. A definição de qual destino uma alma seguirá está diretamente atrelada ao modo como ela, junto a um corpo, se comportou em vida. Em vista disso, um pós-morte que inspira o comportamento corajoso dos cidadãos deve contemplar uma possibilidade positiva e outra negativa. Segundo Sócrates, os deuses não descuidam do destino do homem e, não se sentindo ele mesmo infeliz, finaliza o seu discurso aos que o absolveram, afirmando estar convicto de que, não tendo o seu destino se dado por mero acaso, não há para o homem bom nenhum mal, quer na vida quer na morte (41d).

Os tópicos do medo da morte e da migração da alma em excuro pelo Hades são frequentes nos diálogos, nos remetendo sobretudo aos mitos escatológicos e ao *Fédon*, onde encontramos o esforço do filósofo para provar que a morte é apenas uma passagem após a qual a alma se mantém individuada e cujo destino, positivo ou negativo, depende

da maneira segundo a qual ela se comportara em vida. Remete-nos também a uma passagem da seção etimológica do *Crátilo* em que Sócrates afirma que, por medo, Hades, que significa invisível, é chamado Plutão pela maioria. Segundo Sócrates, o deus é assim chamado porque, relacionando-se ao dom da riqueza, é um benfeitor tanto daqueles que se encontram em seus domínios, quanto dos que se encontram na Terra, de modo que envia uma abundância de bens, cópias de tudo o que dispõe lá em baixo, para os que estão na Terra. Hades seria ainda um filósofo/sofista que oferece belas falas a quem o rodeia e, atando as pessoas mais pelo desejo do que pela necessidade, tão belos são os discursos que o deus lhes dirige que, detidos por encantamento, os que estão lá não almejam voltar. Deste modo, a despeito do medo que os mortais sentem do deus, primeiro por ser forçoso que permaneçam com ele depois de mortos, depois, porque a alma para lá vai despida, o nome de Hades, afirma Sócrates, longe de ser formado por *aeidês*, invisível, deriva-se de *eidénai*, saber. De modo a retirar a associação negativa que se faz da morte, a etimologia do Hades é associada, assim, ao conhecimento, e o deus, caracterizado como ‘aquele que tudo sabe’ (403a-404b). A relação com o Hades também nos remete ao livro III da *República*, no qual é demonstrada a preocupação com aquilo com que se deve educar os guardiões, aquilo que devem ouvir desde a infância, e aquilo que não devem (386a). Na prescrição aos poetas de apresentarem os deuses sempre de maneira positiva, encontramos incluído, naturalmente, o Hades. A imagem negativa desse deus provoca o medo da morte, um estado nada desejável, sobretudo, aos guardiões da cidade hipotética, que devem defendê-la. Quando passa a tratar do Hades, Sócrates pergunta e responde:

E para que eles sejam corajosos? Porventura não se lhes deve dizer palavras tais que façam com que temam a morte o menos possível? Ou julgas que jamais será corajoso alguém que albergue em si este temor? (...) Quem acreditar no Hades e nos seus terrores, julgas que não teme a morte e que, em combate, a prefere à derrota e à escravidão?⁴

Os poemas homéricos constituem-se como a principal fonte do que se diz sobre o Hades e bebe dessa fonte também Platão, na *Apologia*, quando o exemplo paradigmático de Aquiles é apresentado em paralelo ao exemplo de Sócrates no tribunal (28b-c).⁵

⁴ Todas as traduções da *República* são de Maria Helena da Rocha Pereira.

⁵ Respondendo a algumas perguntas hipotéticas perante o tribunal de Atenas - se ele não sentia vergonha por ter se ocupado com esta atividade que, agora, põe em risco sua própria vida -, Sócrates alude ao exemplo de Aquiles, aquele que preferiu a bela morte a viver uma vida longa e sem honra. Advertido por sua mãe, Tétis, de que, se ele vingasse seu amigo Pátroclo e matasse Heitor, ele mesmo morreria em breve, mas que, se ele deixasse de lutar, voltaria para a pátria e morreria na velhice depois de uma vida longa e feliz, Aquiles

Contudo, tendo em vista apresentar um quadro mais positivo do Hades, a morada das almas, - como é possível observar na *República* mas não só -, Platão empreende uma crítica à tradição e aos poetas que seguem e reforçam a imagem negativa do mundo dos mortos.⁶ Em outras palavras, a visão heroica de Platão do além-morte é bem diferente daquela veiculada por Homero e os outros poetas da tradição. Citando alguns versos das epopeias homéricas, o caso mencionado por Sócrates que consideramos paradigmático nesta sequência da *República* (386c-387a) é o diálogo entre Aquiles e Odisseu no Hades, em que aquele guerreiro, o mesmo que na *Iliada* enfrenta a morte com coragem, lamenta-se, depois de morto, pela brevidade de sua vida. Como vemos no canto XI da *Odisseia*, Aquiles, ora morto, preza mais uma vida de misérias à permanência entre as sombras. “Ora, não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da morte, pois preferiria viver empregado em trabalhos do campo sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parques haveres, a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos” (Homero, *Odisseia*, XI, 488 - 491). Enquanto, para a *psykhé* de Aquiles, a servidão ou mesmo a escravidão não se apresenta como razão suficiente para alguém preferir a morte à vida, na crítica à formação promovida pelos poetas, esta fala de Aquiles receberá a desaprovação do filósofo que, em contrapartida, afirma que não se deve educar as crianças inculcando-lhes o medo da morte, já que esse tipo de imagem tão assustadora do Hades não educa homens para tornarem-se tementes à escravidão mais que à morte (387b). Deixando manifesto que a *paideia* tem como objetivo a formação de homens livres e que, enquanto tais, não precisam de medos infundados, apenas o medo da escravidão em todas as suas formas, o louvor ao Hades, o mais temido dos deuses, é aquele que, em última instância, contribui para que os cidadãos prefiram morrer lutando pela cidade a render-se e serem escravizados.

Na sequência, Sócrates lista uma série de versos da épica homérica que cantam sobre os males do Hades - pavorosa mansão bolorenta onde as almas são sombras que se agitam -, recusando-os (386d-387b). Atenta-se que em Homero, o homem que morre continua sendo identificado pelo seu nome, pois, ao morrer, sua alma retira-se, sobrevive à morte, porém perdura no Hades apenas como uma sombra, espectro, imagem do

leva a cabo o seu dever, escolhe a vida curta – mas gloriosa e lembrada no futuro pela palavra poética – em detrimento da vida longa (*Iliada*, XVIII, 96).

⁶ Para mais aprofundamentos sobre esta comparação ver HOLANDA, Luisa Severo Buarque. “Notas sobre o exemplo de Aquiles na Apologia de Sócrates (28c) e na *República* (386c-d e 516d): o filósofo, a retórica e a morte”. In: *Anais de Filosofia Clássica*, v. 11, p. 46-69, 2017.

defunto.⁷ Como afirma Burkert, em Homero, no instante da morte, algo, a *psyché*, abandona o homem e dirige-se para o Hades.

Psyché significa exalação, assim como *psychein* significa respirar. O cessar da respiração é o indicio exterior mais simples da morte. O indivíduo morto – do mesmo modo se encara a morte do animal – perdeu algo, sobre cuja presença e atividade durante a sua vida nunca se reflete. É só em questões de vida e morte que entra a *psyché*.⁸

A alma é aquilo que se desprende do corpo após a morte ou a força vital pela qual o herói deve lutar, não é a alma como portadora de sensações e pensamentos. Os mortos homéricos, destituídos de memória e, portanto, privados de uma identidade, assim como de uma consciência qualquer do mundo e da existência, são apenas imagens ou simulacros, *eídola*, dos mortais vivos que foram. Após a morte do homem, a *psyché* homérica perde sua potência e torna-se uma espécie de sombra fugidia, sem sobrevivida autônoma após o perecimento do corpo. Por este motivo, não se deve interpretar que Aquiles quando encontra Ulisses esteja manifestando o desejo de ser escravo no mundo dos vivos, sendo justamente pelo fato de não poder nem desejar, nem agir, nem tampouco sofrer qualquer ação, que o herói - revitalizado pelo sangue dos animais sacrificados por Ulisses - lamenta-se.

As descrições da sobrevivência da alma e a estadia no Hades presentes nas epopeias homéricas são muito diferentes daquelas apresentadas no corpus platônico. Estas habitualmente negam a posição de maior parte da tradição segundo a qual a mudança que vem com a morte é sempre para pior e veiculam, em contrapartida, a ideia de que os homens bons e justos são recompensados no Hades. Na *República*, por exemplo, é veiculada a concepção de que na morte o corpo e a alma se separam, e esta segue para o Hades com certo grau de consciência, discernimento e faz novas escolhas, tomadas em acordo com as vidas anteriores (617e). Neste sentido, é inegável a forte influência que as doutrinas dos mistérios, como o orfismo e o pitagorismo, exerceram sobre Platão, havendo, inclusive, muita discussão sobre até que ponto o filósofo dos diálogos endossa, rejeita ou reelabora certas concepções herdadas.⁹ Observa-se que, já a partir do advento do orfismo, diminuindo-se o fosso, outrora intransponível, entre deuses e homens, é

⁷ SNELL, 2001, p. 9.

⁸ BURKERT, 1993, p. 381.

⁹ Sobre esta discussão ver artigo GAZOLLA, “Realismo” platônico: Uma resposta possível no *Fédon* ou sobre a imortalidade da alma. In: Letras clássicas, n. 2, p. 127-140, 1998

inaugurada uma concepção de alma relacionada ao divino. Corpo e alma são então consideradas duas instâncias separadas no homem, e a alma, imortal, sobrevive enquanto indivíduo através das reencarnações. As práticas, ritos e estilo de vida órficos são meios de obter a purificação do elemento divino no homem, a sua alma, que sobrevive através das reencarnações punitivas até que esteja totalmente purificada, libertando-se, enfim, dos ciclos dos nascimentos. A *psyché*, segundo este composto de crenças, dirigindo-se ao suceder das gerações anteriores, não é mais, como na épica, impotente e inconsciente ao desvencilhar-se do corpo, mas, no percurso que visa liberar-se do esquecimento inerente ao ciclo das gerações, é capaz da recordação de outras existências. É interessante, neste sentido, observar, que, como afirma Vernant, enquanto em Homero e Hesíodo, as águas do esquecimento (*Lethe*) são ingeridas à entrada do Hades, e, por isso, as almas tornam-se sombras inconscientes e deslembradas, nas tradições dos mistérios são as almas que vão nascer que bebem do rio do esquecimento, que, por sua vez, torna-se não mais símbolo de morte, mas de retorno à vida.¹⁰ A alma, segundo a escatologia órfico-pitagórica, é tanto mais lúcida e menos esquecida, quanto mais puder liberar-se da união com o corpo.¹¹

A forte influência deste composto de doutrinas sobre a filosofia de Platão é bastante observável também no *Fédon*, diálogo do corpus platônico em que o tema do pós-morte é tratado de maneira mais alongada, e em que as almas, uma vez despidas do corpo, não são meras sombras ou espectros, mas permanecem com as qualidades naturalmente existentes, ou adquiridas em vida, sendo uma delas a inteligência (76d). A noção de morte, mais ainda no diálogo da morte de Sócrates, não carrega consigo a conotação de aniquilamento - embora este risco e o fantasma da finitude rondem o diálogo do início ao fim -, mas o sentido de separação e liberação. Esta concepção é veiculada na obra platônica sobretudo pela teoria da reminiscência, apresentada explicitamente no *Mênon*, no *Fédon* e no *Fedro*, e implicitamente em grande parte do corpus. Explicada de modo resumido, a anamnese consiste em uma concepção epistemológica, segundo a qual todo

¹⁰ Assim também figura no mito que fecha a *República* que, em linhas gerais, conta que Er, tendo morrido em combate, passados dez dias, ao recolherem os corpos, exceto o do guerreiro encontrava-se em putrefação. Segundo a narrativa do mensageiro Er, quando nascemos, depois de termos bebido do rio Ameles, o rio do descuido, situado na planície do esquecimento, nos esquecemos do que escolhemos como vida a viver. Aquelas almas a quem a reflexão não salvaguarda bebem além da conta e, portanto, esquecem demais. Quando todos estavam dormindo, ocorre um raio e um terremoto e, a partir deste momento, repentinamente, as almas, começam a buscar o renascimento e cintilam como estrelas no meio da noite. Er, jazendo na pira, de manhã cedo, sem saber como nem por qual caminho alcançara o corpo, abre de repente os olhos e por instantes volta à vida narrando o que a sua alma viu no além (261b).

¹¹ VERNANT, 1990, p.146-147.

conhecimento é um reconhecimento ou uma recordação de uma experiência prévia que a alma teve com as ideias. Inspirada na metempsicose órfico-pitagórica, segundo a teoria da anamnese, a alma já existia antes da sua encarnação no corpo e continuará a existir mesmo depois de separar-se dele, seja de todo isolada, seja passando a outros corpos, de homens ou de animais. A imortalidade de que fala a teoria é, por outro lado, indissociável da individualidade fundada sobre a persistência daquilo que existe de melhor no indivíduo, melhor dito, sua capacidade de pensar a qual apreende as realidades não sensíveis, cujas imagens são as realidades sensíveis.

Como se nota, Platão alia-se à parte da tradição do composto de crenças órfico-pitagóricas, que defende a necessidade de purificação das almas, mas reinterpreta esse processo como o viver uma vida filosófica. Deste modo, embora seja muito tentador aproveitar-se da analogia entre o iniciado e o filósofo - o percurso do primeiro, através de seus ritos, até o retorno à morada divina, ao percurso do segundo, através da filosofia, que é o exercício de pensar em si e por si, até a contemplação do inteligível -, a filosofia platônica definitivamente visa coisa diferente do que visavam estas escolas religiosas. Como observa Robinson¹², certo é que há um distanciamento de Platão em relação às doutrinas dos mistérios, posto que a purificação em questão não é a purificação ritual, mas a da própria inteligência que, como algo que purga, apresenta-se como comprometimento com o conhecimento e o aprendizado, sem os quais não há virtude. Na filosofia platônica, a verdadeira virtude não pode dispensar a inteligência, porquanto são distintas a virtude praticada por hábito daquela advinda da filosofia. No *Fédon*, por exemplo, é dito que o homem que praticou meramente a virtude popular nesta vida pode esperar tornar-se um animal ou inseto em sua próxima encarnação, de acordo com seu caráter (82b).

Para finalizar, lembremos que, como dissemos, as respectivas noções de heroísmo às quais se vinculam Homero e Platão possuem diferenças entre si, assim como são diferentes os modos de enfrentamento da morte e o sentido que ela apresenta para os seus respectivos heróis. Enquanto Platão, como é possível notar, diminui, ou quase anula, a negatividade da morte; em Homero, não é mencionada nenhuma recompensa ou castigo por aquilo que os heróis tenham feito em vida, e a morte só não põe um fim definitivo à vida do guerreiro, pois, cantado pelos poetas para que os vivos regozijem de seus feitos, permanecem a glória e a imortalidade de seu nome. Ademais, se ambos os heróis estão

¹² ROBINSON, 2007, p.69.

dispostos a morrer pela verdade que sustentam, no lugar do espírito épico que oscila entre a bravata e a comiseração, o espírito filosófico aprende a aceitar o momento que o espera sem alarde.

Interessante, neste sentido, é observar como, no *Fédon*, o grande esforço na aquisição da sabedoria via exercício filosófico - que é a preparação para morrer e estar morto (64a) - e a exortação à coragem perante aquela que é tida em conta pela maioria dos homens como algo terrível e o maior dos males interligam-se na propedêutica platônica. Sócrates, tal como é descrito pelo narrador que dá nome ao diálogo, morre serenamente, é uma morte quase indolor, sem choro e sem fuga. Seguindo a missão dada a ele pelo deus, a maneira com que Sócrates enfrenta a morte, diferente daquela de Aquiles que se dá através dos desígnios que lhes são dados pela tradição e pela excelência guerreira, ocorre através da palavra e da aplicação do aprendizado filosófico, ou seja, através do que seria o verdadeiro antídoto contra a guerra. Enquanto a morte do guerreiro homérico desperta nos que ficam a dor, o desespero, a revolta e o desejo de vingança, a postura de Sócrates em suas últimas horas de vida, tal como descrito no diálogo da morte do filósofo, irradia firmeza e tranquilidade, despertando em Fédon, o narrador, admiração e estranhos sentimentos compostos de um misto de prazer e dor (58e-59a).

Era por demais estranho o que eu sentia junto dele. Não podia lastimá-lo, como de fato o faria perto de um ente querido no transe derradeiro. O homem me parecia felicíssimo, Equécrates, tanto nos gestos como nas palavras, reflexo exato da intrepidez e da nobreza com que se despedia da vida. Minha impressão naquele instante foi que a sua passagem para o Hades não se dava sem disposição divina e que uma vez lá chegando, sentir-se-ia venturoso como os que mais o foram. Por isso não me dominou nenhum sentimento de piedade, o que era natural na presença de um moribundo, também não me sentia alegre como costumava ficar em nossas práticas sobre filosofia. Sim, porque toda a nossa conversa girou em torno de temas filosóficos.¹³

A imperturbabilidade e dignidade de Sócrates diante da morte provocam a admiração de seus amigos, e a exortação à coragem perante aquela que é tida em conta pela maioria dos homens como algo terrível e o maior dos males pode ser encontrada em várias passagens da obra platônica. Na épica, como vimos, uma vida tranquila e sem batalhas não combina com os valores guerreiros, mas apesar disso, Aquiles que preferiu morrer jovem e ser glorificado a ficar velho e perecer sem fama, afirma que tudo é preferível a permanecer na sombra do Hades sem identidade, sem nome. Morrer

¹³ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

belamente é um fim melhor, mas morrer não é desejável jamais. Já no drama filosófico platônico, são louvadas tanto a bela morte quanto o pós-morte. Enquanto o homem homérico, após a morte, é retratado separado do universo daqueles a quem pertence a imortalidade, ou seja, dos deuses, para Platão, a morte é o evento que desencadeia uma nova vida, em outro plano, em outra dimensão, onde a porção imortal e divina do ser humano avista uma nova existência. Na qualidade de uma disputa pedagógica, a perspectiva filosófica preconiza o enfrentamento da morte, que, em última instância, é lidar com o extremo, aquilo que é simultaneamente necessário e imprevisível. Neste sentido, para o filósofo de Platão, a morte apresenta-se, sim, como um limite, mas como extremidade para que a alma, liberta do corpo, deslinda viver um outro tempo, junto dos homens justos, e aprenda os enigmas que a vida não lhe permitiu decifrar. Se, por um lado, o que está sendo perseguido, sem dúvida, é a aniquilação do desejo corpóreo, por outro, no entanto, isto, para nós que estamos vivos, é algo tão remoto e, quando ocorre, tão fugaz, que mesmo a alma em seu estado puro permanece desejando: desejo de sabedoria. Esta é a positividade de ir-se ao Hades, o pós-morte, que continua sendo um tipo de existência, na perspectiva platônica, está atrelado ao que se faz durante a vida, logo, estende e alarga a busca pelo conhecimento sem o qual não há virtude, e vice-versa.

Referências Bibliográficas:

BOLZANI, Roberto Filho. “Platão trágico e antitrágico”. In: *Letras Clássicas*, n. 12, p. 151-168, 2008.

BURKERT, Walter. *A religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

GAZOLLA, Rachel. ““Realismo” platônico: Uma resposta possível no *Fédon* ou sobre a imortalidade da alma”. In: *Letras clássicas*, n. 2, p. 127-140, 1998.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad.: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HOLANDA, Luisa Severo Buarque. “Notas sobre o exemplo de Aquiles na *Apologia* de Sócrates (28c) e na *República* (386c-d e 516d): o filósofo, a retórica e a morte”. In: *Anais de Filosofia Clássica*, v. 11, p. 46-69, 2017.

HOMERO. *Iliada*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. *Odisseia*. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

PLATÃO. *Apologia*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).

_____. *Crátilo e Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UDUFPA, 1980 (Coleção Amazônica).

_____. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Ed.ufpa, 201.

_____. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: AnnaBlume, 2012.

_____. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001 (Estudos).

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

A função do paradigma na República V de Platão*The role of the paradigm in Plato's Republic V*

Thiago Augusto Passos Bezerra*

Resumo: Meu propósito nesse artigo consiste em tratar do paradigma como apresentado pelo personagem Sócrates na passagem 472c-e do Livro V da *República* de Platão. Minha abordagem estará circunscrita a análise dessa passagem que considero central para compreensão da relação entre paradigma e método na *República* como uma justificativa à investigação empregada por Sócrates para encontrar a justiça. Em suma, aqui tenho em vista mostrar que o método utilizado por Sócrates é produtor de paradigmas. Um paradigma é um modelo constituído por meio de um procedimento descritivista que serve como critério avaliativo com o qual é possível fazer aproximações.

Palavras-chave: Platão, paradigma, política, metafísica.

Abstract: My purpose in this article is to address the paradigm as presented by the character Socrates in passage 472c-e of Book V of Plato's *Republic*. My approach will be limited to the analysis of this passage which I consider central to understanding the relationship between paradigm and method in the *Republic* as a justification for Socrates's investigation of justice. In short, I intend here to show that the method used by Socrates is a producer of paradigms. A paradigm is a model constituted by a descriptivist procedure that serves as an evaluative criterion with which approximations can be made.

Keywords: Plato, paradigm, politics, metaphysics.

O recurso à fundação da cidade em *lógos* na *República* é introduzido com o pressuposto de que ao fundar uma cidade seria possível ver a justiça com maior clareza, nos caracteres maiores. Acompanhando a argumentação, vimos que Sócrates também se serviu de um procedimento de investigação que se deu pela comparação por semelhança entre a justiça na alma e a justiça na cidade. No decorrer do procedimento fomos capazes de encontrar também o seu inverso, nos deparamos com os modelos da cidade perfeitamente injusta e do indivíduo perfeitamente injusto. A justiça, na medida em que não concerne apenas ao âmbito do indivíduo, mas se compreende em toda a cidade, justificou a introdução da analogia enquanto uma proposta de caminho a ser seguido naquele momento¹.

* Doutorando em filosofia pelo PPGLM da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

¹ PLATÃO, *República*, II, 368d-e.

No Livro IV temos a definição de justiça na *psykhé* endossando o mesmo princípio *tà hautoû práttein* que fora introduzido como a definição de justiça na *pólis* para validar o argumento de que cada parte deve cumprir a sua função, a atividade para a qual está naturalmente inclinada. O que pretendo mostrar é que recuperando o argumento acerca do *parádeigma* no Livro V, ao passo 472c-e, compreendemos melhor o método, o caminho investigativo realizado por Sócrates.

Tomarei (I) *Justiça e Paradigma* em que examinarei a passagem 472c-d mostrando que Sócrates reconhece o paradigma como produto da investigação realizada e entende o paradigma como uma espécie de referência para o olhar, ou seja, um modelo que permite fazer aproximações. Depois, em (II) *Paradigma e Método* defenderei que o paradigma não perde a sua importância por não ser empiricamente realizável e, sob quais condições, sendo um critério avaliativo potencialmente pode ser considerado um critério normativo.

Justiça e Paradigma

Sócrates definiu a justiça no Livro IV e no Livro V afirma que todo o empreendimento investigativo teve o propósito de constituir paradigmas. Esse momento é de fundamental importância para compreensão da cidade e da alma constituídos no *lógos* enquanto modelos. As três passagens a seguir compõem um único argumento acerca dos paradigmas como produtos do método utilizado por Sócrates até o Livro V da *República*.

Logo, foi para termos um paradigma - disse eu – que indagamos o que era a justiça e o que era um homem perfeitamente justo, se existisse, e, uma vez que existisse, qual seria o seu caráter e inversamente, o que era a injustiça e o homem absolutamente injusto, a fim de que, olhando para eles, se nos tornasse claro que felicidade ou que infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar, relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido com eles terá a sorte mais semelhante à sua; mas não foi por causa de demonstrarmos que era possível².

Julgas então que um pintor vale menos, se tiver desenhado um paradigma do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses?

Eu, não, por Zeus!

Mas o que fizemos nós mesmos neste nosso discurso, senão traçar o modelo de uma boa cidade?

Nada mais – respondeu³.

² PLATÃO, República, V, 472c-d.

³ Ibid., 472c-d.

Crês, pois, que tudo quanto dissemos estaria menos bem dito se fôssemos incapazes de demonstrar que é possível fundar uma cidade como a que descrevemos?

Certamente não.

Esta é, portanto, a verdade – continuei; – mas se desejas que, para te dar prazer, eu me esforce por mostrar de que maneira particular, e em quais condições, semelhante cidade é ao mais alto grau realizável, torna a fazer-me, para esta demonstração, a mesma concessão que fizeste há pouco.

Qual?

É possível executar uma coisa tal como é descrita? Ou está na natureza das coisas que a execução aprese menos a verdade do o discurso, embora muitos não o creiam? Mas tu concordas com isso ou não?

Concordo⁴.

A passagem expõe claramente o propósito da investigação socrática, o método utilizado nos conduziu até a constituição de paradigmas, tanto do homem perfeitamente justo quanto do perfeitamente injusto. Esses modelos são constituídos enquanto critérios avaliativos, isto é, olhando para eles podemos avaliar quem é mais ou menos feliz na medida em que se aproximam desses modelos. A aproximação, no entanto, exige a compreensão de graus de aproximação. Ao avaliar os indivíduos será possível saber o quanto são felizes por um critério de aproximação ao modelo. Assim, a passagem não oferece estritamente uma aproximação normativa (para ser feliz deve-se agir de acordo com esse modelo), porém, uma aproximação avaliativa (é mais feliz quem está mais próximo desse modelo). Ao entender o que é um homem perfeitamente injusto, será possível entender que ele é infeliz. Ao saber o que é a injustiça, uma cidade perfeitamente injusta e uma alma perfeitamente injusta, esses três modelos são capazes de nos levar a identificar o que é a injustiça no mundo, não existindo uma hierarquia entre eles. Ambos se constituem como modelos e a finalidade do método utilizado por Sócrates na *República*, ao menos até aqui, consistiu em produzir tais modelos como critérios avaliativos.

Com esses paradigmas, podemos olhar a partir de certo ponto e tomá-los como critérios avaliativos. Portanto, somos capazes de dizer quem é o mais feliz (472c5-6). Sócrates está respondendo diretamente ao desafio de Gláucon: recordemos que, nos termos do desafio, a demonstração deveria se dar entre as vidas comparadas do homem perfeitamente justo com a do homem perfeitamente injusto para que fosse possível dizer qual a vida mais feliz e qual o modo de vida que deveria ser aderido. Sabendo o que é o

⁴ Ibid., 472d11/473a1-4.

homem perfeitamente justo, será possível também saber que o homem justo deve ter a boa ordenação das partes da alma e ao dispor dessa harmonia interna será feliz. Isto é, se sabemos o que é a justiça também saberemos que o homem se for justo corresponderá a esse princípio de boa ordenação. Nesse sentido, tomamos o homem perfeitamente justo como um paradigma, pois olhando para os paradigmas entenderemos o que é a felicidade e o seu contrário.

É importante destacar a interpretação dos que consideram que a resposta de Sócrates a Gláucon não foi bem sucedida. Certamente um dos casos mais preocupantes de atribuição de um equívoco a Platão foi feito no famoso artigo de David Sachs, no qual Sachs argumentou que a defesa da justiça de Platão repousa sobre um equívoco falacioso entre os dois sentidos de justiça, que o interprete chamou de concepções *vulgar* e *platônica* de justiça. Segundo Sachs, o propósito primordial de Platão no diálogo é mostrar que, ao contrário da crença comum e das visões de intelectuais *imoralistas* como Trasímaco, a justiça é "a melhor política", ou seja, o homem justo será, no todo, mais feliz do que o homem injusto.

O desafio de Gláucon, diz Sachs, solicita que a prevalência da justiça frente à injustiça, no que tange a felicidade, seja demonstrada a partir de uma noção convencional de justiça. Entretanto, ele argumenta que a demonstração fracassa porque Platão prova, não que o homem convencionalmente justo será mais feliz do que o homem convencionalmente injusto, mas apenas que o homem platonicamente justo será mais feliz do que o homem platonicamente injusto. Para que a demonstração seja bem sucedida em relação ao homem convencionalmente justo, o filósofo deveria mostrar, além disso, que a justiça platônica e a convencional estão relacionadas de tal maneira que qualquer um que exemplifique uma ou outra exemplificará ambas⁵. Mas desde que Platão apenas assume, mas não prova, que existe tal relação, a conclusão de que apenas homens platonicamente justos são mais felizes do que os homens platonicamente injustos, mesmo que bem argumentada e demonstrada, é irrelevante para a questão original colocada pelo desafio de Gláucon, i.e., se o homem convencionalmente justo é mais feliz que o homem convencionalmente injusto.

⁵ SACHS, 1963, p. 143-144.

Mesmo aqueles que procuraram defender Platão contra Sachs assumiram que houvesse duas concepções distintas de justiça geralmente identificadas com uma espécie de concepção social ou cívica, na qual a justiça é concebida em termos das qualidades da ação ou da abstenção de certos tipos de ações, e a concepção psíquica, na qual a justiça é concebida em termos de equilíbrio ou harmonia na alma⁶. Contudo, se a justiça reside em uma espécie de bom funcionamento exatamente porque consiste no cumprimento do próprio, isso justifica que a analogia seja não entre alma e cidade, mas entre a justiça na alma e a justiça na cidade. Dito de outro modo, tanto no caso do homem *convencional* ou do *platônico* nos termos de Sachs, a justiça permanece sob o princípio de um bom funcionamento e da realização do que lhe é próprio, tanto na alma quanto na cidade.

Nesses termos, podemos afirmar que os paradigmas, enquanto produtos do método empregado por Sócrates são a mais objetiva resposta ao desafio de Gláucon. A questão da felicidade concerne à alma, de maneira que a relação entre justiça e felicidade que os paradigmas revelam, atende diretamente aos critérios solicitados de comparação entre o homem perfeitamente justo e o perfeitamente injusto. É também uma refutação às teses sobre a justiça apresentadas por Trasímaco no Livro I e retomadas com ainda mais contundência pelos irmãos Gláucon e Adimanto no livro seguinte, teses que estão sendo combatidas por Sócrates ao longo da *República*. Se o desafio de Gláucon é também uma retomada em linhas gerais da tese de Trasímaco, então responder ao desafio é também responder às teses que vinculam poder, injustiça e felicidade que foram apresentadas pelo sofista. O próprio uso do método, cremos, endossa essa hipótese. O método de Trasímaco e Sócrates é o mesmo, a despeito da divergência de resultado que se explica pela mudança no *objeto* descrito. O sofista se concentra nos fenômenos, quer dizer, nas manifestações pretensamente *factuais* da realidade sensível, quando o filósofo trata das razões que justificam a realidade sensível. Essa ordem das razões é apreendida por uma inteligibilidade de caráter universal e por isso exige uma especial maneira de olhar.

A alegação de Sócrates na passagem em que estamos examinando é que, ao se descobrir o que é a justiça, não se exigirá que o homem justo seja totalmente a ela idêntico, mas que se aproxime da justiça e que dela se aproxime mais do que os outros. Portanto, a justiça torna-se uma espécie de critério de avaliação, mas, também, potencialmente um critério normativo. Do *descriptivismo* que nos ofereceu um critério avaliativo derivamos

⁶ Cf. DEMOS, 1964, p. 345-398; GALIS, 1974, p. 285-293.

um procedimento *prescritivista* inferindo um critério normativo. O paradigma é aquilo para o qual se olha como referência para estabelecer a semelhança e, ao observar essa semelhança, assumir que as ações justas ou injustas constituem modos de vida cujo critério último de adesão é o quanto esses modos de vida tornam feliz quem a eles adere. Notadamente no argumento socrático, o modo de vida do homem justo, é a prescrição para quem quiser ser feliz. A justiça é um bem para si e não o bem do outro como reiterou por diversas vezes Trasímaco no Livro I, de forma que a prescrição aqui é a contraposição imediata à prescrição do sofista de que para ser feliz o indivíduo deverá ser injusto.

Paradigma e Método

Auxilia-nos a compreensão da passagem 472d-e o exemplo que Sócrates oferece do pintor. Não podemos acusar um pintor de ser menos competente caso desenhe um modelo (*parádeigma*) de beleza humana sem que possa depois conseguir mostrar que esse indivíduo belo possa existir. O exemplo do pintor é imprescindível para uma melhor compreensão do argumento platônico. O exemplo que Sócrates apresenta do pintor “desenhando um paradigma do que seria o mais belo dos homens” (472d5) deixa claro que ele, assim como o pintor, produz paradigmas. Se o pintor o faz pela pintura, o filósofo produz paradigmas pelo discurso (*lógos*). Nesse sentido, a relação entre paradigma, método e justiça é a linha mestra do exercício filosófico oferecido na *República*, pelo menos entre os Livros I e V. Ao assumir o mais belo homem pintado pelo pintor como um exemplo para a definição de paradigma – como referência para o olhar por meio do qual podemos estabelecer relações de semelhança – o argumento aponta que o mais belo homem torna-se exatamente o critério avaliativo pelo qual é possível identificar os indivíduos que, semelhantes a ele, podemos considerar belos. Do mesmo modo, o homem perfeitamente justo e a cidade perfeitamente justa enquanto paradigmas funcionam como critérios avaliativos. Se os homens são belos na medida em que se aproximam do homem belo enquanto paradigma do pintor, do mesmo modo os homens serão justos no que se refere ao paradigma do homem perfeitamente justo construído pelo filósofo. Em outras palavras, semelhante a atividade do pintor que pela pintura produz modelos, também Sócrates através do método produz modelos, paradigmas.

Do mesmo modo como o modelo oferecido pelo pintor não perde em importância por não existir na realidade sensível, o paradigma do homem perfeitamente justo não é menos valioso por também não poder ter sua existência empírica, mas em *lógos*. Em

termos avaliativos, a produção de paradigmas se justifica por nos oferecer um parâmetro seguro para fazer aproximações. Além do paradigma psíquico, Sócrates também ressalta a constituição do paradigma político ao longo da investigação realizada.

O ideal é pensado por Platão como o verdadeiramente real, o paradigma como um ideal é produto de uma exposição e análise das razões enquanto justificativa, fundamento e concatenação necessária de determinados conceitos, argumentos e pressupostos que são logicamente relacionados. Nesses termos, o método foi capaz de produzir os paradigmas de homem perfeitamente justo e injusto, como também da cidade justa e injusta. Entretanto, essa boa cidade não existe na realidade sensível, sua existência é apenas discursiva (472e1). A importância do paradigma da cidade perfeitamente justa está na possibilidade de avaliar as cidades históricas e julgar a respeito de qual cidade é mais feliz, na medida em que se aproximam da cidade paradigmática.

Em diversos momentos Sócrates ressalta a dificuldade da realização dessa *pólis logoi* e das muitas condições a serem supridas para que se concretize. Se a cidade platônica pode ser realizada apenas com dificuldade e sob condições especiais, não se pode pretender que ela forneça um *projeto político*. Isto porque, um projeto político se define por um planejamento que se faz com a intenção de realizar ou desenvolver. Mas, como a passagem acima atesta, o paradigma não poderá realizar-se plenamente. Além disso, mesmo na possibilidade de considerar a cidade platônica como potencialmente normativa, a sua eventual realização, sempre parcialmente, não é por identidade, mas por aproximação e semelhança. De modo que, enquanto um *projeto* se propõe como inteiramente realizável e exequível, o paradigma não tem essa pretensão, já que sua realização é sempre por aproximação e jamais completa. Por outro lado, ter clareza de que não se pode realizar plenamente não indica que não haja possibilidade de realização, um paradigma realizável em graus, é realizável.

Mesmo que o ideal de Platão não seja um projeto político, pode ser um guia para a ação política. Por isso o ideal é um paradigma na medida em que é capaz de oferecer aos atores políticos uma meta que vise à aproximação. Em termos potencialmente normativos, para intérpretes como Morrison a pré-condição para a realização da *kallípolis* é tão dramática, e a revolução que exige tão total, que essa visão que ele considera *utópica* não pode ser abordada gradualmente. Quer dizer, ou há uma pessoa sábia disponível e as condições concretas existem para colocá-la no poder, ou não há como realizar a mudança

e conversão do olhar para o paradigma de justiça por parte do governante⁷. Ainda segundo Morrison, se não há, a *República* parece não dar uma orientação para a ação política; ao invés disso, sugeriria que nada útil pode ser feito. Consideremos também a pertinente indagação formulada por Laks: “A alegação feita pela *República* sobre sua própria possibilidade sempre foi o argumento final daqueles que queriam que Platão não fosse um utopista. Mas estamos tão certos de que a *República* afirma ser possível sem nenhuma restrição?”⁸ O que Laks argumenta é que a *República* recorre a um conceito específico de possibilidade, com base no qual podemos derivar a distinção entre uma cidade para deuses e uma cidade para homens. Segundo Laks, Platão não descreve a *práxis*, isto é, sob quais condições o paradigma deve ser realizado, para além do governo dos amigos do saber (*philosophós*)⁹.

Concordo com Laks de que é preciso pensar a *República* dentro de uma concepção de possibilidade, considerando as restrições impostas pelas condições próprias em que se materializa a realidade sensível. É forçoso admitir que a condição do governo do filósofo na cidade que se pretende justa já pode ser considerada uma descrição da possibilidade da realização parcial do paradigma. O comentário de Lacroix, por sua vez, aponta uma perspectiva *gradativa* da cidade no argumento platônico. Essa perspectiva, com a qual estamos inclinados a concordar, endossa um caráter gradativo de mudança da cidade. Ele assinala: “se o que existe [empiricamente] tem como princípio sua participação desigual no que é realmente, podemos produzir mudanças com o propósito de termos melhorias parciais possíveis com vistas a uma aproximação da essência”¹⁰. A cidade será justa sempre dentro das condições possíveis de aproximação ao paradigma. Ademais, o propósito da investigação não é que o sistema político seja plenamente realizável, mas que sirva como um modelo. Exatamente por não ser um projeto político, mas um paradigma, podemos nos contentar com a aproximação gradativa com o verdadeiramente real que o paradigma revela¹¹.

⁷ MORRISON, 2007, p. 252.

⁸ LAKS, 1990, p. 214.

⁹ *Ibid.*, p. 215.

¹⁰ LACROIX, 2014, p. 188.

¹¹De acordo com Sedley (2007, p. 278): “Os leitores da *República* de Platão devem, portanto, estar atentos para a possibilidade de que a justiça não é como a justiça às vezes parece. A força e inovação do desafio envolvente colocado para Sócrates por Gláucon e Adimanto acabarão por trazer à luz algo que Platão desejará insistir: a justiça pode ser desejável como algo valioso em si mesmo, da mesma forma que a saúde é desejável”.

O discurso acerca da *pólis agathé*, conclui Sócrates, não perde absolutamente o seu valor se não for possível demonstrar que essa cidade possa plenamente existir. A primeira cidade saudável apresentada por Sócrates e definida por ele como a verdadeira cidade, é um lugar não historicamente realizado, mas o fundamento racional da comunidade política que se degenera na cidade distorcida, que é a segunda cidade, a cidade opulenta. O *descriptivismo* de Sócrates e Trasímaco se concentra em *objetos* diferentes para descrição. Se o sofista descreve a cidade opulenta e degenerada e, assim, resulta da descrição uma prescrição de injustiça como a melhor vida para quem deseja ser feliz, Sócrates descreve a verdadeira cidade, antes como uma descrição das razões que fundamentam a existência de uma cidade justa. O paradigma que a *República* propõe é uma retomada das razões da comunidade política na coalescência entre *nómos* e *phýsis*, em que nos foi apresentado o princípio do *tà hautoù práttein*.

Com o paradigma temos também uma espécie de precedência da teoria sobre a *práxis*, o que não significa a desvalorização da *práxis*. Considerando o caráter potencialmente prescritivo que o paradigma pode adquirir, é lícito pensar que a verdade que encontramos ao olhar o paradigma enquanto o verdadeiramente real é o que deve nortear a prática. Teoria e prática não estão dissociadas, pois uma boa prática dependerá, antes, de uma boa teoria. O argumento de Sócrates não aponta que a *práxis* seja de importância inferior frente a uma espécie de contemplação do paradigma, a questão é de prioridade. Essa ordem de prioridade exprime uma necessária tensão existente entre o paradigma e a *práxis*, essa tensão gera no discurso socrático uma exigência. A exigência é que toda boa prática supõe uma teoria, quer dizer, a necessidade de que uma *práxis* correta esteja sustentada no verdadeiramente real revelado pelo paradigma. Assim, uma cidade justa é considerada justa na medida em que corresponde aos fundamentos e justificativas da existência de uma cidade. A justiça da cidade se encontra nessa aderência entre teoria e prática. Desse modo, o paradigma se define como um produto do *descriptivismo* operado por Sócrates que resulta em um critério avaliativo, o passo seguinte seria o de uma descrição auferir uma prescrição, ou seja, um critério normativo.

O governante desempenha um papel relevante dentro da definição de justiça política entendida como cada parte fazendo o que lhe é próprio. Recordemos que todas as partes, necessariamente, precisam cumprir o seu próprio para que a justiça seja possível. Por isso a terceira das ondas a serem enfrentadas é a mais difícil (472a), pois consiste na

demonstração de que a cidade pode mudar, mas esta mudança está condicionada ao governo da cidade. Esse é mais um contundente indício de que o paradigma no Livro V é uma resposta ao *realismo político* apresentado por Trasímaco no Livro I, privilegiando o *tópos* do governo da cidade como o lugar, por excelência, que garantirá a justiça para toda cidade. Recordemos que o elogio da injustiça feito pelo sofista considerou a figura do tirano como o mais feliz dos homens, antes porque é o mais injusto deles, na medida em que por meio do poder é capaz de satisfazer todos os seus desejos pautados por um intuito de acúmulo (*pleonexia*). Por conta disso o poder é o fim último da sua ação já que, quanto mais poder acumular, mais injusto poderá ser e, por conseguinte, mais feliz.

Segundo o *realismo político* do sofista, a relação entre poder e felicidade é de equipolência, de maneira que quando almeja o poder como fim último das ações está almejando também a felicidade como indissociável a ele. Já que o detentor do poder necessariamente é feliz, segundo Trasímaco, cabe-nos questionar acerca do caminho inverso, quer dizer, quem é feliz necessariamente tem poder? Nosso parecer, de acordo com o tipo de *realismo político* que julgamos estar presente nos argumentos do sofista, é que a felicidade é identificada com o poder. Para ter poder o tirano é capaz de fazer acordado o que nós só teríamos coragem de fazer sonhando, seu anseio por poder é um anseio por felicidade¹². Mas essa prescrição está diretamente relacionada com a descrição da justiça feita por Trasímaco no Livro I. A justiça termina por ser a conveniência do mais forte e um bem alheio que jamais pode trazer felicidade para quem é justo.

O ato de prescrever uma conduta, como *deve ser* a ação que anseia pela felicidade é justificada pela descrição de *como é* a realidade, tanto para Trasímaco quanto para Sócrates, se recuperarmos a discussão no Livro I. Aqui temos mais claramente a relação entre paradigma e método. O *descriptivismo* empregado por Sócrates das razões que fundamentam esses modos de vida, a vida justa e a vida injusta, é apreendido por certo universal em consonância com a sua caracterização sensível. Esse universal justifica e explica a manifestação sensível da justiça e da injustiça, presumivelmente também as consequências oriundas da adoção desses modos de vida. A sutileza da argumentação de Platão se encontra em apelar não para uma espécie de realismo ingênuo, isto é, para uma

¹² O argumento de Trasímaco apresenta um problema, se o tirano ocupa o governo com o propósito de satisfazer todos os seus desejos irrestritamente, ele pode incorrer em erros e perder o governo. Portanto, Trasímaco teria de admitir que o tirano tenha de controlar desejos para manter o poder.

noção de natureza em dicotomia com a norma e os costumes e, portanto, endossando um retorno ao natural em oposição à norma. Mas seu ponto fundamental está na própria coalescência entre *physis e nómos*, por isso política e metafísica estão aqui implicadas.

Se com Sócrates a descrição da *ordem das razões* nos oferece o paradigma como um critério avaliativo, a questão que se impõe e a de saber se dele também poderíamos auferir uma prescrição, quer dizer, derivar um critério normativo. Vegetti nos auxilia na reflexão acerca da dificuldade como também da urgência de aproximação ao paradigma: “À desordem do existente, do empírico, da realidade dada, Platão opõe constantemente um princípio transcendente de ordem e de valor”¹³. A centralidade da definição de justiça se encontra em sua essência que subjaz a realidade empírica. O paradigma apresentado por Platão gera, em relação a realidade empírica, uma atitude crítica e deslegitimadora. Podendo remeter então a um horizonte normativo, nesse sentido é que Vegetti a nomeia como critério deontológico, porque esse horizonte normativo é produtor de uma *intencionalidade projetiva*¹⁴.

No entanto, até aqui o caráter normativo do paradigma é uma inferência que nos parece sim lícita, mas claramente apenas em termos potenciais e especulativos. O que a passagem 472c-d nos permite afirmar, sem dúvidas, é seu caráter avaliativo da realidade pela possibilidade de fazer aproximações. De maneira que essa *intencionalidade projetiva* não pode ser entendida como um plano articulado que se pretende desenvolver, por exemplo, como um plano que se faz antes do início de uma obra com cálculos e descrições restritas. Recuperando o que dissemos antes, o paradigma político não é o mesmo que um projeto político. Quando temos um projeto político nossa ação se limita a seguir rigorosamente as diretrizes contidas nele a fim de realizá-lo, mas com certeza não é isso o paradigma.

O paradigma é um ideal imutável e permanente e, mesmo considerando lícita uma inferência normativa, a sua aplicação é um projeto sempre aberto, em um movimento constante de aproximação e distanciamento. Não há como capturar o paradigma e concretizá-lo empiricamente, isto porque o seu caráter ideal não permite a exaustão e

¹³ VEGETTI, 2014, p. 184

¹⁴ Nesse sentido, o comentário de Vegetti mostra-se interessante: “o paradigma é, portanto, um modelo normativo, um ‘critério deontológico para o qual a prática deve tender’ na simultânea certeza da sua imperativa desejabilidade e do caráter apenas aproximado e imperfeito” Cf. VEGETTI, 2000, p. 121.

identificação perfeita com ele. Recordemos que dependerá da própria realidade sensível, dentro dos limites em que este sensível pode aproximar-se e assemelhar-se ao ideal, embora o que chamamos de ideal aqui seja o verdadeiramente real, porque justifica e explica a sensibilidade. Nesse sentido, não podemos tomar o paradigma como um ideal genericamente, se estivermos entendendo por ideal algo que está fora do sensível. É importante precisar o uso desse termo para evitar equívocos na compreensão do paradigma apresentado por Platão. Falamos de ideal no sentido de que a despeito de não ser idêntico ao sensível é o que nos possibilita apreender o sensível, justificá-lo e explicá-lo. Ocorre que sempre estaremos diante de uma lacuna intransponível no pensamento platônico entre os nossos conceitos e a sensibilidade, que não implica abrir mão dos conceitos, uma vez que somente por meio deles apreendemos a sensibilidade cuja diferença entre ambos não implica a contradição, mas o encontro que plenifica o mundo nas suas duas realidades, inteligível e sensível.

Alguns comentadores como Strauss propõem uma leitura que entende o texto de Platão como uma crítica irônica às utopias, quer dizer, a cidade erguida com o intuito de satisfazer a mais alta necessidade humana não é possível, porque esbarra em limites intransponíveis que são da natureza da realidade concreta da própria cidade¹⁵. À maneira que analiso o texto, não me parece que suporte uma interpretação irônica radical acerca da utopia. Porque a cidade platônica não é uma utopia, é um paradigma. O que a análise sobre a passagem 472d-e indica é que o paradigma não pode ser pensado enquanto uma espécie de ideal onírico, sabemos que o ideal acerca do qual trata a *República* é o

¹⁵ É importante ressaltar que o pessimismo presente nos discursos de Gláucon e Adimanto pode ser encarado enquanto parte componente da própria estratégia argumentativa platônica no diálogo, que apresentará um discurso correntemente chamado de “utópico” através de Sócrates na elaboração da *kallipolis*. Desse modo, não é pouco relevante que a resposta ao pessimismo seja uma utopia, contudo, esse procedimento de oposição dentro da estrutura argumentativa da *República* não tem relevância na perspectiva de uma linha interpretativa como a de Strauss (1964, p. 138) que assume a proposta política de Platão como irônica e, por conseguinte, uma crítica à utopia. A abordagem interpretativa de Strauss parece destituir os discursos dos irmãos, na formulação do desafio a Sócrates, de seu caráter político. Sendo assim, considera que as alegações de ambos tenham uma preocupação estritamente psicológica, isto é, estejam circunscritas ao âmbito da alma. A cidade, nesse sentido, seria uma espécie de deslocamento da questão. Todavia, não cremos que seja esse o caso, uma vez que podemos observar que, desde o Livro I na formulação da definição de justiça feita por Trasímaco, a questão da justiça e de sua relação com a política está em discussão, ou seja, essa não é exatamente uma novidade que será introduzida no diálogo pela constituição da cidade. Portanto, não se trata propriamente de um deslocamento da questão. O elogio da justiça como um *bem* não apenas por suas consequências, mas por si mesmo e por suas consequências, não elimina uma discussão política. Se tivermos no horizonte a discussão inaugurada no Livro I, já temos ali duas concepções de justiça, nos mesmos termos em que foram colocadas por Gláucon, quer dizer, uma concepção de justiça em que ela se torna um bem apenas por suas consequências e outra em que se torna um bem por si mesmo e por suas consequências.

verdadeiramente real no final das contas, não exigindo que a realidade sensível seja idêntica a ele, pois é claro que a realidade sensível sempre carece de qualidades inerentes ao ideal.

Se a *kallípolis* não é uma utopia qual a função do paradigma no Livro V? Em suma, o paradigma nos permite avaliar a realidade por aproximação e apenas potencialmente carrega uma *intencionalidade projetiva*. Em termos eventualmente normativos, a sua função será a de mover um processo indefinidamente continuado de aprimoramento, exige, portanto, um constante estado de crítica da realidade. É um modelo que auxilia a *práxis* do lado de dentro e não de fora, ou seja, um modelo que justifica e explica a própria *práxis*. A bela cidade (*kallípolis*) não fora fundada e arquitetada em discurso (*lógos*) com a finalidade de existir concretamente, mas é validada no processo investigativo que culminou em um paradigma de justiça, possibilitando assim um critério avaliativo objetivo, é isto que nos indica o exemplo do pintor! Nesse sentido, Sócrates não é um pintor de utopias, mas um pintor de paradigmas cujas tintas advêm da ordem das razões que apreende do mundo.

Referências Bibliográficas:

PLATO. *Republic*. Edited by James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *República*. Tradução Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

Comentadores de Platão

ARAÚJO, C.M.B. “A possível República de Platão”. In: *Morus – Utopia e Renascimento*, N. 6, 2009.

AUGUSTO, M.G.M. “Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da politéia platônica”. In: *Clássica*, v.3, 1990, p. 45-66.

BARNEY, R. “Socrate’s refutation of Thrasymachus”. In: SANTAS, G. *The Blackwell Guides to Plato’s Republic*. UK: Blackwell Publishing, 2006, p. 44-62.

DEMOS, R. “A Fallacy in Plato’s Republic?” In: *The Philosophical Review*, Vol. 73, N.3, 1964, p. 395-398.

GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin, 2003.

HOURANI, G. F. “Thrasymachus’ Definition of Justice in Plato’s ‘Republic’” *Phronesis* 7 (2), 1962, p. 110-120.

LACROIX, J. *Platon et l’utopie l’être et l’existence*. Paris: Vrin, 2014.

LAKS, A. “Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato’s Republic and Laws”. In: *Classical Antiquity*, Vol, 9, N.2, 1990, p. 209-229.

MOHR, R.D. “A Platonic Happiness”. In: *History of Philosophy Quarterly*, IV. 1987, p. 131-145.

MORRISON, D.R. “The Utopian character of Plato’s ideal city”. In: FERRARI, G.R.F. *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SACHS, D. “A Fallacy in Plato’s Republic”. In: *The philosophical Review*, Vol.72, N.2, 1963, p. 140-158.

SCHOFIELD, M. *Plato’s Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press: 2006.

STRAUSS, L. *The city and the man*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

VEGETTI, M. “Beltista eiper dynata: lo statuto dell’utopia nella Repubblica”. In: PLATONE. *La Repubblica*. V. IV, libro V. Nápoles: Bibliopolis, 2000.

VEGETTI, M; *A Ética dos Antigos*. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VERNANT, Jean Pierre. *Mito e Política*. São Paulo, Edusp, 2001.

ZUCKERT, C. “Why Socrates and Thrasymachus Become Friends”. *Philosophy & Rhetoric* 43 (2), 2010, p. 163–185.

Empiristas britânicos e as ideias abstratas

British empiricists and abstract ideas

Mário Tito Ferreira Moreno*

Resumo: o artigo tem como função ampliar a discussão acerca das ideias abstratas entre os filósofos empiristas John Locke, George Berkeley e David Hume. É possível notar uma crítica de George Berkeley em seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* (1710) a John Locke com relação à temática dos termos gerais e das ideias abstratas tratadas em seu *Ensaio acerca do entendimento humano* (1689). Tal crítica feita por Berkeley parece se consolidar no *Tratado da natureza humana* (1738-1739) de David Hume que endossa na primeira parte de sua obra um texto relacionado aos termos gerais e às ideias abstratas. Para melhor compreender a discussão acerca da temática, o artigo será dividido basicamente em três partes principais antes de sua conclusão: 1) De que forma Locke compreende abstrações e os termos gerais; 2) o ataque de George Berkeley e sua concepção de ideias abstratas e termos gerais, e por fim 3) a posição de David Hume corroborando como crítica de Berkeley e apresentando uma solução para os problemas da crítica de George Berkeley.

Palavras-chave: Berkeley, epistemologia, empirismo, filosofia, Hume, Locke, epistemologia.

Abstract: the article aims to broaden the discussion about abstract ideas among the empiricist philosophers John Locke, George Berkeley and David Hume. It is possible to notice a criticism of George Berkeley in his *Treatise on the principles of human knowledge* (1710) to John Locke in relation to the theme of general terms and abstract ideas dealt with in his *Essay on human understanding* (1689). This criticism by Berkeley seems to be consolidated in David Hume's *Treatise of human nature* (1738-1739), which endorses in the first part of his work a text related to general terms and abstract ideas. To better understand the discussion on the subject, the article will be basically divided into three main parts before its conclusion: 1) How Locke understands abstractions and general terms; 2) the attack by George Berkeley and his conception of abstract ideas and general terms, and finally 3) the position of David Hume corroborating the criticism of Berkeley and presenting a solution to the problems of the criticism of George Berkeley. *no abstract*)

Keywords: Berkeley, empiricism, epistemology, Hume, Locke, philosophy.

Introdução

Hume possui uma posição muito parecida com a do bispo Berkeley no que se refere às ideias abstratas, entretanto em ambos os casos a discussão sobre o tema se dá a partir de uma crítica ao que John Locke compreendia pelo mesmo termo, sendo assim

* Doutorando em filosofia pelo PPGLM da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

acredito que seja não só enriquecedor como esclarecedor expor, mesmo que de maneira breve, como cada um dos dois autores (Locke e Berkeley) compreendiam as ideias abstratas, para então chegar até a posição de Hume sobre o tema que é muito relevante para o funcionamento da arquitetura empirista proposta por Hume em sua pretensa ciência do homem. Basicamente as obras dos empiristas britânicos possuem graus de similaridade evidentes, pois tratam das experiências como construtoras dos nossos conhecimentos acerca do mundo exterior, mas existem divergências entre esses filósofos e tais discordâncias não são nada sutis. O conceito de *abstração* é fundamental para a construção de uma filosofia empirista que depende exclusivamente dos sentidos para produzir conhecimento. Além disso, compreender como esses autores tratavam do tema relativo às abstrações é essencial para que seus projetos epistemológicos se tornem claros.

Como funcionam as ideias abstratas em John Locke?

Locke não tem no conceito de ideia a mesma definição encontrada nas obras de Hume. De maneira bem resumida não é nenhum absurdo dizer que Locke entende por ideia o que Hume entende por percepções¹. Em seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* Locke apresenta um combate aos padrões racionalistas e, assim como Hume, atribui à experiência a nossa fonte de conhecimento. Mas o que nos interessa na presente seção são as passagens nas quais o autor trata das ideias abstratas.

Locke defende que quando as sensações repetidas fixam ideias em nossa memória atribuímos signos para designar/expressar tais ideias para outras pessoas e esses signos ou são tomados por empréstimo de alguém que já os usa para designar a mesma ideia, ou podem ser criados (no caso das crianças principalmente, que às vezes atribuem determinados nomes não costumeiros a objetos que convencionalmente já possuem uma nomeação)².

Após explicar o processo nominativo das ideias, Locke afirma que usamos as palavras para representar externamente nossas ideias, contudo cada ideia que temos é

¹Na obra de Hume as percepções são divididas em: Impressões e Ideias.

²É pertinente salientar que Locke foi um dos primeiros filósofos da modernidade que se debruçou sobre as questões da filosofia da linguagem, no livro III do Ensaio, na seção “*Sobre as Palavras*”. As ideias segundo Locke consistem em signos mentais das próprias coisas enquanto as palavras seriam signos das ideias. Portanto as palavras quando enunciadas evocariam em quem as ouve uma ideia correspondente. Por conseguinte, a linguagem se apresentaria como uma entidade da mente que seria constituída anteriormente. Tal filosofia da linguagem só sofreria contestações a partir do surgimento da filosofia analítica da linguagem.

particular e se fosse o caso de atribuir um nome específico a cada caso particular o número de nomes seria inesgotável e, para que isso seja evitado, a mente transforma os termos particulares em gerais e considera apenas a ideia separando-as de todas as circunstâncias de existências reais (como espaço, tempo, etc.). Então podemos entender que abstração para Locke consiste em se tomar ideias de seres particulares elegendo-as como representantes gerais de todos os seres de mesmo gênero, e os signos aplicados a tais ideias seriam gerais e representariam tudo relacionado a elas. A tese funciona da seguinte maneira: o entendimento a partir de uma ideia de um ente particular com um nome em anexo o torna padrão, ou seja, generaliza o termo para outras existências reais que se pareçam com o parâmetro do geral. E é justamente na capacidade de produzir ideias gerais que nos diferenciamos dos animais, segundo Locke.³ Segundo o autor somos capazes de moldar sons articulados e atribuir signos gerais para ideias universais, todavia é possível que um homem que não tenha o órgão responsável pela emissão de sons funcionando de modo pleno consiga construir signos gerais da mesma maneira apenas alterando os recursos sensoriais.

Quando a explanação acerca dos termos gerais se dá, Locke expõe sua hipótese ilustrando nossa incapacidade de chegar a tais termos caso nomeássemos cada coisa particular, não conseguindo, então, encontrar naturezas gerais representadas por termos/palavras. Muito embora as palavras sejam usadas como significação de ideias gerais, nesse contexto as palavras vão além: são capazes de representar mais de um indivíduo e essa transição se dá em nossa mente do particular para o geral de maneira gradual. A mente precisa confeccionar tais ideias gerais a partir da experiência com as ideias particulares.

A crítica de George Berkeley acerca das ideias abstratas lockeanas

Em seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* (1710) George Berkeley tenta refutar algumas definições postuladas por John Locke, mas aqui cabe a análise sobre o conceito das ideias abstratas, e essas críticas/refutações podem ser encontradas logo na introdução da obra. Seria muito válido analisar basicamente três

³“Penso, portanto, que nisso se discriminam homens e animais como espécies. Mas sói reconhecer que, ao contrário do que querem alguns os animais não são meras máquinas, mas têm ideias. Além de serem em geral dotados de senso, parece-me evidente que alguns raciocinam, ainda que somente com ideias particulares de sentidos.” LOCKE, 2012, p. 159-160.

parágrafos dessa obra em que o autor dá o panorama e problematiza a posição lockeana sobre as ideias abstratas. Tentarei aqui observar essas demarcações de Berkeley seguindo a ordem desses importantes parágrafos que são os de número seis, doze e dezesseis.

No sexto parágrafo, o bispo Berkeley faz uma espécie de diagnóstico do problema: o abuso da linguagem, que segundo o próprio autor é a principal fonte de confusão entre os pensadores. A opinião vigente (com influências lockeanas) de que o espírito pode construir ideias abstratas ou noções de coisas é equivocada, porque nunca foram apresentados argumentos plausíveis a favor da afirmação de que somos capazes de formar tais noções de coisas/ideias abstratas. Nesse momento, parece que Berkeley encontra a questão pela qual ele se colocará contra. Apresentar uma objeção à tese filosófica que defende a existência das ideias abstratas será o objetivo de Berkeley.

No décimo segundo parágrafo da introdução, notaremos Berkeley admitindo a existência das ideias gerais para tentar dar uma solução para o problema da comunicação, ou seja, o autor vai tentar apresentar uma maneira de possuímos ideias gerais sem que seja preciso apelar para o abstracionismo. A crítica de Berkeley se dá apenas ao que concerne às ideias gerais abstratas, porém apenas ideias gerais são admitidas e defendidas pelo autor, sendo mais preciso: Berkeley admite que existem termos gerais, mas defende que tais termos são particulares e não são concebidos pelo intelecto a partir de abstrações. Logo, ideias gerais existem e ideias gerais abstratas, não. A solução de Berkeley não poderia ser mais empirista, pois, segundo o autor, uma ideia particular considerada em si mesma se torna geral quando passa a representar, isto é, se colocar no lugar de todas as outras ideias particulares do mesmo tipo.

Exemplificando a solução de Berkeley, poderia dar um exemplo: imaginemos um tipo de carro β e nessa espécie existem diversos carros particulares: o carro do meu amigo (β^1), o carro da minha mãe (β^2), o carro do meu vizinho (β^3) e assim por diante, tendo sempre casos particulares. Desse ponto é possível que escolhamos um dos casos particulares ($\beta^1, \beta^2, \beta^3 \dots \beta^n$) para representar qualquer ideia de carro daquela espécie que eu tenha. Contudo, quando o autor diz “representar”, ele está se referindo a um dos integrantes do grupo β que representará todos os outros da mesma espécie. Berkeley não está afirmando que β^3 , por exemplo, representa o grupo inteiro, mas sim que β^3 está representando qualquer um dos β^1 ou β^2, \dots . Todavia qualquer outro poderia ser o representante. De fato, eu poderia mudar essa referência e representar com outro particular. O problema de Berkeley está justamente em explicar como se forma esse conjunto de “mesma espécie” ou de ideias “semelhantes”. A posição de Hume trará uma

solução para essa generalização de Berkeley e será a partir da associação de ideias por intermédio do princípio de semelhança Hume teria essa solução para a questão de Berkeley, na solução humeana o entendimento conseguiria notar essa semelhança entre os particulares e então poderíamos eleger apenas um como seu representante momentâneo. Então temos nesse parágrafo doze a definição de termo geral (que seria muito similar às ideias gerais de Locke) que nos explica que termo geral é uma palavra que em si mesma é particular e é usada para representar, isto é, ser sinal de qualquer ideia particular do mesmo tipo.

No parágrafo dezesseis, finalmente Berkeley tenta dar uma solução para o problema do alargamento do conhecimento. A motivação lockeana de recorrer às ideias abstratas foi a de poder aumentar o nosso poder de conhecimento. Berkeley, entretanto, se propõe a achar uma saída para que possamos obter conhecimentos universais sem ter a necessidade de apelar para as ideias abstratas. A pergunta chave para tal questão seria: como podemos fazer demonstrações? Se os triângulos, por exemplo, são inúmeros, como posso fazer demonstrações de todos? Locke responderia que deveríamos fazer através de uma ideia abstrata, contudo Berkeley dará uma resposta alternativa à questão.

Ao ter feito demonstrações em um triângulo particular específico sobre suas propriedades matemáticas é notável que as particularidades (como o tamanho ou se é escaleno, equilátero, isósceles ou reto) do triângulo não entram na minha demonstração, pois as mesmas regras de explicação e compreensão da propriedade de um triângulo se aplicaria a outros de mesma natureza, e ao rever a minha demonstração percebo que ela seria válida para qualquer triângulo particular. Berkeley tenta explicar como podemos raciocinar/pensar geometricamente sem ter uma ideia abstrata para ser contemplada/observada. Ele alegará que, em uma demonstração, podemos chegar a uma conclusão geral mesmo que, em algumas instâncias do raciocínio, tenhamos a ideia de um triângulo particular sobre o qual raciocinamos. Logo, se eu demonstrei um determinado teorema sobre um triângulo particular, como por exemplo: a soma de seus ângulos é igual a cento e oitenta graus, então eu consigo demonstrar o mesmo teorema para todos os outros semelhantes, não se levando em consideração as peculiaridades de tais triângulos, e então meus resultados valerão para todos os outros triângulos. E se o opositor discordar dessa máxima, que ache um triângulo no qual a soma dos ângulos não seja cento e oitenta graus.

A posição de Hume no que se refere às ideias abstratas

Na seção derradeira do livro primeiro do *Tratado da Natureza Humana* encontraremos a posição de Hume perante as ideias abstratas e sua discussão em relação a seus antecessores Locke e Berkeley. O autor posiciona-se a favor do Bispo Berkeley e irá alargar a discussão sobre o tema de maneira elegante e única. O cerne da questão após a discussão de Berkeley sobre sua posição relativa às ideias abstratas/termos gerais seria desvendar se tais ideias/termos são concebidos de maneira geral ou particular.

Hume aponta nessa seção o dilema determinante para a explicação das ideias abstratas e que foi motivo de tanta especulação por parte dos outros pensadores. O dilema consiste em responder como uma ideia abstrata de cachorro, por exemplo, representaria cachorros de todos os tamanhos? Só existem duas maneiras: representar todos os tamanhos e qualidades possíveis simultaneamente ou não representar nenhuma qualidade/tamanho particulares. A primeira proposição (representar todos os tamanhos/qualidades) se faz impossível porque acarretaria uma capacidade mental infinita, logo nos sobra ficar com a segunda proposição (que as ideias abstratas não representam nenhuma qualidade/tamanho). O que Hume se propõe é fazer algo similar a Berkeley só que de forma mais detalhada, a saber, o objetivo do autor é desconstruir tal proposição apontando seus problemas. Para tal tarefa o autor tentará provar dois passos: 1) É impossível conceber qualidade/quantidade sem formar uma noção precisa de seus graus. 2) Se faz necessário mostrar que muito embora a nossa capacidade mental seja finita, podemos formar de uma vez noções de todos os graus (seria interessante esclarecer melhor o que entende Hume por “grau” de quantidade ou qualidade) possíveis de quantidade/qualidade, mesmo que de maneira imperfeita.

A análise do primeiro passo, que é determinar que a mente é incapaz de formar qualquer noção de quantidade/qualidade sem formar uma noção precisa dos seus graus, será provada em três argumentos pelo autor. O primeiro argumento consiste em partir de um dos princípios da natureza humana em Hume, a saber, o princípio de separabilidade, no qual podemos observar que objetos diferentes são distinguíveis e que todos os objetos distinguíveis são separáveis tanto pelo pensamento quanto pela

imaginação⁴. É válido ressaltar que no sentido inverso essas proposições também funcionam. O que o autor faz é sugerir um exame das abstrações feitas nas ideias gerais e posteriormente questionar se elas são separáveis/distinguíveis das partes vitais (pouco claro) das ideias. Por exemplo, é mais do que evidente que o comprimento de uma linha não é diferente nem distinguível da própria linha, assim como um grau determinado de uma qualidade não é distinguível dessa qualidade, ou seja, essas ideias sempre são conjugadas na mesma concepção. Sempre que pensarmos em uma linha ela surgirá naturalmente com um grau preciso de qualidade e de quantidade e podemos representar outras mil linhas, no entanto sempre com graus de qualidade e quantidade bem definidos.

Hume defende no segundo argumento desse primeiro passo que nenhum tipo de impressão pode ser evidente à mente sem que tenha um determinado grau de qualidade e quantidade. É possível também que haja alguma confusão envolvendo as impressões, entretanto tal confusão seria oriunda de alguma fraqueza/instabilidade dos sentidos, pois a mente necessita (para receber a impressão real) dos graus dessa percepção, caso contrário, cairíamos em contradições. É razoável, portanto, concordar que se as nossas ideias são cópias mais amenas de nossas impressões, que por sua vez possuem graus de qualidade e quantidade determinados, então elas (ideias) também possuem graus de qualidade e quantidade determinados.

O terceiro argumento trata de um princípio, que segundo Hume, geralmente fato é aceito na filosofia. Tal princípio defende que tudo na natureza é individual, pois é absurdo conceber um objeto que não possua proporções precisas em sua existência. Dizer isso significa dizer que é impossível formar a ideia de um objeto que não tenha graus de qualidade/quantidade definidos, sendo assim temos ideias limitadas. Com essa afirmação, o autor chega à formulação da tese que nos diz que as ideias são individuais, embora se tornem gerais dependendo do que representam. Assim, o autor mantém a posição de Berkeley segundo a qual a imagem presente à mente é apenas a de um objeto particular que serve como representante para os outros objetos similares. E assim podemos encerrar a análise do primeiro passo que pretendia provar que não é possível que se conceba qualidade/quantidade sem que se forme uma noção precisa de graus.

⁴ Podemos notar o princípio da separabilidade logo no segundo parágrafo do *Tratado*, quando o autor diferencia percepções simples de complexas. As primeiras não podem ser divididas nem separadas, as segundas podem. O princípio da separabilidade nos permite dizer que tudo que possa ser separável é separável.

O segundo passo para provas que as ideias abstratas não podem representar nenhum tamanho ou qualidade particular será tratar da capacidade finita da mente. O nosso aparato cognitivo, mesmo que limitado, é capaz de formar de uma vez todos os graus possíveis de quantidade e qualidade. Mesmos que esses graus não estejam concebidos de maneira perfeita, mas nos são úteis para significar coisas e fazer projeções imaginativas. Nessa etapa da análise é possível notar a saída apontada por Hume para o problema que Berkeley encontra em explicar objetos da “mesma espécie” e essa saída se dá pelo princípio associativo da semelhança, isso fica claro nas palavras do próprio autor:

Quando encontramos uma semelhança entre diversos objetos que se apresentam a nós com freqüência, aplicamos a todos eles o mesmo nome, não obstante as diferenças que possamos observar em seus graus de quantidade e qualidade, e não obstante quaisquer outras diferenças que possam surgir entre eles. Após termos adquirido tal costume, a mera menção desse nome desperta a ideia de um desses objetos, fazendo que a imaginação o conceba com todas as suas circunstâncias e proporções particulares⁵

A palavra “carro”, por exemplo, pode ser aplicada a inúmeros objetos diferentes, contudo somente o nome “carro” não é capaz de despertar a ideia de todos os carros possíveis e conhecidos. No entanto, tal palavra nos desperta o costume que obtivemos ao observar inúmeros carros e é óbvio que não podemos ter todos os indivíduos catalogados em nossa mente. Todavia nos mantemos prontos para considerar qualquer carro particular em questão. A palavra nos rememora e nos traz à tona a lembrança de um carro particular, ao passo que a própria mente aliada ao hábito nos sugere o indivíduo de maneira direta e sem nos gerar muita confusão.

A mente humana percorre inúmeros indivíduos da “mesma espécie” com a finalidade de compreender o seu sentido para então manifestar o que espera desse termo geral. E por mais que o termo geral seja empregado para representar um grupo, ele se individualiza, entretanto não se limita completamente em nossa imaginação. Por conseguinte, se eu tenho um conjunto β de cachorros, posso usar um particular desse conjunto como termo geral, por exemplo, o cachorro da minha mãe β^1 . Todavia, posteriormente, posso representar esse grupo com outro cachorro particular, o meu cachorro β^2 , por exemplo. O que quero dizer com isso é que a ideia se conserva particular

⁵HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: UNESP, 2009. P.44.

em sua natureza, mas geral por tudo que representa. Em última instância, essa ideia só se torna geral quando a vinculamos a um termo geral/habitual.

Conclusão

Hume, como bom empirista, concorda que é quase impossível dar explicações às nossas operações mentais e que a única coisa que podemos fazer é procurar uma explicação satisfatória com base na experiência/analogia. Em quatro reflexões o autor deixou isso um tanto mais claro. Observemos.

Na primeira reflexão, Hume aponta que não possuímos ideias precisas de números elevados, entretanto não notamos essas imperfeições em nossos raciocínios usuais, nos quais utilizamos frases contendo números/quantidades que nossa imaginação não consegue mensurar precisamente. Mas a ideia dos decimais, em última instância, está presente para representar tais números. Na sequência, em sua segunda reflexão, o autor trata de determinados hábitos que podem ser despertados por uma palavra, por exemplo: se não nos lembramos da letra de uma música inteira, nossa memória pode vir à tona com apenas uma frase da canção, caso alguém a enuncie. Em sua terceira reflexão, são abordadas algumas ideias que ficam em nossa mente de maneira menos definida, mas se alguém disser algum absurdo sobre elas, logo nos despertaria um desconforto/confusão. Ideias como igreja, governo, negociação, conquista são exemplos de tais palavras. O exemplo usado por Hume diz que se usarmos uma frase do tipo: “Na guerra os mais fracos sempre recorrem à *conquista*”, quando se usa a palavra *conquista* ao invés da palavra *negociação* notamos que a frase soa um pouco estranha. Na última das quatro reflexões é ressaltada a capacidade da imaginação de sugerir termos gerais ao decorrer dos raciocínios. É como se a totalidade do mundo se apresentasse em um arquivo quando se sugere uma ideia e a mente escolhesse a mais adequada para representá-la.

Mas além dessas quatro reflexões reforçarem a tese de Hume, o ponto mais importante dessa seção é ressaltar a posição do autor referente aos termos gerais que, segundo Hume, são particulares em natureza e apenas o hábito faz com que eles se tornem gerais (representando uma infinidade de outras ideias da mesma natureza). E para finalizar a discussão acerca dos termos gerais/ideias abstratas em Hume seria ilustrativo mencionar o exemplo dos cubos e globos de mármore.

No exemplo dos globos e cubos de mármore brancos e pretos de Hume o ponto principal que deve ser destacado é o fato de que não se faz possível desassociar o objeto

como um todo. Por exemplo, quando olhamos um globo de mármore branco temos a impressão dele inteiro e não de suas características de formas isoladas. Todavia, quando nos apresentam em seguida um globo de mármore negro e um cubo de mármore negro seria mais fácil fazer a distinção das características similares e conseguiríamos notar as semelhanças do que antes consideraríamos indissociável. Com a prática, segundo o autor, começamos a fazer uma distinção de razão, uma espécie de análise objetiva que significa dizer que consideramos o objeto como um todo (tanto a cor quanto a forma), mas também conseguimos enxergá-lo sob diferentes perspectivas. Nesse caso, quando queremos considerar a forma do globo não podemos ignorar sua cor de modo nenhum, pois isso geraria uma impossibilidade. Todavia não podemos perder de vista a semelhança do globo de mármore branco com os outros globos de cores diferentes.

Após todas as análises feitas nessa seção, na qual abordamos o pensamento de três importantes pensadores chegamos ao parecer humeano sobre as ideias abstratas. E esse parecer se contrapõe à tese lockeana e ao mesmo tempo faz um estudo um pouco mais detalhado da crítica de Berkeley às ideias abstratas. O que nos sobra dessa análise é a ideia de que as abstrações segundo a perspectiva de Locke são equivocadas para Hume, que se justifica com o argumento de que sempre que pensamos em um representante para um determinado grupo de ideias, estamos elegendo um termo geral que é particular e finito tendo qualidades e quantidades muito bem definidas, não podendo assim dar conta de uma ideia quase platônica de ente que represente de maneira abstrata todos os membros de um determinado grupo.

Referências bibliográficas:

BERKELEY, G. *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. São Paulo: Abril, 1973.

HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Abril, 1973.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. 2a. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

LOCKE, J. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

NORTON, D.; TAYLOR, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. 2a. ed. New York: Cambridge University Press, 2009.