

“POLIS”, A SUA NECESSIDADE, ESTRUTURA E AVILTAMENTO: PLATÃO NO SEU MELHOR

*“THE POLIS”, ITS NECESSITY, STRUCTURE, AND
DEGRADATION: PLATO AT HIS BEST*

Américo Pereira 

Universidade Católica de Portugal,
Portugal
a.j.p.pereira@ucp.pt

Autor para correspondência:
a.j.p.pereira@ucp.pt



fundamentos lógicos e económicos da “polis”, bem como, por exemplo, a semelhante grandeza ontológica fundamental das mulheres em relação com os homens, apresentando ao mundo o fundamento lógico / ontológico da “polis”.

Palavras-chave: Platão, “polis”, necessidade, estrutura, aviltamento

Abstract

Plato not always stands intellectually on a same height of intelligence; sometimes, he seems to have not understood that he had degraded the level of his reflection. This study is not dedicated to such intellectual moments, rather to presenting some of the fundamental points of his intuitions on the transcendental structure of human reality, with which he discovers the logical and economical foundations of the “polis”, as well as, for example, the sameness of the ontological structure both of men and women. Plato presents to the world the logical and ontological foundation of the “polis”.

Keywords: Plato, “polis”, necessity, structure, abasement.

Introdução: um pouco do melhor de Platão

O presente texto não versa sobre as possíveis *imaginárias* soluções platônicas para os problemas que assombravam as “poleis” suas contemporâneas ou outras quaisquer, soluções *disfarçadas de racionais* – o que não eram –, ou sobre as suas *teóricas propostas* irracionais quer para a estrutura quer para o detalhe constitutivos dos seres humanos enquanto activos, enquanto agentes, viventes, vivendo como agentes éticos e políticos, sujeitos a muitas paixões. Tal seria sobre Platão no seu pior.

Este estudo é um mergulho em algumas das suas melhores intuições – de entre um enorme conjunto – acerca da *real estrutura teórica* da “polis” e da sua relação com *a ontologia da humanidade* como um todo, não apenas com os filhos e as filhas dos Helenos, mas com os “anthropoi”, os seres humanos.

Este estudo é, também, uma breve investigação acerca do movimento humano, o movimento próprio dos seres humanos, movimento que, literalmente, *cria* os seres humanos, que os cria na inter-relação a que corresponde a “polis”, a “cidade”, em seu sentido quer mais vasto quer mais profundo. No entanto, para lá de tudo isto, é um brevíssimo estudo acerca dos movimentos humanos concretos que corrompem tanto a estrutura da “polis” quanto as próprias *pessoas* – no sentido de os “indivíduos”, sem abstracção – que são quem, também concretamente, aplica a essa estrutura os seus actos perversos, assim, aviltando, destruindo a “polis”, a cidade – ou o país, etc. –, aniquilando-a.

Como nem todas as intuições platónicas pertencem a um mesmo nível de elevação intelectual, não haverá qualquer condescendência com qualquer modelo comparativista de pensamento, que situe, de modo errado, ao mesmo nível, intuições que não possuem a mesma grandeza teórica, logo, *onto-lógica*.

Um exemplo significativo de tal seria o que situasse num mesmo nível de grandeza intelectual *o acto de inteligência* segundo o qual Platão intui que quer os *homens* (os machos da espécie) quer as *mulheres* (as fêmeas da espécie) são, *de acordo com a natureza*, ambos capazes de assumir as mais altas magistraturas na e da “polis” (*Politeia*, “Livro V”, 451b-456c), e *a imaginação* que lhe permite pensar que partilhar os papéis de função procriadora na cidade não iria eventualmente promover uma imensa e provavelmente universal curiosidade acerca de ‘com quem é que cada criança já assim produzida se parece’, isto é, quem é que seria o pai, dado que a mãe fora a humana fêmea que a dera à luz: esta é a obra de um Platão no seu pior nível de estupidez cultural e política. Tal Platão é bom para os seus pares. Aqui, vamos prestar atenção ao ímpar.

Deste modo, o que nos importa não é a estupidez que Platão partilha com a grande maioria da humanidade – sobretudo, comigo –, mas a parte especial que *não partilha*, como pode ser percebido através do exemplo acerca das *reais e incontrovertíveis qualidades positivas das mulheres, enquanto seres, seres humanos* – qualidades ontológicas –, afirmação que se pode descobrir, na *República*, quando, após ter discutido, nas cotas que medeiam entre 450c e 455d, as opiniões (“doxai”) acerca das mulheres, que lhes reduziam a grandeza ontológica própria, afirma claramente o seguinte (455d, versão de Maria Helena da Rocha Pereira):

“Contudo, há muitas mulheres que são melhores que os homens para numerosas tarefas. No entanto, de um modo geral, é como tu dizes [isto é, segundo a tradição]”.¹

Quem assim fala é Gláucon, um dos irmãos mais velhos de Platão, esse jovem que, no exacto início da *República* (327a), acompanha o Velho Mestre, Sócrates, na descida até ao porto do Pireu, provindos do corpo principal da cidade de Atenas, o que corresponde à afirmação platónica de que o local de trabalho *da e para a* Filosofia é *aí, na penumbra do “logos”, onde a luz é mais necessária*, não junto ao santuário da luminosa Atena, na Acrópole, mas no ventre da cidade, sua boca e ânus, seu local de indústria e comércio.

No entanto, o jovem, se bem que ainda intelectualmente enquadrado pelas noções tradicionais, acabou de ter tanto a inteligência quanto a honestidade para afirmar que “Contudo, há muitas mulheres que são melhores que os homens para numerosas tarefas”, o que, por si só e em si mesmo, corresponde a um grande salto de inteligência relativamente ao nível intelectual da tradição. É como se Platão estivesse a afirmar bem alto que mesmo esses que ainda pensam de acordo com directrizes tradicionais, mesmo assim, podem ter a intuição segundo a qual, *de facto*, “[...] há muitas mulheres que são melhores que os homens para numerosas tarefas”. Ora, o que Gláucon afirma é a comum, evidente, inegável, verdade: objectiva, universal; não é algo como uma ‘opinião’ de Platão.

Perceber que Platão situa e funda o núcleo do debate acerca da “polis” não apenas sobre uma base ontológica, num *plano* ontológico, mas no seio de uma *esfera* ontológica, é da maior relevância. O que está sob observação crítica e racional é *o ser da “polis”*: não o seu superficial “phainomenon”, fenómeno; antes, é o seu *acto*,

¹PLATÃO, *A República*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, FCG, [1980], p. 220; na versão da Loeb: PLATO, *Republic*, Books 1-5, translation by Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, p. 447: “Many women, it is true, are better than many men in many things, but broadly speaking, it is as you say.”

no interior *actual* de tal mesmo fenómeno, nisso que se nos apresenta. A ontologia da “polis”, em e sob todos os seus aspectos, na sua total grandeza ontológica: eis a tarefa dos debates retratados na *República*.

Deste modo, não é a “imagem”, o “ícone”, da mulher, das mulheres, ou as “perspectivas” sobre as mulheres, isso que preocupa Platão, mas a sua *ontologia*, o seu literal *ser*, o seu *sendo*, o seu “ontos”, de que busca uma “onto-logia”: a descoberta inteligente do sentido próprio. Seja este “ontos” o que for, pode ser tão importante quanto o “ontos” do “homem”, dos “homens”. *Há que observar e ver*. Observar e ver a realidade concreta, presente em seu absoluto, não a tradição.

Para tal observação, em nada importa a condição política atribuída histórica e concretamente a tais entidades, pois, ambas, não são tratadas como realidades cultural e politicamente reduzidas – a tradição –, mas como, propriamente, reais entidades irreduzíveis. De nada interessa, para o que Platão busca intuir quanto à grandeza ontológica das mulheres, se estas são ou não consideradas “cidadãos”, pois não é a sua cidadania que lhe interessa, mas a sua *humanidade*, que considera em paridade com a dos homens.

As mulheres não são tradicionalmente consideradas “cidadãos”, cidadãs, ora, isso sobre que Platão se questiona é *se não o deveriam ser*; sobre se há algum impedimento fundamental, ontológico, portanto, que o não permita. Então, Platão vai olhar para os seres humanos, mediante intuições ontológicas, enquanto “homem”, “aner” (gr. *aner*), e enquanto “mulher”, “gyne” (gr. *gyne*). De notar que neste passo, ímpar na história do pensamento, Platão não fala em escravos, o que não os inclui no universo pensado, mas o que também os não exclui formal e expressamente.

Pertence a Sócrates a tarefa de proclamar a grandeza ontológica própria das mulheres, “de acordo com a natureza” (“kata physin”, gr. *kata physin*), como o texto apresenta (455d-e):

“Logo, não há na administração da cidade nenhuma ocupação,² meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as actividades, de acordo com a natureza (“kata physin”, gr. *kata physin*), e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem.”³

²É uma pena esta tradução usar duplas negações: a tradução deveria rezar “Logo, não há na administração da cidade *qualquer* ocupação [...]”. A versão da Loeb mostra-nos: “Then there is no pursuit of the administrators of a state [the “polis”] that belongs to a woman because she is a woman or to a man because he is a man. But the natural capacities are distributed alike among both creatures, and women naturally share in all pursuits and men in all – yet for all the woman is weaker than the man.”, p. 447.

³PLATÃO, *A República*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, FCG, [1980], p.

Esta afirmação final não contradiz a formal veracidade das anteriores acerca da ontologia das mulheres, mas, saltando desta dimensão para a dimensão histórica, da concreta realidade que construía a história nos helénicos tempos em que Platão a escreveu, enfatiza a realidade factual, segundo a qual, nessa mesma realidade factual, nessa mesma cultura e civilização, as mulheres eram geralmente mais fracas, no sentido de mais débeis, não esquecendo o facto de que eram criadas, precisamente, para serem mais fracas, mais débeis.

O personagem Sócrates, quando proferiu a última afirmação acabada de citar, não estava a contemplar, por exemplo, Penélope ou a sacerdotisa Diotima, essa mulher que, no *Symposion*, o declara ignorante. Quer no mito tradicional quer no mito platónico, existiram mulheres muito fortes, e Platão sabia-o perfeitamente.

Era evidente que as mulheres atenienses eram geralmente – não se universaliza –, como diz o texto original, *mais frágeis* ou *fracas* ou *débeis*, do que o geral dos homens; fragilidade propositadamente promovida. No entanto, tal condição histórica ajuda a manifestar a posição platónica acerca da ontologia própria das mulheres, na *sua semelhança fundamental com a dos homens*, com maior veemência e clareza. É Platão quem o afirma, pela boca do Mestre, a pretexto do *possível* exercício das magistraturas políticas mais elevadas.

O que substancialmente conta é que, no que diz respeito às questões da “polis” e do governo da “polis”, as mulheres são, *por natureza* (não é por “tradição”), semelhantes em tudo aos homens. Isto é o que conta em termos da humana ontologia. O mais, é secundário, pois não é ontológico, não é naturalmente humano a este nível de profundidade.

Assim sendo, as mulheres, tanto quanto os homens, podem governar a “polis”.

A questão de uma factual “astenia” (455e), fraqueza, mesmo que geral, na relação com os homens, é do mesmo tipo daquela que existe quando os indivíduos masculinos são comparados uns com os outros: uns são mais fortes, outros menos fortes, mais fracos. Deste modo, o problema é universalmente humano, não genericamente feminino. Lembra-se que Platão, no *Banquete*, põe Diotima a dizer a Sócrates que ele, conhecido como valente soldado, nada fraco, portanto, era ignorante no que à realidade do Eros dizia respeito. Homem forte e ignorante. A sabedoria não era exclusiva, ou, sequer, própria, apenas dos homens, mesmo dos homens fortes.

Uma nota é aqui devida no que concerne um termo que surge no texto platónico: “physin” (gr. *physin*) “kata physin” (gr. *kata physin*) (cota 455d). “Physis”,

“natureza”, não deve ter e não tem fundamentalmente o sentido de algo fixado, ‘petrificado’; antes, se se tiver em consideração a presença transcendental das intuições de Heraclito no seio do enquadramento do pensamento filosófico helénico antigo, é necessário que se admita que “natureza”, “physis”, noção riquíssima, nascida de “phyo” (gr. *phyo*), com o sentido geral de “vir ao ser”, de brotar, aponta para *fontalidade*, *movimento* fundamental, manifesta absoluto de movimento, não estaticidade: este sentido de “physis” não manifesta algo de ‘petrificado’.

Heraclito *viu* bem: há um movimento universal, *que não é caótico*, que *logicamente* reclama *um absoluto de estabilidade transcendente*, a que deu a designação de “Logos”. Este “Logos” é isso que governa o cosmos, isso que faz do movimento algo de ordenado, logo, de “cósmico”. A natureza é, assim, o movimento absoluto que tudo ergue, em torno de um eixo, de um outro absoluto, o “Logos”, que impede o caos.

Ora, para Platão, a “polis” só é possível segundo tal princípio de governo, princípio universal.

O que ouvimos Sócrates acabar de afirmar sobre as mulheres é que elas, como os homens, são possuidoras desta mesma natureza *lógica*, que lhes permite, sem magia, isto é, através de mediações, poder assumir as mais altas magistraturas políticas.

É esta a grandeza de pensamento de que Platão, *no seu melhor*, é capaz.

Esta necessidade de um *princípio de possibilidade de governo da humana acção* constitui o eixo lógico fundamental da intuição de Platão acerca da “natureza”, melhor, acerca da “essência” e da “substância” da cidade, de isso que a define como cidade, que a mantém sendo *como cidade*. Para Platão, “cidade” não é uma ‘coisa qualquer’, um qualquer agregado material ou humano. Há um *paradigma lógico* próprio de possibilidade, sem o qual, a cidade não é possível.

Este primeiro exemplo apresentado serve como mostraçãõ da profundidade de Platão ao reflectir sobre os temas relativos à “polis”: investigando, ontologicamente, no mais profundo núcleo de isso que faz – de facto, de isso que *cria* – uma cidade, a cidade, descobre a similaridade entre a ontologia de homens e mulheres, não em termos físicos, mas, muito mais profundamente, em termos *políticos*, e, como a política é a manifestação externa da humana *ética*, isso que é a única fonte possível para toda a acção humana, também em termos *éticos*.

Para Platão, a ética não é uma tábua de regras, mas o debate interior e a tomada de decisão que constitui cada ser humano propriamente *como ser humano*. O modelo incarnado de tal realidade ontológica humana universal é o seu amado Mestre Sócrates.

Deste modo, no que diz respeito à ontologia da “polis”, as mulheres são algo de “necessário”, parte da sua “estrutura”, parte do seu “acto”, e, sendo assim, parte da sua *possível grandeza positiva* ou do seu *envilecimento*, da sua *grandeza negativa*.

Não se deve esquecer que Platão conhecia os mitos helênicos como poucos, sendo muito difícil que desconhecesse, por exemplo, o papel que desempenhava o símbolo ético e político, Penélope, no que concerne a questão da ordem própria do movimento, o “cosmos” (“Kosmos”), e o que sucedia quando tal ordem estava em perigo. Para os Helenos, não havia algo como um ‘meio-termo’ a este nível: ou havia “Kosmos” ou havia “Khaos”. A perda da ordem implicava imediatamente – e continua a implicar: basta olhar em nosso mundano redor – a imediata ou mediata caotização do mundo, neste caso, do ‘mundo político’, a sua passagem a “caos político”.

A “mulher-Penélope”, símbolo mítico de algo radicalmente racional, é “o guardião”, a *guardiã*, da *ordem ontológica* da “polis”, correspondendo ao *eixo lógico-ontológico da ordem da cidade*; todavia, este eixo lógico-ontológico é incarnado, é um ser humano, ser humano que é uma mulher. Mulher, a quem Homero confia a guarda do eixo ordenador político durante vinte longos e solitários anos. Para fraqueza feminina, mesmo em velha tradição mítica, é mesmo muita força. A história do pensamento é rica neste tipo de ironias.

A ‘fraca’ Penélope aguentou-se, sozinha, contra os arremessos de cerca de trezentos poderosos machos ‘helenos’, todos vitalmente interessados no seu leito e no poder que aí conquistariam. Todavia, tal acesso era contraditório à ordem própria da “polis” Ítaca.

Em nome de um eixo dual de poder próprio, que competia ao par humano constituído por ela e seu marido, Ulisses, Penélope tudo aguentou, com resistência e resiliência, com variegadas formas de inteligência, apenas passando o poder ao seu legítimo pretendente, após se ter certificado de que este era exactamente quem afirmava ser, ao obrigá-lo a revelar um símbolo secreto, e de morada puramente ética [no mais recôndito “topos” lógico da humana interioridade], que mais nenhum homem senão ele poderia possuir: a ligação da cama do casal à Terra-Mãe, através de um ramo vivo de oliveira, clara manifestação do *sentido axiológico*, áxio-cosmológico, daquele casal como guardião do princípio político da “polis” Ítaca.

Esta história mítico-simbólica de Odisseu e Penélope, que Platão bem conhecia, é o símbolo da *integralidade do princípio político ordenador da cidade* como “cosmos” no seio da “polis”. Ora, este princípio não se perde, pelo contrário, é estritamente mantido, devido à acção de uma mulher.

Platão, o nascimento da “polis” e a sua degradação

Após ter discutido a dicotomia entre violência e persuasão, como modos, únicos e hétero-excludentes, de existência ética e política, de acção como, precisamente, “agente político” (tal encontra-se no exacto princípio da *República*, “Livro I”, cota 327a-328b), depois de exemplificar com um exemplo histórico o que é um homem sábio – mesmo sem este ter praticado filosofia formal –, por meio do elogio da figura de Céfalo, o rei/monarca/sumo-sacerdote, de seu lar, da sua “oikia” (*ibidem*, cota 328b-321d), e após a longa e ácida discussão entre Sócrates e o campeão da tirania, o Sofista Trasímaco (*ibidem*, 336b-354c), Platão, no “Livro II”, (369a-371e), discute o nascimento da “polis”. Imediatamente após discutir o nascimento, discute o paradigma do seu aviltamento.

A nossa atenção, agora, dirige-se ao nascimento. A análise de Platão não é de índole histórica; antes, é *lógica*, como ele próprio admite quando assume que tal trabalho é feito segundo o “logos”, tratando-se, assim, de uma análise lógica do acto que corresponde ao surgimento da cidade. A questão que tem de ser avançada é: *por que razão há “poleis”, cidades* (tal implica questionar sobre qual a finalidade de tal existência)?

O tratamento dado por Platão ao assunto é do âmbito do puramente teórico. Neste ponto, não se trata de uma qualquer forma de “utopia”, mas da *descoberta intelectual* de isso que faz que haja cidades na vez de não as haver.

A análise teórica de Platão é muito simples, se bem que tal exercício inclua o surgimento da própria *complexidade*.

Por que razão não são os seres humanos ao modo de ‘átomos antropológicos’, deste modo, existindo, cada um deles, em total e absoluta, não autonomia, mas *autarquia*, auto-suficiência? Se esta auto-suficiência fosse possível, não seria preferível?

Todavia, *é possível?*

Esta sequência de questões conduz, mais cedo ou mais tarde, à questão segundo a qual a “polis” se forma por *voluntariedade* ou por *necessidade*? Esta questão não é moderna, subjaz já ao processo heurístico de Platão, neste seu texto.

Sendo teórico tal processo, no entanto, não é alienado do concreto da realidade humana. Pelo contrário, Platão parte da observação séria e apurada da realidade humana concreta, de factos irrecusáveis.

Facto: nenhum ser humano é auto-suficiente, autárquico, princípio de si próprio. *Facto*: todos os seres humanos são necessitados de muitas coisas, por exemplo, de biológicos progenitores que os procriem. *Facto*: os seres humanos são todos *diferentes*, com diferentes necessidades individuais – se bem que categorizáveis em grupos comuns –, mas, também, com capacidades individuais diferenciadas. *Facto*:

todos os seres humanos são assim; são assim, na profundidade ontológica de seus actos, o que torna absolutamente insignificantes características colectivas ou individuais comparativamente superficiais, como, por exemplo, a cor da pele ou o sexo ou género.

De notar como esta primeira consequência teórica do modo com Platão olha para a realidade antropológica é moderníssima, manifestando uma *radicalidade ontológica* que implica, logicamente, a impossibilidade – lógica, não histórica – de algo como o etnocentrismo, o racismo, etc.

Em síntese, nas palavras do Gigante de Atenas (369c):

“Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade.”⁴

Neste brevíssimo trecho, Platão cria, de uma vez, quer a *ciência da política* quer a *ciência da economia*, intuindo isso sobre que assenta ontologicamente quer a possibilidade da “polis” quer a sua necessidade.

De notar que, do estrito ponto de vista lógico, a possibilidade antecede a necessidade: a “polis” nunca seria necessária se não fosse possível. É este horizonte metafísico de possibilidade – de, simplesmente, *ser possível* – que permite poder haver necessidades humanas e, uma vez estas postas, que possa haver modo de as eliminar.

Ora, o que Platão põe neste soberbo pedacinho de ciência responde a todos estes pontos. A *intuição fundamental* acerca do concreto mundano da humana realidade é a intuição da *necessidade*. Esta intuição não é primeira do ponto de vista lógico, mas do ponto de vista concreto, histórico, se se quiser: é porque, como Platão diz, o ser humano é *necessitado de muita coisa*, que se *aproxima* de um outro ser humano, procurando encontrar neste a possibilidade de anulação da necessidade que assim o move. Ora, sendo assim, o termo fundamental é “necessidade”, que traduz a intuição acerca da multi-necessidade humana, universal, pois não há qualquer ser

⁴Podemos encontrar, na versão da Loeb, p. 149: “As a result of this, then, one man calling in another for one service and another for another, we, being in need of many things, gather many into one place of abode as associates and helpers, and to this dwelling together we give the name city or state, we do not?”. A palavra “state” não corresponde a qualquer termo que se encontre no texto original. A concepção de “estado” é algo de inexistente na altura em que Platão escreveu a *Politeia*, que pode até ser algo como uma *res publica*, “coisa pública”: no limite positivo de possibilidades, tal “coisa” pode ser o bem, em sentido ontológico, que, assim, sendo público, pode ser comum, isto é, a “res publica” *pode* ser o próprio bem-comum. Nada disto respeita a algo como o “estado”, cuja realidade formal pode ser algo retirado da perversa cabeça de Trasímaco, por exemplo, em nada respeitando o bem-comum.

humano que a tal escape. Neste ponto, não há possibilidade de distinções de tipo etnocêntrico, racista, ou outras.

Do ponto de vista das necessidades, somos todos semelhantes, variando apenas na qualidade e quantidade daquelas.

O termo helénico fundamental é, deste modo, “khreia(i)” (gr. *khreia(i)*, de “khreia”), “necessidade”.⁵ Deste modo, isso, *o facto*, o absoluto do facto, que leva a que um ser humano procure aproximar-se de outro, e, assim, universal e reciprocamente – transcendentalmente –, é a “necessidade”.

Sem a necessidade, isto é, se cada ser humano, individual e isoladamente considerado, fosse perfeito, no sentido de ser auto-suficiente, verdadeira e literalmente “autárquico”, princípio de si próprio, assim servindo, sem precisão de qualquer auxílio, o seu fim próprio, por que razão e para quê aproximar-se de um qualquer outro ser, humano ou não-humano?

Por pura generosidade? Todavia, se ninguém necessitasse de coisa alguma, não poderia haver generosidade, pois esta implica um qualquer *dom*, *desnecessário* em tal cenário.

Por outro lado, a aproximação poderia ser justificada por razão estética, para usufruir da beleza da perfeição do outro. Todavia, para lá de ser logicamente impossível, pois corresponderia a uma necessidade, esta relação não teria o odor de uma relação de tipo religioso, em que tal aproximação correspondesse a algo como uma adoração: não seria esta humanidade ao modo de deuses perfeitos que passassem seu ‘tempo’ em mútua adoração de esplendores?

Mesmo uma pura contemplação, sem necessidade, seria boa apenas para deuses perfeitos: tal hipótese não se adequa ao que são as condições concretas da humana realidade, abundante em necessidades. Longe de ser ‘idealista’, Platão é realista de húmus e de pó.

Esta realidade humana é uma realidade de *incompletude transcendental*: é universal e é necessária; não há ser humano que não seja assim e que possa não ser assim – sempre.

A noção de uma possível completude celeste nasce, por contraste, aqui, neste sentido de que, no mundo, no seu acto sempre em movimento, o ser humano nunca foi, nunca é, e nunca será perfeito: talvez, num *outro modo de se ser*, o possa vir a ser.

Ora, Platão bem percebeu que este movimento humano se deve, precisa-

⁵Cfr., J. DIGGLE (editor-in-chief), *The Cambridge Greek Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, vol. 2, p. 1506; o termo é riquíssimo em sentidos, todos em torno do sentido de “necessidade”, isto é, de isso que falta, do absoluto de isso que falta – não há, nisto, ‘relativos’ – como parte ontológica que não há, mas seria “bom” que houvesse.

mente, ao facto da humana perene *incompletude*: o mencionado ser “necessitado de muitas coisas”, sempre. Este é o plano da necessidade, *incontornável*, todavia, *trabalhável*, por meio da positividade, onto-poiética, criadora, da acção humana, e, assim, *governável*.

Tal é o fundamento da possibilidade da “polis” como isso que, através da interacção humana, na forma de trabalho, de *mútuos serviços*, variegados, permite anular as necessidades humanas, tanto quanto é humanamente possível.

A relação humana como relação inter-humana, quer dizer, *a política* – e a política é isto, não se reduz à sua sub-parte de ‘jogos de poder’ – nasce, assim, quer da necessidade humana quer da capacidade humana para, em inter-acção, anular, ou, pelo menos, procurar anular, tal necessidade.

A política é isto, nada mais é do que isto; mas “isto” é tudo.

Ora, este tudo, se bem se atentar na intuição platónica, é, também, e em literal fundamento, a “economia”. A economia – e Platão funda a base teórica fundamental de toda a ciência económica neste mesmo trecho da *República* – consiste nesta *troca de serviços* (sentido lato), em que cada ser humano, “necessitado de muita coisa”, toma, para suprir tais necessidades, outros seres humanos, e, assim, recíproca e universalmente.

Não há outro modo de pode haver humanidade.

De notar que, mesmo antes de cada ser humano poder ser em entidade própria, em irreduzível individualidade própria, é de uma *relação política* que depende, essa que é constituída pela relação sexual entre os seus progenitores, na qual, sendo cada um deles autonomamente incapaz de produzir progénie (não há partenogénese ou auto-clonização), busca um outro que, para tal fim e em tal movimento de anulação de necessidade, o auxilie.

No entanto, há outro ponto em que Platão manifesta uma outra dimensão incontornável para a possibilidade do humano, através da *associação política*: o facto de, necessariamente, os seres humanos serem *individualmente diferenciados*: para que a associação política exista, como serviço mútuo à anulação das universais, se bem que diferenciadas, necessidades humanas, tem de haver em tal conjunto de seres humanos *capacidades de acção* – de trabalho, se se quiser – *diferenciadas*.

É, deste ponto de vista, a intuição platónica acerca da *diferenciação universalizada dos seres humanos em sua individualidade*, que constitui o segundo pilar lógico de possibilidade de constituição da “polis”. Tem de ser possível encontrar, nas humanas *capacidades*, diferencialidade que permita que *diferentes necessidades* possam ser *anuladas* através de *diferentes capacidades*.

O próprio Mestre é de tal exemplo: se Sócrates tivesse apenas capacidades

capazes de lhe permitir ser, como foi, escultor, então, nem Platão filósofo haveria, pois, este, sem o magistério daquele, ter-se-ia perdido como cultor da filosofia. Ora, e Platão bem o manifesta, Sócrates, para lá de ser escultor, de ser mestre de conhecimentos – vulgo Sofista – e grande erudito, de ser um grande soldado, de ser um grande investigador (é uma das causas para a acusação que lhe é movida e que acaba por o conduzir à morte), de ser um grande mestre dialéctico, etc., foi, acima de tudo, um grande servidor da sua “polis”, Atenas, vivendo e morrendo por ela: foi o paradigma, *em carne*, do Homem bom e justo, para Platão.

Sócrates é o paradigma incarnado do “polites”, do “cidadão”, cuja vida, pelo menos em sua maturidade, é uma vida de dedicação ao bem da cidade, ao bem-comum, finalidade orientadora de todo o pensamento ético e político platónico, mesmo quando erra. Todavia, errar teórica ou politicamente não é o mesmo que desejar e querer ser tirano.

Basta o exemplo do amor de Platão ao paradigma incarnado, Sócrates, para desmentir tudo o que se possa dizer acerca de um qualquer desprezo platónico pelo chamado povo: Sócrates, o aristocrata por excelência segundo o modo fundamental de Platão pensar a “polis”, era um homem do povo, como o era, também, o velho armeiro Céfalo, ambos modelos vivos de entrega ao bem-comum, de justiça, pois, para o Gigante de Atenas, *a justiça é o próprio acto do bem-comum*. E não há outra; e não é possível outra.

Como se pode depreender pela leitura do restante deste passo do “Livro II”, da *Politeia*, a cidade desenvolve-se e cresce como *serviço diferenciado à necessidades dos seres humanos que a constituem em acto*.

Neste puro desenvolvimento, e em termos puramente teóricos – não confundir com ‘utopias’ –, não há qualquer perversão.

Repare-se que Platão afirma, assim, claramente, que, na pura forma teórica, paradigmática, da “polis”, não há qualquer perversidade, nem, sem que se altere aquela forma, qualquer *possibilidade* de tal perversidade: o próprio o afirma, cota 371e, “Onde existiriam então dentro dela a justiça e a injustiça? E com qual das coisas que examinámos se teria formado?” (trad. M. H. R. Pereira, p. 77).⁶

Até ao ponto aqui analisado, não há injustiça alguma. Se retornarmos às afirmações da cota 369c, verificamos que a aproximação dos seres humanos se opera em uma mesma “casa”, o que Platão designa como “ksynoikia” (*gr.* “ksynoikia”, literalmente “casa-comum”, o que nos faz lembrar algo muito mais recente), designando o acto que constitui tal aproximação em busca de anulação de necessidades

⁶Diz assim a tradução da Loeb: ““Where, then, can justice and injustice be found in it? And along with which of the constituents that we have considered does it come into the state?””, *op. cit.*, p. 157.

como “koivonoys” (*gr.* “koivonoys”), “comum”, “partilhado”, “unido”.

A insistência platónica no sentido de comunidade é claríssima: nenhum mal habita na “polis”, se houver uma acção em “ksynoikia”, como “koinos” (*gr.* “koinos”), como comum. Todavia, este sentido de “comum” não é meramente técnico, aplicável, por exemplo, para classificar a acção colectiva de um bando de modernos mafiosos. Não: para Platão, o “comum”, como acção, implica que cada acção e toda a acção tenha como fim e como meio o bem-comum, isto é, *o bem para todos*, o bem ‘mais bem possível’ para todos, sem excepção.

É esta exigência que torna Platão tão perturbador, não algumas tolices que usa aquando da sua – essa sim – imaginativa proposta de plano concreto para a cidade. Tal exigência de bem-comum implica necessariamente – isto é, quem quiser fazer parte da “polis” tem de a aceitar ou sair da “polis” – que o bem de cada agente, e de todos os agentes, *em complexíssima imbricada interacção*, decorra não de actos que procurem o seu exclusivo bem individual, mas de actos que procurem o bem de todos, assim, *através da comum colaboração*, em universal reciprocidade, se atingindo o bem de todos, logo, de cada agente.

De notar que tal não constitui qualquer “utopia”, antes, uma acção ética e política de uma *exigência extrema* que, se é própria para pessoas do calibre ético e político de Sócrates, não o é para o comum dos seres humanos concretos – todavia, não para os seres humanos como realidades possíveis, precisamente *como humanas*. De tal incapacidade concreta, promana a necessidade da “paideia” – que *forma* a potencialidade lógica dos seres humanos incoativos –, a que Platão dedica grande parte dos seus esforços, nem sempre no mais elevado nível de inteligência.

Apenas podemos, neste breve estudo, fazer uma brevíssima referência ao que Platão considera ser, no concreto do pormenor da acção humana como “polis”, a *justiça*, que coincide com o acto do caminho de si próprio como bem realizado, não sendo apenas uma finalidade assintótica ou impossivelmente celestial, quer dizer, impossível no mundo. Pelo contrário, *é possível no mundo*, aliás, para Platão, coincide com o que é verdadeiramente o mundo humano.

De notar que, logo no início do “Livro I”, da *República*, Platão vai destruir alguns dos argumentos comuns sobre a justiça, que, infelizmente, Aristóteles recuperou e que ainda imperam nos dias de hoje – remetemos para a leitura atenta da discussão em que tal é operado, antes de Sócrates esmagar teoricamente as teses do defensor da tirania, Trasímaco (cota 331d-336a).

Ora, para Platão, a “justiça” não é uma instituição, muito menos uma prosopopeia, não é um acto isolado ou uma feliz coincidência, é uma *virtude*, aliás, muito especial. Trata-se não de uma virtude imediata, de acção imediata, mas *mediata*,

pois consiste no resultado de *bem-comum* produzido pela harmonia de três outras virtudes, estas, sim, primárias, *imediatas*, de aplicação imediata à acção humana.

São tais virtudes, por ordem crescente de grandeza propriamente humana, a “temperança”, que consiste no *acto* de moderar todos os impulsos básicos ligados à parte biológica do ser humano, por exemplo, a procriação; a “coragem”, que consiste nisso que permite a necessária energia (que, em Grego, quer dizer, *acto*: “energeia”) para ser temperante, para controlar os excessos negativos ou positivos possíveis para a acção humana; e, exclusiva dos seres humanos, a “prudência” ou “sabedoria” (“*sophia*”), que é o *acto* de inteligência que não apenas dá os fins possíveis, como escolhe o melhor de entre estes: *esta escolha, em acto, é a própria vontade em acto*.

A justiça é, assim, o exacto acerto “sintónico”, “sinfónico”, de todas as virtudes directas. Sem prosopopeia: a justiça é, sempre, o *acto* do ser humano que, perante uma *possível acção*, cada possível acção – virtualmente em número infinito de possibilidades –, *age* de modo temperante, corajoso, sábio.

Surpreendentemente, *a justiça*, para Platão, *é o homem justo em seu acto justo, em seu acto de bem-comum*. A justiça é o ser humano justo. Assim Sócrates. Compreende-se, assim, melhor, por que razão Sócrates, para Platão, é o homem justo, é a justiça em *acto*, a incarnação da justiça.

Para Platão, a justiça é, assim, sempre algo de concreto; apenas a sua possibilidade é inconcreta: esta última não é ‘abstracta’, é metafísica, como absoluto de possibilidade de acção. O paradigma de justiça, para Platão, é metafísico – são todos, aliás –, mas a sua realidade mundana é sempre concreta.

Esta é a “polis”, para o Gigante de Atenas. É indiscernível do bem-comum em *acto*. Tal significa que, nisso em que não haja bem-comum não há “polis”, mas apenas uma macaqueação da mesma. Tal significa, ainda e terrivelmente, que não há “polis” porque não há, como seu *acto*, seres propriamente humanos. Para Platão, não há “poleis” ao modo da “animal farm”, de Orwell.

Como nota, que não se pode aqui desenvolver, regista-se que o modelo teórico de uma possível “polis” perfeita – não-utópica, não são o mesmo: a cidade perfeita é a cidade justa – surge não na *República*, mas num breve trecho do *Timeu* e na obra truncada, *Crítias*, em que se relata o surgimento de uma imensa “politeia” perfeita de origem, origem mista humana e divina, se trata da sua construção, em perfeição de possibilidade, mas também se trata da sua aniquilação, sucedida por responsabilidade dos seus maus governantes: a Atlântida.

Para Platão é claríssimo que a desumanização da “polis”, isto é, a perda do sentido do bem-comum, implica, mediata ou imediatamente, a aniquilação da “polis”, isto é, da humanidade. Assim com a Atlântida, que arrastou consigo os

próprios atenienses que combateram a sua “hybris”, no que constitui um claro aviso a fim de que se não entre em “hybris” política, pois o resultado será sempre a aniquilação do perverso, mas também de esse que é sua vítima. A história da humanidade tem dado triste razão a Platão: pense-se nos milhares de inocentes bebês que, por exemplo, os bombardeamentos sobre o Japão, na Segunda Guerra Mundial, mataram, ao procurar matar os adultos que provocaram e alimentaram a agressão.

Estudando cuidadosamente os paradigmas possíveis de estrutura da “polis”, descobre-se, na *República*, ironicamente, no discurso do defensor da tirania, que só há dois modelos universais possíveis: um é o do *bem-comum*, a que Platão adjudica quer a *monarquia ontológica* (não “de sangue”) quer a *aristocracia* (também não “de sangue”); o outro é o da *tiranía*.

Qual a diferença, que é radical, de contraditoriedade, que existe entre estas duas possibilidades de estrutura política? Tal diferença é simples, mas com consequências poderosíssimas e incontornáveis, como se pode comprovar ao longo da humana história: para a primeira, o *fim* e o *meio* são sempre e apenas o *bem-comum*, sendo que quem governa o faz para o bem de todos, sem exceção, recebendo o seu bem próprio do bem que cria para os outros; para a segunda, *apenas o bem do tirano conta*, sendo que todos os outros seres humanos só interessam como *função do bem do tirano*.

Ontologicamente, tais modos éticos e políticos têm repercussões fundamentais: o bem-comum promove ontologicamente todos os seres humanos; a tirania despromove o bem de todos, salvo o do tirano.

Ora, é, ainda, no diálogo agônico entre Trasímaco e Sócrates, que Platão põe simbolicamente a diferença entre quem governa para o bem-comum e quem governa para o seu exclusivo próprio bem: o primeiro é como o pastor que apascenta as suas ovelhas para o bem delas; o segundo é como o pastor que o faz para, depois, as matar e fazer dinheiro com elas. Como se compreende, tal exemplo vai contra tudo o que se costuma praticar. É o Platão que afirma este tipo de coisas que se torna detestável a quem vive para engordar ovelhas para as matar (345b-e). Talvez sejamos todos nós.

Ora, o paradigma para a degradação, para o aviltamento, da “polis”, fruto da perda do sentido do bem-comum, sempre, encontra-se, mais uma vez, na *República*, no “Livro II”, imediatamente após ser dado o paradigma do nascimento da cidade (372d-373e). Platão não perde tempo.

Depois de muito modernamente fazer alusão a uma “cidade de porcos”, ao luxo, quer dizer, ao desnecessário, e de aludir também à necessidade forjada de

conquistar espaço pertencente aos outros – razão imediata da aniquilação da Atlântida –, Platão alude à fonte de tal movimento perverso (373d): “o desejo de posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário”.

Se o desejo, como motor do movimento que busca aniquilar as muitas necessidades humanas, quando limitado à satisfação das necessidades naturais – e são mesmo muitas, a própria beleza, por exemplo –, é algo de ontologicamente bom, eticamente e politicamente bom, também; todavia, quando deixado – sem o trabalho da temperança e da coragem que a põe em acto – *sem governo*, então, o ser humano começa a destruir a cidade.

É este o fundamento da crise ecológica, pois, se a comunidade é o conjunto de seres humanos que se reúnem na mesma casa para se entreajudar, a destruição de tal comunidade implica a destruição da casa. Ora, a casa é o mundo: o cosmos é Oikos, o mundo é casa: a destruição da casa comum é a destruição do mundo. Com os étimos gregos, tal percebe-se melhor: o bem da casa, “oikos”, é fruto do seu governo, da sua literal “oikonomia”; para que tal governo possa estar em acto “oikonómico”, tem de seguir um sentido, uma razão, uma lógica, uma “logia”, tem de ser uma “oikologia”, uma ecologia. Um governo, para Platão, ou é literalmente ecológico ou nem governo é.

Como se vê, em outros modos, mas com termos semelhantes, a preocupação ecológica fundamental já é posta por Platão.

Para finalizar, e sem que, mais uma vez, dada a grande extensão do estudo necessário, se possa aprofundar o texto respectivo, faz-se notar que a conhecida análise que Platão faz da decadência da cidade, que conduz inexoravelmente à tirania, e que pode ser encontrada nos “Livros VIII e IX”, culminando, no “Livro X”, com o envio dos tiranos para a eternidade de tortura e sofrimento no Tártaro, se limita a aplicar o sentido de *menorização ontológica* que decorre necessariamente dos desejos irregrados.

Uma última questão se põe: então, e a “democracia”, o aparente desamor platónico, que dizer de tal complexo acto humano?

A democracia compartilha a estrutura ontológica/política da monarquia e da aristocracia. Tal não costuma ser referido. Então, como pode Platão ser tão ‘anti-democrático’?

Platão nada tem contra a estrutura teórica que a democracia tem em comum com a aristocracia e a monarquia: não é por ser “poder de muitos” que é menos boa: se estes muitos forem todos ao modo de Sócrates, será excelente. Como se intui já, o problema da democracia não é o número como número, sendo que, a pluralidade de seres humanos em si mesma não incomoda, se houver um só fim, precisamente,

o bem-comum.

Então, o que incomoda?

É *quem* constitui os “muitos”: já se percebeu que se forem como o Mestre Sócrates, filósofos (ou como o Velho Céfalos, reais e concretos sábios) tudo está bem; todavia, se forem humanas bestas como Trasímaco, está tudo mal e rapidamente a democracia se transforma em oligarquia, a caminho da tirania, o que sucede quando o oligarca mais capaz elimina todos os outros.

O problema somos nós.

Todavia, *a solução também somos nós*: que queremos ser, como Sócrates ou como Trasímaco?

Bibliografia

PLATÃO, *A República*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, FCG, [1980].

PLATO, *Republic*, Books 1-5, translation by Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.

J. DIGGLE (editor-in-chief), *The Cambridge Greek Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.