

# ÉTICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE PLATÃO UM ESTUDO A PARTIR DA REPÚBLICA

**João Carlos NOGUEIRA**  
Instituto de Filosofia - PUCCAMP

## RESUMO

O artigo quer mostrar a importância da concepção platônica de uma ciência do **ethos** como ciência do bem e da justiça. Esse tema é central na **República**, onde ciência do bem e ação política se encontram unidas pela Dialética das Idéias.

Para Platão a polis deve encarnar a justiça e a política que ele preconiza tem na filosofia o seu instrumento enquanto representa o caminho seguro para a justiça e o bem. A racionalidade política apregoada por Platão visa a uma práxis que, por estar finalizada na justiça, dá pleno significado à existência histórico-social dos homens, unindo na teleologia do Bem as duas dimensões essenciais da vida humana, a dimensão ética e a dimensão política.

## RESUMÉ

### - ÉTHIQUE ET POLITIQUE DANS LA PENSÉE DE PLATON - UNE ÉTUDE AUTOUR DE LA RÉPUBLIQUE

L'article veut mettre en évidence la valeur de la conception platonicienne d'une science de l'**ethos** comme science du bien

et de la justice. Ce thème est central dans la **République** où science du bien et action politique se trouvent liées par la Dialectique des Idées.

Pour Platon la **polis** doit incarner la justice et la politique qu'il préconise trouve dans la philosophie son instrument, en tant que celle-ci représente le chemin sûr pour la justice et le bien.

La rationalité politique envisagé par Platon vise une praxis dont le fin est la justice et par cela donne pleine signification à l'existence historico-sociale des hommes, en liant dans la **teleologie** du Bien les deux dimensions essentielles de la vie humaine, la dimension éthique et la dimension politique.

## I. INTRODUÇÃO

No presente artigo abordaremos a questão da ética e da política no diálogo platônico intitulado ΠΟΛΙΤΕΙΑ cujo significado é *governo* ou *constituição* da *polis*. *POLITEIA* ou *REPÚBLICA* como é tradicionalmente conhecida, é a obra de Platão que configura a síntese de sua filosofia e sem dúvida a sua obra-prima.

O que nos leva a retomar o estudo dessa obra mestra do pensamento político clássico é não só a admiração pelo gênio de Platão, mas sobretudo o reconhecimento da importância da sua concepção de uma ciência do *ethos* como ciência do bem e da justiça. É o que torna o pensamento ético-político de Platão ponto de referência necessário para toda formulação ético-política que se pretenda válida para nossos tempos marcados pelo relativismo e por um profundo ceticismo em torno das questões centrais a respeito do ser e da existência. Além disto a tipologia platônica dos estados corrompidos parece o retrato fiel de muitas práticas que permeiam o universo político em várias fases da nossa história. Antigos e arraigados são os vícios da tirania da corrupção e da demagogia, cínicas inimigas da verdadeira democracia.

Neste sentido é descabida a crítica popperiana a Platão que lê a *República* baseada em categorias políticas modernas e

acaba por isto fazendo do grande pensador um espírito totalitário, inimigo da democracia (Cf. *A sociedade aberta e seus inimigos*, Ed. Itatiaia, 2ª ed., 1977). Esse é um grave equívoco de interpretação, pois o que Platão almeja é "conhecer e formar o Estado perfeito para conhecer e formar o homem perfeito", como exemplarmente afirma G. Reale na **História da Filosofia Antiga**, p. 243 (trad. de H.C. de Lima Vaz e M. Perine, Ed. Loyola, 1994).

É preciso recordar ainda que para Platão, como de resto para os gregos em geral, a polis constitui "o horizonte absoluto da vida do homem (Reale, op. cit., p. 239) e a política verdadeira se entendia como um *tés psychés epimielésthai*, como o cuidado da alma, enquanto esta representava a parte mais elevada e nobre do homem. Ora, como a *therapia* da alma é obra por excelência da filosofia, torna-se forçosa a conclusão platônica identificando filosofia e política, filósofo e governante.

Desenham-se aqui duas questões centrais da esfera política: a da constituição de leis sempre mais justas para reger a sociedade política e a da justiça como disposição permanente na vida do cidadão. Tal nos parece a base de uma sociedade autenticamente democrática. Essa é indubitavelmente a grande lição de Platão para nossa época apontando resolutamente para a exigência de uma reforma ética do Estado e da vida política em geral.

Sabe-se que a política constituiu a grande paixão de Platão em todo o decurso da sua vida. É o que se pode facilmente constatar pelo testemunho da Carta VII, verdadeira autobiografia do grande pensador. "Desde jovem passei por uma experiência comum a muitos e me decidi firmemente a uma coisa: apenas estiver em condição de dispor da minha vontade, logo dedicar-me à vida política" (Carta VII, 324-b-c).

Muito cedo, porém se decepciona ao constatar a corrupção dos governantes, dos seus costumes e das próprias leis. Acredita que a desgraça dos homens só conhecerá o fim no dia em que verdadeiros filósofos chegarem ao poder, "no dia em que, por um dom de Deus, as classes dirigentes sejam inflamadas pelo verdadeiro amor da sabedoria e sejam formadas por filósofos" (Id., p. 325-326).

O grande desafio estava em romper com a crise da razão que a retórica dos sofistas tinha engendrado. A nova cidade deverá impedir que se reedite o grande escândalo da condenação de Sócrates à morte, do triunfo da mentira sobre a verdade, da violência sobre a justa medida. A concepção política platônica visava exorcizar o critério de Protágoras do homem como medida de todas as coisas. “Para os sofistas, diz J. Brun, trata-se de nadar nas águas turvas da aparência sem cuidar de a ligar a um ser que lhe dá uma estrutura justificativa” (**Platão**, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1985, p. 185).

Contra isso Sócrates combate procurando mostrar o Logos (a razão) como capacidade de desvendar o ser além das aparências enganadoras. Para os sofistas a razão se restringe ao espaço da retórica e se coloca a serviço do corpo encarregando-se de justificar as suas exigências (Cf. J. Brun, op. cit., p. 150 e ss.). Se o homem é a medida de todas as coisas (Protágoras), então a guerra é a consequência natural que surge do embate dos egoísmos e por isto se torna o instrumento de uma seleção natural que visa à vitória dos mais fortes. Trasímaco, um dos personagens do diálogo, justifica o sucesso do tirano, mesmo obtido à custa de crimes e infâmias, como sinal de seu poder e consequentemente do seu valor. Tal é a areté do tirano, sua virtus, que antecipa o Príncipe maquiavélico.

Platão se opõe a esta concepção perniciosa para a constituição de uma sociedade genuinamente humana. A pólis tem por fim encarnar a justiça e assim libertar os cidadãos da violência provocada por quem ainda não sabe ser senhor do seu corpo. Como afirma J. Brun, em quem nos inspiramos nestas linhas introdutórias, “encontraremos em Platão uma espécie de dialética ascendente com a qual ele vai do indivíduo à cidade, moldando esta sobre o arquétipo daquele e fundando assim uma psicologia - e uma dialética descendente com a qual passa da estrutura da sociedade à estrutura do indivíduo que lhe corresponde, fundando assim uma sociopsicologia” (Id., p. 151).

A nova política que Platão preconiza tem o seu instrumento na filosofia, enquanto esta representa o caminho seguro para a justiça e o bem, únicos fundamentos verdadeiros da política e da pólis em seu sentido mais elevado.

Na interpretação do pensamento platônico sobre o tema que nos ocupa neste artigo, guiar-nos-emos sobretudo pelo excelente estudo de G. Reale na sua **História da Filosofia**, vol. II, Ed. Loyola, 1994, trad. de Lima Vaz e Marcelo Perine.

## II. AS GRANDES DIVISÕES DO DIÁLOGO

Dados os pressupostos acima descritos aparece claro que a República é tanto obra de política como de *ética*.

Para explicitar esta tese é preciso recordar brevemente as grandes divisões do célebre diálogo que nos ocupa a atenção. A crítica moderna distingue na *República* 5 partes principais.

- O livro I é uma espécie de *prólogo* em que se trata do problema da *justiça* na sua forma mais simples como aparece nas transações da vida comum e ao qual se propõem diversas soluções, como as da gente de bem, a dos sofistas, mas que aparecem insuficientes para responder adequadamente ao problema. Para tanto é preciso recorrer a um método mais rigoroso.

Os livros II, III e IV buscam definir a justiça encarando-a no estado perfeito. Mas como semelhante estado não se encontra na história passada nem na realidade presente é preciso criá-la inteiramente na imaginação, na sua pura idealidade.

- Os livros, V, VI e VII falam precisamente da organização do governo deste estado ideal e das qualidades requeridas de seus magistrados. Para esses Platão traça um plano completo de educação.

- Para fazer ressaltar as vantagens da justiça, Platão mostra os males que nascem da injustiça. Descrita a cidade justa é

preciso revelar os males que assolam as cidades injustas com seu cortejo de violência e corrupção. É o que lemos nos livros VIII e IX.

A justiça faz par com a ciência. Por isto condenam-se a poesia e as artes que apresentam das coisas apenas uma imagem vã e nos induzem a enganos quanto ao seu ser verdadeiro.

Depois de desfrutar da felicidade que a posse da sabedoria outorga ao homem neste mundo, a alma do justo receberá no além a recompensa apropriada à sua natureza e caminhará rumo à sua destinação imortal (Livro X).

Platão inicia o debate a partir da opinião comum e se eleva ao plano da psicologia, da moral, depois da metafísica e finalmente, através do mito de Er, acaba desenhando um quadro magnífico da vida que começa após a morte.

### III. A CIDADE PERFEITA E A TRICOTOMIA DA ALMA

Platão, para construir a *pólis* ideal parte da necessidade de uma resposta às críticas sofísticas contra a justiça. Os argumentos tradicionais eram insuficientes para isto, porque não tocavam a questão de base. A resposta à questão da justiça tinha de ser radical, tocando o problema da sua *essenciae* do seu *valor* para o homem. É por aqui que se envereda Platão. A justiça tem uma validade intrínseca ou tem apenas uma *utilidade* extrínseca conferida pela convenção dos homens? Ela está no indivíduo e na cidade em proporções diferentes, grandes nesta, pequenas naquele. Por causa disto é preciso estudá-la onde ela está de forma mais ampla para poder compreendê-la onde está de forma mais restrita.

No II livro da *República*, 368c - 368B há uma passagem que nos oferece uma das mais importantes chaves de leitura deste grande diálogo.

Pergunta Sócrates à Adimanto: “É a justiça atributo do indivíduo e também de toda a Cidade? - Certamente, disse ele. - Mas a Cidade é maior do que o indivíduo? - É maior.

- Portanto, é provável que, num quadro maior, a justiça será maior e mais fácil de se apreender. Assim, se quiseres, procuraremos primeiro o que é a justiça nas Cidades; depois a observaremos, da mesma maneira, nos indivíduos, buscando perceber a semelhança da grande na forma da pequena.

Parece-me, disse ele, que está muito bem dito.

Pois bem, respondi, se considerássemos a Cidade na sua gênese, veríamos com ela nascer a justiça e também a injustiça.

É provável, disse ele.

Assim, no formar-se da Cidade não se pode esperar ver melhor o que procuramos?

Muito melhor.

Acreditas que convenha tentar levar a termo essa empresa? Penso que não seja coisa fácil; portanto, examina bem.

- Está tudo examinado, disse Adimanto; faz da forma que acabas de propor.

À pergunta por que e como surge a Cidade, cumpre responder que ela surge porque não somos auto-suficientes. A Cidade (a pólis) nasce da necessidade. Como tais necessidades são muitas, exigem para serem atendidas, muitos outros homens. Desta forma surgem as diferentes profissões que poderão ser bem exercidas por homens diversos. Cada homem não nasce semelhante em tudo aos outros mas com diferenças naturais e aptidões diferentes para realizar tarefas diferentes.

A cidade, além daqueles entregues às profissões de paz, que visam a satisfazer as carências básicas da vida, necessitam também de uma classe de guardiães e guerreiros encarregados da defesa do seu território. Ora estes devem ser dotados tanto de

mansidão quanto de ousadia: devem ser fortes e ágeis no físico, corajosos e valentes, bem como amantes da sabedoria. (Cf. República II, 375a e ss.). Necessitam, além disto, de uma educação esmerada. A cultura, que inclui a poesia e a música, e a ginástica são os instrumentos mais aptos à sua educação tanto do ponto de vista físico como psíquico. Contudo, poesia e música devem ser purificadas de tudo o que é indecoroso, falso ou lânguido que pode tornar a alma feminada. Igualmente a ginástica não deverá cair em excessos e haverá de caminhar com a educação da alma pela areté para tornar bom o corpo. O fim último da ginástica não é tanto ter um corpo robusto como fortalecer na alma aquele elemento do qual deriva a *coragem*. A música busca fortalecer a parte racional da alma como a educação física fortalece, por meio do corpo, a parte *irascível* e assim concorrem para a harmonia perfeita no homem.

Finalmente para completar este esquema, Platão fala dos dirigentes da cidade, aqueles que mais a tenham amado e realizado com dedicação o que é bom e justo. Eles são os amantes da sabedoria, os *filósofos* verdadeiros (Cf. Id., 412b e ss.).

Note-se que essas classes não são fechadas mas abertas. A base da distinção em classes reside na diferente índole dos homens e pode acontecer que de pais de índole determinada possa, às vezes, nascer filhos de índole diferente. Nesse caso passarão para a classe de natureza correspondente à sua, tanto da mais elevada para a mais baixa como ao contrário. (Cf. Id., 415a-d; IV, 423c-d).

À 1ª classe (camponeses, artesões, comerciantes) é concedida a posse de bens e de riquezas necessárias. Já os defensores do Estado não terão posse de bens, apenas moradia e alimentação comuns, que recebem por parte dos outros cidadãos. Platão julga esta limitação necessária em vista do bem superior e da felicidade do Estado. De fato não é apenas uma classe que deve ser feliz na Cidade ideal, pois para a harmônica felicidade do Estado na sua integridade, cada classe participa da felicidade na medida de sua natureza. (Id., IV, 419 a e ss.).

Após delinear o Estado ideal, Platão procura mostrar a natureza e o valor da *justiça*. Para individuá-la com maior exatidão

é preciso determinar as *4 virtudes fundamentais* que são as seguintes: a *justiça*, a *sabedoria*, a *fortaleza*, a *temperança*. A tradição chamou-as *virtudes cardeais*, porque constituem o *gonzo (cardo)* ou o eixo da vida moral.

O Estado possui *sabedoria* (*sophia*) porque dotado de *bom conselho* (*eubulia*) que é uma ciência (*episthémé*) distinta das ciências e técnicas particulares, que se refere ao modo correto do Estado comportar-se. É a virtude dos guardiães perfeitos, dos governantes (Cf. *Id.*, IV, 428 b e ss.). A cidade é sábia pelos seus governantes. A *fortaleza* ou *coragem* (*andréia*) é a capacidade de manter constantemente a opinião reta no que se refere às coisas perigosas ou não, sem deixar-se vencer pelas paixões ou pelos medos. É a virtude por excelência dos guerreiros. A *temperança* (*sophrosyne*) é o domínio ou disciplina em relação aos *prazeres* e aos desejos. É a capacidade de submeter a parte inferior à parte superior da alma. O Estado temperante é aquele em que os mais fracos estão de acordo com os mais fortes e, portanto, em harmonia (Cf. Reale, p. 248).

A *justiça* (*dikaiosyne*) é o grande princípio segundo o qual o Estado se constrói: o princípio segundo o qual cada um faz “somente aquilo que, por *natureza* e *por lei*, é chamado a fazer”. O Estado justo é aquele em que cada cidadão realiza as próprias funções do melhor modo (Cf. *República*, IV, 432 e ss.). Destarte, o Estado nada mais é do que a alma do homem ampliada de forma que as três classes sociais que o constituem correspondem às três faculdades na alma, a *racional* (*logistikón*), a *irascível* (*thymoeidés*) e a *apetitiva* (*epithymetikón*). A parte irascível, embora estando do lado da razão pode sujeitar-se à parte inferior da alma desde que extraíada por uma educação deficiente. Daqui a correspondência entre as virtudes da cidade e as do cidadão. Veja-se a página exemplar da *República* onde Platão fala das virtudes cardeais do homem, fazendo analogia com as virtudes da pólis (IV, 441 d- 442 a).

Neste texto o filósofo mostra que a justiça, enquanto dispõe as faculdades da alma ao cumprimento de suas funções, se

refere, em primeiro lugar, à atividade *interior*, que diz respeito à vida mesma da alma. Por ser *segundo a natureza* ela é “*saúde, beleza, estado de bem estar da alma*”, do mesmo modo que a injustiça é “a feiúra e a doença da alma”.

Da mesma forma que o Estado feliz é aquele que realiza suas funções de conformidade com a justiça e as outras virtudes, assim a alma feliz e auto-realizada é aquela que age segundo a justiça e as virtudes, vale dizer, age segundo a sua verdadeira natureza (*katá physim*). (*República*, IV, 444 d). Age, diríamos hoje, segundo as indicações de uma consciência moral bem ordenada que atende aos apelos de sua consciência política.

#### IV. A CIDADE IDEAL E O PAPEL DO FILÓSOFO

Neste grande quadro da cidade ideal a parte mais significativa é a que se refere aos *governantes* supremos e sua específica educação. É bem conhecida a tese defendida por Platão a este respeito: a realização do Estado ideal tem por condição necessária o exercício de governo por parte dos *filósofos*. Faz-se mister que os filósofos sejam governantes e estes filósofos. O Estado ideal não é apenas teoricamente projetado pelo filósofo, mas é também realizado por ele na história. Eis o que diz Sócrates no livro V, 473 c-d: “Se os filósofos não forem reis na sua cidade ou os que ora se dizem reis e soberanos não se entregarem honesta e convenientemente a filosofar, e uma coisa e outra não coincidirem na mesma pessoa, isto é, o poder político e a filosofia, e se, de outro lado não forem afastados dos negócios públicos os que tendem separadamente a uma e outra coisa, não haverá, caro Glauco, repouso dos males para o Estado e, creio, nem mesmo para o gênero humano, a menos que a constituição que ora traçamos não se mostre possível e não veja a luz do sol.”. Platão estende esta afirmação não somente ao presente mas também ao passado e ao futuro. Exatamente porque contemplador da idéia de Bem ao filósofo cabe construir e reger o Estado, pois ele é capaz de

colocar o absoluto como medida suprema e fundamento da cidade. Porque contemplou o Bem, o *divino*, ele o imita e modela-se a si mesmo de acordo com ele. Por isso pode modelar o Estado de conformidade com esta mesma medida. A *idéia do Bem* é o *paradigma supremo* de que o filósofo se serve para dirigir a própria vida e a da cidade. (*República*, VI, 505 a). É sobre este eixo que se constrói a vida privada e política dos homens. O sentido último da pólis repousa aqui. Como diz muito bem W. Jaeger na *PAIDÉIA*, com a *República* Platão nos dá um verdadeiro *Tratado teológico-político*. Com ele a Grécia cria um ideal ousado em contraposição às teocracias sacerdotais do Oriente, “o ideal de um domínio dos filósofos construído sobre a capacidade da inteligência indagadora do homem de alcançar o conhecimento de Bem divino” (*PAIDÉIA*, II, 612).

Neste ponto se põe de forma ineludível o problema da *paidéia* dos filósofos e o que Platão chamou de *conhecimento máximo*, o do *bem-em-sí*, meta da educação filosófica. Para o governante-filósofo a educação ginástica e musical é apenas uma *propedêutica*, pois se é capaz de proporcionar uma harmonia à pessoa não a conduz ao conhecimento das causas das quais depende tal harmonia. Ela produz os *efeitos* do Bem não o seu conhecimento (Cf. *República*, VI, 504 d). O *mégiston mathéma* não comporta veredas, apenas o *caminho longo e difícil* que conduz do *sensível ao supra-sensível*, do *vir-a-ser ao ser*. Aqui estamos em plena vigência da 2ª *navegação*, plano da *Ontologia do Bem*. Este caminho supõe a mediação da aritmética, da geometria, da astronomia e da harmonia que forçam o homem a exercer com acribia a sua inteligência, entrando em contato com as entidades e as leis da aritmética e da geometria. No entanto a parte mais dura deste caminho é constituída pela *dialética* pela qual o homem se arranca do sensível e se projeta no supra-sensível, no mundo das Idéias através das quais avança até atingir a visão do Bem.

O dialético se define pela capacidade de *ver o conjunto*, *capacidade de visão sinótica*, pela qual a alma tende *ao todo* (Cf. Id.,

IV 486 a). É a capacidade “de subir junto com a verdade até o que é verdadeiramente” (Id., VII 537 d).

A educação na dialética deve durar 5 anos. Depois disto o dialético voltará a ser provado na realidade empírica assumindo diversos cargos, inclusive militares.

Assim como não fizera distinção entre homem e mulher para a classe dos guerreiros, Platão não a faz também para os governantes. Como os dotes são iguais, os homens e as mulheres hão de receber a mesma educação e de exercer as mesmas funções na cidade. Percebe-se que, neste ponto, Platão faz a mais corajosa e profunda revalorização da mulher conhecida no mundo antigo, como afirma Reale (op. cit., p. 263).

Tendo chegado à contemplação do Bem o filósofo naturalmente é levado a permanecer o restante de seus dias no embalo da vida contemplativa. Mas ele não pode porque contraiu com a cidade uma dívida impagável. Ele só chegou às alturas da *theoria* graças aos cuidados da cidade, por isto é justo que, por seu turno, se consagre a levar aos outros as riquezas que ele usufrui pela visão do Bem. Assim o *poder político* para Platão se torna um serviço alto e dignificante à comunidade, que consiste em fazer chegar até ela os tesouros da contemplação do Bem. É uma riqueza a ser comunicada aos outros e nisto consiste o sentido mais profundo da práxis política.

## V. TIPOLOGIA DOS ESTADOS CORROMPIDOS

Platão intercala, na sua análise do modo como se contrói a cidade perfeita, uma *contraprova* da tese da correspondência natural entre virtude e felicidade. encontramos-la nos livros VII e IX sob a nova forma de exame das constituições degeneradas e dos tipos humanos correspondentes, onde ele procura mostrar que, ao decair da virtude, Estados e homens decaem da mesma forma da felicidade. O eixo da análise platônica é constituído pela correspondência exata

entre a alma, os costumes dos indivíduos e as instituições do Estado. O governo e as constituições procedem dos costumes morais existentes no Estado (Cf. *República*, VIII, 544 d-e).

São as seguintes as formas corrompidas do Estado: a) a *timocracia*, forma de governo baseada no reconhecimento da honra (timós) como valor supremo. Este tipo de governo rompe o equilíbrio do Estado perfeito na medida em que põe no lugar da virtude a honra e faz de busca de honras o dínamo da vida política, que encontra seu similar, no âmbito da vida privada, na avidez pelo dinheiro; b) a *oligarquia* é a forma de governo baseada na riqueza vista como valor supremo e por isto é o governo dos *poucos* que detêm as riquezas. Cabe aos ricos administrar a coisa pública: é uma “plutocracia”. O homem do Estado plutocrático é dominado pelo dinheiro que se substitui à virtude e acaba sob o império do apetite concupiscível (Cf. *Id.*, VIII, 550 c); c) a *democracia*: Platão a entende no sentido de *demagogia* e representa a fase que precede e prepara a tirania. Com o embotamento progressivo da oligarquia perdida na busca insaciável das riquezas surge a oportunidade dos súditos assumirem o poder instaurando o governo do povo que proclama a igualdade dos cidadãos e institui o sistema de sorteio na distribuição da magistratura. Passa a haver no Estado *liberdade em excesso*, que descamba para a licenciosidade. Os indivíduos passam a viver como querem e se lhes aprouver participam também da vida pública. A justiça se torna indulgente demais. A doença que corrompe a democracia reside na ociosidade daqueles que fazem da vida uma busca frenética de gastos sem medida. Quem pretende fazer carreira política não precisa de índole adequada, educação ou competência; é suficiente declarar-se “amigo do povo” (*República*, VIII, 555 b e ss.). A liberdade aqui é licença. Nos jovens dominam os desejos e prazeres que passam a ocupar as suas mentes que, vazias de ensinamentos e raciocínios verdadeiros, se abrem aos raciocínios falsos dos impositores. Com isto desaparecem o *respeito* chamado agora de bobagem, a *temperança* banida como falta de virilidade, a *moderação* considerada como nova expressão de avareza. Abre-se espaço para a

arrogância, a anarquia sob a veste de liberdade, o desperdício do dinheiro público dito liberalidade e a imprudência confundida com coragem. Entendida nesse sentido pejorativo a *democracia* dá lugar à *tiranía*, que se constitui em flagelo para a humanidade.

d) A *tiranía* é o regime em que um homem assume todo o poder e o exerce com violência e intolerância. É o regime da servidão absoluta, dos súditos em relação ao tirano e da razão em relação aos instintos mais brutais. Assim a servidão exterior é a conseqüência natural da servidão interior. Platão retrata de forma viva o homem tirânico apresentando-o como aquele que, por natureza ou por hábito de vida ou em razão dos dois, capitula à embriaguez, se entrega sem freios aos desejos eróticos e à melancolia mais profunda” (*República*, IX, 576 a).

A este regimes corrompidos se contrapõe, na cidade ideal, a *aristocracia*, no sentido genuíno do termo, o governo *dos melhores* (árístoi) por natureza e por educação. Esse regime se funda sobre a virtude como valor mais alto e se caracteriza pelo primado da *parte racional* (loghistikón) da alma na vida do cidadão.

## VI. O ESTADO E A EUDAIMONIA NO ÂMBITO TERRENO E ULTRATERRENO

O Estado reproduz, em dimensão grande, a alma humana com a sua virtude e os seus vícios, sua felicidade ou sua infelicidade. O Estado perfeito e o homem aristocrático que lhe corresponde são convenientemente dirigidos pela *razão* ou pela *racionalidade* com a qual se identificam a *areté* (a virtude) e a *liberdade*, que só é tal enquanto se contrapõe aos instintos e impulsos alógicos e é capaz de dominá-los. A *razão* domina tanto nos guardiões-guerreiros regulando o apetite *irascível* e produzindo na alma a *coragem*, quanto na classe abaixo regulando o apetite concupiscível e produzindo na alma a *temperança*. Tal é o Estado sadio e conseqüentemente *eudaimônico* ou feliz.

“A felicidade superior do homem que vive segundo a política do Estado perfeito, isto é, vive a vida filosófica, aparece também a partir de considerações anteriores em torno do prazer... a felicidade não pode consistir senão na forma mais alta do prazer que é o da parte racional da alma. Esse prazer é também o mais verdadeiro... porque o objeto que o causa é o objeto mais verdadeiro, é o *ser* e o *eterno* contemplado pela alma” (G. Reale: *História da Filosofia Antiga*, vol II, p. 271).

A vida filosófica no âmbito da cidade perfeita representa a vitória do elemento divino que há no homem sobre o elemento animal (Cf. Id., IX, 589 d - 590 d-c). No livro X, 608 c e ss. Platão oferece um último argumento em favor desta tese, que é na verdade, uma espécie de verificação final. O tempo da vida humana é reconhecidamente breve e o prêmio da virtude, neste breve tempo, é relativo. O prêmio verdadeiro está na eternidade. Desta forma conclui-se que o *bíos politikós* (a vida política) na pólis ideal é a que garante a felicidade aqui e no além. O famoso Mito de Er, no final do diálogo, dá o sentido último da política na concepção platônica: a verdadeira política nos faz tocar a *auto-realização* não só no tempo como na eternidade (Livro X, 618 c e ss.).

Neste ponto cabe perguntar se afinal a *República* não se reduz, em última análise, a uma *utopia* e a um grande *mito* ou se propõe como um ideal realizável que se impõe ao homem enquanto ser sensível dotado de razão. Embora a teoria platônica envolva importantes elementos utópicos e míticos, no entanto o que Platão propõe nesta grande obra é um *ideal realizável* no interior do homem, na sua alma, independente do fato do Estado ideal não existir historicamente. Se não encontramos o Estado perfeito fora de nós é possível construí-lo em nossa alma (Ver IX, 591c - 592 s).

As conclusões a que o grande pensador chega na *República* apontam para a idéia do cidadão das duas *idades*, da terrestre e da ultraterrestre. Segundo Jaeger esta posição representa “o produto da dissolução da unidade grega do indivíduo e da cidade” e, ao

mesmo tempo a consciência que Platão tinha da situação real do homem filosófico, que é a de se tornar estranho na cidade por viver em si mesmo o modelo da política ideal (Cf. *Paidéia*, p. 667, trad. bras., Martins Fontes, 1989).

Sabe-se que a Academia tinha por objetivo educar homens políticos formados de maneira completamente nova para um Estado novo. O próprio fundador da Academia percebeu que o ideal não era realizável historicamente, por isso declarou-se possível apenas na esfera espiritual, no horizonte da alma humana. Tornava-se, pois, necessário oferecer aos homens referenciais mais concretos, passíveis de realização na história; em suma, era preciso repropor a problemática política em nova perspectiva. É o que Platão fez com o projeto de um *segundo Estado* que vem após o primeiro e que leva em consideração o homem não somente como *deve ser* mas como é efetivamente. Para isto escreve o POLÍTICO, primeira fase desse labor intenso de *mediação* com a realidade histórica, que encontrará nas LEIS o seu ponto de chegada. Ao perseguir a definição do homem de Estado e da arte do governante a pergunta que se desenha no fundo do seu pensamento é onde situar o governante, acima da lei ou colocá-lo sob sua soberania? Ele insiste na tese de que a melhor forma de governo seria aquela em que o governante executasse sua tarefa com *virtude e ciência*, para além, portanto, da lei que é indefectivelmente abstrata e como tal nem sempre adequada. Mas como tais homens não existem, no Estado histórico é preciso apelar para a soberania da lei e formular *constituições escritas* que sejam as melhores possíveis no horizonte histórico de uma humanidade falível. O problema de fundo passa, então, a ser o da *melhor constituição*, a que melhor possa realizar o ideal político na história. Trata-se, em suma, da legitimação do poder pela justiça tendo como fundamento o finalismo intrínseco do Bem capaz de impelir as vontades políticas a instaurar regimes baseados em leis justas segundo o critério do que é *melhor* para os indivíduos e as sociedades humanas. Assim a racionalidade política preconizada por

Platão visa a uma práxis finalizada na justiça, que dá pleno significado à existência histórico-social dos homens, unindo no laço de uma ontologia do Bem as duas dimensões essenciais da vida humana, a dimensão política e a dimensão ética.

### BIBLIOGRAFIA

- PLATÃO. *A República*, trad. francesa de R. BACCOU, Garnier, Paris, 1950, tomo IV das "*Oeuvres Complètes*" de Platão em 8 volumes.
- L. ROBIN. *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, trad. de J. Xiráu Palau, Ed. Cervantes, 1926.
- J. BRUN. *Platão*, trad. port., Filipe Jairo, Publ. Dom Quixote, Lisboa, 1985.
- W. JAEGER. *Paidéia: a formação do homem grego*, trad. Artur M. Parreira, Ed. Univ. de Brasília, 2ª ed., 1989.
- G. REALE. *História da Filosofia Antiga*, vol. II, trad. H.C. Lima Vaz e Marcelo Perini, São Paulo: Ed. Loyola, 1994.
- H.C. Lima VAZ. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo: Ed. Loyola, 1988
- A. MACINTYRE. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* trad. Marcelo Pimenta Marques, São Paulo: Ed. Loyola, 1991.