

Américo Pereira

Ensaio de antropologia platónica
Estudos Platónicos III



Lusosofia:Press
Covilhã 2017



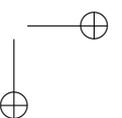
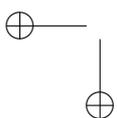


Américo Pereira

Ensaio de antropologia platónica

Estudos Platónicos III

LUSOSOFIA.NET







LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2017

FICHA TÉCNICA

Título: *Ensaio de antropologia platónica. Estudos Platónicos III*

Autor: Américo Pereira

Colecção: Livros LUSOSOFIA

Design da Capa: Madalena Sena

Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Tipografia da Universidade da Beira Interior

Depósito Legal: 424485/17

ISBN (PDF): 978-989-654-375-4

ISBN (Encadernado): 978-989-654-376-1

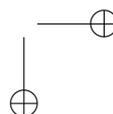
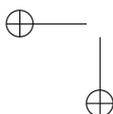




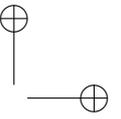
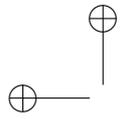
Índice

Apresentação	3
1 Platão leitor de Freud?	7
2 O tirano, o mais baixo dos seres: a essência da tirania, segundo a <i>Politeia</i>, de Platão¹	35
3 Ontologia do ser humano: Céfalos, o modelo	63
4 Da dignidade ontológica das mulheres ou Homens e Mulheres, semelhantes construtores da «polis»	93
5 Er, o humano mensageiro da vida	127

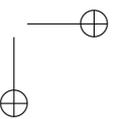
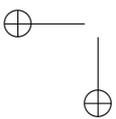
¹ Foram utilizados os textos originais das edições das Belles Lettres e da Loeb Classical Library e respectivas traduções: PLATON, *La République*, vol. I, texto estabelecido e tradução por Émile Chambry, com Introdução de Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1989; PLATO, *Republic*, Books 1-5, tradução de Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2003. A estas versões, acrescenta-se a versão portuguesa: PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].

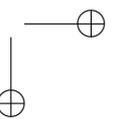
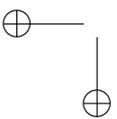
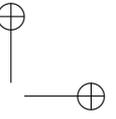
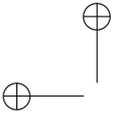






Dedicado ao Senhor Professor Carlos Henrique do Carmo Silva
Sublime Mestre







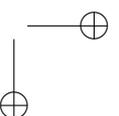
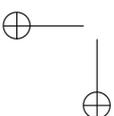
Apresentação

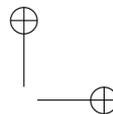
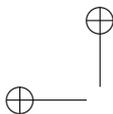
Este terceiro volume da série «Estudos Platónicos» é dedicado ao estudo de temas de antropologia platónica. Após muitos anos de convívio com os textos do fundador da Academia, sempre que possível buscando entender o que o original do que o Autor *escreveu* poderá querer dizer – dado que sabemos que não é epistemologicamente possível saber-se o que os Autores queriam dizer no acto em que pensaram e escreveram as obras, – confessamo-nos intelectualmente cansado de interpretações que parecem viver de um meta-comentarismo cumulativo que, em toda a sua erudição, se esquece do insignificante pormenor de olhar para o texto original.

Como exemplo, um destes ligeiros esquecimentos, o do caso do estatuto onto-antropológico, ético e político das mulheres, terá contribuído para uma situação existencial das mesmas em que se perpetuou a sua subestimação como pessoas, *depois de o gigante de Atenas ter demonstrado que tal era errado e insustentável*. São mais de dois mil anos de manutenção prático-pragmática de uma situação que fora já teoricamente superada em pleno século IV a. C..

Pondo de parte a classificação de Platão como «idealista» e começando a ler mesmo o que escreveu, dificilmente encontramos Autor mais diamantamente *realista*, capaz de ver a realidade, mormente a humana, com olhos de uma impiedosa ortótese ontológica: um sábio é um sábio, homem ou mulher; uma besta é uma besta, homem ou mulher.

Mas o que Platão também é, assim, imediatamente, é um espelho para bestas, que, auto-percebidas como tais, também imediatamente detestam tal demasiadamente nítido espelho.





É Platão, no melhor que tem, mas também no pior, um magnífico remédio homeopático para os seres humanos que desmerecem a humanidade com que a Natureza ou Deus – escolha-se – os dotou.

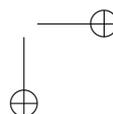
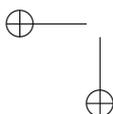
Mas também é Platão um grande psicólogo «das profundezas», como se pode perceber no primeiro capítulo em que se estuda como o velho Arístocles explica, como se tivesse lido Freud, como se forma um tirano. A análise platónica é admirável e capta a radical maldade ontológica do ser humano que se transforma em parasita do seu, assim, não-semelhante.

Num segundo capítulo, depois de se perceber anteriormente como o ser humano se transforma em tirano, estuda-se a essência deste. Ao modo de Midas, o tirano é esse que quer todo o ouro do absoluto do bem para si: logo, é o mais paupérrimo dos seres humanos, pois é o que mais necessidade demonstra possuir. Nesta sua voracidade ontológica das universais possibilidades, revela-se também como contraditório da possibilidade da «polis», dado que, reclamando para si todo o bem possível, impossibilita que possa haver algo como o bem-comum, outro nome da «polis».

No capítulo terceiro, é o modelo real do ser humano como sábio prático-pragmático que é estudado: aqui se percebe como é falsa a classificação de Platão como idealista, pois, para que não se pense que a sabedoria é utópica ou mesmo impossível, Platão patenteia um homem que, de facto, é sábio, sem que disso faça alarde: sabe que está num estado de vida em que já é senhor de si próprio, prefere a companhia do deus à dos rapazes, de Sophia à da dialéctica, própria, esta última, de quem ainda não manducou do sabor da Sabedoria.

No capítulo quarto, estuda-se a semelhança ontológica fundamental – na sinfonia concertação com a diferença própria – entre homens e mulheres, entre os machos e as fêmeas de uma mesma espécie, para sermos fieis ao rigor – por vezes, irónico – da análise platónica, que desce aos mais aparentemente insignificantes pormenores, mas em que tudo de fundamental se joga. A conclusão que Platão retira e assume é que as mulheres são em tudo de fundamental semelhantes aos homens, o que é o mesmo que dizer que os homens são em tudo de fundamental semelhantes às mulheres. Deste modo, nenhuma função política é preferível para uns ou para as outras, para as outras ou para “os uns”, mesmo a suprema magistratura. Reverencialmente notável.

Por fim, no capítulo quinto, reflecte-se sobre o intuito soteriológico de Platão ao escrever a *Politeia*, que termina com um mito de um pormenor técnico-

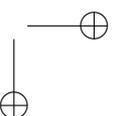
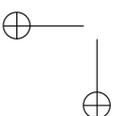


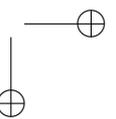
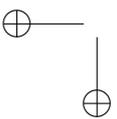
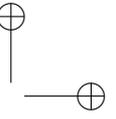
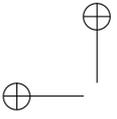


simbólico espantoso, em que se exorta os seres humanos a serem dignos da sua máxima possibilidade, que é a sua salvação, habitando em metafísico «topos» tipicamente celeste, divino, de Campo-Elísio. O cuidado de Platão com a possível salvação da humanidade é enternecedor e fica como a suprema mensagem do que é o melhor que a racionalidade humana pode humildemente construir.

Queremos agradecer a todas as pessoas que nos ajudaram com o seu amor e o seu trabalho a construir este livro, especialmente minha Mulher, Cristina, e os Professores José Maria da Silva Rosa e António Campelo Amaral, cujo estímulo intelectual sempre ecoa no pensamento.

Américo Pereira







Capítulo 1

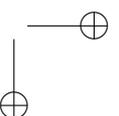
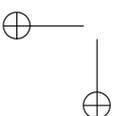
Platão leitor de Freud?¹

A morte do mestre Sócrates afectou negativamente Platão até ao fim da sua vida. Que o mais sábio dos homens que conhecera pudesse ter sido morto pela mesma cidade que procurara reformar é algo de absolutamente absurdo, apenas explicável por uma perversão ética e política poderosíssima de tal cidade.

Para que um tal acto possa ser cometido, é necessário que se anule no ser humano isso que distingue tal entidade das bestas. Deste ponto de vista, pode afirmar-se que toda a obra *Politeia* é dedicada a mostrar, de formas várias, a diferença radical entre a bestialidade e a humanidade.

O padrão de humanidade é paradigmático quer na figura de Sócrates, que ainda surge na obra como «filósofo», isto é, como homem em busca da sabedoria, quer de Céfalo, cuja brevíssima presença no início do «Livro I» serve a finalidade de mostrar que não só é possível haver seres humanos bons, como, de facto, no comum da realidade, existe pelo menos um, *este homem*,

¹ Utilizámos para a elaboração dos estudos presentes neste livro a seguinte versão portuguesa: PLATÃO, *A República*, «Introdução», tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980]; usamos também, para este primeiro capítulo, as seguintes versões: PLATON, *La République*, VIII-X, texto estabelecido e tradução por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1982; PLATO, *Republic*, Books 1-5, tradução por Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2006. As citações em língua portuguesa seguem a versão de Maria Helena da Rocha Pereira, como forma de homenagem ao seu trabalho. Qualquer divergência nossa relativamente às traduções será devidamente anotada.



que se confessa liberto das paixões² que, precisamente, escravizam o ser humano, e que prefere a liturgia ao deus patrono e protector da casa³ a participar numa discussão que, para ele, já sábio, é própria de quem está numa fase ainda apenas filosófica da vida, longe do «deus», longe de «Sophia».

O grande problema da humanidade é esta mesma distância a «Sophia»: esta distância é a própria medida da bestialidade. Esse que é um com «Sophia», o «sophos», é o ente que é propriamente humano.⁴ Não se trata, sequer, de possuir «Sophia», o que ainda é algo de exterior ao ser humano, pois a posse implica sempre uma não-fusão, antes uma co-lateralidade ou uma *sobre* ou *sub*-posição – esta muitas vezes na forma de uma penetração, de uma, melhor dito, invasão, de violência, de violação –, mas de se *ser* «Sophia».

Ser como «Sophia», propriamente coincidindo com ela, produz, realmente cria, a humana realeza. Por isso pode Céfalo surgir coroado⁵ junto dos convidados que recebe em sua casa. Não se trata do adereço exterior do ministro oficiante da liturgia ao deus caseiro, mas do *sinal da realeza humana por via da sabedoria*, de se ser sábio: *o sábio é o rei*, rei de si próprio, por isso surge coroado. *Apenas o sábio pode ser rei*, apenas o sábio *deve* ser rei.

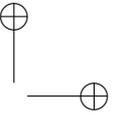
É como se Platão dissesse: eis o homem que é rei, mesmo sendo um simples industrial, pois a nobreza, a aristocracia promana da sua vitória contra as paixões que, deixadas por vencer, transformam o ser humano numa besta. É esta a noção de realeza platónica, não uma forma exterior de realeza de índole

² PLATÃO, *Politeia*, 329a-d.

³ *Ibidem*, 331d. «A Zeus Herkeios, protector da casa. Por esse motivo é que Céfalo se encontra coroado.» Nota de Maria Helena da Rocha Pereira, p. 3. No entanto, a coroa de sacerdote/senhora da casa assenta na perfeição no sábio que governa a casa, isto é, simbolicamente coroa-se aquele que deve governar a casa, o seu «rei», o sábio. Mais ninguém merece tal estatuto. Esta lição fica como perene para uma humanidade que teima em entregar coroas de tipos vários a não-sábios, com as consequências trágicas a que historicamente se tem vindo a assistir. Orwell tinha razão, a comum vida humana não é uma quinta de animais e as bestas não devem assumir o comando.

⁴ Deste ponto de vista, o filósofo, como o ex-prisioneiro, que vai desde o fundo da caverna até tão próximo do sol quanto é humanamente possível, ainda está em processo de desbestialização. É apenas na contemplação do sol, do bem, que deixa de ser besta, pois, aí, já nada nele é bestial, tendo a bestialidade sido eliminada precisamente pela contemplação do sol/bem. Tal estado, se se mantiver geralmente inalterado, corresponde à sabedoria. Assim, todo o ser humano existe algures entre a bestialidade da profundidade da caverna e a sabedoria da contemplação directa e imediata do sol.

⁵ *Ibidem*, 328b-c.



político-crática, menor, pois sempre passível de seguir, se não coincidir com o triunfo sobre as paixões, a definição que Trasímaco irá dar do perfeito justo como o perfeito injusto irresponsável.

Platão, diamantinamente realista – a *Politeia* começa com uma descida da Cidade ao Pireu, não com uma subida do Pireu à Cidade, e é no Pireu que a discussão decorre, em casa de Céfalo e de seu filho, Polemarco, simbolicamente trazendo a ateniense luz da deusa da sabedoria às suas menosprezadas e longínquas partes baixas –, percebe que o ser humano é uma realidade complexa, ontologicamente estratificada, interiormente hierarquizada.

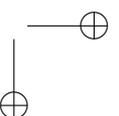
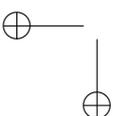
A razão profunda pela qual Trasímaco pode mesmo vir a ter razão reside no facto ontologicamente estrutural em termos antropológicos de ter o ser humano muito em comum com as bestas.

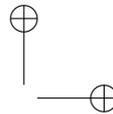
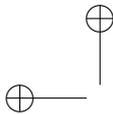
Tem em comum com as bestas a parte física, a parte biológica e a parte psicológica, que diz respeito à passionalidade sem referência lógica, não apenas segundo um «logos» puramente natural geral, mas segundo o «logos» propriamente humano.

O ser humano é constituído pelos mesmos materiais físicos que a restante natureza com a qual partilha este nível. Posso beber água da mesma fonte em que o meu cavalo se dessedenta: é a «mesma» água não no sentido em que bebemos exactamente «a» mesma água, mas no sentido em que bebemos exactamente «da» mesma água. Este exemplo pode ser, adequadamente adaptado, utilizado para muitas outras realidades partilhadas. Não é pela água que me distingo do meu cavalo: no tempo de Platão como hoje.

Tal imediatamente implica que uma visão puramente materialista da realidade situe a humanidade apenas em tal mesmo nível, não havendo forma de distinguir o próprio da humanidade, que a possa diferenciar da restante realidade material, com as implicações ontológicas que tal acarreta, nomeadamente ao nível da desvalorização ontológica do ser humano, coisa entre coisas, sem mais possível “valor” ontológico do que elas. Tudo o que se possa, em tal ambiente ontológico, afirmar acerca de uma qualquer diferença que sobreleve o ser humano relativamente aos outros seres choca imediatamente com a realidade de o ente humano ser apenas uma realidade material como as outras: na moderna linguagem das ciências físicas, um arranjo fortuito de vários de entre os noventa e dois elementos naturais da «tabela periódica dos elementos». Nada mais.

Segundo a perspectiva materialista, nas suas variegadas formas, mesmo





o pensamento nada mais é do que algo como uma secreção ou excreção de tais momentâneos arranjos de partículas, a tais arranjos e suas consequências redutível. O «logos» é um simples acidente físico-químico. Em absoluto, nada impede que tenham razão, podendo o próprio antigo modelo atomista também ser real. Para Platão, tal significaria que a realidade propriamente humana não seria mais do que uma efémera ilusão. O seu esforço noético todo ele se norteia pelo objectivo de contrariar estas teses extremas, que há que desmentir, provando a sua falsidade. Este trabalho é a vida filosófica de Platão.

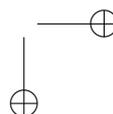
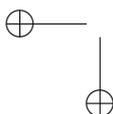
Tenha-se bem presente que, deste ponto de vista, são os Atomistas e não os Sofistas os grandes adversários de Platão. Os Sofistas pretendiam uma redução sócio-moralizante dos seres humanos, os Atomistas uma redução materialista. Esta é ontologicamente muito mais profunda, pois elimina toda a possível especificidade lógica e, assim, ontológica e consequentemente antropológica da humanidade: esta nada mais é do que um efémero encontro de átomos.

Mas isso que permite que a água não apenas penetre fisicamente isso que são os corpos do cavalo e o meu e fisicamente se integre neles ou neles cumpra funções orgânicas várias é o facto de sermos ambos seres vivos, seres biológicos. Biologicamente, não sou mais do que o meu cavalo: não sou mais ou menos *biológico* do que o meu cavalo, sou diferente. Sermos entes biológicos é, nele como em mim, um absoluto. É a diferença própria presente neste absoluto biológico que faz do cavalo propriamente cavalo e de mim propriamente um ser humano e assim universalmente no âmbito da diferenciação genérica, específica e individual.

Esta evidência é a que irá suportar a classificabilidade e classificação taxiológica e taxionómica em Aristóteles, que contempla sempre similaridades fundamentais a par com não-similaridades também fundamentais, sendo esta relação entre o similar e o não-similar que funda não apenas, logicamente, a taxiologia/taxionomia, como, realmente, a existência real de géneros, espécies e indivíduos, mas também, da vida, por oposição ao não-vivo, se bem que com ele partilhe dimensões físicas, no sentido material e energético do termo.

Não é, pois, pela biologia que se distingue o ser humano do demais vivo, mas pela forma própria que a vida assume no ser humano.

E esta forma é *lógica*, não apenas em Aristóteles, mas já em Platão: quando, no «Livro II» da *Politeia*, Platão diz pela voz de Sócrates que se vai





discutir o paradigma da «polis» «en logo»,⁶ assume que o ser humano é capaz do «logos» e que é a este nível que a realidade própria das coisas se pode pensar e que a realidade de certas “estruturas” se dá. A realidade concreta da cidade – nós diríamos histórica – é também material e biológica e psíquica, mas a sua *matriz metafísica de possibilidade ontológica*, a sua «forma», a sua «ideia», é puramente lógica, noética, em sentido objectivo e subjectivo e relacional.

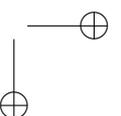
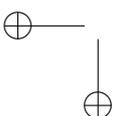
Não é, assim, por acidente que Platão divide o microcosmos humano em três níveis ontológicos, hierarquizados, mas imbricados, fazendo o mesmo para a estrutura da «polis». O nível mais básico da vida política e da vida ética que constitui a sua fundação natural dá-se na proximidade imediata da materialidade e da biologia, sem as quais não é possível haver ser humano, que é também – e fundamentalmente nestes indispensáveis níveis – matéria e biologia.

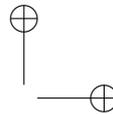
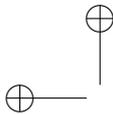
O nível intermédio corresponde à parte psicológico-passional, seguindo-se imediatamente ao e assumindo o nível anterior. Quer isto dizer que quanto à passionalidade o ser humano depende e depende inexoravelmente – mas não sem possibilidade de formalização própria irreduzível – deste nível anterior.

O nível superior, que tem de necessariamente integrar os níveis anteriores, corresponde ao nível propriamente activo do ser humano e é constituído pelo «logos», forma noética, isto é, forma capaz de tudo o que depende de uma intuição formal. Esta formalidade é o acesso intuitivo à ideia e ao seu fundamento último, a ideia de bem (simbolizado na visão/intuição directa e imediata do sol no passo final da parte ascensional do «Símile da caverna»). Quem for capaz desta tripla – verdadeiramente quádrupla – perfeita inserção no mundo, é sábio.

O sábio é, assim, não apenas o ser humano que é capaz de intuir o bem ou as ideias ou ambos, mas aquele que é capaz de integrar no seu acto contemplativo, de intuição, toda a realidade, desde a mais basicamente material à mais logicamente noética, espiritual. Não há sábio sem que se contemple o bem, mas também não há sábio sem que se contemple as sombras na sua máxima realidade. Quer um quer as outras contempláveis são constituintes da possibilidade lógica do filósofo e do sábio e, concomitantemente, constituintes do restante da realidade.

⁶ 369a.





É a lição que se retira da leitura da «Alegoria da caverna», pois o antigo prisioneiro, feito filósofo, feito potencial sábio, e real sábio quando contempla o sol directamente, só se realiza mesmo como tal quando *desce à caverna* e é capaz de discernir também ele as sombras, pela primeira vez, como a realidade que são, assim as salvando, isto é, integrando-as em seu «topos» próprio no que é o âmbito universal do ser e do trans-ser, o sol (figura do bem).

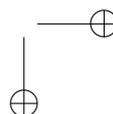
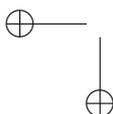
O sábio ou é uma entidade soteriológica ou é nada para Platão, um «nada» indiscernível de um sofista afortunado que se revela egoísta, logo, como a maior das bestas, pois, sendo-lhe dada a hipótese de contribuir maximamente para o bem-comum, não o faz porque não quer. Mas, de um ponto de vista lógico fundamental, se tal suceder, é a maior das bestas não porque se recusa, mas porque se recusa por, afinal, não ter contemplado verdadeiramente o bem: quem contempla verdadeiramente o bem, torna-se, como o bem, esplendoroso. E apenas este é o sábio, apenas este pode e deve governar a «polis».

Esta é a figura estilizada de Céfalo, que sabe bem das coisas materiais, pois soube viver bem no âmbito material, das psicológicas, pois venceu as paixões, e das espirituais, pois tem como fim, não o comum da convivialidade horizontal com os homens, mas o incomum da convivialidade com o deus. No entanto, não renega os homens em favor do deus: recebe os homens, porque é esse o dever de quem convive com o deus, pois esse serve o bem-comum. Mas, servida a sua tarefa litúrgica política humana, retorna ao convívio com o deus: outra política, outro nível ontológico.

Céfalo, ao ser o paradigma do sábio, é também o paradigma do anti-tirano e da anti-besta-humana. Tirano, besta humana como tal excelente, cuja essência será defendida por Trasímaco. Como dedicamos nesta mesma obra estudos próprios às figuras do tirano e de Céfalo, aqui vamos reflectir sobre o paradigma da besta-humana, como nos é proposto por Platão. Esta besta-humana é a realidade em movimento daquilo que é o paradigma teórico do tirano.

Vamos, então, perceber como se forma a besta-humana.

No «Livro IX» da *Politeia*, logo no seu início, Platão enceta a reflexão explícita acerca do homem tirânico «*tyrannikos aner*» (571a). Para Platão, o tirano origina-se por transformação a partir do homem democrático – em sentido platónico –, algo de cuja definição não trataremos aqui, pois merece um estudo próprio.





Para tal, começa por aprofundar a investigação acerca dos prazeres e desejos. Pondo de parte os prazeres e desejos necessários, a análise centra-se nos prazeres e desejos *não necessários* (571b). Entre estes, parece haver alguns que são «ilegítimos», na versão de Maria Helena da Rocha Pereira, «dérégles, desregrados», na versão das Belles Lettres, «lawless, sem-lei», na versão da Loeb. A versão original apresenta «paranomoi». Parece, assim, haver uma *paranomia* em certos desejos e prazeres.

Ora, no seio da tradição anti-caótica em que Platão se insere, tal paranomia significa sempre, quaisquer sejam os matizes de pormenor relativos a diferentes contextos de pensamento ou acção, que *isso que é «paranómico» é atentatório da ordem cósmica*, pondo, assim, o próprio mundo em risco de desagregação ontológica. Neste âmbito, o «topos» próximo em risco é o ambiente humano, ético e político, mas, como o ser humano está sempre em relação com o demais mundano que o envolve, é também toda a parte cósmica com que o ser humano se relaciona que está em causa.

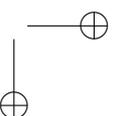
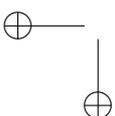
O que está aqui em acto intelectual é uma *ecologia* e uma *economia*, literalmente entendidas. É no seio destes enquadramentos lógicos e nómicos que a questão da paranomia faz sentido, como isso que põe em risco a «logia» e a «nomia» do cosmos.

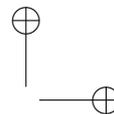
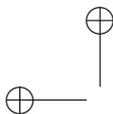
Tais prazeres e desejos «paranómicos» são perversões cósmicas com sede em seres humanos e põem em risco não apenas esses seres humanos em sua individualidade – no que seria uma forma de justiça poética e de solução confinada do problema de existência de tal perversidade, eventualmente anulando-a através de seu próprio exercício –, mas também põem em risco outros seres humanos, a «polis», em última instância, e mesmo o restante do ser mundano.

É já patente que, para Platão, a «polis» e a ordem geral do mundo não são compatíveis com tal paranomia de desejos e prazeres.

O texto prossegue afirmando que é provável⁷ que tais prazeres e desejos sejam inatos em todos os seres humanos (571b). A afirmação é antropológica e eticamente muito grave e deve ser sublinhada: para Platão, todos os seres humanos possuem de forma inata, portanto estrutural e transcendental, desejos e consequentes capacidades de prazer a tais desejos associada que são não necessários, sendo alguns deles paranómicos, isto é, que põem em causa o

⁷ «Provável», na versão portuguesa, «il semble bien», na versão das Belles Lettres, p. 47; «probably», na versão da Loeb, pp. 334-335.





próprio lugar ontológico em que podem ocorrer, o próprio mundo como algo de ordenado, por oposição ao caos como algo de desordenado e em que não pode haver algo como seres humanos.

O que Platão nos está, portanto, a dizer é que todos os seres humanos parecem ser portadores estruturais, desde que surgem no ser, de capacidades que podem atentar contra tal mesmo ser e contra o ser em geral. O ente humano surge, assim, não como um necessitado agressor contra a ordem do mundo e contra a sua própria possibilidade de ser, mas como um ente que pode constituir motor da própria ruína do mundo, do mundo propriamente humano, mas também do mundo relativo ao ser humano e que transcende a pura humanidade.

Platão avança na argumentação, dizendo que, se tais desejos e prazeres forem corrigidos⁸ pelas leis e pelos desejos melhores, através do «logos», com o auxílio do «logos»,⁹ então, em alguns seres humanos (o termo usado não é o masculino «aner», mas o geral «anthropos»), ou há uma libertação total de tais desejos e prazeres ou apenas poucos e débeis permanecem. Mas noutros seres humanos tornam-se mais fortes e em maior número (571b-c).

É muito rica esta afirmação complexa. Procuremos algum esclarecimento do que nela se está a dizer.

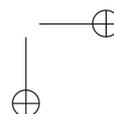
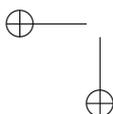
Os desejos e prazeres não necessários e perversos relativamente à ordem cósmica podem ser anulados ou muito diminuídos em alguns seres humanos através do uso do «logos» – que tem sido sempre o instrumento de oposição ao «khaos» – presente nas leis («nomos», «nomoi») e nos desejos «melhores».¹⁰ Tal significa que, para Platão, quer a logicidade anti-caótica, por essência e substância, presente nas leis quer a mesma logicidade presente nos desejos não perversos, na relação com os desejos perversos, podem ter um papel ou aniquilador ou moderador dos mesmos.

Ensaieemos perceber como. Começemos pelos desejos não-perversos. Não há ser humano sem desejo e os desejos – revelação ética e política do que é

⁸ A versão portuguesa apresenta «castigados», a das Belles Lettres «réprimés», p. 47; a da Loeb «controlled» (571b), pp. 334-335.

⁹ O termo original é «logos (logou)», Maria Helena da Rocha Pereira traduz por «com o auxílio da razão», p. 411; as Belles Lettres põem «avec l'aide de la raison», p. 47; a Loeb «in alliance with reason», pp. 334-335.

¹⁰ No original surge «beltionon epithymion», «desejos melhores», na versão portuguesa, p. 411; «les désirs meilleurs», na francesa, p. 47; «the better desires», na inglesa, pp. 334-335.





a parte carencial de cada ser humano – são parte integrante do mesmo ser humano. Como primeira conclusão, podemos afirmar que Platão não nega a desirabilidade no e do ser humano, antes a assume como própria e irreduzível. Mas podemos também afirmar que Platão divide tal desirabilidade em duas categorias incompatíveis uma com a outra e uma delas, a perversa, com a própria manutenção da realidade humana como propriamente humana.

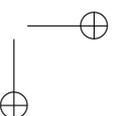
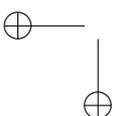
Ora, a relação entre estes dois tipos de desejos pode assumir, lendo atentamente o texto, três formas. Na primeira, o desejo não-perverso substitui totalmente o desejo perverso, neste mesmo acto o aniquilando. Para que um possa estar na sua plenitude o outro tem de desaparecer. Esta relação e solução é nitidamente a preferida por Platão.

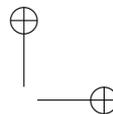
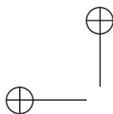
Como exemplo, podemos dar o famigerado caso em que o velho e libidinoso Zeus – suposto guardião máximo da cosmicidade do mundo – deseja raptar Europa. Se a logicidade mesma que Zeus deve defender prevalecer, isto é, se o «logos» pró-ordem levar a melhor na administração que Zeus faz do desejo, então, desaparece este desejo perverso de usar uma jovem moça em seu tirânico benefício e Zeus passa a desejar não a raptar, que o mesmo é dizer que não deseja raptá-la. Estes dois desejos são paradigmaticamente não contrários, mas contraditórios: se um está presente, o outro está ausente, absolutamente. Como resultado do triunfo da lógica não-perversa relativamente à finalidade de manutenção da ordem, do cosmos, Zeus não rapta a moça. Como sabemos, na narrativa mítica, não é este o caso: Zeus rapta mesmo Europa, cometendo um acto de «alogia» na relação com a cósmica que mantém o mundo no ser como propriamente mundo.

Tanto quanto nos é dado perceber, para Platão, este tipo de acção perversa não tem desculpa, pois considera os tiranos como verdadeiramente irresgatáveis.¹¹

Na segunda forma de relação, os desejos virtuosos e perversos não são contraditórios, mas contrários, podendo co-existir, mas em extremos opostos, se bem que no mesmo ser humano. Tal quer dizer que um não anula o outro, nem o perverso o não-perverso, nem o recíproco. Tal ser humano terá de viver sempre com a presença concomitante de dois desejos literalmente antagónicos, numa luta que será agónica para o sujeito de tal posse. A possibilidade

¹¹ Cfr. *Politeia*, «Mito de Er», 615e, em que se aponta para uma incurabilidade dos tiranos; também, *Fedro*, 248, em que o tirano surge como o ser humano de nível ético-político-ontológico mais baixo, o último de nove.





de triunfo de um ou de outro está sempre presente. Tal significa que cada ser humano, assim constituído eticamente, ou escolhe dar seguimento ao desejo perverso ou escolhe dar seguimento ao desejo não-perverso.

Platão, tantas vezes acusado de um certo pessimismo relativamente ao ser humano, no seu, esse, sim, real realismo, desmente tal, pois inclui, neste texto, esta relação no âmbito das que são positivas. E porquê? Porque inclui esta relação nas que são auxiliadas pelo «logos». Assim, auxiliado pelo «logos», que sempre possui, o ser humano que assim é constituído pode mitigar a presença dos desejos perversos através do uso de tal «logos», o que lhe permite, sempre que o faça, dar seguimento aos desejos não-perversos e apenas a estes.

Os desejos perversos mantêm-se, não deixam de estar presentes, mas são pontualmente, caso a caso, dominados pela escolha logicamente informada. No entanto, basta uma vez descurar esta lógica para que o desejo perverso prevaleça sobre o seu contrário.

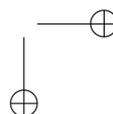
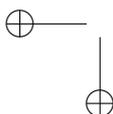
Como exemplo deste modelo, podemos apresentar, negativamente, o próprio Aquiles, que não conseguiu moderar logicamente o desejo de vingança sobre Heitor, assim cometendo um acto de «hybris».

O convívio com a reflexão platónica em torno destes temas, mormente na *Politeia*, faz-nos perceber que é precisamente esta «hybris», que sempre preocupou os helenos e seus antepassados como forma máxima de atentar contra o cosmos, o foco da sua atenção. Toda a *Politeia* pode ser também lida como o manual de acção e sua fundamentação para os que querem viver sem cometer «hybris», isto é, segundo o «logos» que impede o caos.

A terceira relação é aquela em que é o desejo perverso que impera. É nitidamente, no contexto geral da *República*, o caso paradigmático do tirano. Ora, é precisamente sobre o nascimento concreto do tirano que versa esta parte da obra de Platão.

Em 571b, surge a expressão «me anagkaion hedonon te kai epithymion»¹² que introduz os «não-necessários prazeres e desejos». Tal expressão imediatamente insere uma separação entre prazeres e desejos necessários e não-necessários. Para Platão, os prazeres e os desejos não são todos negativos. Há prazeres e desejos que são positivos, pois são necessários, isto é, não podem não ser.

¹² Maria Helena da Rocha Pereira traduz: «os prazeres e desejos não necessários», p. 411; as *Belles Lettres*: «les plaisirs et les désirs qui ne sont pas nécessaires», p. 47; a Loeb: «our unnecessary pleasures and appetites», pp. 334-335.





Há, então, uma hedonística e uma desirabilidade *necessárias*, para Platão.

Que prazeres e desejos são estes? Mais à frente, como já vimos, ainda na mesma cota, Platão fala de «desejos melhores» e põe a sua acção a par com o «logos». Que quererá tal dizer relativamente quer à natureza quer à função de tais prazeres e desejos?

Que é um «prazer necessário»?

Pense-se no que seria a vida humana sem a existência de qualquer forma de prazer. Beber água após estar quase derrotado pela sede, sem que este acto proporcionasse aquilo a que nos habituámos a chamar «prazer», de uma forma absolutamente neutra no que diz respeito ao sentido interior de satisfação, algo em que beber água fosse como encher um vaso com água e sentir o mesmo que o vaso sente, só que o vaso não sente coisa alguma. É precisamente o que está em causa. O vaso não tem e não pode ter qualquer prazer ou desprazer.

Pode, então, perceber-se o que é a essência própria do prazer através deste exemplo extremo: prazer é todo o sentimento que me dá o absoluto da diferença positiva entre a posse – mais propriamente o absoluto da presença, dessa presença – de *algo de que carecia e a sua absoluta ausência*.

No limite, o maior prazer, se passível de ser sentido, será o prazer de sentir o próprio do absoluto da presença de mim mesmo como ser, como absoluto oposto ao possível nada de mim mesmo.

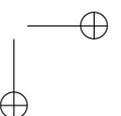
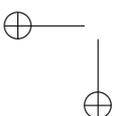
Neste sentido, o prazer deixa de ser algo de físico e passa a ser algo de metafísico, pois, assumo-se a metáfora, saboreia-se no prazer e como prazer o absoluto de ser em toda a sua positividade: sinto-me como existindo absolutamente e este sentir constitui o sabor¹³ ontológico do absoluto que me ergue. E tal absoluto é, para Platão, o bem.

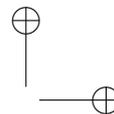
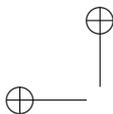
Assim, no limite, *o prazer é sempre o sabor do bem presente em cada ser capaz de tal intuir*: é mesmo extensível, nesta acepção, a todos os seres vivos e sencientes, diferenciadamente.¹⁴

Ora, sendo necessário no modo que acabámos de expor, o prazer também o é de um outro modo: como viver uma vida sem sentir que vale a pena

¹³ Este sentido do «sabor ontológico» fomos buscá-lo ao que aprendemos com o Senhor Professor Carlos Henrique do Carmo Silva, quando fomos seu aluno.

¹⁴ Ou, ampliando o sentido desta estesia noética absoluta, a todos os seres como existentes na forma de uma intuição perceptiva, como Leibniz propõe, como sua forma de interpretação da «participação» platónica.





vivê-la e como sentir que vale a pena vivê-la se esta mesma vida não tiver medularmente em si algo como o prazer?

*O prazer é o absoluto do sentido da marca impressa pelo absoluto do ser, isto é, do bem sobre a parte própria da inteligência humana que é a sensibilidade, esta entendida não apenas como uma capacidade de relação lógica com a matéria, mas como a capacidade geral que a inteligência tem de relacionamento com tudo o que a transcende: por tal pode haver sensação dita externa, mas também sensação dita interna. No fundo, o prazer é a coincidência deste mesmo acto como o absoluto da diferença que cada bem é, na relação com a sua possível ausência absolutamente entendida.*¹⁵

É a presença deste sentido de absoluta diferença entre o bem que se intui em si e a sua possível ausência que é o prazer, o absoluto do prazer, o prazer no seu absoluto de intuição da diferença entre o ser, o estar sendo, e o nada. Sentir o absoluto da presença do ser no acto que se está sendo. Qualquer seja.

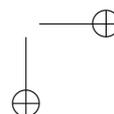
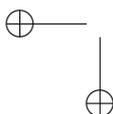
Ora, é precisamente este prazer que constitui o gosto que cada um experimenta por ser, por viver, por estar constituído como algo que em absoluto se opõe ao possível nada de si próprio.

Assim sendo, é o prazer que insere o ser humano na realidade do ser como algo de bom, algo que vale a pena ser. *Sem prazer, que sentido teria ser?* Sem o sentido absoluto do bem que cada acto consigo carrega – o que metafisicamente o prazer é –, como fundar o amor quer pelo ser em geral quer pelo ser próprio?

Ainda aqui, a «Alegoria da caverna», do «Livro VII», da *Politeia*, nos ilumina: mesmo no ontologicamente reduzido lugar das meras sombras, há um prazer necessário adequado, o prazer dado pela contemplação das sombras, que são toda a realidade possível naquele nível e que comportam o prazer necessário relativo, único possível para os prisioneiros e em nome do qual matam quem lhes vem mostrar, porque possui outra luz e outro prazer, que, afinal, tal prazer, ainda que sendo necessário naquele nível, é insuficiente, pois há prazeres mais altos.

Está neste sentido ontológico do prazer já implícita a noção de que a forma mais alta de vida consiste na vida contemplativa – que Aristóteles partilha –

¹⁵ As intuições agostiniana e cartesiana acerca do absoluto do acto de pensar não andam muito afastadas desta intuição platónica.





em que *o prazer mais elevado*, puramente espiritual, é esse que coincide com a contemplação do Bem (ou do Acto Puro).

Mas todo o prazer, nesta linha de pensamento, consiste num acto espiritual, pois é ele que dá para a parte sensível da inteligência, como já percebemos, a intuição do absoluto do ser, transformando, neste acto, a estética em noética: o «nous» só pode contemplar o absoluto do ser presente em cada coisa real porque o «nous» acontece como o ápice da intuição sensível, isso que, concomitantemente, é o prazer.

Brevemente tratada a parte dedicada aos prazeres, debruçemo-nos, agora, sobre os desejos: o que é um «desejo necessário»?

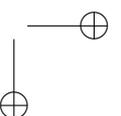
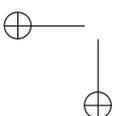
Começemos por pensar o que é um desejo e qual a sua origem.

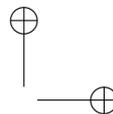
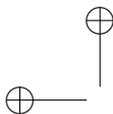
Platão, noutra contexto, se bem que logicamente relacionado com o tema de que agora tratamos, o do nascimento necessário da «polis», responde a esta questão (369b): «uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa.»¹⁶

Não é logicamente possível desejar-se aquilo que já se é ou, numa acepção comum, se bem que errónea, não é possível desejar-se aquilo que já se possui. O erro desta última afirmação consiste em pensar-se que se pode realmente possuir algo que transcenda o ser próprio de cada ente humano. Mas não há qualquer vínculo ontológico entre possuidor e possuído. Quanto ao que se considera ser a posse do próprio, tal modo de consideração é erróneo pois não se trata de uma posse, mas de uma coincidência ontológica entre o que se diz possuir-se e o que se é. Assim, eu não possuo olhos castanhos, eu sou também olhos castanhos. Estes não são posse minha, como se de mim fossem distintos e como distintos acrescentados por meio da relação que seria a «posse», são parte do que eu sou. São-me e eu sou-os.

Quanto ao que não sou, por exemplo, uma barra de ouro, nunca a possuirei, pois não há ou pode haver qualquer laço ontológico entre mim e tal barra de ouro. Pode, sim, haver laços psicológicos, políticos, legais, mas são todos da ordem do ilusório, em termos ontológicos.

¹⁶ Na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, p. 72; as Belles Lettres: «l'État doit sa naissance à l'impuissance où l'individu se trouve de se suffire lui-même et au besoin qu'il éprouve de mille choses.», PLATON, *La république* I-III, p. 65; a Loeb: «The origin of the city, then, [...] is to be found in the fact that we do not severally suffice for our own needs, but each of us lacks many things.», PLATO, *Republic*, Books 1-5, pp. 148-149.





É precisamente sobre esta distinção fundamental dos vínculos ontológicos que Platão constrói a sua teoria da necessidade e do desejo, particularmente do desejo necessário.

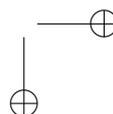
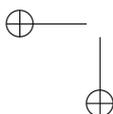
É necessário, e apenas, o que disser respeito à estrutura ontológica própria do ser humano (ou, analogamente, de qualquer outro ser); é não-necessário tudo o que não respeitar a esta mesma estrutura ontológica própria. É, assim, sobre tais necessidades, que são da ordem do ontológico, que se constrói a «polis», precisamente como serviço a estas necessidades.

Ora, estas necessidades são carência de bens próprios: sem estes bens, não é possível a realidade, a existência de seres humanos, individual ou não-individualmente considerados. Tais carências são a base da necessidade: *é necessário isso que corresponde à possibilidade exacta de anulação da carência respectiva.*

Assim, toda a carência é da ordem do ontológico e toda a necessidade também. Não há necessidades que não digam respeito à anulação de carências ontologicamente estruturais quer no indivíduo humano quer na cidade. A cidade é o «topos» e o «kairos» único – não há mesmo qualquer outro concretamente real ou possível – para o encontro das humanas carências e necessidades e para a sua possível resolução, anulação, pois não há outro modo de as resolver.

O desejo corresponde à *intuição* – que é um acto único de sensibilidade e noese – *da carência*. É a intuição da *presença de uma ausência*, que se manifesta de muitos modos, mas que sempre diz respeito ao sentido, ao «logos», do absoluto de algo que teria de estar presente para que o ser em que tal intuição se dá estivesse no seu melhor ontológico possível, e não está. Se respeitarmos a tríada platónica das potências antropológicas, podemos perceber que tal desejo pode ser quer algo como a fome quer algo como o medo quer algo como o sentido já puramente noético da falta de um, precisamente, sentido ontologicamente mais rico, porventura, pleno.

Para Platão, a cidade é necessariamente frugal, dedicando-se simplesmente a prover excelentemente o *absoluto do bem possível* – do melhor bem possível – para cada um e para todos os seus constituintes humanos. É este o sentido platónico do bem-comum, porto de chegada e também vaso de transporte do mais precioso bem entre todos os mundanos, que é a comunidade humana.



Nesta estrutura e funcionamento puramente dedicados ao serviço do bem-comum, sem qualquer perversão por via de delírios relativamente à liturgia de tal bem, *não há mal real, não há mal possível*. O mal torna-se possível, se bem que ainda não real, quando tal perversão se instala.

A liturgia segundo a perversão – que é uma liturgia à perversão – *produz o mal*.

É assim que o mal, para Platão, e como é do conhecimento geral, é sempre uma perversão da acção, que, devendo ser sempre dedicada ao serviço do bem-comum, se desvia de tal finalidade.

Pode, então, perguntar-se, em 371e, «Onde existiriam então dentro dela a justiça e a injustiça? E com qual das coisas que examinámos se teria formado?».¹⁷

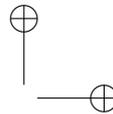
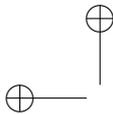
Mais à frente, em 372e, depois de uma alusão de Gláucon a uma «cidade de porcos» (372d),¹⁸ a resposta de Sócrates também não deixa dúvidas acerca do que Platão entende ser uma cidade: «A verdadeira cidade parece-me ser aquela que descrevemos como uma coisa sã [...]».¹⁹

Mas, imediatamente antes, tinha Sócrates referido que o debate derivara do exame da origem de uma cidade para a origem de uma cidade de luxo (372e). A expressão usada é «tryphosan polin», que remete para sensualidade, moleza (esta para preguiça), constituição delicada, fraqueza. Não se trata de uma «cidade de prazeres», mas de uma cidade de prazeres adequados à

¹⁷ Na versão portuguesa, p. 77; as Belles Lettres: «Alors, où peut-on y trouver la justice et l'injustice ? et, parmi les choses que nous avons examinées, avec laquelle ont-elles prit naissance ?», p. 70; a 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?», p. 157.

¹⁸ A versão portuguesa completa põe: «Se estivesse a organizar, ó Sócrates – interveio ele – uma cidade de porcos, não precisavas de outra forragem para eles.», p. 79; as Belles Lettres: «Il reprit: Si tu organisais, Socrate, un Etat de porceaux, tu ne leur donnerais pas d'autre pâture que celle-là.», p. 71; a Loeb: «And he said, "If you were founding a city of pigs, Socrates, what other fodder than this would you provide?"», p. 159. Chamamos a atenção para a nota que consta na edição das Belles Lettres. Chamamos também a atenção para o facto de Orwell ter escolhido simbolicamente porcos para lugar de destaque na sua obra *Animal Farm*. Há uma metáfora latente no chiqueiro para o modo como as sociedades, sem «logos» pautado pelo bem-comum, tendem a viver. Basta olhar em nosso redor.

¹⁹ Nas Belles Lettres, encontramos: «Toujours est-il que le véritable Etat, celui que j'ai décrit me paraît être un Etat sain», p. 71; na Loeb: «The true state I believe to be the one we have described – the healthy state, as it were.», p. 161. Não se assinalam diferenças significativas nestas traduções.



sensualidade, à preguiça, à fraqueza, o que é radicalmente diferente. Esta noção platónica é fundamental para se poder perceber o modo de perversão da cidade, que, em si mesma, quer dizer na sua essência, na sua estrutura de cidade como lugar único possível do bem-comum, é boa.

A qualidade ontológica da cidade depende, então, da qualidade dos seus fins: se o seu fim for servir as carências ontológicas dos seus constituintes, e apenas, a cidade é, pelo menos tendencialmente, boa; se for servir qualquer outra coisa, mormente falsas necessidades, que não correspondem a carências ontológicas, mas meramente psicológicas, então, a cidade é, já não tendencialmente, mas real e necessariamente, má.²⁰

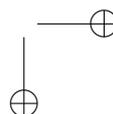
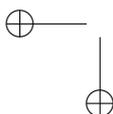
A contenção litúrgica da cidade dentro dos limites próprios do serviço ao bem-comum como anulação das carências permite que a cidade *subsista indefinidamente*, pois a sua mesma subsistência coincide com tal serviço: enquanto este se mantiver, a cidade mantém-se. A cidade é, então, o serviço de manutenção da anulação das suas carências. Pode fazê-lo de uma forma cada vez mais apurada, tendo neste progresso litúrgico a sua forma própria de excelência, de «arete».

Mas se escolher o outro caminho, as falsas necessidades implicarão a criação de liturgias cujo objecto não é a anulação das carências naturalmente próprias da cidade e de cada um de seus elementos, mas o serviço de, nas próprias palavras de Platão (373d), o «desejo da posse ilimitada das riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário [...]».²¹

Imediatamente, Platão percebe que esta é a origem da guerra, o desejar – e, depois, querer – um bem que não é próprio nosso, mas próprio de outro ser humano, assim o privando de algo que é uma possibilidade ontológica própria sua, isto é, aniquilando-o na forma do roubo de uma possibilidade ontológica própria, que pode ser mesmo o todo de seu ser como possível, que é o que

²⁰ É radicalmente diferente, do ponto de vista da ontologia activa da cidade, haver um serviço às carências alimentares dos habitantes da mesma cidade – sem desvios viciosos – ou um serviço às necessidades psicológicas, por exemplo, em estupefacientes, pornografia, etc.. A primeira promove o bem-comum, a segunda não. Dá-se como adquirido que não é preciso, aqui, explicar porquê.

²¹ Para as Belles Lettres: «ils s'abandonnent comme nous à l'insatiable désir de posséder?», p. 73.; para a Loeb: «abandon themselves to the unlimited acquisition of wealth, disregarding the limit set by our necessary wants.», p. 163. Nada de significativo a apontar na interpretação das traduções.





acontece, por exemplo, quando, para ficar com as terras de alguém, mato esse alguém.²²

Platão antecipa mesmo esta hipótese, quando diz, um pouco antes (373d), «Portanto, não teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura [...]».²³

Mas, como tais terras não podem servir para dar de comer a «eles» e a «nós», ou eles de lá saem e vão fazer algo de semelhante a outros – e, assim, sucessivamente, até que os últimos têm de ser eliminados – ou são imediatamente eliminados. Aqui, Platão antecipou o que seria a teoria do *Lebensraum* de Hitler, denunciando há mais de 2300 anos o perigo que a forma perversa de viver a cidade consigo sempre acarreta.

Mas não é apenas este exemplo que constitui o modo de perversão da bondade da estrutura da cidade. Relembremos: é o serviço às falsas necessidades que constitui o paradigma de tal modo perverso. Ora, é o tirano quem reúne em si universalmente o modelo operativo de tal perversão.

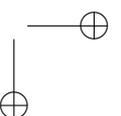
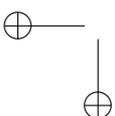
Após discutir o modelo teórico da tirania no «Livro I», 336b-354c, Platão, no «Livro IX» mostra como factualmente se constrói um tirano. É a esta construção paradigmática que agora vamos dedicar a nossa atenção.

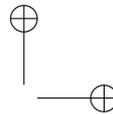
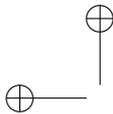
A figura do tirano que emerge da discussão entre Sócrates e Trasímaco no «Livro I» não corresponde, já, ao modo puramente técnico de definição do tirano como alguém que chega à magistratura máxima da cidade através de meios não-legais, não-constitucionais, em última análise, mas a *esse ser humano que usurpa para si próprio todo o bem possível no âmbito da cidade*, deixando todos os outros como meros escravos do seu bem, reduzidos ao mínimo bem que possibilite tal condição. Mas ainda este mínimo bem nada mais é do que o bem necessário para os manter, e apenas para tal, escravos do tirano. O bem dos escravos é, assim, função e posse exclusivas do bem do tirano.²⁴

²² Para quem insistir no idealismo utópico de Platão, lembramos que tal é precisamente o que realissimamente aconteceu com a implementação da vontade nazi de «Lebensraum».

²³ Diz a tradução das Belles Lettres: «Dès lors ne serons nous pas forcés d'empiéter sur le territoire de nos voisins, si nous voulons avoir assez de terre à pâturer et à cultiver?», pp. 72-73; diz a da Loeb: «Then we shall have to cut out a cantle of our neighbour's land if we are to have enough for pasture and ploughing, and they in turn of ours [...]», p. 163. De novo, nada a assinalar de relevante nas diferentes interpretações das três traduções.

²⁴ Note-se que esta é a situação dos «indesejados» por Hitler. Nos campos de extermínio, os «indesejados» imediatamente considerados inúteis para o serviço directo do *Reich* e indi-





É este o supra-sumo da injustiça ontologicamente entendida, pois rouba possibilidade de ser a quem a tem como própria, em benefício exclusivo de um outro. No entanto, tal constitui o supra-sumo da justiça do ponto de vista do tirano, ápice tão calorosamente defendido por Trasímaco.

Retornemos, então, ao início do «Livro IX», à análise do «homem tirânico» (571a). É a *qualidade dos desejos* e a *qualidade da acção do ser humano que é seu sujeito* que define se este se transforma num servidor do bem-comum ou num tirano. Entretanto, a questão surge: então não há um meio-termo entre o fiel servidor do bem-comum (de que Sócrates e Céfalo são paradigmas) e o tirano?

Para Platão, não.

Ou se serve o bem-comum e, assim, não é possível ser-se tirano, pela lógica própria de tal serviço, ou não se serve tal bem-comum e, assim, está-se imediatamente na senda da tirania, onde se chegará inevitavelmente se se conseguir anular todos os outros que neste mesmo caminho evoluem.

De notar que a oligarquia mais não é do que a forma logicamente provisória de um certo número de candidatos a tiranos partilharem o poder, até que um deles consiga eliminar os restantes, assumindo, então, o lugar do tirano, que todos ambicionavam, mas que ele foi o único a conseguir. Atingiu o máximo de injustiça relativamente aos outros, atingiu o máximo de justiça relativamente a si próprio, segundo o parecer de Trasímaco.

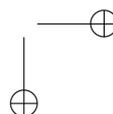
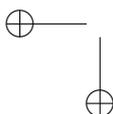
Para Platão, tal realização será correspondente sempre ao máximo de injustiça, pois priva todos os outros seres humanos que constituem a cidade da sua possibilidade ontológica própria: todos e cada um.

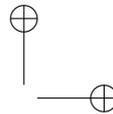
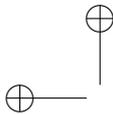
Como se forma, então, tal ser humano tirânico, besta humana por excelência?

Através da forma como governa os desejos de que é sujeito.

Se o ser humano a caminho de se tornar tirano fosse sujeito apenas de desejos correspondentes às carências ontológicas próprias da sua condição, tais desejos corresponderiam a necessidades. Então, não estaria nesse caminho e

recto do tirano Hitler eram imediatamente abatidos assim que chegavam (por exemplo, em Auschwitz); apenas aqueles que ainda serviam a liturgia do *Reich* eram deixados sobreviver, de modo a poderem ser esgotados em tal serviço. Quando tal esgotamento sobrevinha eram também abatidos. O melhor exemplo concreto do tirano segundo Trasímaco é precisamente Adolf Hitler. Anacrónica, mas paradigmaticamente, parece que Platão pensa no monstro nazi quando põe a definição do tirano na boca de Trasímaco.





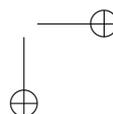
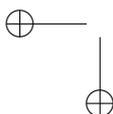
a questão não se poria, sequer. Os desejos próprios dos seres humanos relativos às suas carências ontológicas próprias servem para criar – literalmente – a cidade, não para a destruir. Nada têm ou podem ter de mal: nada há de mal em desejar comer, quando se tem fome,²⁵ por exemplo.

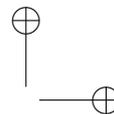
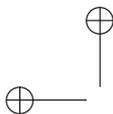
Mas os desejos, que são mesmo desejos, mas não são desejos necessários, são, antes, não-necessários, contingentes e contingentemente dependentes da perversão do modo como o tirano em construção governa a sua *relação com a sua desirabilidade em geral*, são espúrios e abrem o caminho, se receberem assentimento por parte do seu sujeito, a toda a perversão política, por via da matriz agente ética.

A questão é ética, mas de um modo muito especial, pois depende da relação da inteligência em acto – vontade – com uma parte especialmente técnica da acção humana. Os desejos necessários não são quaisquer, como já percebemos anteriormente. Ora, funcionando estes desejos como manifestação das carências ontológicas próprias dos seres humanos, a sua anulação, isto é, a anulação de tais carências – sempre efémera, pois elas são recorrentes – não se pode dar também ela de um modo qualquer: *há uma dimensão técnica própria para que tais desejos e as carências que manifestam sejam anulados*.

Voltemos ao exemplo da fome: se tenho fome, é porque necessito de comer. Suponhamos que necessito de comer a quantidade x de pão e a quantidade y de peixe. Eliminar a carência correspondente e o correspondente desejo significa comer exactamente tais quantidades; nem menos nem mais. O menos ou o mais são formas perversas de satisfação de tais carências e desejos. No primeiro caso, não satisfaço coisa alguma, pois a satisfação não foi atingida, apenas o sendo com o consumo daquelas precisas quantidades; no segundo caso, indo para além do necessário, criei a ilusão de que, afinal, precisava de

²⁵ Aliás, neste sentido, que diferença há entre «ter fome» e «desejar comer»? No primeiro caso, há uma resposta objectiva a uma carência de «bens alimentares», de «nutrientes», sentido lato; no segundo, há um acto, que depende de uma paixão, que pode ser ou não a referida anteriormente, isto é, posso desejar comer por virtualmente infinitas razões – passionais ou não – que transcendem a carência de nutrientes. É nesta desirabilidade possivelmente desligada da concretude objectiva – e material –, que Platão situa a sede da possibilidade da perversidade ética e política, que sempre depende de falsas-necessidades. Estas falsas necessidades têm o seu paroxismo na falsa necessidade que o tirano tem de reservar todo o possível bem apenas para si. Não é na carência objectiva ou na desirabilidade sobre esta fundada que Platão situa a possibilidade de tal perversão.





mais, pois até me foi possível consumir mais.²⁶ Nem sequer interessa se me senti bem ou não. A questão não é psicológica, mas lógica. Diz respeito ao «logos» que estrutura o meu ser em acto e o ser em acto da «polis».

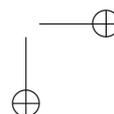
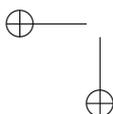
Ora, é precisamente aqui que se situa *o fulcro da perversidade actual da acção* que transforma o caminho correcto da construção do bem de cada indivíduo humano na «polis» e desta como um todo, todo em que a lógica da relação entre carências e desejos necessários e a sua satisfação tem de ser absolutamente respeitada. O seu não-respeito é imediatamente a perversão que mina o bem-comum, que lança a cidade no caminho da sua perdição a prazo, mais ou menos longo. E este caminho é o caminho do surgimento dos candidatos a tiranos.

Estes são os seres humanos em que de uma *vida ética e política* segundo a necessidade ontológica e sua anulação, numa dialéctica virtualmente infinda apenas eliminada pela morte do ser humano individual e da cidade, se passa a uma *vida psicológica*, na qual não é a lógica ontológica da carência e dos desejos necessários que lhe correspondem que impera, mas os desejos não-necessários, que são relativos não a carências reais, mas à *invenção de carências e de desejos correspondentes*, totalmente alheados da lógica ontológica própria do ser humano.

O tirano e o candidato a tirano vivem num pseudo-mundo ficcional, em que a grande maioria dos desejos não corresponde a carências ontológicas, logo, não é necessária, logo, não tem provimento próprio na ontologia também própria de cada um deles. Tais desejos têm de ser literalmente roubados como possibilidade a quem os tem ou possa vir a ter como próprios, porque é parte da possibilidade de colmatação de suas carências ontológicas reais, também própria.

O *tirano*, deste modo – Platão bem o percebeu –, *é um parasita ontológico*, com tendências universalizantes, querendo fazer suas as possíveis riquezas ontológicas próprias de todos os outros seres humanos, *assim os privando do absoluto direito próprio ao ser que lhes assiste*. Tal implica imediatamente,

²⁶ O consumo tecnicamente incorrecto de um bem impede a cidade: se se consome abaixo do necessário, não se atinge um ponto de equilíbrio, por defeito, entre necessidade e satisfação da mesma; se se consome demasiado, imediatamente se acumula algo que não deveria ser acumulado, pois extravasa – e anula –, assim, tal ponto de equilíbrio (neste caso se enquadra, por exemplo, a actual epidemia de obesidade de certas sociedades em que se fomenta a intemperança).





do ponto de vista lógico, que a existência do tirano seja impassível de ser compossível com a existência plena dos que tiraniza. Por tal, o tirano tem de ser retirado do mundo que tiraniza. Os destinos que Platão, em seu terrível realismo, reserva para os tiranos são de tal necessidade reveladores.

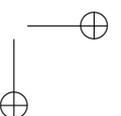
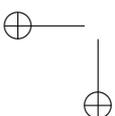
Tecnicamente, então, como se constitui um tirano?

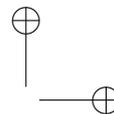
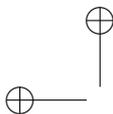
Através do assentimento aos desejos – possivelmente presentes em todos os seres humanos – *que extravasam os desejos necessários.*

Platão exemplifica (571c):

«Daqueles que despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da 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 gostos. Sabes que nessas condições ela ousa fazer tudo, como se estivesse livre e forra de toda a vergonha e reflexão. Não hesita, no seu pensamento, em tentar unir-se à própria mãe, ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer qualquer assassínio, nem em se abster de alimento de espécie alguma. Numa palavra, não há insensatez nem impudor que ela passe adiante.»²⁷

²⁷ Na versão das Belles Lettres: «Ceux qui s'éveillent pendant le sommeil, répondis-je, quand la partie de l'âme qui est raisonnable, douce et faite pour commander à l'autre est endormie, et que la partie bestiale et sauvage, gorgée d'aliments ou de boisson se démène, et, repoussant le sommeil, cherche à se donner carrière et à satisfaire ses appétits. Tu sais qu'en cet état elle ose tout, comme si elle était détachée et débarrassée de toute pudeur et de toute raison ; elle n'hésite pas à essayer en pensée de violer sa mère ou toute autre, quel qu'il soit, homme, dieu, animal ; il n'est ni meurtre dont elle ne se souille, ni aliment dont elle s'abstienne ; bref, il n'est pas de folie ni d'impudeur qu'elle s'interdise.», pp. 47-48; na versão da Loeb: «Those, said I, that are awakened in sleep, when the rest of the soul, the rational, gentle and dominant part, slumbers, but the beastly and savage part, replete with food and wine, gambols and, repelling sleep, endeavours to sally forth and satisfy its own instincts [o tradutor tem o cuidado de salientar, em nota, que não existe propriamente um termo helénico para «instinto», mas que, por vezes, se justifica a sua utilização quando se traduz]. You are aware that in such case there is nothing it will not venture to undertake as being released from all sense of shame and all reason. It does not shrink from attempting to lie with a mother in fancy or with anyone else, man, god or brute. It is ready for any foul deed of blood, it abstains from no food, and, in a word, falls short of no extreme of folly and shamelessness.», pp. 335-337. O fundamental que aqui se encontra em causa não diz respeito à relação incestuosa do aprendiz de tirano com a Mãe ou a sua relação, qualquer, com o Pai, mas a ausência nele de qualquer princípio de acção segundo o bem-comum, que faz dele uma besta. Ora, esta besta é paradigmática, pois





Após desenvolver os pormenores consequentes a este modelo de acção, Platão, depois de, em 574a, fazer uma referência a um acto do nosso tirano, perguntando se «ele julgará que deve levar a melhor com o pai e a mãe e despojá-los, quando tiver dissipado a sua parte, atribuindo-se um quinhão do património?» (p. 416),²⁸ inquire se (574b) «ele terá comedimento e se absterá de cometer algum acto tirânico?» (p. 417).²⁹

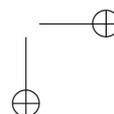
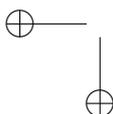
Depois de ironicamente afirmar que (574c) «Realmente parece uma grande felicidade, ter dado o ser a um filho tirânico!», Platão avança na consideração técnica dos passos a percorrer pelo tirano em formação (574d-575a):

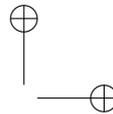
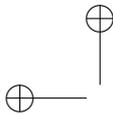
«E quando os bens do pai e da mãe faltarem a esse homem, e o enxame dos prazeres já se tiver concentrado poderosamente na sua alma, não começará por pôr as mãos nas paredes das casas ou no manto de alguém que passa de noite, já tarde, e em se-

representa todo e cada ser humano que se rege pela mesma falta de princípios litúrgicos do bem-comum.

²⁸ Podemos ver, nas Belles Lettres, *République*, VIII-X, p. 52: «de même il prétendra, tout jeune qu'il est, avoir le dessus sur son père et sa mère et les dépouiller, quand il aura dissipé sa part, pour faire des prodigalités avec les biens paternels.» ; na Loeb, *Republic*, VI-X, p. 347 : «so he himself, though younger, will claim the right to get the better of his father and mother, and, after spending his own share, to seize and convert to his own use a portion of his father's estate ?». Não nos parece possível não salientar a similitude que há entre esta narrativa platónica e a narrativa presente no Evangelho de Lucas, 15, 11-31, sobre o «filho pródigo». Não se trata de influência, essa terrível virose intelectual, mas de convergência na inteligência do que é a realidade onto-antropológica, seja esta intuição apenas humana ou não.

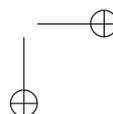
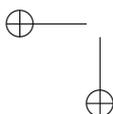
²⁹ Surge nas Belles Lettres: «Et alors, mon admirable ami, si son vieux père et sa vieille mère résistent et soutiennent la lutte, les ménagera-t-il et se fera-t-il scrupule d'employer contre eux quelque procédé tyrannique?», *République*, vol. III., p. 52 ; na Loeb: «And then, good sir, if the old man and the old woman clung to it and resist him, would he be careful to refrain from the acts of a tyrant ?», *Republic*, vol. II, p. 347. A hipótese que se põe não diz respeito apenas aos Pais, mas é paradigmática do que é a acção do tirano, depois de formado: alguém que sistematicamente rouba as possibilidades alheias, próprias de esses a quem as rouba. O tirano não é apenas aquele que destrói o que já é, mas, sobretudo, o que destrói o que pode ser, matando o ser na sua raiz mais profunda, o absoluto de sua possibilidade própria. Funciona como um anti-deus, como um anti-poieta ontológico. Por isso, não deve existir, de todo. Por isso, tudo deve ser feito para que não exista, antes ainda de existir e depois de já existir. O lugar do tirano é o Tártaro. Não há outro. Ou o mundo nunca terá descanso. A história tem-se encarregado de dar triste razão a Platão. Estamos muito longe das aventuras do garoto eroto-maníaco que quer possuir a Mãe. O mal, aqui, não é psicológico, é onto-ético. O tirano não é doente; o tirano é mau.

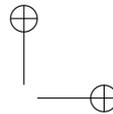
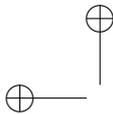




guida não irá varrer quanto houver num templo? E, no meio de tudo isto, aquelas opiniões que antigamente ele tinha, desde a infância, sobre o que é honesto e o que é desonesto, e que eram consideradas justas, são subjugadas pelas que há pouco foram libertas da escravatura, que são a guarda de honra de Eros, e com ele as dominam. Eram opiniões que anteriormente só se expandiam em sonhos durante o sono, quando ele ainda estava sujeito às leis e ao pai [...].»³⁰

³⁰ A citação continua: «[...] às leis e ao pai...], sob a tirania de Eros, estará sempre, mesmo desperto, como era algumas vezes em sonho, e não cederá perante qualquer crime horrendo, qualquer alimento, qualquer acto; mas Eros, como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é sobrano único, conduzirá o homem, no qual habita como numa cidade, a toda a espécie de audácias, a fim de ele o sustentar a si e à sua tumultuosa comitiva, a dos que penetraram nele, vindos do exterior, devido às más companhias, a dos do interior, originários do seu próprio feitio, que soltaram os seus liames e se libertaram. Ou não é essa a vida de um homem destes?», pp. 417-418. Esta análise de Platão não apenas se limita a concretizar a mediação que produz o tirano que Trasímaco defende no «Livro I», mas consubstancia o padrão paradigmático para a maldade humana pessoal e politicamente entendida. No entanto, não é o Eros que é o responsável, mas o ser humano que se lhe abandona. O Eros é transcendental, como tendência para o ser, sem limite. O ser humano não bestial e a cidade não bestial constroem-se através da aplicação das virtudes em acto ao Eros, sem esta aplicação, não passamos de bestas. Podemos ler na versão das Belles Lettres: «Mais quand les biens de ses père et mère viennent à manquer à un tel homme, et que l'essaim des plaisirs s'est ramassé en force dans son âme, ne tentera-t-il pas d'abord de percer le mur d'une maison ou de voler le manteau d'un passant attardé la nuit, puis de piller les temples ? Et pendant qu'il se conduira ainsi, les vieilles idées, réputées justes, qu'il avait depuis son enfance sur l'honnêteté et la malhonnêteté, céderont le pas aux idées nouvellement affranchies qui servent de satellites à l'amour, et qui remporteront la victoire avec lui. Ces idées, auparavant, ne se donnaient carrière qu'en songe pendant le sommeil, au temps où il était encore soumis aux lois et à son père et que la démocratie régnait encore en son âme ; mais une fois tyrannisé par l'amour, il sera constamment en état de veille ce qu'il était quelquefois en songe, et il ne reculera devant l'horreur d'aucun meurtre, d'aucun aliment, d'aucun forfait ; mais l'amour qui vit en lui tyranniquement dans l'anarchie et le désordre, parce qu'il y commande seul, conduira le malheureux qui le porte en son sein comme le tyran conduit l'État, et lui fera tout oser pour nourrir et lui-même et son escorte de désirs tumultueux, et ceux qui sont venus du dehors par les mauvaises compagnies, et ceux qui, nés aux dedans, de dispositions de même nature, ont brisé leurs fers et se sont mis en liberté ? N'est-ce pas la vie qui mène un tel homme ?», pp. 52-53. Preferimos que se tivesse mantido o termo original «Eros» sem tradução, pois o termo «amor» é demasiado equívoco sem explicação que o re-situe, parecendo que é um qualquer amor que está em causa, quando é o amor como desejo anárquico, aliás bem marcado no pensamento platónico aqui em causa; na versão da Loeb, lemos: «And again, when the resources





Para Platão (576b), o «maior celerado: é o que se comporta, acordado, como aquele que analisámos em sonho.»³¹

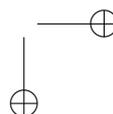
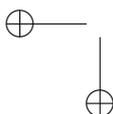
Assim, quanto à economia e ao governo dos desejos, o tirano é aquele que, não pautando a sua acção por princípios norteados pelo bem-comum, mas, antes, pelos impulsos egoístas e totalmente desbragados, que permite que o assaltem no período vígil como os sonhos mais perversos dos tempos de irrestrito sonhar, faz caprichosamente o que quer, procurando apenas o seu bem próprio, concomitantemente parasitando o bem próprio dos outros seres humanos.

Ora, o modo como Platão particulariza o acto do tirano, como aquele que não se sujeita às leis – entenda-se, às leis que defendem e promovem o bem-comum –³² e como aquele que, na ausência da autoridade do pai, relaxa o

of his father and mother are exhausted and fail such a one, and the swarm of pleasures collected in his soul is grown great, will he not first lay hands on the wall of someone's house or the cloak of someone who walks late at night, and thereafter he will make a clean sweep of some temple, and in all these actions the beliefs which he held from boyhood about the honourable and the base, the opinions accounted just, will be overmastered by the opinions newly emancipated and released, which, serving as body-guards of the ruling passion, will prevail in alliance with it – I mean the opinions that formerly were freed from restraint in sleep, when, being still under the control of his father and the laws, he maintained the democratic constitution in his soul. But now, when under the tyranny of the ruling passion, he is continuously and in waking hours what he rarely became in sleep, and he will refrain from no atrocity of murder nor from any food or deed, but the passion that dwells in him as a tyrant will live in utmost anarchy and lawlessness, and, since it is itself sole autocrat, will urge the polity, so to speak, of him in whom it dwells to dare anything and everything in order to find support for himself and the hubbub of his henchmen, in part introduced from outside by evil associations, and in part released and liberated within by the same habits of life as his. Is this not the life of such a one?», pp. 347-349. A opção de interpretar o «eros» aqui em causa por «passion» e «ruling passion» parece-nos particularmente feliz.

³¹ Ver nota anterior.

³² Neste contexto – não noutros, de inferior qualidade noética –, só se pode considerar lei, para Platão, essa «norma» que serve o bem-comum. Escrevemos norma entre aspas, pois não é efectivamente de uma norma que se trata, mas de um verdadeiro *princípio*, algo como uma «arkhe», que não depende de coisa alguma de outro, que se impõe como, aqui sim, o eixo, o «axios», em torno do qual isso que é o cosmos gira, se constrói, se sustenta, precisamente porque se mantém alicerçado em tal eixo. Em última análise, como sabemos, este princípio é o bem, para lá de que nada há, como nada havia para lá do «Logos» de Heraclito. Ora, sendo assim, nada que possa ser referido à imanência estrita do cosmos pode constituir tal lei. Não é, pois, a leis humanas *quaisquer* que Platão se refere, mas apenas àquelas que são axiomáticamente fundadas no próprio bem, promovendo, assim, necessariamente, o bem-comum, que





freio das paixões parece fazer, literalmente, de Platão leitor de Freud, com uma interessante antecipação de cerca de dois mil e trezentos anos.³³

Tão boa foi a leitura platónica que, como podemos ver no trecho retirado da cota 571c, afirma, re-citamos: «Não hesita, no seu pensamento, em tentar unir-se à própria mãe [...]». Se percebermos bem o que é dito no trecho relativo à cota 574d-575a: «[...] quando ainda estava sujeito às leis e ao pai [...]», podemos intuir que, para poder unir-se à mãe, teria de ignorar quer as leis quer a autoridade do pai. Ora, que melhor forma de tal ocorrer senão através quer da derrogação das leis quer da morte do pai?

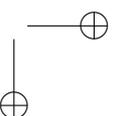
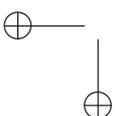
Parece, assim, que Platão interpretou bem quer o sentido constrangedor das leis como forma de um transcendente «super-eu» quer a presença do pai como forma inibidora de união sexual – posse da matriz criadora, deus da sua deusa... – com a mãe. Platão parece não apenas ter lido Freud como também ter lido Sófocles.

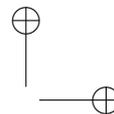
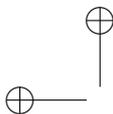
Neste contexto, *a mãe representa a matriz ontológica do próprio ser*. A sua posse é a posse do princípio do ser: ao possuir a mãe, possuo isso que dá o ser. Ora, tal é a ambição máxima do tirano: não lhe interessa a posse de bens concretos tanto quanto lhe interessa a posse do princípio gerador de tais bens. Possuindo tal, *possui o absoluto da fonte de todo o ser: é verdadeiramente «deus»*. Só que este «deus», possuidor – ou possuído – de tal eros, é uma imagem reduzida do vetusto «Khaos», mais ainda do que do seu neto Ouranos. E é este perigo de total anomia que Platão percebe no tirano.

O tirano é não só a negação da lei, mas, muito mais profundamente, a negação *da possibilidade da ordem*. Se o Pai é a representação da lei, a Mãe é

é o melhor bem possível para todos, à imagem da irradiação dos infinitos raios do sol, que, em si mesmos, são veículos perfeitos do bem. Tal não impede que haja sombras. As leis que não servem o bem-comum fazem parte de tais sombras. Nem sequer o nome de «lei» devem ostentar. Lembremo-nos de algo como as chamadas «Leis de Nuremberga»: ao aceitar chamar lei a tal coisa, não se está imediatamente ao nível da mesma? Não é, pois, o respeito pela lei em sentido comum, positivo, tradicional ou outro equivalente que aqui está em causa, mas o respeito pelos princípios ordenadores do movimento, humano, neste caso. O mais é caos, o caos é morte anunciada para o cosmos, deve ser combatido agonicamente. Deste combate, apenas um sai vivo. Isto também significa que a humanidade vive em permanente agonia anti-caótica; desta agonia fazem parte sub-agonias entre os defensores do bem-comum e os outros. Também aqui apenas um dos lados sobrevive.

³³ Não há aqui uma ilusão retrospectiva, mas a presença nesta obra da intuição matriz que serve de estrutura a uma forma de pensamento tardio. A intuição platónica, de facto, toca o que de fundamental ressurge na estrutura matricial da posição freudiana aqui em causa.





a representação – na realidade, a actualidade – da ordem. A lei serve a ordem, não a ordem humana, mas a ordem cósmica, entendida no mesmo sentido transcendental em que a Antígona de Sófocles entendeu os princípios divinos em contraposição à lei de seu tio, Creonte. É pelos princípios ordenadores do cosmos – que instituem o cosmos – que vale a pena viver e morrer, não pela lei humana, contingente.

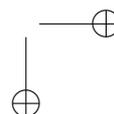
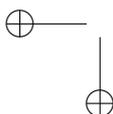
As leis aqui em causa não são, portanto, as leis em sentido jurídico – positivo, como se entende contemporaneamente (assumindo nelas as análogas à dada por Creonte de não sepultar Polinices) –, mas os princípios que, informando matricialmente o movimento que constitui o real mundano, o constituem como cosmos, são o seu «Logos», como Heraclito tinha já compreendido. É este «Logos» que tem de ser respeitado, sob pena de colapso do cosmos num movimento anárquico, caótico, literalmente.

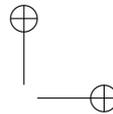
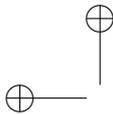
Há, assim, uma só autoridade a respeitar, que é a autoridade da forma lógica da «polis», isto é, o bem-comum. O tirano é esse que nunca respeita o bem-comum. Ao unir-se sexualmente à Mãe, ao tornar-se senhor do princípio cosmogénico e cosmológico, torna-se nesse que pode redefinir o bem-comum como o seu próprio e único bem. É este o retrato lógico que dele traça Trasímaco no «Livro I» da Politeia.

O Pai, como lei, é o acto de possível defesa da Mãe e de efectiva defesa, se for caso disso e se puder. É, assim, um obstáculo à posse do princípio cósmico. Tem de ser removido. Se fosse um pai de carne, poderia ser de algum modo aliciado – algo em que os tiranos, muitos deles grandes diplomatas em seu próprio benefício, são mestres. Mas não é. É do âmbito do noético. «Mata-se» por anulação. Impõe-se uma nova lei, que configure uma nova ordem. Encontramos exemplos deste «assassinato» paternal abundantemente ao longo da história da humanidade, em todas as latitudes e longitudes.

O que aqui se joga é muito mais profundo do que as profundidades psicológicas da tragédia pensada por Freud. Estamos muito mais perto da tragédia cosmológica – anti-cosmológica – cujo movimento foi encetado pelo guardião da ordem – Zeus – que mais uma vez a violou ao interferir com a vida de Europa, desencadeando toda uma sequência de actos atentatórios contra a ordem estruturante do cosmos. Sabemos como Sófocles resolve a questão através dos sacrifícios de Édipo e de Antígona.

A acção de Édipo para com a Mãe não é do âmbito do psicológico, ou sequer do ético, mas do âmbito do movimento geral de um cosmos que ia





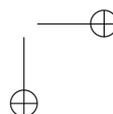
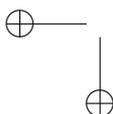
sendo desarticulado através de sucessivos actos necessitados por uma inércia que transcendia a capacidade humana de auto-governo, até Édipo se cegar, mudando de perspectiva ontológica e delirando do rego de maldade aberto por Zeus. Édipo, em seu movimento de expiação, anula o efeito da acção da besta tirânica Zeus sobre o mundo.

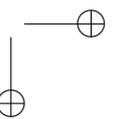
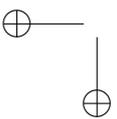
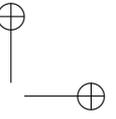
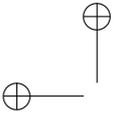
O que Édipo mata de real e verdadeira importância é Zeus como deus (representante e senhor de uma velha, decrépita e cosmologicamente perigosa lei), não Laio como progenitor físico. Com Édipo, surge uma nova concepção da acção em seu melhor possível e real. *O modelo passa a ser o próprio Édipo, já não Zeus.* A humanidade deve este momento crucial a Sófocles.

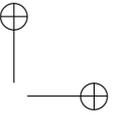
Édipo é o homem, o ser humano – a sua acção manifestamente contagiou a sua filha Antígona – que, apesar de todas as carências e desejos, de todas as respostas falhadas, com ou sem culpa, é capaz de encontrar o modo de se conciliar com o seu melhor possível. No estilete de Sófocles, acaba Édipo a sua existência terrena – ou começa verdadeiramente uma outra metamorfoseada existência – no santuário das Erínias. Símbolo mais forte do acerto cósmico da vida de Édipo não era possível.

Há que perceber que cada um de nós é um possível tirano, se, como o modelo que Platão apresenta, ceder à perversidade do desejo e do prazer. Cada um, então, eliminará a custódia cósmica do Pai e possuirá a fonte ontogeradora que é a Mãe. E nada disto é do âmbito psicológico, mas do âmbito da relação entre a ontologia integral do ser humano e a ontologia integral do mundo. É uma questão metafísica que apenas em âmbito metafísico tem solução, como se perceberá na «Alegoria da caverna», quando o filósofo chegar perante o Sol. Aqui, não é possível a tirania, pois todos os desejos estão anulados pela presença de isso que tudo cumula e o prazer confunde-se com a própria relação entre filósofo e sol. Eros é infundido pela luz do sol e transforma-se em puro bem e amor por tudo o que precisa de luz. O filósofo deseja, o sábio ama: por isso, este último volta à caverna, para aí exercer persuasivamente esse amor; ou para morrer, ao procurar fazê-lo.

O já sábio tem mesmo de regressar à caverna, ao seu fundo, para ser digno do estado a que chegou. E, aí, tiranos não faltarão que procurarão violentá-lo e matá-lo, a ele que, sábio, já é Mãe e Pai.







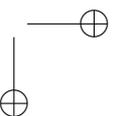
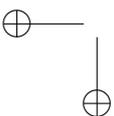
Capítulo 2

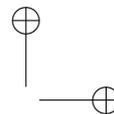
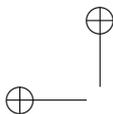
O tirano, o mais baixo dos seres: a essência da tirania, segundo a *Politeia*, de Platão¹

Platão detesta a tirania e os seus agentes, os tiranos. No *Fedro* (248d-e),² situa a alma do tirano no nono nível, o mais baixo de todos: o tirano é o mais

¹ Foram utilizados os textos originais das edições das Belles Lettres e da Loeb Classical Library e respectivas traduções: PLATON, *La République*, vol. I, texto estabelecido e tradução por Émile Chambry, com Introdução de Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1989; PLATO, *Republic*, Books 1-5, tradução de Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2003. A estas versões, acrescenta-se a versão portuguesa: PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].

² Foi utilizada a seguinte versão: PLATON, *Phèdre*, texto estabelecido por Claudio Moreschini, trad. de Paul Vicaire, notícia de Léon Robin, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1985, pp. 39-40 ; «Toute l'âme qui, dans le cortège d'un dieu, aura contemplé de quelque façon les réalités véritables, est jusqu'à la révolution suivante exempte d'épreuve, et si elle est capable de le faire toujours, elle est pour toujours exempte de dommage. Mais, quand, incapable de suivre comme il faut, elle n'a pas vu, et que par quelque malchance, gorgée d'oubli et de perversion, elle s'est alourdie, et sous l'effet de ce poids a perdu ses ailes et s'a abattue sur la terre, alors une loi veut qu'elle ne s'implante en aucune sorte de bête à la première génération, mais que l'âme qui eut la plus vaste vision aille dans la semence d'un homme appelé à devenir un ami du savoir, ou un ami de la beauté, ou un inspiré des Muses e de l'amour ; celle qui tient le second rang ira dans la semence d'un roi qui obéit à la loi, ou qui est doué pour la guerre et le commandement ; la troisième va chez un politique, ou un intendant, ou un financier ; la



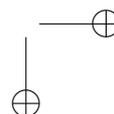
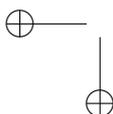


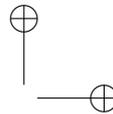
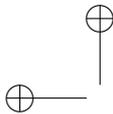
baixo dos homens. A tirania, que é a acção do tirano e dele indiscernível – assim como este é dela indiscernível em acto –, é a forma mais baixa da acção humana, essa que condena o ser humano a posicionar-se num nível ontológico tão baixo que, inferior a tal nível já nada há de humano.

Como o *Fedro* é um diálogo dedicado à beleza, não será estulta especulação afirmar que, no tirano, a beleza, que é sempre esplendor adequado da bondade, se manifesta na sua forma também mais baixa. No tirano, portanto, a bondade, isto é, o absoluto ontológico presente em cada ente, atinge a sua forma humana inferior. No tirano, a «kalokagathia»³ não existe em absoluto.

quatrième chez un homme qui aime l'effort physique, un gymnaste, ou un homme destiné à soigner le corps ; la cinquième aura une existence de devin ou d'initié ; à la sixième correspondra l'homme qui fait le métier de poésie, ou toute autre de ceux qui pratiquent l'imitation ; à la septième l'artisan ou le cultivateur ; à la huitième le professionnel de la sophistique ou de l'art de flatter le peuple ; à la neuvième l'homme tyrannique.» (Toda a alma que, no cortejo de um deus, tenha de algum modo contemplado as realidades verdadeiras, está, até à próxima revolução, isenta de provação, e, se for capaz de ser sempre assim, está para sempre isenta de dano. Mas, quando incapaz de prosseguir como deve, não viu, e, por motivo de qualquer casualidade, inchada com esquecimento e perversidade, se torna pesada e, sob o efeito deste peso perdeu as suas asas e caiu sobre a terra, então, uma lei exige que não se implante em qualquer forma de besta na primeira geração, mas que a alma que teve a visão mais vasta vá para a semente de um homem convocado a tornar-se um amigo do saber ou um amigo da beleza ou um inspirado pelas Musas e pelo amor; a que detém o segundo nível irá para a semente de um rei que obedece à lei ou que é dotado para a guerra e o comando; a terceira vai para um político ou um intendente ou um financeiro; a quarta para um homem que ama o esforço físico, um ginasta ou um homem destinado a cuidar do corpo; a quinta terá uma existência de adivinho ou de iniciado; à sexta corresponderá o homem que faz da poesia o seu ofício ou qualquer outro que pratique a imitação; à sétima o artesão ou o cultivador; à oitava o profissional da sofística ou da arte de lisonjear o povo; à nona o homem tirânico.» Tradução nossa). Não nos interessa, aqui, o comentário fino deste trecho, a que dedicaremos futuro estudo, mas, sim, evidenciar qual o lugar na hierarquia ontológica das almas sujeitas ao movimento. Platão situa os tiranos, precisamente, no último. Na *República*, «Livro X», «Mito de Er» (615e), dirá que os tiranos são incuráveis em sua maldade.

³ Na «kalokagathia», consubstanciava-se a mais alta possibilidade e também, se realizada, a mais elevada grandeza antropológica: beleza e bondade num só acto erector de um ser humano. Para Platão, esta possibilidade pertence não apenas ao «aner», ao macho humano, mas também à «gyne», à fêmea, como se mostrará na parte a tal tema dedicado neste mesmo livro. Note-se, no entanto, que, para Platão, é a parte do bem, a «agathia» que é substantiva, sendo a «kalia», a beleza, resplendor da primeira, como, à imagem da relação do sol com a natureza, é o bem da irradiação que é substantivo, sendo a beleza uma re-irradiação, por resplendor do bem nas coisas. Não desvaloriza a beleza, antes a situa no «topos» que é o seu, como, repetimos, resplendor do bem, este, sim, primeiríssimo e substantivo. Supomos residir aqui a



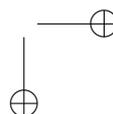
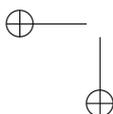


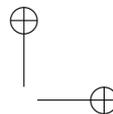
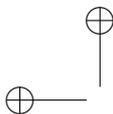
Na *Politeia*, Platão vai ainda mais longe quando, no «Livro IX» (579d) afirma que «o tirano autêntico é um autêntico escravo».⁴ Pense-se no que esta afirmação significa no contexto cultural e civilizacional da época, em que ao escravo estava reservado um estatuto de sub-humanidade ou mesmo de uma radical não-humanidade. A ironia socrática, aqui, não se limita a servir de instrumento de crise noética, antes põe a claro o abismo que existe entre a finalidade subjectiva do candidato a tirano e a realidade concreta consequente à sua acção na prossecução de tal finalidade.

Aquele que pensa tornar-se senhor dos homens e do mundo acaba, por mor de sua mesma acção, ontologicamente degradado até ao nível antropológico mais baixo pensável. No entanto, a escravatura em que o tirano incorre não se limita a ser algo apenas comparável à escravatura política vigente coetaneamente, ultrapassa-a, pois é uma *escravatura integral*: é o próprio ser do tirano que é degradado, interiormente degradado, por si degradado no que

razão fundamental para a posição de Platão relativamente ao «belo» como, à parte o absoluto do «belo em si», que é indiscernível do bem, derivado e segundo. No entanto, ao ler-se Platão, não se pode deixar de testemunhar o fascínio do mesmo pela beleza do que vai descobrindo, talvez demasiado novo em sua grandeza para ser devidamente saboreado. Nós temos em nossa ajuda mais de vinte e três séculos do filtro das reflexões acerca do pensamento platónico.

⁴ A citação completa do parágrafo, segundo a tradução portuguesa em uso, diz: «Logo, na verdade, e ainda que assim não pareça a alguns, o tirano autêntico é um autêntico escravo, de uma adulação e servilismo extremo, lisonjeador dos piores; incapaz de satisfazer de algum modo os seus desejos; mostra-se muito carecido de quase tudo e pobre de verdade, se alguém souber contemplar a sua alma inteira, toda a vida cheio de medo, carregado de dores convulsivas, se, na realidade, a sua disposição é semelhante à da cidade na qual manda. Ora, ela é semelhante, ou não?», pp. 426-427; encontramos nas *Belles Lettres*: «Ainsi, en réalité, et quoi qu'en pensent certaines gens, le véritable tyran est un véritable esclave, d'une bassesse et d'une servilité extrêmes, réduit qu'il est à flatter les hommes les plus méchants; impuissant à satisfaire tant soit peu ses désirs, mais visiblement dénué d'une foule de choses et véritablement pauvre aux yeux de quiconque sait considérer son âme entière, il passe sa vie dans une frayeur continuelle, en proie à des douleurs convulsives, s'il est vrai que son état ressemble à celui de la cité qu'il commande; or il y ressemble, n'est-ce pas?», p. 60; na Loeb: «Then it is the truth, though some may deny it, that the real tyrant is really enslaved to cringings and servitudes beyond compare, a flatterer of the basest men, and that, so far from finding even the least satisfaction for his desires, he is in need of most things, and is a poor man in very truth, as is apparent if one knows how to observe a soul in its entirety; and throughout his life he teems with terrors and is full of convulsions and pains, if in fact he resembles the condition of the city which he rules; and he is like it, is he not?», p. 367. Que espantosa chave de leitura é esta para inúmeras figuras da história da humanidade.





de mais profundo é, em sua própria matriz ética de realidade lógica capaz de decidir, acto a acto, o que quer ser.

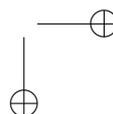
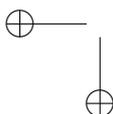
A degradação ontológica do tirano ao nível da escravatura não lhe é imposta politicamente por alguma força que o transcenda, é produzida por si próprio, sobre si próprio, em si próprio.

A tirania – e a escravidão interior a que corresponde – é fruto ético da acção do candidato a tirano que, assim, reduz a sua humanidade a algo de infra-humano, de tal modo afastado do melhor bem possível próprio para cada ser humano que, no entendimento do texto do «mito de Er», no «Livro X» da *Politeia*, a propósito do tirano Ardiou e do que paradigmaticamente em termos de tirania, o tirano é incurável em sua maldade (615e).

A tais entidades, está reservado como destino final serem precipitadas no Tártaro (616a), local próximo do Caos reservado a tudo o que, pela co-naturalidade com a força e a tendência caótica, é uma ameaça para o cosmos, tendo, assim, de ser relegado sem possível remissão para a proximidade com isso de que é parente próximo. Lembremos que, aquando das lutas primordiais pela imposição da ordem cósmica, as forças mais caoticamente boçais foram precisamente enviadas para o Tártaro.⁵

Estas relações estabelecidas por Platão a propósito do tirano imediatamente classificam este último como uma força pró-caótica presente ou em formação no âmbito do cosmos, cosmos que tanto trabalho e sofrimento deu a erguer em sua precariedade. Mas, mesmo como algo de precário e frágil, o cosmos é o único «topos», e, em tal e como tal, sempre cairótico, para a pos-

⁵ Trata-se das forças ainda muito próximas do Caos que foram derrotadas pela linhagem chefiada por Zeus, supostamente representante de uma nova forma ontológica, já de tipo propriamente «lógico». De facto, tal linhagem ainda tem em si, como, aliás, tudo no cosmos da mítica helénica, a presença do primitivo «Khaos» – é Platão quem vai eliminar tal quadro onto-metafísico com a introdução do sentido de uma absoluta positividade ontológica, transmundana, trans-cósmica, mesmo, consubstanciada na super-ideia de bem. O bem platónico, à imagem do seu precursor que é o «Logos» de Heraclito, é uma realidade puramente metafísica, literalmente para lá da natureza, do que se move, logo, de qualquer forma de imperfeição, dado que o movimento se justifica apenas porque há algo que deveria ontologicamente estar e não está, porque há uma carência, que o movimento se destina a anular. Está aqui presente toda a metafísica, que é de origem formal platónica, da relação necessária entre carência e presença, que dá origem aos pares aristotélicos matéria-forma, potência-acto e a toda uma tradição, fundada ultimamente em Heraclito, de pensamento dialéctico que segue o mais de perto possível a própria dialéctica onto-metafísica do movimento que constitui o real. O eixo fundamental do real é sempre o «logos» que permite que esse mesmo movimento não seja caótico.





sibilidade da realidade tal como a conhecemos, tal como a somos, mormente, para a realidade própria do ser humano.

Não é possível, em absoluto, a realidade sem que esta seja cósmica – o caos é não só uma não-realidade, mas uma anti-realidade –, isto é, ordenada, logicamente informada, «orthótica», se bem que sempre de um modo imperfeito, mas com a perfeição sempre como possibilidade teleológica – intuição que se manifestará em toda a sua plenitude no sentido do acto-puro/motor-imóvel, de Aristóteles, que é a perfeição em acto que para si move toda a série de sucessivas perfeições ontológicas, em sempre dialéctico aperfeiçoamento, não num sentido simplesmente mundano, mas num sentido de constante e contínua aproximação à perfeição absoluta, transcendente.

Ora, de esta realidade cósmica faz parte o próprio ser humano. Este pensa-se como parte especial de tal realidade, pois sabe que pode pensar a realidade não apenas como pura intuição fugazmente instantânea, mas como lógica continuidade analepticamente e prolepticamente pensável e de que ele é o centro de convergência lógica.

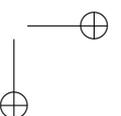
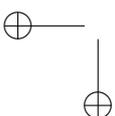
É a lição de Heraclito, que, apropriando-se do absoluto do movimento, se apropria concomitantemente do absoluto do sentido do mesmo, cujo foco noético é o ser humano na sua relação não-idiótica com esse mesmo absoluto, com o «Logos».

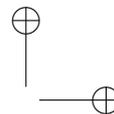
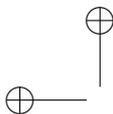
É esta a importância do «Logos», forma mais elevada do princípio cósmico e do próprio cosmos, *como seu princípio*, mas é esta também a importância do ser humano na relação cósmica com o «Logos»; é esta ainda a importância de tal relação que, não erguendo o cosmos, seguramente ergue o ser humano como isso que é, essencialmente, o ser capaz do «Logos», ou, na posterior versão aristotélica, seu possuidor, seu portador.

Para um heleno, o cosmos é tudo e a possibilidade de tudo, em seu sentido, verdadeira e literalmente, ontológico e ontogénico.

O caos latente é a possibilidade da impossibilidade do cosmos.

Tudo tem de ser feito para impossibilitar o caos. Contra o Caos, senhor da guerra como anarquia de impulsos desordenados, há uma guerra permanente e é esta mesma guerra que permite que o cosmos não colapse no caos. É este o sentido mais profundo do «polemos» de Heraclito, a eterna tensão dinâmico-





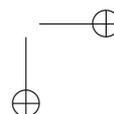
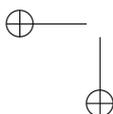
cinética entre não apenas os contrários presentes na linearidade do progresso do mundo, mas entre o mundo e o seu contraditório,⁶ o caos.

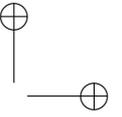
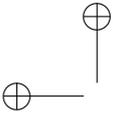
Como os contraditórios se anulam imediatamente se postos em relação também imediata, o confronto dá-se precisamente através da dialéctica entre contrários, pois cada par de contrários, na sua dialéctica, é precisamente o progresso ontológico que evita que a contraditoriedade cosmos-caos seja possível: é este o cerne do absoluto do movimento segundo o «Logos», que impede o caos, o nada da ordem e do mundo.

O não-ser caótico encontra-se representado pela negação dialéctica presente como etapa de possível superação, sempre superada, para se tornar passível de nova superação, contrariando a possível fixidez que anularia o movimento, isto é, a presença do «Logos», da ordem, imediatamente instalando o caos. A fixidez, não permitindo o surgimento do absoluto da diferença, imediatamente anularia isso que é dado no e pelo movimento, precisamente o que há de absoluto ontológico em cada diferença.

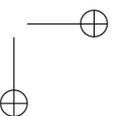
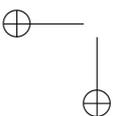
A negação não é, assim, um acto lógico de transformação do que é no que não é, mas a substituição ontológica de um estádio ontológico de diferenciação por outro. Este acto impede que o ser caia no nada. É este acto, que a inteligência humana antecipa como absurdo, como «o» absurdo, que o «khaos» representa. É o nada que se teme que justifica o pavor relativamente à desordem, pois a verdadeira desordem não é a da complexidade imensa do

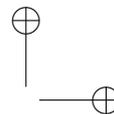
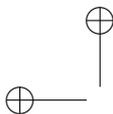
⁶ Nesta fase da civilização helénica, é o «khaos» e não o nada que é o contraditório do «kosmos». No Platão das alegorias do sol, da linha e da caverna, na *Politeia*, dado o significado da metáfora da infinita irradiação do sol (do bem, do absoluto infinito da positividade metafísica – sol – e ontológica – irradiação), que *elimina qualquer vazio metafísico* (e, por decorrência, ontológico), que elimina mesmo qualquer *possibilidade* de vazio metafísico e ontológico, já é o nada que é o contraditório teórico não apenas do cosmos, mas do ser, do acto como isso que é o absoluto infinito metafísico (e ontológico) que tudo infinitamente ergue em acto. Em termos do pensamento humano, talvez seja este o momento fundamental em que claramente se intui o significado profundo de «haver ser e não nada». E esta é a grande questão não apenas da filosofia, mas da humanidade. Apenas perante o abismo desta questão, pode o ser humano pretender atingir a profundidade da sua realidade, como isso cuja grandeza ontológica plena (por oposição ao nada) permite precisamente pôr tal questão e com ela se abismar e com ela ter de viver em irremediável angústia. Ou, então, é uma besta. E é esta besta que constitui o paradigma do tirano, esse que pensa que é o auto-antídoto à ameaça do nada. É nesta radicalidade metafísica que habita o motor da tirania, não em qualquer forma psico-freudiana: o pai a matar não é Laio, mas o nada; a mãe a desposar é o ser na forma de uma vida absoluta, que é o que o tirano deseja e quer.





movimento, mas a da ausência do absoluto do movimento. É esta a grande intuição de Heraclito, que não tem medo do absoluto do movimento, apenas da ausência do seu absoluto. Este absoluto, como unificador, é isso a que chama «Logos».





Percebendo isto perfeitamente, Platão vai transpor este movimento para o interior de cada ser humano, no que vai constituir a sua *dialéctica* propriamente *ética*, transpondo-o também para a relação entre seres humanos, no que vai ser a *dialéctica* fundadora da *política* como movimento complexo de ordenação da acção humana conjunta, em busca de um movimento harmónico, a justiça, que corresponde ao «Logos» presente na «polis», à «*polis*» como acto lógico.

É de uma interessante beleza que tudo isto tenha sido realizado por um homem político pertencente à cidade da deusa da lógica inteligência. Atena parece ter insistido em proteger os heróis das grandes viagens, sejam eles o mítico Odisseu ou o carnal Aristocles, cuja alcunha é Platão.

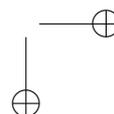
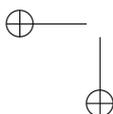
É a eterna luta da inteligência contra a bestialidade que está aqui em causa e em nenhum outro lugar lógico ela é mais clara do que no que diz respeito ao tirano, à sua presença no seio do cosmos e às consequências catastróficas que tal presença pode acarretar.

Na *República*, encontramos uma especial atenção prestada por Platão à questão da tirania e mesmo a análise das outras formas de governo e de relação com a justiça tem sempre em consideração que, salvo o governo exercido pelos sábios, tudo o mais pode ser e é um caminho descendente até à tirania, estado antropológico, ético e político em que o ser humano se perde irremediavelmente como ser humano.

Como se pode perceber pela leitura atenta do «Livro X», há uma liturgia platónica em favor da possibilidade de salvação do ser humano da tirania, através da paideia persuasiva que o leve a nunca cair em tal forma de vida, de ser: Er é enviado⁷ do reino dos mortos ao dos vivos com uma mensagem pedagógica acerca de como proceder para alcançar a salvação, que é sempre, em última análise, salvação relativamente à tirania, pois o tirano é o que enquanto tal não pode ser salvo. Tem de, primeiro, deixar de ser tirano.⁸ É a sua recusa

⁷ 614b-621d.

⁸ É por tal que o tirano é dito irredimível: é-o como tirano, enquanto tirano. A haver uma conversão, esta elimina o tirano como tal, deixando um ser humano não-tirânico em acto, que, esse sim, pode ser salvo – basta aplicar-se-lhe a fórmula soteriológica aplicada ao prisioneiro da caverna, depois de ter sido desagrilhoado. O tirano é o ser humano «mais agrilhoado» que existe, prisioneiro da sua ilusão de grandeza absoluta, divina. O tirano é sempre, por mais poderoso que seja, um rei nas e das sombras. O prisioneiro que na caverna se torne, de algum modo, tirano dos outros, mas que sofra o processo narrado no símile da caverna, torna-se um sábio, um aristocrata da inteligência e da acção. Assim se pode perceber bem como,





a este despojamento da perversidade da acção ética e política que constitui o motor da sua incapacidade e impossibilidade de salvação, isto é, que constitui a sua condenação eterna.⁹

Vamos, então, procurar acompanhar Platão no ensaio de buscar entender o que é a essência e a substância da tirania e do seu agente, o tirano, e quais são as consequências da sua existência para o mundo, em sentido universal.

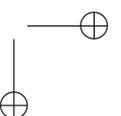
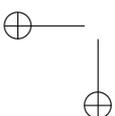
O tirano

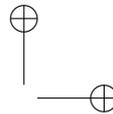
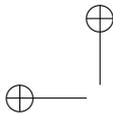
A investigação acerca do que é o tirano surge no âmbito mais vasto da discussão acerca da justiça, iniciada já no diálogo com Céfalos, o sábio. Este, que nos é apresentado como um homem justo, não é capaz de avançar uma definição de justiça que cubra todas as suas potencialidades e consequentes concretizações. Em 331d, Céfalos deixa a discussão das coisas teóricas nas mãos dos jovens que recebeu em sua casa e vai tratar do sacrifício ao deus patrono do lar.

Esta discussão prolonga-se até que Trasímaco nela entra (336b), transportando-a para um campo lógico em que será polarizada na figura do tirano, na sua relação com a cidade.

para Platão, tirania e aristocracia são não apenas opostos ou contrários, mas contraditórios: *o aristocrata nunca é tirano e o tirano nunca é aristocrata*. Todos os que acusam Platão de defensor de formas de tipo fascista, historicamente «avant la lettre», nunca perceberam tal. Note-se, ainda, que, para Platão, a democracia é uma forma de tirania dos muitos, só não o sendo quando, fortuitamente, realiza o bem. Assim, se a democracia fosse uma realizadora necessária do bem, Platão seria um seu admirador; se o fosse seria uma verdadeira aristocracia, mas não é.

⁹ É interessante pensar o paralelismo que existe entre a forma como Platão encara a irremediabilidade heteronómica do tirano, no «Mito de Er» e o modo como o cristianismo concebe o inferno, de uma forma já não mítica, como a impossibilidade de salvação enquanto houver uma não-conversão do perverso. Como Platão bem percebeu, desde que se aceite abrir os olhos perante a irradiação directa do sol, está-se salvo, pois, nesse mesmo acto e instante, passa-se a ser um com o sol, com o bem. Quer no tirano platónico quer no impenitente cristão, *o carácter infernal da sua existência deve-se à sua recusa em olhar o bem*. Neste sentido, o bem é onnipotente, salvo na relação com a vontade, que, perversa, pode sempre recusar o bem. Assim, quer em Platão quer no cristianismo, a única força capaz de se opor a Deus é o absoluto da ilogicidade, incarnada no ser humano (ou na figura sua paradigmática da besta diabólica). O mais é bem.





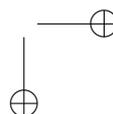
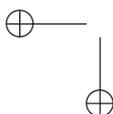
Mas, anteriormente, já Platão tinha posto na boca de Sócrates a seguinte afirmação, que servirá de pedra de contraste a tudo o que se discutir de ora em diante (335d):

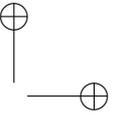
«Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a acção do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa,¹⁰ mas, pelo contrário, é a acção de um homem injusto.»¹¹

Daqui para a frente, toda a obra se irá centrar na discussão acerca do que é o ser humano justo, ser humano cuja acção concretizada (literalmente «*ergon*», como se encontra plasmado em 335d) é, em acto, a justiça. A similitude entre o macrocosmos que a cidade é e o microcosmos que é o ser humano individualmente considerado tem aqui a sua origem. É o que o ser humano é, através de seu acto ético, que constitui, no e com o todo de todos os actos de todos os seres humanos em concomitância, a realidade que é a cidade, isto é, a realidade política, a realidade política em acto.

¹⁰ «Pessoa»: o termo não se encontra no original. Como se sabe, é posterior. Mas a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira não é anacrónica, antes percebe e assume que é precisamente isso que mais tarde será codificado como «pessoa» que já está, aqui, em causa neste trecho platónico, isto é, o ser humano na sua plenitude de indivíduo ontologicamente irreduzível, mas capaz de relação, o que lhe confere uma dignidade tal que politicamente ninguém tem o direito de cometer contra ele qualquer injustiça, quer dizer, de lhe roubar possibilidades próprias, indispensáveis para o pleno desabrochar ontológico que a sua individualidade propriamente humana encerra. *A noção de pessoa já está aqui não apenas implícita, mas em acto na forma como Platão concebe a dignidade humana.* Não lhe terá sido muito difícil tal intuição, bastando para tal ver bem o que era o ser manifesto de seu Mestre. Também o retrato que faz de Céfalo é o de uma pessoa. Já o retrato que Trasímaco vai fazer do seu herói político nos remete para os paradigmas de negação do próprio da pessoa que encontramos no *Fedro* e no «Mito de Er» relativos ao tirano. As grandes intuições dos grandes filósofos cunham noções e linguagem, não esperam por esta última para se poderem dar. A linguagem não é casa do ser, senão para copistas linguisticamente engenhosos. A casa do ser é a intuição, intelectual ou não (mesmo para Kant, quer este o tenha percebido ou não).

¹¹ A versão das Belles Lettres apresenta: «Ce n'est pas le fait de l'homme juste, Polémarque, de faire du mal à son ami, ni à qui que ce soit, mais de son contraire, l'homme injuste.» (PLATON, *La République*, vol. I-III, p. 17); a versão da Loeb diz: «It is not then the function of the just man, Polemarchus, to harm either friend or anyone else, but of his opposite, the unjust.» (PLATO, *Republic*, I-V, p. 37). Todas estas traduções são muito proximamente fiéis ao original.





Assim, e em última análise, a *justiça* não é fundamentalmente – na sua literalidade – uma questão jurídica ou mesmo política – ambas estas esferas da acção humana são derivadas, segundas –, mas *ética*.

A justiça é um acto ético.

A não-justiça ou injustiça é um acto ético. Ambos estes actos dependem da interioridade motor de cada ser humano. Cada ser humano, em cada um de seus actos – actos que o constituem como propriamente humano – é ou algo de justo ou algo de injusto.

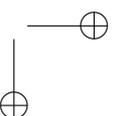
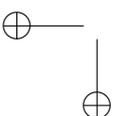
Não há meio-termo na justiça.

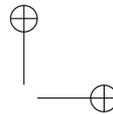
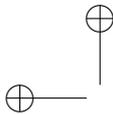
Um acto não absolutamente justo é um acto injusto. Daqui, a dificuldade da justiça e de cada um dos actos realizados por cada ser humano, quando contrastados com a exigência absoluta da justiça como completude de perfeição. Justo é o bem e o bem, como o sol, não irradia senão infinitamente. Assim a justiça.

Platão sabia que o comum da cidade e da acção individual integrada que a ergue é injusta. Tal explica estruturalmente o sacrifício de Sócrates, o homem que procurava ser justo e que procurava uma pedagogia da justiça, não como serviço ao bem de algum ou de alguns, mas como liturgia perfeita ao perfeito bem possível para todos, integradamente, sinfonialmente, o bem-comum. Justiça e bem-comum são, deste modo, sinónimos. Tudo o que servir o bem-comum é justo. Tudo o que é justo serve o bem-comum e só é justo porque, precisamente, serve o bem-comum. Terrível exigência, que reaparecerá nos verdadeiramente grandes como Aurélio Agostinho e sua Cidade de Deus, Tomás e sua proposta de felicidade inspirada numa nova leitura platónica de Aristóteles – e tendo em conta o paradigma agostiniano, por sua vez baseado no Reino de Deus e no bem-comum platónico, finalmente, em Kant e no seu imperativo categórico.

Compreende-se, deste modo, a atenção especial que Platão irá dar à parte propriamente ética – isto é, à antropologia humana como acto próprio e em acto próprio de auto-produção, de possível autonomia – da realidade humana, na relação com o restante cosmos ou cosmos tendencial possível.

Quem é Trasímaco? Historicamente – e o Trasímaco aqui presente não é exactamente o histórico, mas uma apropriação simbólica que Platão faz, a fim de servir os seus propósitos de denúncia da e de ataque à tirania –, Trasímaco é, nas palavras de Maria Helena da Rocha Pereira (nota 5, p. 3): «Trasímaco





era um dos maiores Sofistas, e a ele cabe a honra, juntamente com Górgias, de ser considerado o criador da prosa artística.»

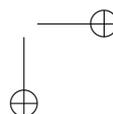
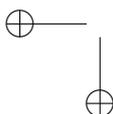
Assim que no-lo apresenta, Platão escolhe como termo para definir o seu modo de agir naquele momento, na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, «fera» (336b).¹² Ora, a tradução é perfeita pois o termo que surge no original é «therion», que se traduz por «besta», «besta feroz ou selvagem», também por «besta malfazeja», «réptil», ainda por «besta» distintivamente e por oposição a ser humano, por «besta» no sentido geral de animal, finalmente por «besta monstruosa ou vil».¹³

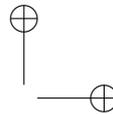
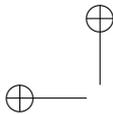
Sabemos que Platão não escolhia os termos empregues nas suas obras sem ponderação lógica suficiente. Podemos, assim, perceber imediatamente qual o nível de consideração que Platão tem por este homem e pelo que representa, não tanto o movimento sofista, mas isso de que vai ser arauto, o tirano.

A sofística é perigosa não tanto epistemológica ou gnosiologicamente, sem mais, mas porque, através da manipulação epistemológica da gnosiologia, serve para produzir homens de poder perversos, candidatos a tirano ou tiranos, em última análise. A sua liturgia, ao contrário da liturgia socrática, não é segundo o bem-comum da «polis», mas segundo o bem individual do tirano ou o bem minoritário dos oligarcas ou o bem maioritário dos democratas.

¹² «Ora, muitas vezes, mesmo enquanto conversávamos, Trasímaco tentara assenhorear-se da argumentação, mas logo os circunstantes o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até ao fim. Assim que parámos e eu disse aquelas palavras, não mais ficou sossegado, mas, formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera, para nos dilacerar.»; na tradução da Belles Lettres, vemos: «A plusieurs reprises et dans le cours même de notre entretien, Thrasymaque avait tenté de jeter le grappin sur la discussion, mais ses voisins l'avaient retenu, voulant nous entendre jusqu'à la fin. Mais, à la première pause que nous fîmes et au moment où je venais de dire ces derniers mots, il ne se contenta plus, et se ramassant sur lui-même à la manière d'une bête fauve, il s'avança sur nous comme pour nous mettre en pièces.» (*ibidem*, p. 18); encontramos na Loeb: «Now Thrasymachus, even while we were conversing, had been trying several times to break in and lay hold of the discussion but he was restrained by those who sat by him who wished to hear the argument out. But when we came to a pause after I had said this, he couldn't any longer hold his peace. But gathering himself like a wild beast he hurled himself upon us as if he would tear us to pieces.» (*ibidem*, p. 39). No fundamental, as versões são concordantes. Importa assinalar que a caracterização do comportamento de Trasímaco é paradigmática do que é a acção do tirano.

¹³ BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, s. d.. As traduções em língua francesa são, respectivamente, «bête», «bête féroce ou sauvage», «bête malfaisante», «reptile», «bête» par opposition aux hommes, aux oiseaux et aux poissons», «bête, animal, en gén. (même les poissons)», «bête monstrueuse ou vile», p. 936.





Ora, nenhuma destas formas é respeitadora do bem-comum: para poderem ser o que são têm de negar o bem-comum, têm de o aniquilar, pois este não é compossível com outra qualquer forma: ou há o bem de todos – e para todos – ou não há. Não há compromisso possível. Daqui, decorre a extrema dificuldade de algo como a cidade perfeita platónica ou a cidade de Deus agostiniana, impossíveis sem o bem-comum. Aristóteles perceberá também que assim é e defenderá que a amizade é isso que constitui o vínculo político: uma perfeita amizade universal imediatamente institui uma cidade perfeita. O difícil é amar na perfeição exigida pela perfeita amizade. É a falha a este nível que implica que não existam cidades, apenas suas imagens degradadas.

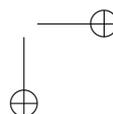
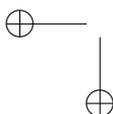
O ser humano que vai representar, aliás de forma brilhante, o interesse do tirano é-nos apresentado como alguém que se comporta como um «therion», como uma besta, como um animal feroz. Ora, uma besta define-se propriamente por não possuir um «logos» superior, pelo menos ao nível do que é necessário para se ser uma entidade humana. Não é que Platão esteja a dizer que Trasímaco não é um ser humano. É um ser humano, mas é um ser humano que se comporta como uma besta, isto é, em forma que constitui um retrocesso ontológico e cosmológico relativamente ao movimento que o mundo e os seres humanos nele tinham vindo a trilhar, mesmo já nos velhos mitos, e que era um caminho de apuramento lógico, de aproximação do «logos» do que se move com o «Logos» que não se move (na caracterização de Heraclito), da inteligência periclitante dos indivíduos da e na natureza ao seu princípio absoluto, que recebera filosoficamente a sua formulação definitiva já com o referido Heraclito.

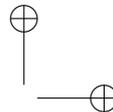
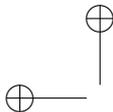
Trasímaco e aqueles que representa são a humanidade degradada de coisa lógica e cósmica para coisa ilógica ou com forma de «logos» degradado, e, por isso, acósmica. É esta ilogicidade e esta acosmicidade que Platão combate por todos os meios e de uma forma impiedosa na sua *Politeia*.

Qual é, então, a proposta de que Trasímaco é portador? Em que consiste a figura do tirano?

Como a tirania é uma relação política e toda a relação política implica, em primeira e última instância, a questão da justiça, sem o que não há ou pode haver relação política duradoura, tem de se começar logicamente pela definição do que seja «justiça».¹⁴

¹⁴ Note-se que não se trata de propor uma definição ou noção para discussão, isto é, de





Que definição de «justiça» quer Trasímaco impor?

Segundo a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, tal definição é (338c): «Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte.»¹⁵

A tradução inglesa reporta. «I affirm that the just is nothing else than the advantage of the stronger.»; a versão francesa, por sua vez, apresenta: «Je soutiens, moi, que la justice n'est autre chose que l'intérêt du plus fort.»¹⁶

Temos, pois, que a expressão original «kreittonos ksympheron» recebe os sentidos: «conveniência» do mais forte, «advantage-vantagem» do mais forte, e «intérêt-interesse» do mais forte. Se bem que não sejam sinónimos, todos os termos apontam para a justiça como sendo o império de uma força *qualquer* sobre o que lhe é inferior segundo precisamente a mesma força. Não nos podemos esquecer de que estamos a tratar do que seja a justiça.

A justiça é, então, segundo Trasímaco, uma questão de relação de forças.

Nesta relação impera a *força maior*, sem mais. Note-se que apenas a força é critério: é como se se dissesse que o bem é a força. E é, pois, segundo esta perspectiva, é o bem que corresponde à posse da força ou, melhor, à coincidência ontológica de determinado ser humano com tal força que permite que ele se imponha como fonte de justiça, o que, para ele, não pode deixar de ser um bem, o bem – coincidente com o seu bem, bem exclusivo e impartilhável.

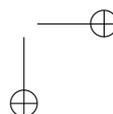
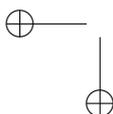
É claro que este ponto de vista não é fundamentalmente um ponto de vista antropológico, ético ou político, é, antes, um ponto de vista cosmológico, mesmo teológico, pois o poder assim encarado e a justiça que configura são um modo de acção ética e política em que o forte assume uma função e um poder nada menos do que configuradores da ordem cósmica, isto é, assumem um papel que estava reservado aos deuses.

Mas note-se que esta proposta, que Platão vai combater com toda a força e grandeza da sua inteligência, não é uma questão antiga, na Antiguidade se esgotando, mas é também o fulcro de todo o pensamento político moderno ateu,

encontrar a verdade essencial e substancial do que seja a justiça, de forma persuasiva (a discussão acerca desta diferença metodológica e pragmática fundamental dá-se logo no início deste «Livro I» (327a-328b), mas de impor uma definição. A Trasímaco não interessa o requinte heurístico da busca epistemológica da verdade, apenas a captura do meio de obtenção do poder absoluto para os que representa.

¹⁵ P. 23.

¹⁶ Loeb, *ibidem*, p. 47; Belles Lettres, *ibidem*, p. 21.





que substitui o princípio cosmológico transcendente e humanamente inacessível por formas meramente humanas de organização cósmica, sejam elas puramente de tipo gnosiológico sejam ainda minimamente informadas por princípios tendencialmente ontológicos independentes de redução gnosiologista.

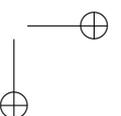
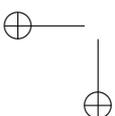
É o mundo de Hobbes e de seus seguidores, de todo o direito positivo e positivista, segundo os quais faz vez de justiça o que quem tiver o poder em suas mãos decretar, seja uma qualquer assembleia seja alguém como Hitler. Note-se que tal forma de pensar o mundo, não só o político, mas todo o cosmos, imediatamente legitima como boa e justa a morte de Sócrates, pois foi decretada por quem tinha o poder para o fazer, a «Boule», a assembleia dos helenos de Atenas, soberana. Ora, tal é absolutamente inaceitável para Platão, conhecedor directo da grandeza humana do Mestre e da sua liturgia de salvação lógica da cidade.

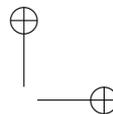
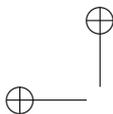
Mas não é apenas no mundo da política e do direito que as teses de Trásímaco são aplicadas: em biologia e em âmbitos cosmológicos mais vastos, o império – cego ou não – da lógica da força também se impôs, lembremos o darwinismo, em que a evolução se dá pela sobrevivência e consequente triunfo das estirpes genéticas mais bem adaptadas às modificações ambientais, sendo, assim, consideradas as mais fortes; lembremos também o freudismo, em que são as dinâmicas e cineses psíquicas mais potentes que se impõem, assim moldando o ser humano, sempre governado por formas de tirania sejam elas internas, líbido motor inexorável, sejam externas, fruto de outras linhagens libidinosas que moldaram cósmicos¹⁷ interditos, também escravizantes.

Este modo de pensar, que, à maneira das forças eróticas mais primitivas pensadas pelos antigos helenos, privilegia exclusivamente o bem próprio de um ou de alguns em detrimento do bem de todos, é muito antigo, permitiu a emancipação de forças poderosíssimas, o que conduziu, em termos cosmológicos, ao surgimento do absoluto da diferença, mas, cada um destes novos absolutos sempre procurou ser único, assim impedindo a prossecução do caminho da diferenciação, também único capaz de produzir, mesmo criar, mundo, na forma, essa, sim, única, dos múltiplos e irreduzíveis seres que constituem a trama complexa da realidade.

Todas as figuras que se comportaram ao modo do tirano tiveram de passar por momentos de terríveis dramas, que só não foram trágicos porque tais fi-

¹⁷ Que são formas psico-sociais.





guras primordiais eram todas imortais. Os dramas aconteceram para que cada uma delas fosse ocupar o lugar ontológico e cosmológico que lhe correspondia. Esse e não outro, como parte de uma ordem que transcende tais figuras, as transcende a todas, que tudo transcende, se bem que em tudo esteja presente precisamente *como ordem*, de que as Erínias e depois as Euménides são as guardiãs últimas e inexoráveis.

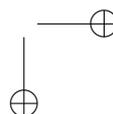
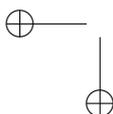
É aqui, nesta intuição fundamental do absoluto da ordem e daquela e deste como um bem para tudo, isto é, um bem-comum universal, assumida por Platão, que reside o fundamento para a super-Ideia de Bem.

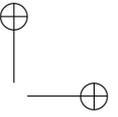
Em toda a *Politeia* e, por maioria de razão, em todo o confronto com Trasímaco, está presente como pano-de-fundo metafísico o Bem como algo que transcende toda a possibilidade de captura por parte de um ser humano qualquer seja, ou da humanidade, de instrumentalização, como algo que não tem substituto possível, muito menos um qualquer pretendente a tirano.

Mas, note-se, também está sempre presente a noção de que o tirano é precisamente aquele que, se pudesse, se substituiria ao Bem e passaria a ser ele o fundamento último de tudo, tudo a si submetendo. É este o entendimento profundo que se deve ter da afirmação atrás citada de Trasímaco acerca do que é a justiça: o interesse do mais forte.

Todavia, ironicamente, num outro registo, já não ferozmente bestial como o de Trasímaco e de todos os que representa até aos nossos dias, Trasímaco tem razão se se considerar que «o mais forte» é o próprio Bem. Mas a bestialidade de Trasímaco e seus representados não consegue, nunca consegue ou conseguirá, a não ser por uma metamorfose interior, perceber tal, ficando-se por uma concepção cósmica que não ultrapassa a vetusta luta bestial entre forças poderosas, mas estultas, por uma concepção ética e política que não ultrapassa aquilo que George Orwell considerará, talvez sem perceber quem é o inimigo visado, como uma «quinta de animais», irracionais, humanamente alógicos, apenas portadores da lógica própria¹⁸ das bestas, dos tiranos.

¹⁸ Lógica poderosíssima em seu mesmo domínio e estatuto próprios: lembremo-nos paradigmaticamente da lógica de Hitler em seu programa para um *Reich* de mil anos, exarada em *Mein Kampf* e posta em realização assim que ganhou democraticamente acesso ao poder. Não fora a contra-lógica e os contra-princípios de opositores como Winston Churchill e os que os seguiram, e a lógica tirânica de Hitler teria vencido. Como se pode perceber facilmente através da leitura do que Trasímaco diz, leitura multímoda, isso que defende é poderosíssimo e faz-se acompanhar por uma lógica própria não menos poderosa. Platão tem razão quando usa o





Como se verá no decurso da discussão, a proposta avançada por Trasímaco consiste na transformação da humanidade, ética e politicamente, num conjunto de bestas em constante relação de forças, em que, necessariamente imperará o mau uso da força, isto é, a violência, pois o bom uso da força não pode ser senão o seu uso equilibrado e harmónico no serviço das necessidades de todos, definição do bem-comum. A sua perversão do uso segundo o bem universal para o bem de um ou de alguns é a própria definição de violência.¹⁹

Trasímaco é o homem violento por paradigma. Trasímaco é o paradigma da besta humana, mesmo no modo como se comporta durante a discussão, mais próprio de um cão raivoso do que de um ser humano. Mas este é o paradigma ético e político que representa, paradigma que é o de todas as formas tirânicas e oligárquicas que a humanidade conheceu até hoje e a humanidade nunca conheceu macrocosmicamente senão estas formas. Outras tiveram expressão apenas microcosmicamente.²⁰

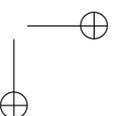
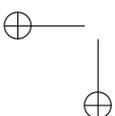
No entanto, não podemos ainda avançar no diálogo, pois temos de perceber melhor o que quer dizer este «interesse», «vantagem» ou «conveniência» do mais forte. Tal significa, imediatamente, que, para que triunfe o interesse (vamos usar este termo assumindo nele o significado variegado dos outros dois) do mais forte, apenas aquele conte, em estrito benefício deste último. Imediatamente também deixam de contar os interesses dos outros, de todos os outros. Tal significa que *não há interesses válidos para os outros*.

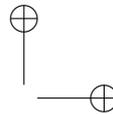
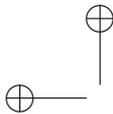
Mas pode haver interesse sem que haja direitos? Interesses próprios e irreduzíveis sem que haja direitos próprios e irreduzíveis?

termo «fera», pois é precisamente do que se trata: poderosíssimas bestas humanas que querem afeiçoar logicamente o cosmos a seu modo, em seu estrito benefício.

¹⁹ Presentemente – estas páginas datam de 2016 –, e após um breve período em que se procurou aplicar um modo de convivialidade digna de algo como uma tendência para o bem-comum, experimenta-se uma rápida aproximação a uma sociedade de bestas depredadoras, materializada em formas várias de terrorismo e de denegação da universal humanidade, numa autêntica afirmação da cidade de porcos, de Platão, mas também de Orwell, ou da humanidade de ferozes lobos, de Hobbes, ou, matricialmente, no reino tirânico proposto por Trasímaco. Estamos a assistir à vitória das bestas.

²⁰ Isto é, aconteceram em todos os tempos, espaços, momentos, actos em que o bem-comum reinou. Mas nunca reinou globalmente ou sequer em qualquer uma das realidades a que erradamente chamamos «cidades», mas que não são mais do que aglomerados quaisquer de pessoas, assim incompletas (constitui-se, deste modo, um círculo vicioso).



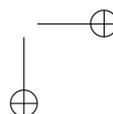
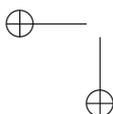


É evidente que não. Ora, tal significa que, para que apenas o interesse do mais forte conte, tenham de contar apenas os seus direitos. Imediatamente, todos os outros direitos cessam de ter qualquer importância, são anulados. *Na relação com o mais forte, os menos fortes perdem todos os seus direitos próprios*, direitos que são (que devem ser) ontologicamente inalienáveis, pois, sem eles, não há ontologia real possível para tais entes, dado que toda a sua ontologia propriamente humana é apenas possível a partir de isso que são os seus direitos próprios. A cidade serve exactamente como o lugar em que estes direitos existem, em que podem ser postos em prática como isso que permite que cada e todo o ser humano possa ser tão bom ontologicamente quanto lhe é dado através das possibilidades ontológicas que o informam e que são irreduzíveis ou inalienáveis. Assim o bem possível de Sócrates, assim o bem possível de Céfalo.

Os seus direitos, ontologicamente próprios e ontologicamente necessários, são ou anulados ou alienados em favor precisamente do tirano. Este passa, assim, a ser também definível como o ser humano que aliena em seu proveito os direitos ontológicos dos outros seres humanos. Tal aplica-se não apenas à cidade como macro-instância, mas a todas as relações entre dois ou mais seres humanos, todas, sem excepção.²¹ Há, deste modo, tirania em acto sempre que um qualquer ser humano – qualquer seja – retira a outro ser humano, qualquer, isso que a este último compete como direito ontológico próprio seu. Deste ponto de vista, dificilmente a história da humanidade pode ser percebida como algo de diferente de uma história da tirania, com alguns excepcionais lampejos de bem-comum.

Eventualmente e se isso for do interesse do mais forte, podem os menos fortes usufruir de alguns direitos, precisamente esses e apenas esses que servem o interesse do mais forte. Neste caso, esses que deveriam ser direitos próprios inalienáveis passam a ser dons perversos do mais forte ao mais fraco,

²¹ É por perceber tal que Platão irá entrar em pormenores de constituição política da «polis», os mais finos, procurando, de algum modo, regulamentar tudo, a fim de que nenhum modo de violência pudesse imiscuir-se na vida política. O modo como o fez, não percebendo, contra si próprio, que a questão se resolve através da educação por princípios universais, não por meio de regras positivas, acabou por configurar uma outra forma de violência. No entanto, enquanto pensava o pormenor da cidade e da entidade estrutural de seus componentes humanos, foi capaz de coisas como perceber a dignidade onto-antropológica das mulheres como algo naturalmente ao mesmo nível da dignidade dos homens, assunto a que se dedica um capítulo do presente livro.





com o fito único de que estes dons sirvam o interesse do mais forte, não o do mais fraco. É um *dom de possibilidade de escravidão*, cuja aceitação corresponde ao início da escravatura em acto.²²

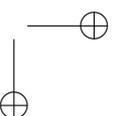
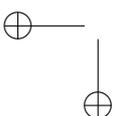
Teoricamente, pode o mais fraco dizer «não» a tal dom perverso. Se o fizer, com tal acto, passa a ser não o mais fraco, mas o mais forte, pois anula o poder do mais forte, que só subsiste, só pode subsistir por meio do «sim» do mais fraco, quando este dá o «sim». No entanto, há que salientar que o «não» aqui em causa pode ter como preço último a própria morte: é tal o caso de Sócrates, que se recusou a ser escravo da perversidade da acção da «Boule», preferindo morrer a dar o seu assentimento a algo que sabia ser injusto e aviltante.²³

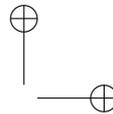
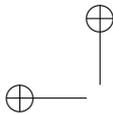
Dando o seu assentimento ao seu estado de escravidão, *o mais fraco deixa de ter uma autonomia ontológica própria* e passa a ser mero fruto do interesse do mais forte. Deste modo, pode o mais forte usar de seu poder de forma total sobre o mais fraco, pois este nada mais é do que um seu *apêndice funcional*, um servidor dos seus interesses, útil como tal, inútil se deixar de servir tais interesses.

O ser do mais fraco passa a ser função total do ser do mais forte, isto é, este passa a verdadeiramente *possuí-lo como se possui uma coisa*.

²² Note-se que a concepção de algumas religiões é precisamente esta: o humano, o criado, o ontologicamente inferior mais não é do que um dom do superior, mas não um dom de possibilidade de bem próprio, antes um dom de entidade apenas litúrgica, isto é, cuja única finalidade é ser usada em benefício de isso de onde o dom instituinte promanou. Ora, precisamente, é assim que funcionam os regimes políticos tirânicos ou oligárquicos, mesmo que disfarçados de democráticos, como Platão tão bem sabia.

²³ Os holocaustos vários realizados pelos nazis servem de exemplos reais que concretizam, para além e com grande desfasamento cronológico do caso exemplar de Sócrates, o que está em causa no cerne da questão que Platão aqui trabalha: os «indesejados» que disseram que sim ao modo como a besta nazi os quis tratar acabaram quase todos de forma indigna; os que disseram que não, ou logo de início ou algures ao longo do cativeiro, tiveram destino muito diferente, pois, ainda que poucos tenham conseguido escapar à morte, os que morreram realizaram tal acto subtraindo-se ao poder das bestas, uma vez que afirmaram a sua recusa em ser por elas transformados em escravos; morreram, assim, livres, com a sua dignidade humana intacta. Tais são os casos dos insurgentes do Gueto de Varsóvia e do campo de extermínio de Treblinka (ver GILBERT Martin, *The Holocaust. The Jewish Tragedy*, London, Fontana Press, 1987). *No ser humano, a humana morte é a morte da sua dignidade*: quando esta morre, o ser humano está humanamente morto, ainda que biologicamente esteja vivo. Tal é o caso testemunhado por Primo Levi (ver LEVI Primo, *Se questo è un uomo. La tregua*, Torino, Einaudi, 1989).



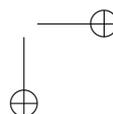
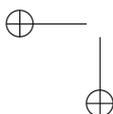


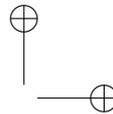
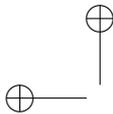
É, evidentemente, a definição de escravo pleno que aqui está em causa. Mas convém não esquecer que este esquema político e cosmológico corresponde ao desiderato hitleriano de um novo Reino, que seria mais precisamente um novo mundo, cujas regras são as que nascem da proposta de Trasímaco.

Hitler é o paradigma incarnado do modelo que Trasímaco defende no «Livro I» da *República*. Não foi caso único. Aliás, é apenas o representante máximo de todos os seres humanos que praticaram a máxima de Trasímaco.

Mais à frente no diálogo (338e), Trasímaco afirma: «[...] cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência [...]. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém.»²⁴

²⁴ É assim a citação completa (338e-339a): «Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modo de justiça em todos os Estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora, estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar correctamente, que a justiça é a mesma coisa em toda a parte: a conveniência do mais forte.» (*ibidem*, p. 24); nas *Belles Lettres*, optou-se por: «Et bien! Tout gouvernement établit toujours les lois dans son propre intérêt, la démocratie, des lois démocratiques; la monarchie, des lois monarchiques, et les autres régimes de même; puis, ces lois faites, ils proclament juste pour les gouvernés ce qui est leur propre intérêt, et, si quelqu'un les transgresse, ils le punissent comme violeur de la loi et de la justice. Voilà, mon excellent ami, ce que je prétends qu'est la justice uniformément dans tous les Etats: c'est l'intérêt du gouvernement constitué. Or c'est ce pouvoir qui a la force; d'où il suit pour tout homme qui sait raisonner que partout c'est la même chose qui est juste, je veux dire l'intérêt du plus fort.» (*ibidem*, p. 22); na Loeb, lê-se: «And each form of government enacts the laws with a view to its own advantage, a democracy democratic laws and tyranny autocratic and the others likewise, and by so legislating they proclaim that the just for their subjects is that which is for their – the rulers' – advantage and the man who deviates from this law they chastise as a law-breaker and a wrongdoer. This, then, my good sir, is what I understand as the identical principle of justice that obtains in all states – the advantage of the established government. This I presume you will admit holds power and is stronger, so that, if one reasons rightly, it works out that the just is the same thing everywhere, the advantage of the stronger.» (*ibidem*, p. 49). Não se entendem e não se aceitam as traduções portuguesa e francesa dos termos «tyrannis» e «tyrannikous» como «monarquia/monarchie» e «monárquicos/monarchiques», dado que, para Platão, a monarquia está nos antípodas éticas e políticas da tirania. A tradução inglesa, ao pôr «autocratic» como o princípio do tirano, compreende precisamente o que está em causa.





Trasímaco estende a todas as formas de governo o princípio do interesse único de quem detém o poder. Não se trata já apenas de definir o que é a justiça como tirania completa na relação com um seu sujeito humano individualmente considerado, propriamente o tirano, mas de fazer do princípio e consequente modo tirânico *o princípio e modo universal de governo*.

Assim, quem se encontre no poder é considerado como *o governo*. Não interessa quem seja, como se pode perceber, ainda em 338e: «a democracia [estabelece] leis democráticas; a monarquia, monárquicas».²⁵

O governo não é entendido como uma liturgia, um serviço, mas como o direito de mando por parte de quem consegue ocupar o topo do poder, independentemente de como o ocupou ou da finalidade com que o ocupou. A «polis» *não é coisa para ser servida, é coisa para ser possuída e explorada em benefício de quem a possui e explora*.

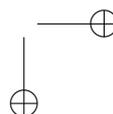
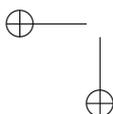
A «polis» passa, também ela, à condição de escrava do tirano.

Postas as coisas deste modo, a «polis» deixa de ser uma forma cósmica, a forma cósmica, isto é, forma ordenada para um bem próprio, para passar a ser um mero instrumento de engrandecimento de quem é seu dono. A dignidade própria da cidade como o único lugar próprio da e para a possibilidade de plenificação ontológica da humanidade que a constitui em acto desaparece e a cidade é reduzida a um acampamento de escravos ao serviço, ontologicamente alienante do bem destes, do bem exclusivo do seu senhor, o tirano.

Mas o que Trasímaco nos diz neste início de parágrafo é que o tirano não é necessariamente um indivíduo, isto é, que a tirania como modelo de poder não está reservada ao caso do poder idiótico de um só ser humano sobre todos os demais, mas que *acontece também quando qualquer outra forma de exercício formal de poder opera segundo o mesmo princípio de outorga a si própria do bem exclusivo da cidade através das leis que promulga e do exercício do poder que efectua*.

Não interessa o nome que a si própria se dê ou que outros lhe dêem: se usar deste tipo de forma de poder, é uma real tirania. Uma *democracia* que use deste tipo de poder é formalmente uma *tirania* porque a sua forma intrínseca de exercício de poder é tirânica. Uma *monarquia* cai em *tirania*, se o monarca, em vez de ser, como Céfalo, o servidor-mor do bem dos seus se transformar num parasita deles.

²⁵ Ver nota anterior.



A *oligarquia*, como a *democracia*, que funcionam como formas tirânicas, mais não são do que momentos de *partilha da tirania* por indivíduos humanos impotentes, pois, se algum deles fosse suficientemente potente teria já aniquilado os outros e ficado para si e apenas para si com o monopólio do poder e do bem possível: tal é o desiderato de todo o candidato a tirano, que não partilha tal ambição se não for a tal obrigado pela sua impotência, permanente ou impermanente.

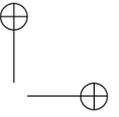
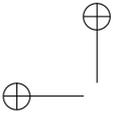
Todavia, a afirmação de Trasímaco em apreço tem uma abrangência e uma profundidade ainda maiores: ao dizer que «cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência», Trasímaco está precisamente a manifestar que todo o governo ou governante – e os governos são sempre e só governantes, isolados ou não –, a qualquer nível, que funcione segundo o modo do benefício próprio exclusivo, é um governo ou governante tirânico.

Esta evidência tem consequências gravíssimas. Mesmo que a extensão do universo abrangido seja restringida – e nós não o fazemos – ao âmbito dos governos no sentido comum do termo de detentores do poder político numa qualquer «polis», o que a afirmação diz é que *toda a forma de governo que seja exclusivo serviço do bem de quem governa é, exactamente por tal, tirânica*. Deste ponto de vista, tudo o mais é trivial, nada mais interessa, pois o cerne da detenção e exercício do poder diz respeito ao serviço do bem da «polis» e a perversão deste núcleo fundamental relativiza a si tudo o mais.

De nada, para este efeito, interessa a *legitimidade formal*, qualquer, o modo como se chegou ao poder, qualquer, o tipo de apoio populacional de que se usufrui, qualquer, as formas de exercício da força – que, nestes casos, é sempre violência –, quaisquer sejam.

Pode ser o velho Zeus, incontido e impune libidinoso, enchendo a divina erótica insaciável pança com sempre novas formas de perversas conquistas; Ardieu, o tirano de que nos fala o mito de Er, no «Livro X» da *República*;²⁶ Napoleão, comendo Europas e distribuindo o resto pela parentela; Hitler, eleito de forma formalmente legal e democrática: quem usa desta máxima é um tirano. Ora, para Platão, os tiranos têm um merecimento muito próprio, esse mesmo que, no mito de Er, atribui a Ardieu e que é, nele e para todos, paradigmático.

²⁶ 615e-616b.



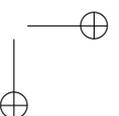
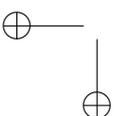
Precisamente porque a tirania é paradigmática de uma forma de uso do poder, *o seu modo próprio aplica-se a todas as relações humanas*, residindo aqui a sua importância negativa em termos antropológicos, em que, em vez de ser servido o bem de todos os relacionados, apenas o bem de um ou de alguns deles é servido.

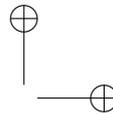
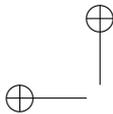
Platão procederá à análise dos vários tipos de uso do poder ao longo da *Politeia*, mas, brevemente, podemos dizer que há tirania (pura) quando o bem serve apenas um, esse que exerce o poder; quando o bem serve uma minoria (no poder) estamos perante uma oligarquia e quando o bem serve a maioria (também, no poder) encontramos-nos perante uma democracia. Ora, para Platão, todas estas formas são perversas, pois nenhuma delas serve o bem que deve ser servido e que é o universal bem de todos, o, assim, bem-comum.

No bem-comum, todos são o melhor que podem ser, harmonicamente, no e com o bem uns dos outros, por isso são os melhores, «hoi aristoi», aristocratas. O bem-comum é uma verdadeira aristocracia porque faz dos seres humanos, de todos eles, sem excepção, *os melhores*. Há, neste desejo de uma universal – possível – aristocracia, uma incomum crença – de que a *República* se encarrega de procurar demonstrar a racionalidade – na humana capacidade de grandeza ontológica própria de seres que, não sendo perfeitos, mas também não sendo sem possibilidade de perfeição própria, podem afirmar-se como entidades de média perfeição entre o nada da total «alogia» e o infinito positivo do bem. Noutra formulação, será esta a intuição que servirá de base ao sentido «mesótico» da acção humana como possibilidade de humana felicidade, de humana possivelmente realizável perfeição, em Aristóteles.

Não convém, assim, confundir esta aristocracia platónica com formas oligárquicas históricas em que os chamados «melhores» raramente coincidem com o nome que ostentam. A aristocracia platónica é ontológica e ética antes de ser política e só acontece segundo o regime do bem-comum: têm todos que ser «os melhores», sem excepção, sem o que não há verdadeira aristocracia, apenas um das outras formas, todas elas perversas, todas elas tirânicas. Assim, para Platão, ou aristocracia e bem-comum ou tirania.

Esta aristocracia e esta tirania são encontráveis no comum da realidade concreta. Não são ideais ou simples frutos da imaginação. Quer uma quer a outra existem sempre que respectivamente o bem-comum seja servido e o bem-comum não seja servido. Se, do primeiro tipo, não é fácil apontar exemplos – talvez a casa que Platão escolhe para situar a discussão que constitui a





Politeia, a casa de Céfalo, seja um exemplo de tal e, por isso, escolhida, como forma de homenagem –, já do segundo tipo os exemplos abundam.

Há tirania, pois, sempre que o bem-comum não é servido. *Quando nas relações entre quaisquer dois ou mais seres humanos não é servido o bem-comum, há tirania em acto.*

Como se pode perceber quando Platão trata da concretude do nascimento do tirano, «Livro IX», 571a, este é sempre um parasita do bem alheio. Ora, como é evidente a partir da observação de isso que é a expressão mais simples e básica da «polis», o caso em que há apenas dois agentes humanos em interacção, quando um não respeita o bem-comum e rouba para si – no que é a própria definição do acto de «roubar» – o bem que pertencia por possibilidade ontológica própria ao outro, está a cometer um acto de tirania, *o acto de tirania por definição.*

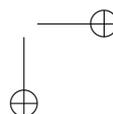
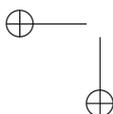
Por exemplo, quando, tendo recebido um bem de um outro, de cuja manufactura o outro vive, não lhe dou em retribuição pelo trabalho feito a remuneração devida, estou a roubar possibilidade própria a esse outro, a roubar para mim um bem alheio, ontologicamente alheio, pois é o que permite que o outro possa ser e seja. Tal acto é sempre um acto de parasitismo.

O tirano é, assim, um parasita humano de seres humanos. É esta a razão profunda pela qual Platão os detesta. Não porque historicamente um grupo de oligarcas – tiranos impotentes – matou o velho Mestre Sócrates, mas porque o que tal acto simbolicamente paradigmatisa é *a tirania como morte de possibilidades humanas próprias* que deveriam ser sempre irredutíveis e nunca deveriam ser, de modo algum, alienadas.

O tirano aliena em seu benefício possibilidades próprias ontológica, ética, antropológica e politicamente inalienáveis de terceiros, impassíveis de ser alienadas sem que tais terceiros sejam reduzidos politicamente, antropológicamente, eticamente e ontologicamente. O tirano é um sorvedouro de ontologia humana dos seres humanos com quem se relaciona e que têm neste relacionamento a sua condenação à escravatura ou mesmo à aniquilação mundana.

Lembremos o que aconteceu e acontece a milhões de pessoas apenas porque casualmente entram em relação com tiranos: por exemplo, todos os seres humanos escravizados ou mortos apenas porque os seus exércitos perderam certas guerras. Os exemplos abundam.

Mas a riqueza expositiva do que constitui a tirania como afirmada por Trásímaco em 338e não se limita ao que foi já exposto. Declara este também que





«Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça.»

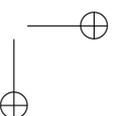
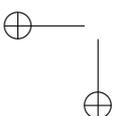
Tal significa que, para o modo tirânico de governo, isto é, para quem não respeita o princípio do bem-comum, a justiça consiste no cumprimento das leis que erigem o bem da tirania como fim único possível. Assim, *não interessa o que tais leis prevejam*, tais leis têm de ser cumpridas e quem as não cumprir é castigado.

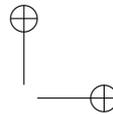
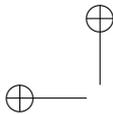
Este modo de ser da coisa política tirana subverte completamente o que é o sentido cósmico das relações humanas. A «polis» é o cosmos humano – e é o único possível – em que é possível, em absoluto, ao ser humano, a qualquer ser humano, encontrar o seu melhor bem possível, no concerto harmónico com a mesma possibilidade transcendentalmente entendida para toda a humanidade coeva, possivelmente constituinte de tal «polis». A lei que não serve esta única finalidade perverte formalmente – em sentido forte, isto é, como forma – o que a cidade é. Tais leis destroem a estrutura formal da cidade, são a sua condenação à morte como cidade, deixando, na vez desta, um mero amontoado de seres humanos agregados não por um princípio formal de bem-comum, mas por *formalismos quaisquer* que servem sempre os senhores do momento.

Note-se que é a forma do bem-comum que é, e não outra qualquer, a “Constituição” como princípio fundamental para a própria possibilidade da humanidade, universalmente entendida. Esta é uma “Constituição” logicamente natural à forma própria da «polis» e não depende de qualquer *contrato*²⁷ entre seres humanos. É, aliás, a base metafísica da possibilidade de qualquer contrato.

Tal transcendentalidade implica que o melhor bem possível para cada ser humano eventual membro da cidade seja universal – sempre universalizável – e necessário – sempre necessário (é a este sentido do bem comum na sua forma puramente lógica que Kant vem buscar a estrutura formal do «imperativo categórico»).

²⁷ O contrato pode ser um qualquer: pode-se contratar fundar uma cidade sobre a sistemática violação de crianças, por exemplo. Nada de formal, neste sentido, o impede. Convém que não se esqueça que algo de juridicamente aberrante como as «Leis de Nuremberga» existiu e teve a sua legitimidade reconhecida, quanto mais não seja pela inacção das potências que poderiam ter feito algo contra quem as promulgou e não fez. Tais leis não foram propriamente secretas.





Quer isto dizer que o bem para cada ser humano como membro da cidade, o seu melhor bem possível *como membro da cidade*, não como coisa atômica isolada, que não é humanamente possível, é paradigmaticamente o mesmo para todos os concomitantemente possíveis e é-o necessariamente.

A universalidade assegura que nenhum ser humano fique ou mesmo possa ficar de fora do âmbito da cidade ou o mesmo é dizer, neste contexto, do bem-comum: se algum ficar, não há cidade, pois não há bem-comum. A necessidade lógica assegura a universalidade, pois esta só é quer teoricamente possível quer realmente concreta se o bem em causa for mesmo – isto é, não pode não ser – o bem de cada um.

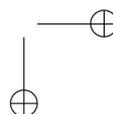
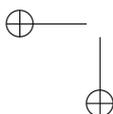
A cidade é, portanto, o necessário melhor bem de cada ser humano que a constitui, assim o sendo universalmente.

Todavia, do melhor bem possível e real de cada um, faz parte a possibilidade e a realidade do melhor bem possível de todos, quer dizer, de cada um dos outros. Sem esta estrutura, imediatamente se cai em formas tirânicas: estas são aquelas em que, como já foi percebido, o bem de alguém é apropriado indevidamente por outrem, assim rompendo a harmonia da cidade, aniquilando a universalidade do melhor bem possível, pois se anulou a necessidade do bem daquele a quem tal bem próprio como possibilidade foi literalmente roubado.

O que Trasímaco nos está a dizer no passo citado que constitui o final da cota 338e é que *a tirania sob qualquer uma das suas formas usa da lei para aniquilar a necessidade e a universalidade do bem possível*. Mas não se contenta com tal: sobre esses que assim são privados do bem a que tinham direito ainda lhes é imposta pena se não aceitarem tal condição, isto é, se não respeitarem tais leis.

O poder da tirania é, assim, total, totalitário, mas não apenas num sentido jurídico, político, antes, verdadeiramente cósmico e cosmológico, pois manipula as regras da cósmica política, isto é, do ordenamento político como necessário e universal bem-comum.

As consequências são evidentes no que diz respeito aos efeitos sobre os seres humanos abrangidos por tais leis. Lembremo-nos, bem próximo do nosso tempo, das famigeradas «Leis de Nuremberga» e das consequências que tiveram sobre os seres humanos que abrangeram e abrangeram precisamente de forma “cosmológica” (perversa), através da reformulação dos princípios definidores da ontologia própria da humanidade, relegando aqueles seres hu-





manos para uma real não-humanidade, à luz de tal recosmicização. Em certos momentos, Platão assemelha-se a um profeta: quando lemos o que Trasímaco diz, é difícil não nos lembrarmos de Hitler.²⁸

A riqueza do discurso em defesa da tirania abunda ainda neste mesmo parágrafo. Já em 339a, Trasímaco deixa, então, bem clara a síntese teórica acerca da essência da tirania: «[...] há só um modelo de justiça em todos os Estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora, estes é que detêm a força.»

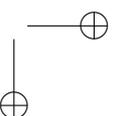
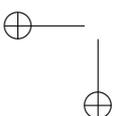
Trasímaco reafirma o princípio fundamental da tirania e imediatamente avança isso que é o único sustentáculo possível da mesma: a «força». No original surge o termo «kratei». Esta remissão para o âmbito do «kratos» não corresponde a um envio para o lugar lógico comum de poder como algo de simples força, que é o primeiro significado e o significado matriz. Desta matriz dependem outros significados como: «força do corpo», «vigor», «solidiez».²⁹ Mas, no contexto desta obra de Platão, nenhuma destas acepções fundamentais se aplica ao caso do tirano e da tirania.

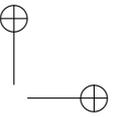
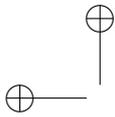
Como é por demais evidente, o tirano possui, melhor, é uma força, um «kratos», sem o que não poderia ser coisa alguma, muito menos um tirano. Mas esta força não é uma força qualquer. Não é uma força no sentido cósmico do termo – não confundir «cósmico», que releva sempre de um sentido de ordem, com mundano ou histórico, que releva do que por aí houver existindo. A força do tirano enquadra-se, antes, no «topos» lógico que é encimado pelo termo «dominação», mas que também assume «potência», esta uma «dynamis» muito especial.³⁰

²⁸ Trata-se de uma profecia da inteligência, isto é, de se ser capaz de pensar as estruturas ontológicas do ser (estas estruturas ontológicas são metafísicas) de modo tão profundo e abrangente, teoricamente, que à história compete a realização prática e pragmática do que os modelos assim intuídos prevêm. Platão pensou o modelo do perfeito tirano; mais cedo ou mais tarde, alguém o actualizaria, porque, simplesmente, *tal é possível*, e a humanidade prefere não o caminho do bem-comum, mas os outros – nestes, há sempre uma qualquer besta tirânica, um qualquer Hitler ou hitlerzinho iminente.

²⁹ BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, s. d., p. 1132.

³⁰ *Ibidem*.





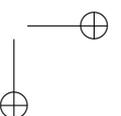
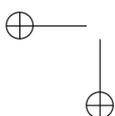
«Kratos» pode aplicar-se ao que é próprio do poder real, da potência/poder soberanos; aplica-se também com sentido de «comando».³¹ Por fim, o termo «kratos» também pode assumir como valência semântica «vitória».³²

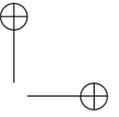
Começemos por este último termo: «vitória». O que Trasímaco quer a todo o custo, mesmo que esse custo seja a aniquilação do cosmos, é a *vitória do tirano*. O esforço que desenvolve nesta parte do diálogo sobre a justiça, que vai até ao fim do «Livro I» é uma tentativa feroz – termo patrocinado por Platão – de imposição da vitória da teoria que sustenta a tirania, de modo a poder fundar teoricamente a mesma. Assim como Platão, pela voz de Sócrates, vai procurar perceber como é teoricamente, logicamente, «en logo», como se constitui a cidade e, nela, a partir da sua constituição lógica, a justiça e a injustiça, como forma de fundação teórica da tese antitética da apresentada por Trasímaco, este procura fazer valer a lógica do bem exclusivo do tirano como eixo cosmológico e antropológico também único.

A vitória da tese de Trasímaco é a passagem do eixo cosmológico e antropológico da «polis» do bem de todos para o bem de um só. Tal representa um retrocesso não apenas civilizacional e cultural, como também universalmente cósmico, pois, o «topos» próprio dos seres humanos no seio do cosmos sofre uma caotização dos seus princípios de ordenação, ao dar-se aquela deslocação axial. Tem sido esta a forma degradada e perversa em que a humanidade tem historicamente vivido desde que um qualquer ser humano resolveu apropriar-se em seu benefício próprio das possibilidades de pelo menos um outro.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*





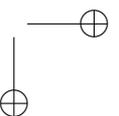
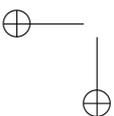
Capítulo 3

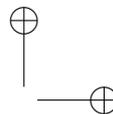
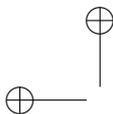
Ontologia do ser humano: Céfalo, o modelo

A vulgata sobre o pensamento de Platão costuma afirmar que, no que diz respeito à sua antropologia, esta é dualista. Neste livro, iremos ainda trabalhar três momentos fundamentais da *Politeia* em que Platão trata de questões relativas a paradigmas de humanidade, em três novos capítulos: o momento dedicado à figura de Céfalo, no «Livro I»; o momento dedicado à relação entre a ontologia própria da mulher na relação com a ontologia própria do homem, no «Livro V»; o momento dedicado à definição prototípica do ser humano como ser absolutamente responsável pela construção da sua realidade actual própria, logo, como ser absolutamente livre, no «Livro X», «mito de Er», com que se conclui a magistral obra do gigante de Atenas.

Ora, lida a obra *República*, não é possível passar sobre o facto de esta, em toda a sua grandeza omnidimensional, se concluir com a afirmação de uma indefectível esperança no bom sucesso da humanidade: nas palavras postas por Maria Helena da Rocha Pereira em sua tradução para a Língua Portuguesa: «havemos de ser felizes».¹ *A felicidade de que Platão fala neste final de obra*

¹ Não sendo literal, esta versão é perfeitamente veraz e coincide com o que parece ser o «logos» da palavra platónica original, que aponta para uma boa conclusão de um caminho (a expressão original é «eu prattomen»). Estas duas palavras são aquelas com que se conclui a *Politeia*. Nada mais exacto, pois trata-se de propor um caminho que vai das trevas à luz, da ignara ignorância à sabedoria, através da filosofia (não confundir este tipo de ignorância com a ignorância socrática, que não é ignara, mas marca os limites do absoluto da humana capacidade





não assume qualquer dualismo: pelo contrário, é ao ser humano como um todo que a boa viagem que é a vida sem fim é desejada.

Quando Er vem entregar a sua mensagem de possibilidade de salvação aos seres humanos, não vem apenas a sua alma ou o seu corpo, *vem ele todo*. Vem o Homem, vem *o ser humano*. E a mensagem que deixa não se destina a machos ou a fêmeas da espécie humana, mas a todos os seres humanos, como tais, e porque precisamente tais, sem excepção que não seja a que cada um de si próprio faz ao seguir a via da tirania em vez da via do aperfeiçoamento humano na senda do bem.

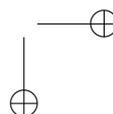
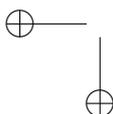
Como veremos no capítulo a tal dedicado, as mulheres não são menos humanas do que os homens, para Platão. E é a esta humanidade completa em corpo e alma e em plena assunção de sexualidade diferencial que Platão propõe, logo desde o início da obra, a escolha entre ser humanamente bom como Céfalos ou ser humanamente mau como o protótipo do tirano defendido por Trasímaco.

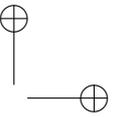
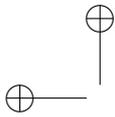
Esta possibilidade de bondade e de maldade humanas é tão própria do macho quanto da fêmea da espécie. O mesmo é dizer que a perfeição humana é passível de ser atingida por qualquer ser humano que, no seio de uma verdadeira cidade, assim o queira. Não há apenas uma forma de perfeição, mas tantas quantas os indivíduos humanos, na relação com o que a sua constituição antropológica incoativa permita. *Na cidade, corpo e alma são ambos necessários*. Que é isso de uma cidade de «psykhai»?

É tão néscio pensar-se, em termos da ontologia cívica platónica, que se pode formar uma cidade apenas com corpos,² como apenas com almas. Isso que faz da matéria algo de vivo e de possivelmente humano é a alma e, no caso humano, uma alma que se caracteriza pela capacidade de constante auto-

relativamente ao infinito de saber possível; do “nada” que se sabe na relação com o infinito que há para saber). A versão da Loeb (PLATO, *Republic*, Books 6-10, tradução de Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2006, LXXIII + 539 pp., p. 521) é mais literal e apresenta «we shall fare well», vincando o carácter de caminho a percorrer, mas talvez faltando-lhe a marcação de que para «to fare well» realmente tem de se chegar a bom porto; a versão das Belles Lettres (PLATON, *La République*, VIII-X, texto estabelecido e tradução por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 124) traduz por «et nous serons heureux», mas sem pôr a expressão no fim do texto da *República*, assim lhe retirando a importância de fecho de obra.

² O que parece ser a aposta sociológica de matriz baseada no materialismo radical de Auguste Comte.





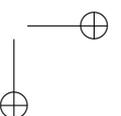
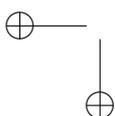
superação, através de uma paideia dialéctica constante entre o que já se sabe e o que há que saber e se procura saber. Saber novo que sempre se funda em substrato de saber já havido: é o tema da cultura, como produto da dialéctica entre o ser humano e, não a natureza vulgarmente entendida, mas o que nele há de móvel, de «físico», de carente e aperfeiçoável, verdadeiro sentido de natureza – sempre em «dynamis», sempre potente; sempre em «kinesis», sempre em movimento.

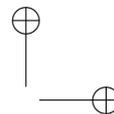
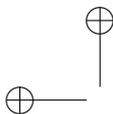
É uma outra forma de perceber o necessário nascimento da «polis», agora como coisa de uma economia universal, universalidade transcendental da cultura à humanidade e que forma a humanidade como tal.

E temos o grande tema-guia da *Politeia* posto. Como cultura, a «polis» é, sempre, um *acto lógico*, de «logos», em que *corpos logicamente informados* por uma inteligência capaz de colher o sentido do real e também capaz de devolver ao real formas de sentido auroral, por sua vez possibilitadores de isso que é a ordenação pró-humana do real, num cosmos em que à natureza trans-humana se alia harmonicamente uma nova natureza, a cultura, isso que é o fruto do acto humano, da humana energia («energeia»). Uma outra forma de intuir a cultura é ver a sua origem etiológica não em corpos com alma, mas em almas com corpos, ao modo mais proximamente aristotélico.

No entanto, no âmbito geral da *Politeia*, não é possível entender como construir cidade sem que tal acto seja desempenhado por entidades que são verdadeiras apenas na sua indiscernibilidade entre o que, em tal acto, é próprio da alma e o que é próprio do corpo, mesmo formalmente: no acto grandioso que é esse narrado na *Apologia* platónica de Sócrates, não é este último como um todo que está presente, *quem* está presente?

Mesmo que o Mestre ponha posteriormente a tónica na parte tecnicamente psíquica de seu ser, não é Sócrates que morre, o homem todo, Sócrates todo? Não é isto o mesmo que dizer que há uma morte total de Sócrates, no sentido de uma sua aniquilação. Mas isso que é o Sócrates aqui presente, isso que é o Sócrates que é julgado, condenado e posto à morte, não é uma totalidade real, mundana, sim, mas real em sua mesma mundanidade própria? Então é o quê, exactamente? Um fantasma? Um pedaço de matéria fantasmaticamente animada? Uma ilusão completa? Um não-homem e, assim, um não-ser humano? Será que Platão era suficientemente estúpido para ter escolhido alguma destas alternativas ou outras de semelhante recorte e valor onto-antropológico? Ou a estupidez não é platónica?





O Sócrates que Platão tanto amava era mesmo um ser humano completo: o sentido da preeminência da alma sobre o corpo não desvaloriza o corpo, no que este é, é mesmo, antes o situa no âmbito ontológico que é o seu, o do mundo do movimento, em que nada é perene. À alma compete o estatuto de positivamente ambígua ponte entre o mundo do que se move e o mundo do eterno. A alma é, assim, da ordem do «aggelos», do mensageiro, do «daimon», do intermédio, de isso que faz comunicar literalmente o mundo da vida para a morte com o mundo da vida para a vida. Como se percebe maximamente no «mito de Er». Como veremos mais adiante.

E que sentido faz enviar «todo» um Er, se bastaria enviar apenas a sua «alma»? Para «salvar almas» não bastará enviar uma «alma»? Até é do mesmo «typos». Platão quer mesmo apenas salvar a alma dos semelhantes a Er? Não será, antes, salvar tais entes humanos, na plenitude da sua humanidade? Não é isso que sucede com o Ulisses presente no mesmo mito? Não é a essência de isso que é isso que foi Ulisses que é salva? Ou é uma essência de coisa nenhuma, pois não pode ter referência alguma sem a concretude do ente a que se refere? Que é isso de salvar a «alma de Ulisses» sem o Ulisses da alma? Há uma «alma de Ulisses» sem Ulisses? Precisamente, como? Então, é mesmo a alma «de Ulisses» no que tal tem de essência própria que há que salvar. Mas tal alma carrega consigo a essência do que foi Ulisses, mesmo que tal tenha sido «esquecido», isto é, mesmo que tenha havido uma metamorfose espiritual do que foi o acto concreto de Ulisses. É porque nos tiranos tal essência é perversa que eles são declarados incuráveis em sua maldade, como também veremos.

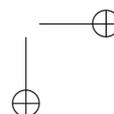
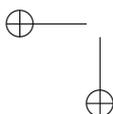
O «herói todo», o «tirano todo», o «filósofo todo», o «sábio todo»: é isto que há que salvar.

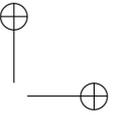
Começamos pelo sábio: Céfalos, do Pireu.

Com este sentido de completude, podemos compreender que não há cidades de almas; não há cidades de corpos; há ou vazios humanos ou cemitérios plenos de cadáveres, ou, então, cidades que são o acto íntegro dos seus constituintes, também eles íntegros, tal o «topos» de Céfalos, a sua «oikia», a sua micro-cidade, de que ele é rei e sacerdote, senhor e servo.

É, assim, difícil não entender que não é à alma de Sócrates que Platão ama, mas ao homem como um todo.

Talvez este mesmo amor antropológico integral seja o que permite a Platão intuir também nas mulheres a mesma humanidade, sem restrições que não de





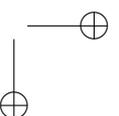
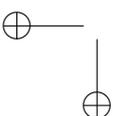
expressão – contingentes, não essenciais. Será que se pensa que Platão, esse que escreveu sobre a «natureza» das mulheres no «Livro V», pensava que tais entidades não possuíam alma?

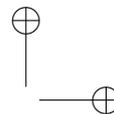
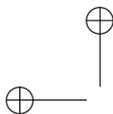
Não será que quem sempre pensou e pensa que as mulheres são inferiores não vê apenas nelas corpo, no sentido redutoramente material, este mesmo que autoriza, depois e imediatamente, a usá-lo como se usa uma pedra? Não é assim Platão. O filósofo da grandeza infinita em acto do bem é o que tem grandeza suficiente para amar a humanidade na grandeza antropológica (onto-antropológica) que lhe é própria. Homem como um todo; mulher como um todo. Apenas este filósofo poderia, então, escrever o que escreveu acerca da natureza vária do amor – vária, mas sempre como forma de realização de um bem possível – no *Banquete*, de que não trataremos neste livro, esperando poder dedicar-lhe futuramente uma outra obra.

O acto de constituição da «polis» não dispensa corpo e alma em unísono, macho e fêmea em unísono. A escolha do polémico Odisseu como figura modelar no «mito de Er», por Platão, logo por Platão, não é coincidência: a sua escolha é a escolha de um modelo de inteligência fulgurante, capaz do melhor e do pior, mas cuja missão na vida, Homero assim o demonstra, é precisamente a «boa viagem» até à sua morada cósmica, a sua ilha, a sua terra, a sua mulher. E, com ele, retorna a cosmicidade perdida.

A antropologia platónica é uma antropologia não apenas lógica, mas lógico-cósmica: o ente humano só faz sentido como o ser que se inscreve no que de melhor a harmonia cósmica tem para oferecer. Quem assim o fizer, é o sábio. Quem assim o não fizer é o tirano. E não há meio-termo entre ambos. Deste ponto de vista, a *República* é o primeiro grande tratado de ecologia: toda ela reflecte acerca da relação, da melhor relação possível entre o ser humano e o cosmos, natural e cultural, em que se insere. O sábio é sempre um literal ecologista; o tirano a negação da vida como acto ecológico. Aplique-se este esquema a todos os seres humanos de sempre e perceber-se-á como Platão tem razão.

Nos três textos da *Politeia* ainda a trabalhar neste livro, podemos perceber que Platão formula paradigmas de humanidade que não separam o ser humano em hipóstases, como por exemplo, corpo e alma, mas, antes o tomam, na riqueza da sua complexa constituição ontológica, constituindo, assim, modos unitários de entender a individualidade humana, isso que, posteriormente, veio a receber a designação de «pessoa»: assim Céfalo.





Céfalo é um homem interiormente unido por uma acção que faz dele sábio, um ser humano senhor da sua acção ao ponto de poder já saber situar as paixões em lugar próprio, sentindo-se grato por não ter de estar sujeito às que se referem à parte mais proximamente biológico-física do seu ser.

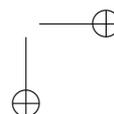
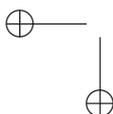
A humanidade surge no «Livro V» como uma em sua natureza fundamental, em nada sendo o elemento feminino dissemelhante do masculino, no que respeita ao que é essencialmente humano. Para Platão, em termos gerais e transcendentemente, quer dizer, em forma universal e necessária, *não se é menos humano se se for mulher do que se se for homem*. Aqui, é a humanidade que é vista como algo de unitário, de não-dualista. A cidade vive da dualidade dialogante que existe entre cada dois seres humanos quaisquer, na e da sua diferença, não de dualismos antagonistas, que sempre carregam para o seu seio a semente da divisão e do caos.

A dualidade é universal e necessariamente isso que permite o absoluto ontológico que é a diferença e, por meio da diferença, permite isso que faz o próprio irreduzível de cada ente, assim o erguendo ontologicamente – a diferença e a dualidade, em termos ontológicos, são realidades metafísicas, isto é, são lógica e ontologicamente anteriores ao mundo, ao «topos» do movimento.

No seio da dualidade, que é forma de possibilidade, pode ocorrer a dialéctica, que é o processo – de estrutura metafísica dual – segundo o qual o movimento diferenciador se dá, na sua complexidade, complexidade que coincide com isso que é, em cada considerável instante, o acto do mundo, como «cosmos», como ordem. A ordem é algo de natural, na relação entre a estrutura metafísica e a ocorrência ontológica (o mundo). A ordem é sempre objectiva, nunca subjectiva, por tal, para Platão, não pode a ordem ser submetida a algo como uma votação. Reside aqui, e não num qualquer capricho platónico, a aversão metafísica de Platão contra a democracia ou outro qualquer meio não objectivo de definir a ordem. Esta está definida metafisicamente como forma da possibilidade do mundo. Há apenas que a descobrir e seguir.

Céfalo é o modelo do ser humano que descobriu tal ordem e a seguiu. Sem filosofia assumida, mas sendo um filósofo objectivo, pois realizou o que apenas se pode realizar após ter procurado saber como viver segundo a ordem objectiva de possibilidade do mundo. Não do caos: do cosmos.

Já o dualismo é sempre algo de perverso. A partir da posição metafísica central de Platão, a que todas as outras têm de ser subordinadas, que nega outra forma universal possível que não seja a da unidade última do real, não





como coisa monocórdica, mas como sinfonia harmonia do diferente, mesmo do tentativamente diverso, posta na grande imagem da irradiação do sol, algo como *um qualquer dualismo é simplesmente impossível*.

Habitualmente, em Platão, confunde-se dualidade metafísica com dualismo. No entanto, tal confusão é devida a quem lê o que Platão escreveu, não ao próprio Platão.

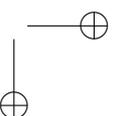
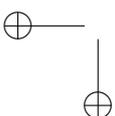
Assim como não há mais do que um único mundo na ontologia platónica, mundo com níveis diferenciados e, nesses níveis, entidades todas diferentes, mas todas basalmente semelhantes como participantes ontológicos de uma mesma unidade fundamental segundo o ser – o que, negativamente pode ser dito em termos metafísicos como isso que impede o nada – relativo ou absoluto –, e que, positivamente, não pode ser dito metafisicamente, porque não há ou pode haver distância onto-epistemológica para o efeito, e que, por tal, Platão diz através das famosas imagens metafórico-alegóricas «do sol», «da linha» e «da caverna».

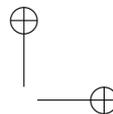
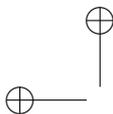
Num mundo único, habitado por uma imensidade de entes diferentes, diferentes não como entes e enquanto tais, mas na sua *identidade ontológica individual*, os seres humanos também não são dissemelhantes em absoluto ou iguais: são «igualmente humanos» e diferentemente entes humanos individuais, verdadeiramente, já «pessoas», mesmo que o termo não surja textualmente.

Por outro lado, é o mesmo Platão quem nos ensina, no *Crátilo*,³ a não confundir o termo que designa a coisa com a coisa designada pelo termo, apesar de toda a linguagem humana ter uma origem metaforicamente dita e dada como algo de «onomatopaico». Mas os sons da onomatopeia, por mais precisos que estes sejam, nunca devem ser confundidos com o que a coisa é em si (e temos a distinção transcendental entre o que a coisa possa ser em si e o que a coisa é para mim, que informa o pensamento de Agostinho, seu copista Descartes, Kant e posteridades várias).⁴

³ Ver nosso estudo sobre este tema em: www.lusosofia.net/textos/20140702-americo_pereira_2014_obras_5.pdf.

⁴ Não se trata de ilusão retrospectiva, mas da percepção do que está pensado na forma interior do texto, forma que coincide com o próprio pensamento em acto que o produziu. Quando nos quedamos pela forma exterior do texto, precisamente por aí nos quedamos. A grandeza de pensamento lida nos textos é sempre directamente proporcional quer à inteligência de quem os pensou originalmente quer à inteligência dos vários possíveis e actuais leitores.





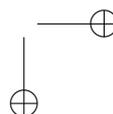
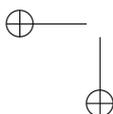
Já no «mito de Er», este é o mensageiro da última possibilidade de salvação, precisamente como forma de possível unidade do ser humano com o melhor possível de si próprio, presente num mito escatológico em que Platão apresenta os resultados da dilaceração do tirano – o que mais se distancia da realização daquela possibilidade – e da unificação de todos os que, como Ulisses, souberem escolher a vida que mais os aproxima de tal unidade, progressiva, difícil de atingir, mas única formadora da e de humanidade.

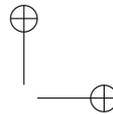
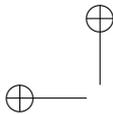
Se não podemos esquecer como a obra termina, também não podemos esquecer como começa, com a catábese de Sócrates, que desce da cidade alta até ao Pireu, levando simbolicamente o «logos» de que é arauto desde o «topos» sagrado do burgo que rodeia e, assim, contém a Acrópole, habitação dos deuses e, sobretudo, de Atena, deusa da sabedoria, até ao lugar das esquecidas e renegadas entranhas da vida política, o seu porto, com seu lugar de comércio.

Coisas vis e indignas de gente filosófica ou mesmo já sábia, assim sempre encaradas, até que Platão resolveu mudar a cultura, em seu mesmo ponto fulcral, e querer que o cosmos como um todo fosse percebido como coisa habitada, com maior ou menor densidade, pelo «logos», pela sabedoria da deusa, simplesmente por uma «Sophia» ao mesmo tempo transcendente, porque habitante da Acrópole do ser, mas imanente, porque até nas vísceras da cidade se encontrar entranhada.⁵

O intuito platónico parece-nos muito claro: mostrar, para além de qualquer dúvida, que toda a realidade é permeada por um «logos», que nela se manifesta de forma sempre desigual no necessário pormenor individuante, mas *sempre semelhante quanto à comum pertença a uma mesma única ontologia geral*: só há uma realidade, um cosmos, um mundo, se se quiser, produto da actividade de um único e sempre mesmo super-ser, a que Platão chama «o bem». Neste único mundo, como se pode perceber através das grandes imagens – perspectivadas de forma harmónica – das chamadas alegorias «do Sol» e «da Linha», há uma infinita variedade de entes, ordenados em e por níveis, de forma integrada, sem que se possa dizer que, para que tal cosmos seja, se possa prescindir de qualquer um destes níveis ou mesmo de qualquer um destes seres. Por isso, há que salvar os que estão na caverna e, com eles, a própria

⁵ Este termo recebemo-lo directamente de Juan Francisco Ambrosio, nosso distinto colega na UCP, FT.





caverna, que é a imagem da relação, mais do que gnosiológica, *ontológica* dos seres humanos com o possível da realidade do sentido, em termos absolutos.

Por isso, também, há que descer ao Pireu, a fim de manifestar que *toda a realidade é logicamente habitada*, mesmo a considerada mais abjecta ou a simplesmente menos considerada, sem mais. Mas há uma outra razão para descer ao Pireu, coordenada com esta: é que, no Pireu, reside, habita, tem o seu «ethos» – diria Heraclito – um homem real, histórico, chamado Céfalo,⁶ bem-afortunado fabricante de escudos de guerra.

E que tem Céfalo de especial, para além de ser um homem de materiais posses?

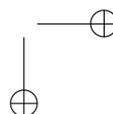
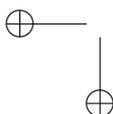
Céfalo é um sábio.

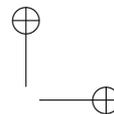
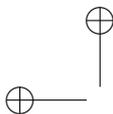
Sócrates é-nos apresentado como um homem que busca a sabedoria e, por isso, incessantemente busca o sentido que ergue as coisas como isso que, nelas e através delas, se nos mostra. A desconfiança de Platão para com a pelicularidade, superficialidade do real não significa que o real na sua pelicular aparência não seja real nisso. É real. Nisso, a aparência, metaforizada nas sombras presentes na caverna, é real, real como a sombra é real enquanto sombra. Mas a sua realidade enquanto pura sombra termina aí.

Se o mundo fosse apenas, metaforicamente, constituído por sombras (é o mundo que parece ser o dos que habitam na caverna e nunca estiveram em contacto com outra coisa qualquer, no rigor desta imagem), as sombras seriam tudo o que o mundo fosse, toda a realidade nunca seria ou poderia sequer ser mais do que sombras (para quem sabe o que uma sombra é, permaneceria a questão relativa a isso a que as sombras são sombras de: é a parte propriamente cartesiana do inquérito que Descartes efectua, para justificar a resposta que já encontrara em Agostinho, precisamente o dito *cogito*).⁷

⁶ Com a devida vénia científica, transcrevemos aqui a nota com que Maria Helena da Rocha Pereira se refere a Céfalo, através de seu parentesco com um dos intervenientes no diálogo, seu filho, Polemarco, que é quem convida Sócrates para sua casa: «Polemarco era filho de Céfalo, que possuía uma fábrica de escudos muito próspera, e irmão do famoso orador Lísias. No governo dos Trinta Tiranos, foi preso e obrigado a beber a cicuta. Lísias, que lograra escapar, regressou a Atenas após a restauração da democracia, e conseguiu processar Eratóstenes, um dos Trinta, pela morte do irmão, proferindo então um dos seus mais célebres discursos, o *Contra Eratóstenes*, que se conserva.» (*República*, p. 1). Ficamos, assim, na posse de um significativo acervo de informações relevantes sobre Céfalo e seus filhos, que mais reforça o carácter de sabedoria que Platão atribui a este pai de família.

⁷ De que «sombras» é o pensamento feito e que podemos pensar, com elas, sobre isso de





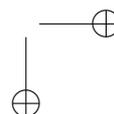
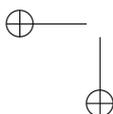
Perseguindo ainda o horizonte de sentido que a imagem nos permite explorar, Platão bem sabe, não estando totalmente imerso na caverna como os homens que nela situa, que, para poder haver sombras, tem de haver pelo menos mais outras duas realidades logicamente necessárias: luz e um objecto que a intercepte em seu trajecto, assim produzindo a sombra.⁸ Quer isto dizer que, para que a sombra possa possuir uma realidade qualquer, mesmo a mais ínfima possível que lhe é atribuída na «Alegoria da Caverna»,⁹ tem de haver algo que a origine, em absoluto, não sendo aceitável que se possa dizer que “vem do nada”. O pensamento platónico tem horror a soluções mágicas, em que preguiçosamente se encurta o trabalho de investigação conducente ao encontro com a possível resposta cabal – ainda que em aproximação assintótica –, eliminando mediações e impondo soluções absurdas.

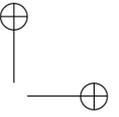
Sócrates, o filósofo, é aquele que procura sempre coincidir com o sentido presente nas coisas, é o que busca incessantemente o «logos» de tudo, o que nunca se contenta com respostas provisórias tornadas definitivas antes de se consumir tal coincidência. Essa coincidência transcende a filosofia, como a posse de algo transcende o desejo de algo, desse mesmo algo. Tal possível posse é o motor interior do filósofo, mesmo que nunca se torne sábio, mesmo que assintoticamente persiga uma plenitude de sentido que nunca venha a alcançar, melhor, sobretudo, se nunca tal alcançar. É a figura do prisioneiro

que são sombras; ou há sombras absolutas ou, então, sombras de nada? O fundamental da reflexão cartesiana responde, a seu modo e em seu contexto próprios, a esta velha questão.

⁸ Reside nesta evidência platónica – que se insere na linhagem fundada por Heraclito de uma necessária relação entre o real efémero em movimento e o absoluto desse mesmo movimento, entre os entes «idiotas», isto é, individuais, e o princípio único, universal e transcendente que é o «Logos», de que a pura manifestação sensível do real não se esgota em tal nível superficial, mas necessita de um substrato ontológico capaz de dar densidade ontológica a tal manifestação, de lhe dar continuidade – o tipo de intuição ou, melhor, de paradigma de intuição que suporta a relação cartesiana entre a realidade objectiva dos actos de pensamento, que são o próprio pensamento, e isso que é a referência ontológica desses mesmos actos de pensamento, impedindo um idealismo puramente imanentista, pois o pensamento, por si só, na sua idioticidade heraclitiana, não tem como ser potente o suficiente para explicar em sua mesma imanência toda a eminência ontológica da realidade objectiva de certos actos de pensamento, aliás, no limite, de nenhum: um pensamento puramente imanente nada mais seria do que, metaforicamente, uma eterna câmara absolutamente escura. É esta a razão pela qual no fundo da caverna não há uma total escuridão, mas já luz e as consequentes sombras, desde que haja objectos que intersectem tal luz em seu caminho.

⁹ PLATÃO, *República*, «Livro VII», início, 514a-518d.





liberto da caverna e a caminho do sol, onde nunca chegará, mas que poderá olhar directamente em certo, adequado, momento.

Todavia, Platão, na sua grande imagem da caverna, sabendo perfeitamente que o ser humano nunca possuiria o sol, isto é, o absoluto em infinito acto do sentido, não deixa de apontar para o máximo de possibilidade de avanço na direcção e sentido do mesmo, quando mostra que o filósofo pode realmente tornar-se sábio, não pela posse da fonte de todo o sentido, mas pela contemplação do sentido como este provém da fonte, sem intermediários.

O filósofo transforma-se em sábio.

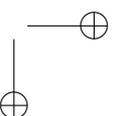
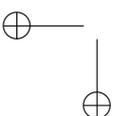
Mas transforma-se também, nisso que é o meio funcional, na *mediação* para que outros possam ser filósofos e sábios a ele semelhantes, quando, carregando em si e consigo a marca absoluta do sol olhado directamente, se dirige à caverna, fazendo a necessária catábese para que os outros seres humanos possam ser salvos, isto é, libertos da degradante limitação do confinamento a um mundo de sombras.

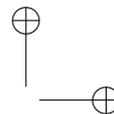
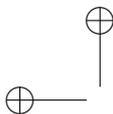
É para esta *catábese paradigmática* que remete a descida inicial e iniciática do início da *Politeia*.

O sábio – tal percebe-se no momento da descida – não é alguém que possua uma infinidade de conhecimentos, como mimetizavam os velhos Sofistas, mas alguém que transporta consigo a semente solar do «logos», isto é, ao bom modo de Heraclito, que sabe referenciar cada ente, cada acto, cada movimento, ao princípio lógico de tudo, ao «Logos», na versão heraclitiana, ao sol, ao bem, nas versões platónicas.

O sábio não é um super-polímata, mas aquele que sabe¹⁰ estabelecer, uma a uma, o todo das relações que constituem o acto do cosmos, isto é, que fazem do cosmos propriamente *cosmos*, passe a redundância.

¹⁰ Que quer dizer, aqui, todo o bem que era possível realizar. «Bem», para Platão como para o autor sagrado do *Génesis*, não tem superlativo possível, ou, se assim se preferir, é superlativo de si próprio. Não há um bem «melhor» do que o bem platónico; não há um mundo melhor do que aquele que Deus proclama como bom no início do *Génesis*. É esta mesma intuição acerca do absoluto do bem como melhor possível, real nesta mesma possibilidade, que sustenta a tão mal compreendida posição filosófica monadológica de Leibniz e o seu sentido consequente de que o mundo que há é o melhor possível. A única alternativa seria um mundo em que o ser humano não pudesse gozar de qualquer forma de incondicionado arbítrio. Mas, sequer, que referência, em termos absolutos, pode haver a uma tal possibilidade, por parte de um ser que, precisamente, faz parte do mundo em que pode pôr tal questão?





É esta a razão pela qual deve ser o sábio esse que governa. O «filósofo-rei» não é um profissional da filosofia que seja constituído como monarca, mas esse ser humano que, *buscando infinitamente o «logos» das coisas*, sabe das relações entre elas e entre elas e o seu fundamento absoluto, sendo sábio sempre que coincide com tal sentido, assim podendo realizar e realizando o bem possível, na aceção absoluta da expressão.

Ora, Céfalo é o símbolo e a, assumida por Platão, realidade de tal sábia realeza.

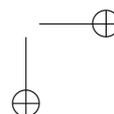
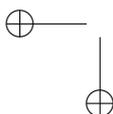
Quando Sócrates encontra Céfalo em sua casa, como diz o texto, encontra-o envelhecido, sentado numa cadeira almofadada e coroadado, pois estava no seu papel de sacerdote lareiro.¹¹ O sacerdote que comunica com «Zeus Herkeios», protector do espaço político que constitui o «topos» de convivialidade próxima, não convivialidade num sentido social moderno de relações entre indivíduos em si mesmos isolados, mas lugar eclesial de um bem-comum que se adivinha no que será o núcleo do diálogo subsequente entre Sócrates e esta já augusta figura, a quem Sócrates trata com toda a deferência, isto é, por quem Platão mostra ter uma grande admiração embora não pertença formalmente ao grupo dos filósofos.¹²

A este grupo pertencem Sócrates, Gláucon, irmão de Platão, que acompanhou Sócrates em sua catábese ao Pireu, o próprio Polemarco, um outro irmão de Platão, Adimanto, e Nicérato, filho do famoso general Nícias.¹³ To-

¹¹ Cfr. 328b-c.

¹² De facto, não pertence mesmo, pois já é sábio, o que os outros ainda não são. Platão parece não aceitar a filosofia como prática de impotentes que nunca conseguem «possuir Sophia»: sendo a filosofia uma busca perene, é-o não porque o ser humano nunca possua Sophia, mas porque esta é proteica, assim que é possuída, muda, distancia-se, tal é o símbolo da relação entre o ser humano que busca a sabedoria e esta, não porque o ser humano seja para ela impotente, mas porque esta é infinita e nunca se pode possuir como um todo. Não é Sophia como um todo que Céfalo possui, mas possui essa de que é real amante, nela penetrando, nesta penetração sendo por ela penetrado, num erotismo filosófico e sapiencial impróprio para impotentes. A filosofia não é para impotentes, é para Ulisses, amantes da deusa, amantes do amor da completez possível em Ítaca, junto de sua, única, Sophia. A filosofia, amante exigente, reclama para si a potente erótica de uma perene insatisfação, que é sinónima do espírito em sua vida de busca de sentido: o sentido é a perfeição da cópula erótica do ser humano com o bem.

¹³ Segundo nota de Maria Helena da Rocha Pereira (p. 2), Nicérato também bebeu a cicuta, por ordem dos Trinta Tiranos. Assim, neste pequeno grupo de amantes de «Sophia», encontramos três homens que tiveram relações políticas com o governo dos Trinta Tiranos – pois o mesmo sucedeu com Sócrates – e que morreram segundo o mesmo modo. Ora, este modo é





dos acompanham Sócrates na sua busca de entendimento profundo e incondicional da realidade. Em casa de Céfalo encontravam-se seus filhos Lísias e Eutidemo, companheiros de busca.

Também se encontrava nesta casa o Sofista Trasímaco, figura histórica, e que surgirá nesta obra como o símbolo vivo e indefectivelmente actuante dos defensores da tirania. O retrato que dele Platão vai traçar e as teses que o vai pôr a defender constituem perene paradigma do que é a perfeita perversão do ser humano rendido ao mais vil e abjecto dos desejos, o de ser o único beneficiário do bem, em detrimento de todos os outros.

Platão estabelece, aqui, o padrão definitivo da teoria da tirania, enquanto busca uma definição de justiça que possa aniquilar quer o tirano quer toda a possibilidade de tirania.

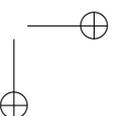
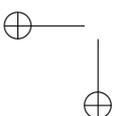
Interessa notar que, cenicamente, Platão estabelece Céfalo como se este estivesse num trono, numa sala do trono, como «basileus» de sua casa, o que, neste contexto, corresponde à verdade narrativa que se pretende veicular. Céfalo não é, assim, um simples dono da casa ou um simples chefe de família, mas surge no esplendor axiológico e axiomático da sua função de eixo significativo, lógico, daquela «oikia». Ele é quem pontifica, quem marca o eixo de sacralidade, isto é, do absoluto semântico em torno do qual os habitantes daquela casa se organizam.

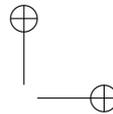
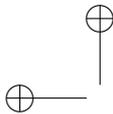
Ora, como se verá no desenvolvimento da *República*, é este o papel do governante da «polis», que não é um mero administrador, um mero ecónomo, mas aquele que, nova grande metáfora platónica, assim como o capitão do navio é capaz de o pilotar entre portos fazendo-o chegar salvo ao seu destino, é capaz de administrar a cidade sempre segundo o bem-comum, bem de e para todos. Céfalo, em sua casa, tem o mesmo papel que o capitão em seu navio, que consiste em ser o responsável pela condução de sua gente ao porto de salvação ou, sem mais metáforas e literalmente, à salvação.

É esta a questão da justiça, pois a justiça, para Platão, é salvífica.

Por tal, a discussão sobre a justiça começará com um primeiro diálogo sobre o assunto com o homem que é justo, Céfalo. Antes de se discutir o que

exemplarmente adequado para matar filósofos, pois a morte que provoca inicia-se nos membros inferiores do corpo humano e vai progredindo, por paralisia muscular, até que chega ao coração, parado o qual, a própria cabeça deixa de poder funcionar. Morre-se desperto para o ser até ao último momento, que é o que a filosofia implica em quem a pratique estando disposto a por ela morrer.





é a justiça com filósofos e com o campeão do máximo da injustiça, Trasímaco, discute-se com *o homem que a pratica*, a fim de perceber se ele pode ensinar algo sobre isso que pratica e sempre procurou praticar.¹⁴

Apresenta-se, primeiro, o exemplo da justiça em acto – Céfalos em sua acção –, para, depois, se discutir a justiça em modo teórico. Não sendo propriamente filósofo, Céfalos não vai poder situar o seu testemunho a um nível crítico, que é o da filosofia. Mas nem por isso Platão vai deixar de expor a virtude real do patriarca. Para tal, enceta-se um diálogo entre Céfalos e Sócrates, em que este último vai procurar saber o que Céfalos pensa acerca de sua própria virtude, mas de um modo que, diferentemente da dialéctica cerrada e, por vezes, muito cáustica, que Sócrates usa, por exemplo, essa que, em breve, no mesmo «Livro I», vai usar com e contra Trasímaco, é um modo brando e reverencial.

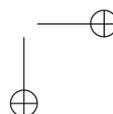
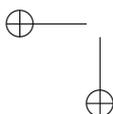
Quando Sócrates chega ao lugar em que Céfalos se encontra, este faz notar que aquele não se desloca frequentemente ao Pireu. Ora, o que poderia perfeitamente ser uma mera observação casual, típica de uma conversa superficial, não o é.

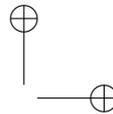
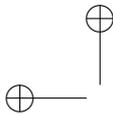
O que Céfalos assinala é precisamente a comum relação entre a filosofia como liturgia política, como se praticava antes de Sócrates, e aqueles a quem tal actividade se propunha servir. Há uma reserva de tipo etnocêntrico no modo comum da cultura helénica anterior e coeva, nisto semelhante a todas as demais, até aos dias de hoje.¹⁵

Para o comum dos helenos, no cerne da sua cultura e dos seus mitos fundadores, cosmopoiéticos (cosmogénicos) e cosmológicos, a ordem do mundo, o cosmos, tinha evoluído «de baixo para cima», desde o absolutamente acósmico em acto «Khaos», ainda assim, possuidor em si do que é a semente do cosmos, mas como pura potencialidade, sem outro acto que este mesmo, até

¹⁴ Não entramos aqui no debate acerca da ensinabilidade da virtude ou da ensinabilidade seja do que for. O que interessa perceber é que Platão quer manifestar a existência de um ser humano sábio como prova real da possibilidade da sabedoria através precisamente da realidade da sua existência concreta temporal: se existe um ser humano sábio, porque existe e porque o que existe tem de logicamente ser possível, é possível haver seres humanos sábios. Eis um: chama-se Céfalos. Quanto à virtude, o seu acto é a sua pedagogia, subjectiva e objectiva.

¹⁵ Reservando o melhor para uma minoria, eleita de um qualquer modo – o que se possa e queira –, assim eliminando a possibilidade do universal acesso ao instrumento que, único, pode permitir a construção do bem-comum, não de um bem qualquer, tirânico, oligárquico ou de uma qualquer maioria, mas de um bem necessariamente universal.





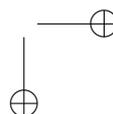
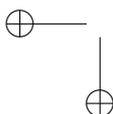
ao modo olimpiano de cosmicidade. É a este modo que tudo se refere na cultura helénica anterior a Sócrates e a Platão e é com ele que tudo se interpreta, que tudo faz sentido, absolutamente.

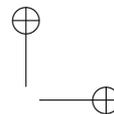
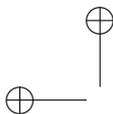
Serão Sócrates e Platão, na senda de Ésquilo e de Sófocles,¹⁶ quem irá mudar radicalmente tal referência absoluta. Como sabemos, Sócrates pagará a ousadia com a própria vida, acusado de ateísmo e com razão, segundo o modo de pensar tradicional, pois não acolhia já os princípios antigos de matriz ainda caoticamente fundada que eram vigentes em Atenas. O seu «logos» era já outro, absolutamente anti-caótico. É sobre este novo «logos» totalmente anti-caótico que versa a obra *Politeia*.

Se a cosmicização do real obedeceu a um movimento ascensional, tal quer dizer que é no lugar simbolicamente mais alto da cidade e do mundo que a configura e que ela também configura, na sua acrópole, que reside a forma mais elevada de cosmicidade, de ordem. No caso de Atenas, tal verificava-se precisamente no templo da deusa Atena, protectora da cidade. E não podia ser mais clara esta pertinência da situação da deusa, pois esta deusa é a deusa da sabedoria e da sabedoria o mais proximamente lógica possível. Atena é mesmo a fria deusa da inteligência dita racional, do «logos» “orthótico”, necessário, cortante, aniquilador da «alogia».

Assim sendo, a sabedoria situa-se, preserva-se e guarda-se na Acrópole, junto da deusa. É aqui que se espera que ocorram os grandes debates lógicos. Segundo o modelo anterior a Sócrates, o saber não desce, pois isso assemelha-se a uma degradação ontológica do mesmo. São os que querem aproximar-se

¹⁶ O que, aliás, faz desta tríade helénica algo de fundamental não apenas na história da civilização ocidental, mas de toda a civilização humana, pois as suas descobertas e acções não são de relevo etnocentricamente marcado, mas de importância para toda a humanidade, precisamente no que esta tem de propriamente humano: a sua dignidade ontológica irredutível. É a Ésquilo a quem, neste âmbito, devemos a passagem do sentido último de justiça, em seu absoluto cosmo-erector, de uma dinâmica e cinética de justiça planarmente retributiva (de tipo comercial-vindicativo) para um acto de metamorfose da lógica retributiva em lógica curativa, através da acção misericordiosa sobre a acção e o agente disruptor da ordem cósmica, assim o reintegrando nela, dissolvendo definitivamente a actualidade do mal feito no bem dele independentemente afirmado. A Sófocles, entre muitas outras coisas, devemos a anulação do sentido da hereditariedade do mal, através da acção quer de Édipo quer de Antígona, que, nos e pelos seus actos, afirmando a hierarquia ontológica do ser, eliminam a contaminação que a acção de Zeus sobre Europa operara junto da família dos reis de Tebas, família que é paradigmática da humanidade, em sua grandeza e mesquinhez, heterónoma e autónoma, autonomia ganha através dos sacrifícios de Édipo e Antígona.





do saber que se devem a ele dirigir, dele aproximar-se. Não é, pois, Atena quem vai até junto dos ignaros, são estes que têm de vir até junto dela. Simbolicamente, *subir* até ela.

Sabemos que a tarefa que Sócrates a si próprio outorgou, na sequência do pronunciamento do Oráculo de Delfos¹⁷ e de que fala na *Apologia* que Platão lhe dedica, consiste em ser um portador do «logos», na forma da reflexão em partilha dialógica com quem com ele estiver disposto a fazer a crise do «logos» que possui, em busca de um «logos» eventualmente superior, melhor.

Sócrates é um verdadeiro «logóforo». Transporta o «logos» até onde seja necessário que tal transporte se faça. Simbolicamente, e mesmo vivendo nele o sábio Céfalos, o lugar em que o «logos» mais necessário é exactamente o Pireu.

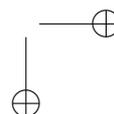
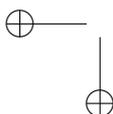
Sócrates é como que benevolmente censurado por raramente ir ao Pireu. Com esta precisa descida até ao Pireu, não rara, mas *única* até então, Sócrates inicia toda uma nova era na história cultural e noética da humanidade, ao, pela primeira vez, transportar a reflexão filosófica e a busca da sabedoria de junto da sua deusa, do lugar mais digno da cidade para o lugar menos digno da cidade.¹⁸

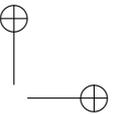
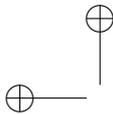
É neste momento que, simbolicamente, a filosofia verdadeiramente nasce.

É este o papel da filosofia, sem o exercício do qual estiola e morre, pois torna-se infiel ao seu fim que é constituído pelo múnus litúrgico da salvação lógica da humanidade: salvação em e através do «logos». A logoforia socrática consiste nesta mesma liturgia. Será completada pelas logoforias complementares de Platão e de Aristóteles.

¹⁷ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 20c-23c.

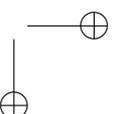
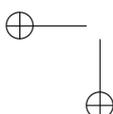
¹⁸ Pense-se em termos de erudição pura, dura e fechada o que se quiser, mas neste acto, há a inauguração de uma nova forma de pensar a relação entre o divino e o humano, dado que Sócrates, assumindo o papel de «logóforo», tem como liturgia levar o saber do plano elevado ao plano baixo, da cota mais alta da cidade, em que se situa o templo da deusa da sabedoria, até à cota próxima do zero do burgo do porto. Antecipa o que S. Paulo procura anunciar na sua ida ao Areópago, a descida do deus até à humanidade, de Deus até junto da humana cota zero. É precisamente isso que Sócrates faz com a sua «logoforia catabática». E é precisamente nesta e por esta ponte metafísica que a mensagem cristã, «kenótica», «catabática» também, e a tradição ontológica helénica no que de melhor foi capaz de produzir, se encontram, dando nascimento ao que foi e é o Ocidente como acto de diferencialidade na forma de encarar o real, como possivelmente bom para todos, não como coisa apenas boa para uns poucos, edificada sobre o sacrifício e a negação dos demais, sacrifício e negação que contam com subtis e variegadas teorias justificativas.

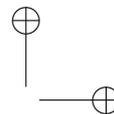
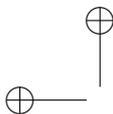




Percebe-se, assim, melhor o que Céfalo afirma na sequência imediata da sua fala, quando diz que (328c-d)¹⁹ se tivesse forças para ir à parte alta da cidade o faria. Como o prisioneiro na sua fase inicial de estadia no fundo da caverna da «Alegoria» não se pode libertar a si próprio, pois simplesmente não tem, em absoluto, os meios para tal, assim este habitante da parte baixa, da parte *mais baixa* (há um paralelo entre o entendimento político do Pireu como lugar civicamente inferior e o fundo da caverna), não tem capacidade para ir visitar o logóforo junto da deusa. Mas tem a sabedoria necessária para poder dizer que, se tivesse forças, seria ele a ir visitar Sócrates, não necessitando este de descer até ao Pireu. Por um lado, o sábio não tem forças para subir até à deusa; por outro, talvez não precise. O que faz sentido é o filósofo visitar o sábio, não o sábio visitar o filósofo. Sócrates é um aprendiz de sábio. Céfalo é já um sábio.

¹⁹ Na versão portuguesa, pp. 3-4, encontramos: «Logo que me viu, Céfalo saudou-me com estas palavras: – Ó Sócrates, tu também não vens lá muitas vezes ao Pireu para nos veres. Mas devias fazê-lo, porque, se eu ainda tivesse forças para ir facilmente até à cidade, não seria preciso tu vires cá, mas nós é que íamos visitar-te. Agora, porém, tu é que deves aparecer cá mais vezes. Fica a sabê-lo bem: na medida em que vão murchando para mim os prazeres físicos, nessa mesma aumentam o desejo e o prazer da conversa. Não deixes de estar na companhia destes jovens, mas vem também aqui a nossa casa, como a casa de amigos, e de amigos muito íntimos.»; na versão das Belles Lettres, p. 5: «Aussitôt qu’il m’aperçut, Céphale me salua et me dit: Tu ne descends guère souvent nous voire au Pirée, Socrate; c’est un tort de ta part. Si moi, j’avais assez de force pour faire d’un pied léger le trajet de la ville, tu n’aurais pas besoin de venir ici : c’est nous qu’irions chez toi. Mais maintenant c’est à toi de venir ici plus souvent. Je te dirai en effet que, si pour moi les plaisirs des sens sont fanés, je sens croître d’autant le goût et le plaisir de la conversation. Fais-moi donc la grâce, sans renoncer à la compagnie de ces jeunes gens, de venir ici et de fréquenter chez nous, comme chez des intimes amis.»; na versão da Loeb, pp. 7-9: «As soon as he saw me Cephalus greeted me and said, ‘You are not a very frequent visitor, Socrates. You don’t often come down to the Piraeus to see us. That is not right. For if I were still able to make the journey up to town easily there would be no need of your resorting hither, but we would go to visit you. But as it is you should not space too widely your visits here. For I would have you know that, for my part, as the satisfactions of the body decay, in the same measure my desire for the pleasures of good talk and my delight in them increase. Don’t refuse then, but be yourself a companion to these lads and make our house your resort and regard us as your very good friends and intimates.» Com pequenas variantes, não significativas para o que aqui conta as três versões são concordantes. No entanto, quando Céfalo diz «tous logous epithymiai te kai hedonai», o termo «logos», se bem que possa ser percebido como «conversa», não deixa de manter a valência fundamental de «sentido». O sábio é, então, esse que gosta de saborear o sentido.





Ironicamente, a filosofia visita a sabedoria no lugar mais baixo, porque a sabedoria já não tem forças para visitar a filosofia no lugar mais alto.

Tal é profundamente significativo, pois inverte o sentido e o processo lógico tal como o temos vindo a conceber até agora. Afinal, não é o iluminado Sócrates quem vem iluminar os obscuros seres humanos presentes no Pireu, mas a jovem e potente filosofia que vem visitar a aparentemente velha e impotente sabedoria.²⁰

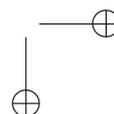
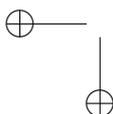
Mas «velha e impotente» porquê? Não é a sabedoria boa em si mesma? Não é a sua posse a própria libertação de quem a possui, melhor, de quem com ela coincide em acto?

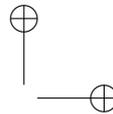
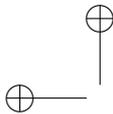
Sim, sem dúvida. Mas o que interessa a Platão na *Politeia* não é fundamentalmente mostrar que há um homem sábio, seja isso onde for, mas que a sabedoria é universalmente possibilidade de *se ser* como tal homem. Ora, se tal homem, mesmo sendo sábio, mesmo salvando-se por meio de sua sabedoria, ficar esquecido, que utilidade política, cósmica, tem a sua passagem pelo mundo?

Céfalo é um paradigma de sabedoria. Como tal, tem de ser patenteado e a sua sabedoria mostrada *não como um exemplo a copiar, mas como uma meta a atingir*, universalmente, se bem que no absoluto da diferença individual, como se pode perceber através da exortação que constitui o mito de Er, relativo à possibilidade de salvação individual de cada ser humano: de Ulisses, de Ardieu, do melhor como do pior.

O Ulisses do mito de Er pode ser comparado com o Céfalo do «Livro I», com a diferença de que Platão conheceu a realidade histórica do segundo e quer manifestá-la e de que Platão sabe bem que o primeiro mais não é do que a figura mítica do melhor «logos» de que a tradição anterior a si, de raiz homérica e hesiódica, conseguira intuir.

²⁰ Na verdade, não é a sabedoria que é «velha e impotente». Tal afirmação, como é evidente, não passa de uma prosopopeia. Mas não é má prosopopeia, se se perceber que o que está em causa é a debilidade do sábio: humanamente, a sabedoria, por maior que seja, é sempre finita em acto e finita segundo o movimento (o “tempo”). Por mais sábio que se seja, vem o tempo (vem o acto) em que já não se pode «subir» até à Acrópole. É a subida a uma outra Acrópole que Platão quer como possibilidade ou vê como possibilidade na intuição da perennidade espiritual do ser humano, numa possível sabedoria que já não vacila, como Édipo já fundamentalmente não vacila no templo das Erínias, em Colono, na peça de Sófocles.





Assim, o que realmente se passa no início desta obra é a descensão de Sócrates desde «asty-Atenas» até «porto-Pireu», encontrando-se com o sábio, provando a sua existência, de modo a que tudo o que se segue e que consiste na promoção da sabedoria junto dos seres humanos através da filosofia não seja em vão porque a sabedoria é simplesmente impossível. Ficamos logo no início da obra a saber que *é possível*, é real e que a procura filosófica pode ser utilizada como forma de a conseguir.

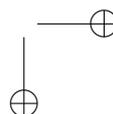
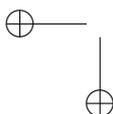
Afinal, sem que o saiba e sem que alguma vez tenha praticado formalmente o filosofar, talvez Céfalo tenha sido propriamente um grande filósofo, não no sentido escolar, mas no sentido prático do termo: literalmente, um fiel amigo de «Sophia», que com ela acabou por se fundir.

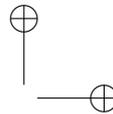
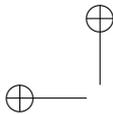
Mas «amigo de Sophia» como?

Antes de iniciar a longuíssima discussão acerca da justiça, que, passando por todos os aspectos fundamentais da realidade humana e da realidade com que os seres humanos têm de conviver, isto é, a realidade do cosmos em geral, Sócrates, com uma terna gentileza, dialoga com Céfalo como quem o faz com um presbítero a quem se respeita incondicionalmente. O próprio filósofo afirma ter gosto em falar com pessoas de provecta idade (328d-e), pois, como já percorreram caminhos de vida possivelmente semelhantes aos que os mais novos eventualmente tenham de percorrer, possuem saber acerca da sua natureza, saber que pode ser importante partilhar (328e).

Sócrates é o homem que busca um novo modelo antropológico, ético e político universal.

Pacientemente, foi-o construindo. É em torno da busca deste novo modelo que dialoga com os seus seguidores. É por causa da defesa intransigente deste modelo que vai preferir morrer a renegar a conclusão teórica e agencial a que tinha chegado e que já assumira em acto. Uma vida sempre em crítica profunda de si própria, nunca contente com incompletas verdades, apenas satisfeita na presença da verdade imutável, impresente como tal na natureza manifesta das coisas, em sua transiência, tendo de, por tal, ser buscada, se bem que nas coisas, não como total coincidência com elas, antes, como tesouro inesgotável de uma transparência que mais não é do que manifestação, por vezes grandiosa, de algo transcendente apenas intuível com o acto do puro espírito. Esta vida de incessante busca da imutável verdade é «Sophia» em acto como «filo-Sophia».





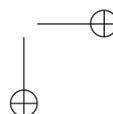
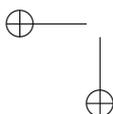
Ora, Sócrates dirige-se ao presbítero Céfalo como a um modelo de vida que é propriamente uma vida de amor a «Sophia». Antes (328d), Céfalo tinha afirmado que à medida que os prazeres do corpo iam esmorecendo, o desejo e o prazer do «logos» («tous logous epithymiai te kai hedonai») iam crescendo. Podemos traduzir «tous logous», como o fazem as traduções consultadas,²¹ por «conversa». E, em certo nível, está bem. Mas, se bem que se possa defender que o termo «logos», neste contexto, significa apenas «conversa» ou algo que unicamente remeta para o acto de dialogar, dado que o ambiente é o de preparação de um dos maiores diálogos da história da humanidade, não estando Sócrates a fazer mais do que a preparar tal ambiente segundo a forma que mais lhe interessa, não é impossível, nem, de modo algum, impertinente pensar-se que o termo «logos» se refere não apenas ao acto de trocar falas quaisquer entre seres humanos, mas ao *acto de sentido* e sua consequente busca, mesmo através do diálogo, talvez sobretudo através do diálogo.

Cansado dos prazeres «do corpo», isto é, sem sentido que obedeça a um «logos» superior, contentar-se-á Céfalo com uma «conversa qualquer»? É o próprio quem afirmará um pouco mais adiante no diálogo (329c-d) que a libertação relativamente a tais prazeres – citando Sófocles – é equivalente à libertação relativamente a déspotas.²²

Não parece, pois, que Céfalo esteja interessado na conversa apenas pela

²¹ Maria Helena da Rocha Pereira traduz por «o desejo e o prazer da conversa», p. 4; a versão das Belles Lettres propõe: «le goût et le plaisir de la conversation», p. 5; a versão da Loeb avança: «the pleasures of good talk and my delight in them increase», p. 9.

²² Encontramos, na versão portuguesa, p. 5: «Pois grande paz e libertação de todos esses sentimentos é a que sobrevém na velhice. Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exactamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos. Mas, quer quanto a estes sentimentos, quer quanto aos relativos aos parentes, há uma só e única causa: não a velhice, ó Sócrates, mas o carácter das pessoas. Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa»; na versão francesa, p. 6: «Il est certain en effet qu'à l'égard de ces troubles des sens la vieillesse assure la paix et la franchise complètes. Quand les passions ont perdu leur violence et se sont relâchées, c'est à la lettre que le mot de Sophocle se réalise : on est livré d'une foule de tyrans forcenés. Quant à ces regrets des vieillards et à leurs chagrins domestiques, il n'y a qu'une sorte de cause, et ce n'est pas la vieillesse, Socrate, mais le caractère des hommes. S'ils sont sages et d'humeur facile, la vieillesse alors est peu pénible»; na inglesa, pp. 11-13: «For in very truth there comes to old age a great tranquillity in such matters and a blessed release. When the fierce tensions of the passions and desires relax, then is the word of Sophocles approved, and we are rid of many and mad masters. But indeed in respect of these complaints and in the matter of our relations with kinsmen and friends there is just one cause, Socrates – not old age, but the character of





conversa, num «logos» possivelmente menor, que seria indiscernível, em termos da grandeza do prazer que agora o motiva, da inferioridade dos velhos prazeres «do corpo». É com manifesta alegria que recebe Sócrates em sua casa, que o saúda, que entabula uma breve conversa com ele, sobre questões sérias, aliás, as mais sérias pois são as que dizem respeito à grandeza da vida propriamente humana. E responde com uma nobreza que o distingue do comum dos homens – ele próprio se encarrega de se distanciar dos seus co-anciãos coetâneos (329a-b) – comparando-se com o, de outro modo incomparável, Sófocles.²³

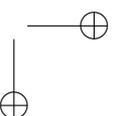
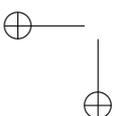
Não podemos esquecer que esta escolha narrativa é da responsabilidade de Platão, que poderia, se a finalidade fosse outra, não incluir a figura de Céfalo e não incluir como referência de comparação por similitude a figura paradigmaticamente augusta de Sófocles, o homem que verdadeiramente definiu o século V grego, que se deveria chamar «Século de Sófocles» e não «Século de Péricles», este último, na sua grandeza própria, figura medíocre quando comparada com Sófocles.²⁴

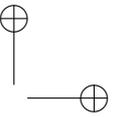
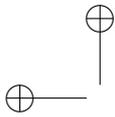
Defendemos, assim, que o novo gosto encontrado por Céfalo em sua velhice não é o mero gosto pela conversa, mas o gosto pelo «logos», pelo *encon-*

the man. For if men are temperate and cheerful even old age is only moderately burdensome.». Grande lição de sabedoria, geralmente ignorada desde que foi publicada.

²³ Sófocles opera uma das mais radicais e profundas transformações na forma como se pensa quer o mundo quer a existência humana quer a sua relação quer ainda o fundamento de tudo, ao situar a bondade humana de Édipo e Antígona acima de toda a bondade manifestada pelos antigos deuses e demais forças ditas cósmicas, por ele provadas como não merecedoras de tal nome. A altura e grandeza onto-antropológica a que exalta Édipo e sua filha Antígona situa estes num patamar ontológico mais elevado do que o de qualquer realidade a eles anterior. Não só este par anula neles próprios todo o influxo de perversidade introduzido por Zeus no mundo com o rapto de Europa, como, assim fazendo, instala o novo padrão ético, político, mas, sobretudo, cósmico, isto é, de ordem, para o futuro. É sobre este novo padrão que Sócrates e Platão vão construir as bases de uma nova lógica universal assente no bem e no bem-comum.

²⁴ Aliás, tão grande é a sua dimensão e a sua importância para a história da humanidade, que apenas as figuras também gigantescoas de Ésquilo e de Sócrates – dado que Platão é sobretudo um homem do século IV – merecem ser postas ao nível de Sófocles. As outras “figuras” com importância semelhante quer para a Grécia de então quer para o mundo são o povo heleno presente e combatente nas Termópilas e em Maratona, sem cuja presença não haveria Ocidente e o que trouxe de libertação da humanidade relativamente a todas as formas de tirania, não se limitando a desenvolver mais ou menos sinceras piedosas formas religiosas de a justificar e de justificar o sofrimento de milhões às mãos de umas tantas humanas bestas rapaces. O Ocidente desmereceu-se quando também ele enveredou por esta última linha de acção.





tro com o sentido, gostosa descoberta da maturidade, dos tempos em que já não se anda distraído com infantilidades superficiais e se pode centrar a atenção no que interessa ao cerne do ser humano, isso que recentra tudo em torno de um centro absoluto de significado e de movimento, unificando-o e permitindo que um homem como este ancião possa falar não já como um escravo de paixões que o transcendem, mas como o *rei de sua própria vida*.

Esta realeza é fundamental para Platão, não sobretudo como forma política, que é apenas uma consequência, mas como forma ética e onto-anropológica fundamental: Céfalo (329d) vai dizer que o que define o ser humano relativamente à questão das paixões, sentimentos, isto é, do que não depende apenas de si, é, na versão em língua Portuguesa, «o carácter das pessoas». As versões das Belles Lettres e da Loeb concordam literalmente.

A *Politeia* é dedicada precisamente a procurar perceber como é que é possível ao ser humano formar tal realidade própria que lhe permita ser livre de todas as formas de «senhorio» heterónimo, de «despotismo», em última análise, como se percebe pela discussão que se segue neste mesmo «Livro I», *de tirania*. Deste ponto de vista, a *Politeia* é um manancial de luta contra a tirania, se bem que, por vezes, pareça não ser fiel a tão nobre propósito.

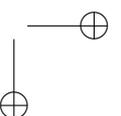
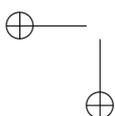
Podemos dizer, sem medo de errar, que *Platão procura transformar cada ser humano num rei de si próprio*.

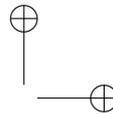
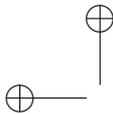
Cada um de forma diferente, consoante a sua ontologia incoativa própria. Mas todos tão livres no que são, como são, sendo quem são, como o velho Céfalo, finalmente «cabeça» de si próprio, fazendo jus ao nome que lhe atribuíram quando não poderia ainda ser rei, por ser apenas infante, em vários sentidos.

Mas Platão vai mais longe. Num texto e numa sua parte em que há apenas homens presentes, aliás, homens todos eles muito poderosos em seus diferentes modos, põe na boca de Céfalo uma expressão que define o que é a sua descoberta antropológica fundamental relativa ao possível destino de escravo ou de rei de si próprio e que não se restringe ao âmbito masculino, mas abrange a humanidade como um todo. Céfalo usa a expressão «tropos ton anthropon».²⁵

Sobre o significado que «tropos» aqui assume discorreremos mais adiante. Para já, pensemos esta escolha do termo que se refere a uma humanidade não truncada por selecção de sexo: não é o «tropos» do «aner», do macho, que

²⁵ 329d.





seria de esperar numa conversa só de homens; não é o «tropos» da «gyne», que não seria, de todo, de esperar numa conversa só de homens. Em profundo acordo com o que pensa, Platão refere o «tropos» ao «anthropos». É tão válido o que Céfalo diz para si próprio como para as mulheres que tem em sua casa. É válido para toda a humanidade e situa toda a humanidade num mesmo nível ontológico. Subtil, sem dúvida, mas indiciador de que o que se vai seguir em termos de discussão *concerne a humanidade como um todo, sem exceções*.

Por pensar assim, pode Platão afirmar o que afirma no «Livro V» sobre a dignidade ontológica natural das mulheres e pode pô-las sempre ao mesmo nível ontológico dos homens na cidade, nível que passa, então, a não ser «dos homens» ou «das mulheres», mas, assim, universal à espécie, destruindo, deste modo, a reclusão ético-política, mas de raiz ontológica, das mulheres na caverna feminina que é o gineceu. E é pela voz sábia do rei de si próprio e de sua casa que é Céfalo que tal inicia o seu percurso na história da humanidade. É a primeira vez que tal é dito por alguém com a importância de Platão em sede filosófica; ou em qualquer outra sede.

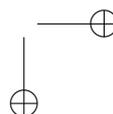
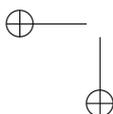
Mas o que é que é dito?

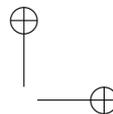
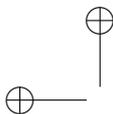
Que quer este «tropos ton anthropon» dizer?

Refere-se ao «anthropos», ao ser humano. Apesar de o termo ser masculino, indica a humanidade no que esta tem de próprio, que a distingue dos deuses, mas também das bestas e demais entidades precisamente não antropológicas, literalmente, isto é, cujo «logos» não é segundo o «anthropon», neutro que melhor dá a forma geral de *uma realidade* que, antes de ser homem «aner» ou mulher «gyne», é *formalmente humana*. Este sentido é explorado com uma especial minúcia por Platão no mito contado por Sócrates, no *Protágoras*.²⁶

Assim, ficamos a saber que isso a que Céfalo se refere não diz respeito apenas a uma parte da humanidade, mas à humanidade como um todo. Tal significa que a doutrina exposta pelo velho sábio é válida para toda a humanidade. Céfalo introduz, logo no início da *Politeia*, o *sentido da transcendentalidade própria do ser-se humano*. Este sentido de necessária transcendentalidade vai permanecer ao longo de toda a obra e o que se vier a estabelecer para o que é próprio do ser humano é *transcendentalmente válido*, isto é, vale para toda a humanidade, para todo o concreto ser humano. Mas, ao modo platónico, vale

²⁶ Ver nosso estudo, «Prometeu salvador. O mito de Prometeu presente no *Protágoras*, de Platão», publicado na obra *Eros e Sophia. Estudos platónicos II*, Covilhã, UBI, LusoSofia: Press, 2015, pp. 107-143.





não apenas para o ser humano histórico de uma ou outra quaisquer épocas ou lugares, mas para *a forma* do ser humano como precisamente humano, isso que o distingue do demais e, ao fazê-lo, o ergue no ser como *algo de irreduzível*, de inconfundível. A futura definição lógica do ser humano dada por Aristóteles já aqui está não apenas em embrião, mas na sua plenitude.

Percebemos, assim, que Céfalo aponta para um cerne próprio do ser humano, cerne em que se define o que interessa e o que interessa é a sua salvação, como expresso em 330d-331a. O mais não conta e é como se não existisse. Para Céfalo, já não conta, pois faz parte das tirânicas paixões de que se conseguiu libertar. Agora a questão é a do destino final da vida, a mesma questão que Platão retoma no mito de Er com que termina esta sua obra.

Assim, Platão começa e termina a *República* com o mesmo grande tema, que, deste modo, se torna o grande tema e o tema motor da obra: *a questão da salvação do ser humano*.

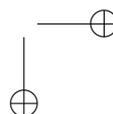
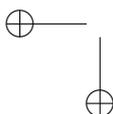
É tendo este tema sempre subjacente e medularmente imbricado que a discussão se desenvolve e tem de tocar com a máxima profundidade possível os restantes temas, que vão desde a mais pura metafísica, à comum ontologia, à política, à ética, à economia, à educação, entre muitos outros. É todo o cosmos que é repensado – não apenas o cosmos humano –, em função da possibilidade de salvação do ser humano.

O caminho, sabemo-lo, encontra a sua metáfora máxima na «Imagem da caverna», mas o mote é já dado nesta expressão de Céfalo, pois o termo «tropos» que contém e lhe define o sentido fundamental encerra já em si o «logos» próprio do sentido viático da vida humana como modo de possibilidade de salvação.

«Tropos» é um termo muito rico, que entesoura uma grande variedade de significados minuciosamente aplicáveis à realidade humana. Mas a que realidade, em que instância?

É um termo dinâmico, pois, indicando «direcção», imediatamente implica o estabelecimento de uma recta sobre a qual tal possível movimento nessa direcção se pode dar, em absoluto, e se dá, também em absoluto. Que quer isto dizer?

Uma direcção, mesmo como absoluto de potência para demais actos de movimento (passe a redundância), implica sempre a existência de uma recta, precisamente a que estabelece a relação, qualquer seja esta (e são infinitas as possíveis, precisamente tantas quantas as que os raios emergentes do absoluto





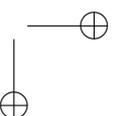
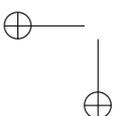
centro solar da metáfora do sol do «Livro VI» (508c-509b) simbolizam), entre o concreto ponto de partida e o possível ponto de chegada. Estas «rectas» podem perfeitamente ser linhas de tipo geodésico, para efeitos da semântica do que pretende veicular, é indiferente.

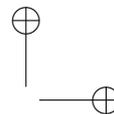
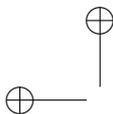
Antes de desenvolvermos esta noção de direccionalidade, temos de relevar que o que nela está implícito é toda a possibilidade de acção humana como participação do e também no infinito irradiar ontológico de bem, metaforizado na irradiação do sol, isto é, isso de que Céfalo fala é nada menos do que *o absoluto metafísico da possibilidade da acção própria do ser humano*, da construção da sua ontologia própria como parte integrante da ontologia universal. É esta participação *na* (não “da”) ontologia universal que faz do ser humano um microcosmos no seio de um outro microcosmos maior – que para ele é um macrocosmos – a cidade, inserida no grande macrocosmos que é o metafórico produto da irradiação solar ou, sem metáfora, para Platão, da actividade do bem.

Uma recta nunca é, porque nunca pode ser, um ponto, isto é, um só ponto. Geometricamente, um só ponto, seja em que espaço seja, nada mais pode ser do que um ínfimo universo separado, absolutamente separado. Na metafísica platónica, só há um ponto, que é o Bem, de onde irradia todo o ser. Este ponto é a antítese relacional do outro acabado de mencionar.

Mas ambos funcionam num plano em que não há movimento e consequentes tempo e história. Não há tropismo do ponto único seja ele o geométrico seja ele o Bem. Mas o «topos» em que o ser humano é corresponde à trópica absoluta. É heraclítico quer quanto à questão do incessante movimento quer no que diz respeito à questão da unidade desse movimento, à questão do seu «logos».

Ora, é precisamente esta necessária complementaridade metafísica constitutiva da ontologia do mundo que encontramos na noção de «tropos», na noção de direcção. Sendo uma recta, tem necessariamente infinitos pontos. Esta infinidade de pontos não só permite movimento – em dois sentidos – como, para que possa ter sido, implicou um movimento infinito que pôs esses infinitos pontos na forma da diferença absoluta que os constitui. O movimento é precisamente isto: esta infinita diferenciação, que cria a ontologia própria de cada coisa, neste caso de cada ponto, e a diferencia das demais, se bem que, no caso exemplar dos pontos, sendo todos pertencentes a uma mesma recta, nela e com ela os relacione todos uns com os outros. A recta é, assim, símbolo





da irradiação metafísica do Bem, infinitamente rica de possibilidades, lógica, porque tem direcção e, assim, possíveis sentidos, anti-caótica pela mesma razão. Considerações semelhantes podem ser tecidas a propósito dos raios de uma esfera “infinitamente infinita”.

Assim, «*direcção*» é o absoluto de possibilidade do movimento.

«Tropos» é, deste modo, equivalente a *possibilidade do ser* e, restringindo o âmbito, do mundo, também do mundo humano.

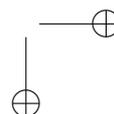
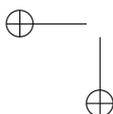
Estamos muito longe da tradução de «tropos» por «carácter» ou algo de semelhante. O termo que Céfalos emprega abre horizontes de compreensão da acção humana que apontam para um absoluto dinâmico e cinético que coincide, em todos os seres, com a sua *matriz metafísica de possibilidade ontológica*.

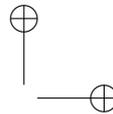
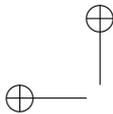
Ora, no ser humano, esta direcção não é um dado natural necessitante em termos de absoluta rectidão: o ser humano não está sujeito a seguir mecanicamente a direcção de uma recta-suporte heteronomamente atribuída, como se de um teórico grave em queda se tratasse. É a questão do destino, na sua possibilidade, que está aqui em causa.

O que Céfalos nos está a dizer é que cada ser humano tem um «tropos» próprio seu, que não é um dado necessitante e irrevogável passo a passo, acto a acto, que é, antes, algo que depende da injustiça – portanto, positivamente, da justiça – realizada por cada ser humano. *O destino último de cada ser humano está nas suas mãos*, não nas mãos, possivelmente caprichosas, de um qualquer deus ou potência natural ou sobrenatural, qualquer também, que possa destinar a salvação ou perdição do ser humano independentemente da qualidade ética e política das suas acções.

A salvação do ser humano é trabalho e fruto ético e político próprio, não resultado aleatório de forças que o transcendem e, assim, o escravizam e esmagam.²⁷

²⁷ Tal não anula a possibilidade de um «divino reconhecimento» de tal realização, mas situa a eticidade humana numa onto-poética, que é uma onto-antropo-poiética, própria de cada ser humano, que pode ou não ter divino reconhecimento. Lembra-se que é deste modo e com esta mesma onto-antropologia que o vetusto Sófocles resolve terminar a lírica-epopeia edípica, com a sua ida para junto das deusas da ordem. Note-se, ainda, que o drama de Job, se bem que numa outra cultura, é também um drama de reconhecimento da grandeza própria do ser humano, por Deus, mas, sobretudo, pelo próprio ser humano, acostumado a desvalorizar a sua ontologia própria.





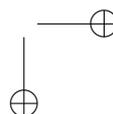
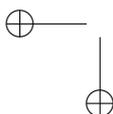
Prepara-se a discussão acerca do governo próprio de cada ente humano e da «polis» bem como a discussão acerca do que é o tirano e o homem bom, justo.

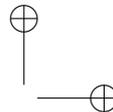
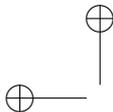
Sabemos já que este tem de ser aquele cujo «tropos» seja recto, não num sentido geométrico, ou de inflexível rota, assim retornando ao mundo da «anagke», indistinguível do mundo do destino cego, mas num sentido em que o caminho que se segue tem um tropismo lógico, isto é, cumpre isso que é o melhor possível para esse que vai trilhando tal caminho. E todo o caminho é um trilho²⁸ (a ideia não é originariamente heideggeriana, pois já aqui se encontra),²⁹ que deve ser, para que a humanidade se salve, um trilho em busca da *e em acto de* justiça. E é todo o programa de reflexão sobre a justiça, que a *Politeia* também é, que se anuncia nestas palavras breves de Céfalo.

Sendo trópica, a vida humana pode ser errática, se a direcção não seguir o «logos» ainda agora invocado, mas seguir um padrão que consista precisamente em não ter padrão algum, em ser absolutamente aleatória: tal implica imediatamente que a vida humana seja caótica, isto é, que imediatamente cesse de ser propriamente humana. Tal significa a perdição do ser humano. Por isso, Platão deixa bem claro no mito de Er que as escolhas devem ser prudentes, pois bem sabe que a direcção, o «tropos» é *definido a cada pos-*

²⁸ No comum da análise desta noção, que é fundamental, posta por Heidegger, há habitualmente confusão entre «trilho» e «carreiro». Tal não ocorre apenas em reflexão em língua portuguesa. A tradução francesa, de Wolfgang Brokmeier (edição da Casa Gallimard), de «Holzwege» por «chemins qui ne mènent nulle part», para além de conter a costumeira dupla negação, parece não compreender que o que se quer dizer é que tais caminhos levam onde levam, aí, precisamente. É uma nova forma de definir este absoluto da humana marcha. Ora, um trilho é esse caminho que se está abrindo, no próprio, exacto, acto de abertura, e nada mais: o que fica para trás, não é um *trilho*, mas um *carreiro*, coisa boa para imitadores. Esta confusão merece o mesmo destino daquela que Platão faz relativa ao carácter da arte como redução imitativa. Por vezes, somos mesmo incapazes de trilhar. As considerações que Brokmeier tece sobre o sentido original de «Holzweg» não parecem perceber que há um absoluto no trilho, caminho único, eventualmente nunca mais percorrido, eventualmente inútil para lá de ter sido absolutamente aberto. Mas é este trilhar que constrói quer a vida do indivíduo na cidade quer a da cidade. Neste sentido, Céfalo é um especial trilhador.

²⁹ Não confundir a presença de ideias em textos antigos, real, com algo como uma «ilusão retrospectiva». O pensamento dos Autores, sobretudo dos grandes, não se resume à letra do que afirmaram nos seus textos, mas é sempre fruto de um acto de leitura actual por parte de alguém. O mais é «papel pintado com tinta». A citação exacta é: «Livros são papéis pintados com tinta.», primeiro verso da segunda estrofe do Poema «Liberdade», segundo a edição da Ática, PESSOA Fernando, *Poesias*, Lisboa, 1980, pp. 247-248.





sível passo como a concretização de possibilidade desse mesmo passo, nesse mesmo passo, na direcção e sentido que se escolhe, que se escolheu e de que não há operação matemática que possa dar a reversão ontológica, pois, se a ausência de tempo no mundo metafísico da matemática permite certas operações, no mundo do movimento segundo a métrica do tempo,³⁰ isto é, do absoluto indelével do acto ontologicamente diferenciador, tal não é possível e cada acto conta absolutamente, irremediavelmente.

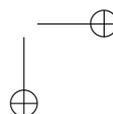
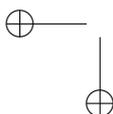
Por isso, Céfalo fala dos que se aproximam da morte com temor, pois há que expiar a injustiça cometida (330d).

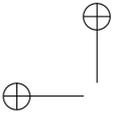
A direcção que a vida humana toma pode ser uma curva permanente e ser salvífica, desde que a soma de todas as direcções, isto é, de todas as escolhas de rumo, tenha como resultado um «logos» de bem. O que a curva não pode metafisicamente ser é uma circunferência, o que implicaria a anulação de todos os actos e a aniquilação do ser humano não como algo de cumprido em somatório diferencial de actos, mas como transformação de toda a diferença havida na mesmidade de um começo, que até se poderia repetir incessantemente.³¹

Sendo o «tropos» tudo o que foi dito, coincide, então, com o que é o acto próprio de isso de que é «tropos». Deste modo, o «*tropos ton anthropon*» coincide com o acto do ser humano, no que em tal acto é propriamente humano. É este «próprio humano» que é a direcção que aqui está em causa, sendo indiscernível do que é a essência do ser humano e do que é o elemento fundamental, porque fundamentalmente humano, da própria substância humana. Usamos propositadamente terminologia aristotélica porque o cerne da estrutura do pensamento antropológico do maior discípulo de Platão já se encontra matriciado na breve expressão de Céfalo (tal matriciação merece um estudo à parte, que não consta deste trabalho).

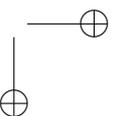
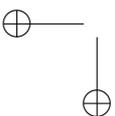
³⁰ Não é o tempo no sentido físico, einsteiniano, que aqui está em causa, mas o absoluto do movimento como acto. Este absoluto não tem reversão possível. Não é físico, é metafísico. Aliás, na física, como bem intuiu Heraclito, não há absolutos: estes têm o seu «topos» próprio no âmbito metafísico (o do «Logos», de Heraclito).

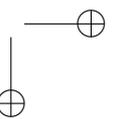
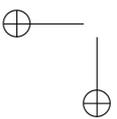
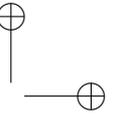
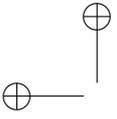
³¹ Não confundir com as metáforas metemáticas que Platão usa, que não implicam circunferências, que são curvas planas, mas espirais, que são curvas não planas, isto é, que nunca retornam exactamente ao ponto de onde partiram, exemplo claro disto e o que sucede no «Livro X», «Mito de Er».

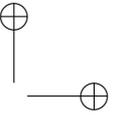




Sendo o acto humano como acabado de expor, o «tropos ton anthropon», este inclui a «maneira de ser», o «modo de ser» de cada ser humano, a sua «atitude», isso que o ergue como propriamente humano, para o bem e para o mal. A figura de Céfaló, na sua «trópica» humanidade, conseguiu erguer-se humanamente de modo a tornar-se um ser humano liberto do que humanamente não interessa, atingindo um nível em que já é no «logos» e «junto do deus» que está bem. A seu modo, é um sábio. É o exemplo comum do que um ser humano pode ser, se for capaz de vencer as paixões humanamente mais baixas e de se elevar até «ao deus».





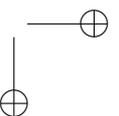
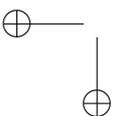


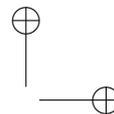
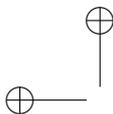
Capítulo 4

Da dignidade ontológica das mulheres ou Homens e Mulheres, semelhantes construtores da «polis»

Um outro ponto fundamental que queremos relevar em termos antropológicos dos muitos presentes na *Politeia*, é o modo fundamentalmente racional como Platão intui aquilo a que chamaremos a «natureza» própria da humanidade, vista como «anthropon», isto é, como uma unidade fundamental subjacente à divisão segundo a fenotipia sexual.

O sentido de natureza que aqui se encontra bebe no entendimento que de esta Heraclito tem, como algo de dinâmico – potente – e cinético – em movimento, movimento que não é meramente físico, mas ontológico, isto é, diz respeito à contínua diferenciação, sem a qual simplesmente não é possível suprir as virtualmente infinitas carências de que a humanidade é sujeito e objecto. «Natureza», aqui, neste especial contexto da *República*, não diz respeito a qualquer coisa de fixista, mas, contraditoriamente, a algo que necessariamente é móvel, ao nível mais profundo. Isso que Parménides parece nunca ter entendido. A imobilidade pensada por Parménides não é mais do que a constância que Heraclito intui no «Logos»: salvo este, tudo o mais é necessariamente móvel.





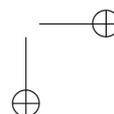
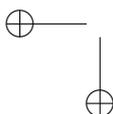
Assim também na cidade, como Platão bem percebeu: a cidade é *economicamente*, «*oiko-nomicamente*», «*oiko-logicamente*», necessário movimento. Mas este movimento só não se torna em algo de caótico porque há um eixo fundamental de referência, que é o bem político – é, anteriormente, ético, como fundamento de cada acção particular –, bem este que é a expressão humana, ética e política, do bem transcendente, transcendente à cidade e ao cosmos, como o «Logos» de Heraclito é transcendente ao movimento de que é lei. Aliás, a única axiomática-axiologia-axionomia que merece o nome de «lei», e de que as humanas mais não são do que aproximações análogas.¹

Note-se que, mesmo que se assumisse que Platão usa uma noção fixista de natureza, ainda assim, se bem que de modo fixista, a natureza de homens e mulheres, como veremos, é dita semelhante, isto é, homens e mulheres são naturalmente *semelhantemente humanos*. Quanto à natureza, seja ela o que for, não há qualquer superioridade onto-antropológica entre homens e mulheres.

Nunca é demais fazer notar que tal posição teórica foi defendida e publicada há mais de dois mil e trezentos anos, tendo ficado geralmente ignorada, sendo geralmente desprezada. Neste sentido – e ressaltando o facto de a designação não nos agradar – podemos afirmar que Platão é o pai do “feminismo”, não num sentido reivindicativo, sempre secundário porque re-activo, mas num sentido absolutamente positivo, atribuindo às mulheres a mesma dignidade onto-antropológica que aos homens.²

¹ Infelizmente, o termo «lei» assumiu um indignificante carácter de *equivocidade*. Assumem o estatuto formal de «lei» quer os princípios ontológico-físicos do universo quer as convenções políticas acerca da regência da vida humana em sociedade. Ora, são dois âmbitos ontológicos muito diversos, cujos «esteios lógico-formais» não deveriam receber a mesma denominação. No primeiro, que se rege mesmo segundo princípios propriamente ditos, tudo é necessário, mesmo as excepções, de que é possível buscar suposta principialidade subjacente: é esta busca que promove o avanço da ciência de tipo físico. No segundo, nada é necessário, tudo depende do humano arbítrio, podendo mudar a qualquer momento, desde que quem tenha o poder de o fazer o faça. Não há princípios dignos do nome neste âmbito. Apenas uma posição metafísica geral sobre o real informa este com princípios. Não é esta a ambiência intelectual em que se vive geralmente, pelo que, aqui, nesta nota, se ignora tal posição. No entanto, esta é a posição intelectual de Platão, que o torna tão pouco nosso contemporâneo, tão pouco «moderno» ou «pós-moderno» ou mesmo «pós-pós-moderno».

² Este lapso intelectual de vinte e três séculos é mais uma prova da profunda estupidez e consequente irracionalidade que está na base de muito do que constitui as culturas e suas tradições. Precisamente, foi contra esta estupidez que Sócrates combateu, perdeu e morreu e Platão foi combatendo, tendo de morrer espiritualmente para muitas coisas. Sem a luz do «logos», do



Vamos, então, analisar algumas passagens que consideramos especialmente significativas do «Livro V» da *Politeia*, onde claramente a doutrina platónica acerca do que aqui se debate se encontra posta em tese.

Em 451b-c, é proposto pensar o que, na tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira, é dito como «o papel das mulheres» (p. 213). Esta versão parece-nos particularmente interessante, devido à escolha do termo «papel». Citamos o parágrafo na totalidade, para que não haja perda de sentido:

«Temos, pois, de voltar agora atrás, ao que devia talvez ter dito naquela sequência. Pode ser que assim seja bem, que depois de ter delimitado até ao fim o papel dos homens, passemos agora ao papel das mulheres.»³

A versão da Loeb diz «But maybe this way is right, that after the completion of the male drama we should in turn go through with the female, especially since you are so urgent.»⁴

Se tivermos em conta os termos utilizados pelos tradutores, parece que estamos em ambiente teatral. Esta impressão não deve ser assumida, por muito que a literalidade literária do texto original nos possa a tal convocar. Tal cenário desvalorizaria o que está aqui em causa e o que está aqui em causa é uma das questões antropológicas mais importantes de sempre.

«nous», da inteligência, da racionalidade em sentido lato, a cultura não é facilmente distinguível de um constructo natural feito por bestas heteronomamente ordenadas, como as formigas, apenas bestas em sentido zootécnico, longe da bestialidade moral e política própria dos seres humanos pervertidos do «logos» que, ainda assim, sempre os vai erguendo.

³ A nota que Maria Helena da Rocha Pereira aqui insere é muito interessante do ponto de vista erudito, mas é difícil aceitar que o termo «drama» que surge no original não queira mesmo dizer «acção»: é a acção antropológica que está em causa, considerada nas semelhanças e diferenças entre homens e mulheres e na relação com a ontologia própria de todos eles, todos «anthropoi». Rezam assim as lições das *Belles Lettres* e da Loeb, respectivamente: «Il faut reprendre à présent, dis-je, un sujet que j'aurais dû sans doute traiter de suite auparavant. Aussi convient-il peut-être qu'après avoir mis en scène les hommes et bien déterminé leur rôle, j'y mette les femmes à leur tour, d'autant plus que tu m'engages à le faire.» (vol. II, IV-VII, p. 52); «We must return then, said I, and say now what perhaps ought to have been said in due sequence there. But maybe this way is right, that after the completion of the male drama we should in turn go through with the female, especially since you are so urgent.» (vol. I, I-V, p. 433).

⁴ P. 433.

Platão trata, como anunciou bem cedo na obra, 369a, da questão da «polis», «en logo», segundo o «logos», isto é, teoricamente, no sentido fortíssimo que o termo «teoria» assume em Platão. O filósofo não elabora teatrologia antropológico-cívica, antes, numa verdadeira e literal «dramaturgia», pondera minuciosamente o que constitui teoricamente a essência e substância da cidade. E isso são os seres humanos, em acto. Seres humanos que são fenotipicamente homens e mulheres.

Tal significa que *a cidade é o acto dos homens e das mulheres*, das mulheres e dos homens, que, acto a acto, a constroem. Não é de uma peça-de-teatro que aqui se trata, mas de um outro drama, o drama da realidade humana integral em acto.

É o acto dramático da vida humana ética e política que aqui é pensado.

Não estamos no teatro, nem sequer no sempre falso «teatro da vida», mas no sempre verdadeiro – mesmo quando se mente – «drama da vida».

Ora, precisamente (o génio de Platão tem destas coisas), o original utiliza o termo «drama», termo que não significa apenas «drama de teatro». Que significados fundamentais possui este termo que nos possam ajudar a pensar sobre o que aqui se pondera e sobre a sua importância?

No Dicionário Bailly, para o termo «drama», a primeira versão que surge é «action», «acção». Serve esta acepção fundamental do termo as restantes: «affaire», «office», «devoir ou obligation dont on s'acquitte».⁵ O significado de «action se déroulant sur un théâtre»⁶ surge apenas como segundo significado. Acompanha este: «pièce de théâtre», «drame».⁷

O termo «drama» é o termo para «acção». Nesta sua função desempenha antropológicamente a mesma função que o termo «energeia» desempenha em modo universal como veículo semântico para «acto».

⁵ Propositadamente, traduzimos, de forma o mais literal possível, respectivamente, por: «a-fazer», «ofício», «dever ou obrigação que cumprimos e de que, deste modo, nos libertamos». Todas estas possibilidades de tradução a partir do original servem os intentos platónicos, pois todas dizem algo de fundamental acerca do que é o acto do ser humano enquanto parte activa da «polis».

⁶ «Acção que se desenrola num teatro». Convém não esquecer que o teatro nesta altura era não apenas um superficial «lugar cívico», mas era, sobretudo, um profundo lugar religioso, em que já se tinham erigido alguns dos dramas fundamentais do ser-se humano, quer no significado teatrológico quer no sentido onto-antropológico que aqui nos interessa e move.

⁷ «Peça de teatro», «drama». De notar que a evidente e literal tradução por drama é apresentada em último lugar. Curioso.

O «drama» é a «energeia» própria do ser humano, homem ou mulher.

E é isto que está aqui em causa neste espantoso e ignorado texto de Platão.

Na relação com a «natureza» humana entendida como movimento, potência e acto, o termo «drama» assume uma importância antropológica radical: a raiz onto-antropológica do ser humano, homem e mulher (homens e mulheres), coincide activamente com o seu «drama», com a sua acção, com o seu acto, entendido este no sentido mais forte que se possa encontrar na tradição precisamente fundada por Platão.

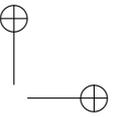
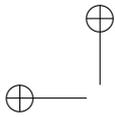
Deste modo, em 451b-c, é pensada a ontologia dramática própria do ser humano, na plenitude universal, transcendental, da espécie. Espécie que é só uma.⁸ Por outras palavras, é o acto do ser humano que é reflectido.

No entanto, mesmo que se aceite a interpretação teatrológica, não podemos não pensar, então, na vida ético-política como uma real e literal dramaturgia: onto-antropologicamente, o ser humano, cada um individualmente considerado, e a humanidade são o que for o seu drama, o desempenho do seu drama, a forma como realizam dramaticamente o seu «papel». Tem, neste âmbito, razão a Tradutora portuguesa da obra ao escolher este termo. Só que o «teatro» é a realidade concreta da cidade, o papel a realidade concreta do que compete a cada um e que cada um desempenha, bem ou mal, o drama, a vida toda da humanidade, numa perspectiva que, já aqui, neste texto de Platão, é global, realmente, sem ilusão retrospectiva, sem o que nada da reflexão que opera faz sentido. Repetimos: neste teatro, concomitantemente sumamente teórico e sumamente prático-pragmático, só há uma humanidade, numa só terra – perspectiva necessariamente global.

Restringindo o âmbito do que se trata à literalidade do trecho, vai, assim, trabalhar-se o drama das mulheres na «polis». A acção das mulheres na cidade.

Utilizando uma comparação bestial (451d), Platão interroga-se se homens e mulheres devem exercer as mesmas funções. A resposta é positiva: «É

⁸ Que espantosa lição, esta, de Platão, que aponta, assim, para uma só humanidade: para além da literalidade de textos e do pensamento que veiculam, sempre marcada pela cultura da sua época, como não pensar que, quando o Platão que assim pensava teoricamente olhava para um qualquer fenótipo humano reconhecia nele um ser humano? Quanto sofrimento inútil a humanidade teria podido evitar se assim se olhasse. É fácil perceber que, ainda hoje, a todos os níveis, este desiderato está por cumprir.



tudo em comum», diz a tradução portuguesa;⁹ «They have all things in common»,¹⁰ reza a tradução inglesa; «Nous leur demanderons de tout faire en commun»,¹¹ afirma a tradução francesa.

Ficamos, assim, a saber que, no «Livro V», da *Politeia*, se afirma que a acção ética e política que constitui a «polis», isto é, o seu âmbito de acção individualmente considerada como fonte primeira de todo o acto de um ser humano e o seu âmbito de acção considerada na relação entre seres humanos, como real produção de isso que é a cidade, é comum a homens e a mulheres.

Em contexto, percebe-se que esta é a posição de Platão: todas as afirmações importantes que se vão seguir nesta secção do «Livro V», mesmo quando concretizam com o rigor histórico adequado à época os modos diferenciados como as acções de homens e mulheres ocorrem, salientam de forma muito clara que, para Platão, há uma homotopia onto-antropológica fundamental entre homens e mulheres.

Temos, então, a primeira grande tese: homens e mulheres partilham tudo, ou, sendo mais fiéis à letra helénica presente no texto, homens e mulheres têm tudo em comum, têm comunidade de tudo – expressão ainda mais correcta.

Quanto à questão da precisão no que respeita a forma da manifestação concreta, histórica, de isso que se tem em comum, Platão, no seu diamantino realismo – precisamente esse que lhe permite olhar para as mulheres e ver nelas semelhantes fundamentais dos homens – afirma, logo de seguida (451e), que «elas são mais débeis, e eles mais fortes», na versão portuguesa;¹² «we treat the females as weaker and the males as stronger», na inglesa;¹³ «en tenant compte de la faiblesse des unes et de la force des autres.», na francesa.¹⁴

A versão francesa nitidamente parece indicar que as mulheres são fracas e os homens fortes, o que não nos parece ser a leitura correcta do sentido do texto, que é o de serem as mulheres «mais fracas» do que os homens, mas não «fracas», sem mais. É àquela leitura comparativa que teremos, agora, de nos dirigir.

⁹ P. 214.

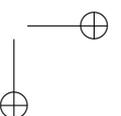
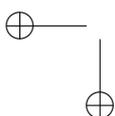
¹⁰ P. 435: «Têm todas as coisas em comum».

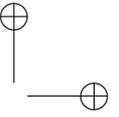
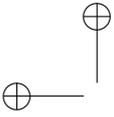
¹¹ P. 52: «Pedir-lhes-emos (ou exigir-lhes-emos) que tudo façam em comum».

¹² P. 214.

¹³ P. 435.

¹⁴ P. 52.





A «astenia» que se invoca – pois literalmente o termo original que surge é «asthenesterais» – significa precisamente o quê, neste contexto?

Olhando em seu redor, que poderia Platão observar? Mulheres que percebeu serem «por natureza», no sentido já invocado, semelhantes em tudo aos homens, isto é, de essência (e substância) humana não inferior (ou superior) à dos homens. É aqui que se fundamenta a sua tese de homologia e homotopia entre homens e mulheres.

Mas não era apenas isto que Platão observava: as mulheres, *de facto*, na sua condição política concreta, histórica, salvo raríssimas exceções – mais míticas do que históricas –, expressavam essa sua mesma natural condição, semelhante à dos homens, de uma forma comparativamente «asténica», isto é, e tal não nos surpreende de modo algum, de forma mais «débil», mais «fraca», para usar termos que encontrámos nas traduções citadas.

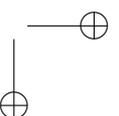
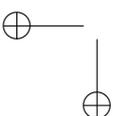
Ora, sabemos que tal realidade histórica é verdadeira: as mulheres, por muito grandes possuidoras de «arete» humana geral própria que fossem, não tinham oportunidade política de a manifestar ou, quando o faziam, tal era, devido ao condicionamento em que existiam, «débil», «fraco», quando comparado com as manifestações de origem masculina.

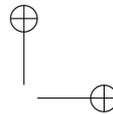
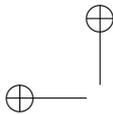
O texto joga, mal, em dois níveis e parece confundi-los: ao nível ontológico, proclama-se a semelhança, a comunidade onto-antropológica fundamental, entre homens e mulheres»; ao nível político, histórico, salienta-se que as mulheres são mais «débeis».

O erro consiste em não tornar tal claro, afirmando a distinção de níveis.

Logicamente – e entra-se na transcendentalidade da posição platónica –, nada impede que, sendo as mulheres semelhantes aos homens, possam em tudo ser semelhantemente fortes. Nada. Nem mesmo certas condicionantes naturais. Que se quer dizer com esta última afirmação?

Afirma-se que, para tarefas semelhantes, o desempenho das mulheres e o dos homens é indiscernível em termos de qualidade. A questão da qualidade deixa de se situar *em termos de diferenciação sexual, para passar a situar-se em termos da individualidade do agente*: não se é melhor ou pior agente porque se é homem ou mulher, mas porque se é individualmente – sim, é mesmo já pessoalmente – melhor ou pior agente. Nada mais. É esta a razão lógico-ontológica profunda pela qual Platão pode reclamar para as mulheres tarefas políticas gerais semelhantes às dos homens, mesmo ao nível da governação,





«topos» político em que a força necessária não é fundamentalmente algo de exterior, mas de interior.¹⁵

Dirá o néscio: mas, então, e em coisas como a procriação também há comunidade, semelhança, homotopia, homologia?

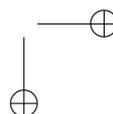
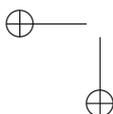
Sim, há.

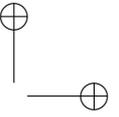
Precisamente porque a semelhança não é igualdade, isto é, não confunde necessariamente um qualquer ente *A* com um qualquer outro ente, a semelhança implica, em termos ontológicos, a concomitância de uma igualdade segundo o que especifica os seres – neste caso, a humanidade – e de uma *diferença* segundo isso que, no seio da igualdade específica, individualiza os seres. Melhor dito, dado que não há propriamente seres antes de haver diferenciação, que *constitui* os seres como diferença própria no seio de uma especificidade comum.

É esta especificidade comum que é o eixo ontológico da antropologia platónica. Ora, segundo esta especificidade e diferencialidade própria, cada homem e cada mulher – todos os homens e todas as mulheres – humanamente são procriadores: iguais especificamente, diferentes, na diferença própria dos sexos. É este o padrão transcendental de possibilidade procriadora ou reprodutora. Note-se que, como pura possibilidade, isto é, como coisa puramente metafísica, este padrão não tem realidade histórica alguma, pelo que a humanidade, quer dizer, no concreto, a totalidade dos homens e das mulheres pode perfeitamente nunca procriar ou, sequer, desempenhar alguma das funções para que está quer especificamente quer individualmente habilitado de forma transcendental. Esta possibilidade extrema, concretizada, significaria a eliminação da humanidade por ausência de acto próprio. O que há que reter é que tal é uma possibilidade, isto é, é metafisicamente real que tal pode acontecer, ou, se se quiser, numa linguagem mais comum: é possível que tal aconteça.

Convém não esquecer que estamos a comentar o texto na sua fase em que se discute quais as funções próprias de machos e fêmeas da espécie humana.

¹⁵ Nunca se saberá exactamente qual a importância que uma figura como a de Penélope teve em Platão, no entanto, a fina argúcia política, semelhante à de seu marido, Ulisses, que a rainha de Ítaca demonstrou durante vinte anos contra centenas de candidatos ao seu leito, ao seu reino, à sua escravatura, é uma demonstração por via mítica – de que Platão tanto gostava quando revelava «logoi» trans-mundanos – de que a virtude da mulher é poderosa, capaz de aguentar muito do que muitos garbosos machos não seriam.





Insistindo na analogia bestial, Platão interroga se (421e): «poderemos utilizar algum animal para os mesmos serviços, se não se lhe tiver dado a mesma criação e educação?».¹⁶ A versão inglesa propõe: «'Is it possible, then', said I, 'to employ any creature for the same ends as another if you do not assign it the same nurture and education?'»;¹⁷ a francesa: «Est-il possible, repris-je, de mettre un animal au même usage qu'un autre, si on ne le nourrit et ne le dresse pas de la même manière?».¹⁸

Os termos empregues pelo original são, para «alimentação», em que há concordância universal nestas traduções, «trophén», e, para «educação» (versões portuguesa e inglesa) ou «treino» (versão francesa), «paideian».

Não se estranha a questão da alimentação, quer por causa da sua naturalidade física quer por causa da sua importância como elemento fundamental da constituição do corpo dos animais, corpo em sentido o mais lato possível, em relação mais lata possível com o que seja a «alma» de cada animal, segundo o ambiente cultural da época.

Mas estranha-se o uso bestial do termo «paideia». Não se discute se era ou não hábito epocal. O que é estranho é que o termo «paideia» seja empregue por Platão a propósito de bestas.

E, todavia, talvez tal estranheza se desvaneça quando se percebe que Platão é precisamente o campeão imbatível até hoje da «paideia» como o instrumento único de passagem da caoticidade bestial humana à cosmicidade propriamente humana. Então, ao assumir o uso do termo, no seio da analogia com que trabalha, Platão está a dizer que é precisamente de «paideia» que as bestas precisam. Que bestas? Lembremo-nos da besta narrativa que é Trasímaco e das bestas históricas que foram os atenienses que condenaram o Mestre Sócrates.

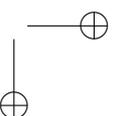
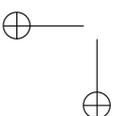
A posição de Platão é, assim, positiva: através de uma «paideia» adequada, é possível adequar as bestas à sua função própria, mesmo as bestas humanas. Toda a *República*, mesmo quando claudica em tal intento, é uma obra que se dedica a procurar educar a besta que há em cada possível ser humano.

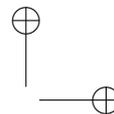
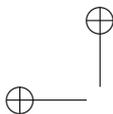
Ainda em 451e, tira-se a conclusão: «Se, portanto, utilizamos as mulheres para os mesmos serviços que os homens, tem de se lhes dar a mesma instru-

¹⁶ P. 214.

¹⁷ P. 435.

¹⁸ P. 52.





ção.»¹⁹ No inglês, encontramos: «If, then, we are to use the women for the same things as the men, we must also teach them the same things.»²⁰ Em francês: «Si donc nous imposons aux femmes les mêmes fonctions qu'aux hommes, il faut aussi leur donner la même éducation.»²¹

Como se vê pela referência em nota, o termo fundamental aqui em causa muda de «paideia» para «didakteon». No entanto, passando sobre uma alteração que não conseguimos interpretar, interessa, sobretudo, notar que ficou assente que se aceita como bom que as mulheres vivam em total comunidade política com os homens, desempenhando as mesmas tarefas/funções, sendo sujeito e objecto da mesma formação, seja ela paidética ou didáctica.

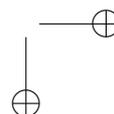
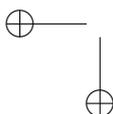
Depois de um interregno em que se procura desmontar por antecipação o criticismo logicamente acrítico dos que possam achar estranha a nudez das mulheres nos exercícios de ginástica, chega-se a uma afirmação fundamental em vários âmbitos. Diz-se o seguinte, em 452d-e:

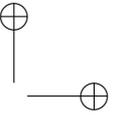
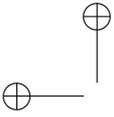
«Mas, depois que, com a prática, segundo julgo, lhes pareceu melhor desnudar-se do que cobrir-se em todos estes actos [refere-se à nudez masculina culturalmente normal à época (nota nossa)], então aquilo que aos seus olhos era visível desvaneceu-se, por influência da razão, que lhes revelava o que era melhor. E isto demonstrou que é tolo quem julga ridícula qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta rir tomando como motivo de troça outro espectáculo que não seja o da loucura e da maldade, ou então

¹⁹ P. 214. De notar a distinção, que nos parece justificar-se, que Maria Helena da Rocha Pereira faz entre a «paideia» de que se fala na analogia bestial – e que traduz por «educação» – e a «didáctica» (o termo original é «didakteon»), que traduz por «instrução». No contexto da cultura helénica e do presente pensamento platónico, os termos aguentam bem estas traduções. O que se estranha é que Platão tenha usado o termo mais nobre para as bestas e o termo menos nobre para os seres humanos. Note-se que a didáctica se refere a machos e fêmeas e não apenas às fêmeas; a haver uma qualquer desvalorização antropológica, esta dirige-se à espécie como um todo, que é «didacticável» em vez de ser «paideiável», ou, deixando cair os estranhos, embora significativos, barbarismos, «instruível» em vez de «educável». Realismo platónico levado ao extremo, num lapso de escrita? O mesmo, mas sem lapso? Para já, não dispomos de qualquer reflexão sobre tal que possamos avançar.

²⁰ P. 435.

²¹ P. 53.





se empenha em alcançar o belo, pondo o seu alvo em qualquer outro alvo que não seja o bem.»²²

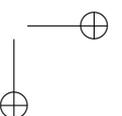
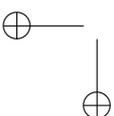
Apresentamos as outras versões em apreço em nota.²³

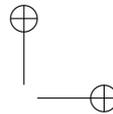
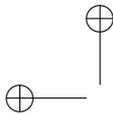
Neste trecho, encontra-se um resumo do que de fundamental a obra *República* procura transmitir. A propósito da relativização da cultura e da tradição perante o «logos», directamente invocado no texto original (o que as traduções captam), «en tois logos» (452d), que não apenas desvaloriza tradição e cultura como as anula em nome do «logos», Platão resume o que entende como a finalidade de isso que é o acto do ser humano, que agora já sabemos que é homem e mulher: destruir o mal através do «logos», procurar o belo no bem, isto é, em ambos os casos, procurar o bem, procurar sempre o bem, isso que, único, está acima de «loucura», que é uma «aphronia», quer dizer, uma ausência de prudência (sua virtude capital), acima de mal. O bem, o absoluto.

Todas as considerações e acções que não tenham o bem como fim e motor são espúrias, devem ser ridicularizadas. A nudez humana, encarada do ponto de vista da tradição/cultura, é algo de profundamente mesquinho, sobretudo se se pensar que, segundo a lógica própria do bem, tudo isso em que o bem resplandece é bom, implicando que o que há de bom no corpo é um bem absoluto, transparente como transparente é o bem sempre que se manifesta, como transparente é a irradiação do sol, sua imagem, e como transparente é o reflexo puro da luz nas coisas iluminadas. O mal é da ordem da ausência de luz. Ora, o corpo nu patenteia a bondade que o constitui, desde que com ele se não provoque outra sombra que não a absolutamente necessária, esta

²² P. 215.

²³ Em inglês: «But when, I take it, experience showed that it is better to strip than to veil all things of this sort, then the laughter of the eyes faded away before that which reason revealed to be best, and this made it plain that he talks idly who deems anything else ridiculous but evil, and who tries to raise a laugh by looking to any other pattern of absurdity than that of folly and wrong or sets up any other standard of the beautiful as a mark for his seriousness than the good.» (p. 437); em francês: «Mais lorsqu'en s'exerçant ils s'aperçurent qu'il valait mieux se mettre nu que de cacher telle partie du corps, la raison mettant en lumière ce qui était le mieux fit évanouir le ridicule que les yeux trouvaient à la nudité et cet exemple fit voir qu'il n'y a qu'un homme superficiel qui attache du ridicule à autre chose que le mal et que celui qui cherche à faire rire en ridiculisant tout autre spectacle que celui de la folie et du vice poursuit sérieusement une autre fin que le bien.» (p. 54). A versão francesa, na parte final, distancia-se hermeneuticamente das outras duas. No entanto, há, no geral, uma grande consonância. Não desenvolvemos este sub-tema aqui, pois é suficientemente rico para todo um estudo próprio.





produzida pelo sol. A sombra desnecessária é a da perversão do uso do corpo. Aqui, sim, reside a sua maldade, não na sua nudez.

A própria tradição tinha imposto a nudez como forma negativa de patentear o estatuto desarmado, não do corpo, mas do homem. É o homem, e, agora, também, a mulher que podem ser obscenos no que são, não o seu corpo. Um corpo só é uma arma no sentido do mal quando esse que com ele se identifica o metamorfoseia em tal.²⁴

De modo a afastar definitivamente a possibilidade de argumentação ilógica por parte dos que procuram vestir de irrisão o que certamente não entendem – provavelmente porque são sujeitos de «aphronesis» –, Platão sugere retomar a discussão, no seio do ambiente de seriedade que procura impor, acerca de (453a): «se a natureza feminina é capaz de tomar parte em todos os trabalhos do sexo masculino [isto é, até agora reservados ao sexo masculino (nota nossa)], ou em nenhum ou nuns sim e noutros não, e a quais deles pertencem os trabalhos de guerra?».²⁵

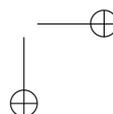
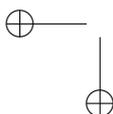
Preferimos a versão inglesa, no que à questão da natureza em causa diz respeito, pois não relaciona directamente «natureza» com «mulher», mas fala de uma «natureza humana feminina». Ora, parece-nos ser esta a tese de Platão, a saber, que há uma só natureza humana, que pode ser particularmente masculina ou feminina, não havendo, assim, propriamente uma «natureza própria do macho» e uma «natureza própria da fêmea».

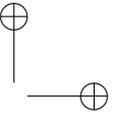
Esta versão apresenta: «raise the question whether female human nature is capable of sharing with the male all tasks or none at all, or some but not others, and under which of these heads the business of war falls.».²⁶ Na ver-

²⁴ Sabemos bem como sempre o próprio corpo em sua ambiguidade de vestido/despido serviu de arma para vários combates de aquisição de bens impróprios, isto é, que não pertenciam propriamente a quem assim os adquiriu. Desde a violência do bruto – ou bruta – que usa a sua massa corporal para construir o seu império, até à formosura de um corpo que se promete, a troca de algo, encontramos perversões ético-políticas no uso de exposição do corpo. Estranhamente, parece que Platão intuiu, à falta de ter lido, o pedaço de céu corporal que é consubstanciado na inicial nudez pura e sem comércio que não o da pura contemplação ao modo da do Deus criador como narrado no início do judaico *Génesis*. O modo como se olha para o corpo, o próprio e o de outrem, define o que se é em termos do que Platão põe como essencial neste parágrafo em análise: o bem que se é em acto; a beleza que se é em acto, por via do acto de bem que se é. O olhar depredatório sobre o corpo marca sempre a bestialidade concreta do ser humano que o possui, que o é.

²⁵ P. 216.

²⁶ P. 439.





são francesa, encontramos a noção de que o que está em causa é a «natureza humana na mulher, não a natureza da mulher. Assim: «rechercher si la nature humaine chez la femme est capable de partager tous les travaux du sexe mâle, ou si elle n'est capable d'aucun, ou si elle est capable des uns, incapable des autres, et dans quelle classe il faut ranger les exercices de la guerre.»²⁷

Que se depreende desta aparente brincadeira platónica com o decurso da análise lógica do que está em questão? Estamos a retroceder em termos argumentativos? Platão está com dúvidas quanto à valia da sua posição? Pensa em ceder aos críticos, por mais incompetentes e perversos que sejam? A resposta é: claramente não. Este truque de tipo retórico permite algo de muito diferente, permite que se discuta o pormenor da questão, e não apenas esta na sua generalidade, como que para responder antecipadamente a críticas do tipo: «isso é muito bonito na teoria, mas, na prática, não funciona assim: por exemplo, no que diz respeito às questões militares, as mulheres também são semelhantes aos homens?»²⁸

A bem do estatuto epistemológico do debate, o próprio Platão fornece os argumentos dos adversários da sua tese, segundo os quais, Sócrates e Gláucón defendem que, na cidade, (453b): «cada um deve executar a sua tarefa específica, de acordo com a sua natureza.»²⁹ As outras versões são fundamentalmente concordantes: «that each one ought to mind as his own business the one thing for which he was fitted by nature.»³⁰ e «chacun ne devait faire qu'un métier, celui qui est assorti à sa propre nature.»³¹ De facto e plenamente de direito, esta tese é posta por Platão no «Livro II», quando trata da parte económica do nascimento da «polis» (569b), e relaciona as capacidades de cada ser humano com o que esse ser humano *pode* fazer, melhor, *ser em acto*. Não há, pois, questão prático-pragmática mais relevante do que esta

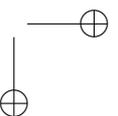
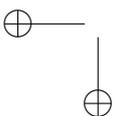
²⁷ P. 54.

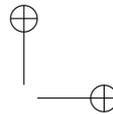
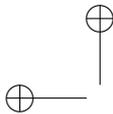
²⁸ Seria desconhecer toda uma tradição mítica, que algum fundamento de realidade mundana haveria de ter, de que podemos relevar como exemplos as Amazonas e, superlativamente, a deusa guerreira patrona de Atenas, terrível na batalha, talvez como só uma mulher pode ser, por ser propriamente humana e pela sua diferença própria de paradigma racional. E há que notar algo de estranho na cultura anti-feminina que escolhe como modelo supremo do pensamento lógico não um macho, mas uma fêmea, aliás, filha exclusiva de um macho muito pouco inteligente no que à ortonomia e ortologia racional diz respeito.

²⁹ P. 216.

³⁰ P. 439.

³¹ P. 55.





no estudo que Platão faz da cidade: esta questão confunde-se com a questão sobre a *origem ontológica da cidade*, origem que reside na relação entre as diferentes necessidade/carências dos seres humanos e as suas capacidades, capacidades que são naturais, no sentido de que fazem parte do que é a estrutura ontológica do ser humano. «Do ser humano»: não nos cansamos de repetir, não é do macho ou da fêmea da espécie.

Esta questão que aqui pode surgir, a uma primeira vista, como inopinada, percorre a obra desde que esta se começa a interrogar sobre o que é em sua essência e substância uma cidade.

Não nos surpreenderá, então, que, imediatamente após, seja posta a questão que assombra não apenas este «Livro V» da *Politeia*, mas toda a tradição em que se inscreve e, de algum modo – basta olhar culturalmente em redor, em todos os tempos que nos situemos –, também a esmagadora maioria das tradições culturais (453b): «Será possível que a mulher não seja completamente diferente do homem por natureza?». ³² Todas as versões se referem à diferença: «‘Can it be denied then that there is by nature a great difference between man and women?’»; ³³ «Or peut-on nier qu’il y ait une très grande différence de nature entre l’homme et la femme?». ³⁴

No entanto, há importantes discordâncias, que não nos interessam enquanto tais, mas como variantes da consideração de possibilidade da diferenciação aqui em causa, no que é uma feliz coincidência.

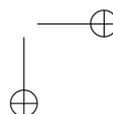
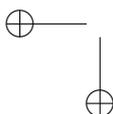
Assim, a versão portuguesa extrema a questão, quando faz da diferença completa: a mulher é completamente diferente do homem. Ora, se tal pode ser interessante como hipérbole literária, não passa de um erro lógico, grave, aliás. Algo de completamente diferente de outro algo é algo de impossível segundo o modo que é o nosso, pois teria de ser também diferente segundo o ser, isto é, teria de ser não-ser, o que é impossível.

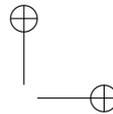
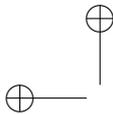
Mas este erro lógico básico serve para mostrar o que é o erro lógico também básico da posição que considera que as mulheres são completamente diferentes dos homens: é que não o podem ser, pura e simplesmente. Tal é impossível. Logo, algo de comum hão-de ter. Se se começar a indagar – no que seria algo que provavelmente replicaria o processo que levou Platão à sua tese sobre as mulheres –, ver-se-á que muito há de comum entre homens e

³² P. 216.

³³ P. 439.

³⁴ P. 55.





mulheres, pelo que não só não são «completamente diferentes» como são semelhantes em muitos pontos. É esta semelhança nos pontos fundamentais que Platão quer ressaltar.

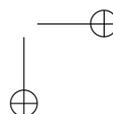
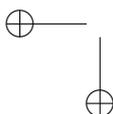
Mas quer fazê-lo ao nível mais profundo possível, que não é histórico, político, psicológico, ético, mas antropológico, onto-antropológico. E é esta preocupação que explica a sua centração – marcada textualmente pela repetição de variantes do tema «*physis*» – na questão da «natureza». Se não for «por natureza», no sentido que já foi tratado nesta nossa obra, não é suficientemente profundo, não é necessário e necessitante, não num sentido «moirático», étio-comandado ou téleo-comandado, mas num sentido proteico de ser em movimento não-caótico que tem um eixo de absoluta referência. De novo, se invoca a leitura platónica do legado de Heraclito.

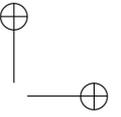
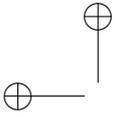
É, assim, segundo a mais profunda natureza ontológica que homens e mulheres ou são semelhantes ou não são semelhantes; e não há terceira opção. Se fora um juízo, realizar-se-ia na forma de disjunção exclusiva. Mas não se trata aqui de um juízo, mas de uma intuição. Não há uma escolha lógica a operar, há uma realidade transcendental a intuir: que se intui quando se observa a realidade de homens e mulheres? Total diferença? A resposta platónica é um firme não.

A versão francesa refere «uma grande diferença de natureza entre o homem e a mulher». Tal significa que, grande ou não, há uma diferença de natureza entre o homem e a mulher». É a diferença de natureza que interessa, não o seu tamanho, que é irrelevante, pois, sendo a diferença de natureza, tal significa que são naturezas diferentes, isto é, não são a mesma. Não sendo a mesma, a “distância” é infinita. Não se trata de uma diferença que surja numa mesma natureza, mas de naturezas diferentes.

Não é esta a posição platónica. Para Platão, há diferenças entre homens e mulheres como há diferenças entre homens e homens e mulheres e mulheres, pois, para Platão, todos são *naturalmente humanos*, mas todos são, no seio dessa mesma comum natureza, também naturalmente diferentes, pois, da natureza humana, a diferença é parte essencial e substancial – aliás, como se constata no *Banquete*, esta intuição/tese platónica terá uma importância fundamental nos mitos do *Banquete* aí apresentados, o relatado por Sócrates e o relatado por Aristófanes.

Resta-nos a leitura inglesa: «há, por natureza, uma grande diferença entre os homens e as mulheres». Ora, esta é precisamente a posição platónica que





acabámos de expor. É esta, então, a interpretação correcta da questão que tem de ser posta a debate, se se quer poder encontrar uma resposta que seja também ela correcta.

A questão a debater é, então, se, segundo a natureza, os homens e as mulheres são diferentes.

A resposta a esta questão, que é a resposta platónica, é: sim. Segundo a natureza, os homens e as mulheres são diferentes. Mas a natureza é a mesma. E é nessa mesma natureza que é a matriz da possibilidade da diferença e da diferença propriamente dita como realização. Esta diferenciação e esta diferença são o que permite que haja uma humanidade como conjunto de indivíduos. Os indivíduos são todos diferentes, ou nunca seriam indivíduos. É a diferença que cria – aqui, é mesmo o absoluto da diferença do novo que está em causa – o indivíduo, no seio da semelhança de natureza.

Neste sentido, a natureza do indivíduo é um misto entre a natureza da espécie a que pertence e a diferença própria que o ergue como irreductível ontologicamente a qualquer outra coisa. Toda a tradição clássica de pensamento ocidental está aqui implicada. E é o próprio Platão quem começa o processo de explicação.

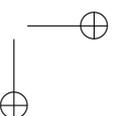
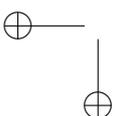
A voz antagonónica dirá assim (453c): «Então como é que não vos enganáveis há momentos e não estáveis em contradição convosco mesmos, ao declarar que homens e mulheres deviam efectuar o mesmo serviço, quando têm uma natureza tão diferenciada?».³⁵ Na versão inglesa, podemos ler: «‘How, then, can you deny that you are mistaken and in contradiction with yourselves when you turn around and affirm that the men and the women ought to do the same thing, though their natures are so far apart?’».³⁶ E, na francesa: «Comment dès lors pouvez-vous échapper à l’absurdité et à la contradiction, vous qui prétendez maintenant que les hommes et les femmes doivent remplir les mêmes fonctions, malgré la grande différence de leur nature?».³⁷

Pondo de parte o que diz respeito à interpretação da natureza, de que já tratámos, as versões são basicamente concordantes. Platão repete o argumento da diferença entre homens e mulheres em termos de natureza, pensamos nós que adoptando, aqui, como posição adversária, aquela que põe a questão da

³⁵ P. 216.

³⁶ P. 439.

³⁷ P. 55.





natureza de forma mais extremada, isto é, a que defende que as naturezas onto-antropológicas de homens e mulheres são diferentes, enquanto tais.

Imediatamente, Platão exige uma resposta (mesma cota). Tal parece que não se afigura fácil.

Sócrates enceta um discurso lógico, que procura encerrar definitivamente a questão, ao demonstrar que a posição que defende – que Platão defende – é a correcta. Se bem que a sequência lógica da argumentação seja muito interessante, é o recurso à intuição do real, o acto que dá em forma de sentido isso que é o real como ele é que deve ser relevado. Platão não vai construir uma idiotice idealista, vai *relacionar-se noeticamente com o real* e procurar perceber, intuir o que este é, nos níveis ontológicos que se justificarem. O que Platão vai fazer, dito de uma forma prosaica, é «*olhar*» para as mulheres no que são, algo que aparentemente nunca tinha sido feito por pessoa alguma – se foi feito, onde estão os registos?

Enceta-se a demonstração em 453e: «Concordámos que uma natureza distinta carece de função distinta, e que a da mulher é diferente da do homem. Porém, agora, afirmamos que naturezas diversas devem executar a mesma tarefa. É disso que nos acusam?».³⁸ A versão inglesa é concordante: «We did agree that different natures should have differing pursuits and that the nature of men and women differ. And yet now we affirm that these differing natures should have the same pursuits. That is the indictment?»³⁹ embora num estilo diferente, a tradução francesa percorre os mesmos caminhos semânticos: «Nous convenons en effet qu'à des natures différentes il faut des occupations différentes, et nous n'en soutenons pas moins en ce moment qu'à des natures différentes il faut donner les mêmes occupations. C'est bien cela ce que vous nous reprochez?».⁴⁰

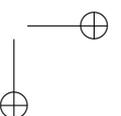
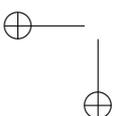
A manter-se como está exarada, esta posição é logicamente insustentável, porque é auto-contraditória. Onde reside, então, não o problema da tese em discussão, que é evidente, mas a relação entre os dois momentos téticos que parecem contraditórios um do outro?

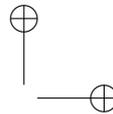
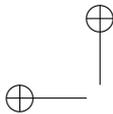
O problema reside em que se está a pôr ao mesmo nível lógico realidades que pertencem a níveis ontológicos diferentes. Do ponto de vista linguístico, a contraditoriedade parece existir. E pode assumir-se como algo do âmbito

³⁸ P. 217.

³⁹ P. 441.

⁴⁰ P. 56.





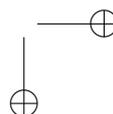
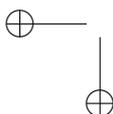
do lógico, que mais não é do que do âmbito do linguístico. Mas, se linguisticamente todas as combinatórias são possíveis, se logicamente algumas delas podem fazer sentido, esta última possibilidade só se dá quando há um qualquer quadro de referência que não é logicamente anterior senão porque é ontologicamente anterior, implicando que as combinatórias que podem fazer algum sentido logicamente apenas o podem porque há uma matriz de possibilidade de sentido anterior que é do âmbito do ontológico.

Ora, se no puro âmbito da lógica, a matriz pode ser destacada do próprio âmbito lógico, sem mais, já no que diz respeito à questão magna aqui trabalhada, tal só pode acontecer a partir da realidade da coisa «homens» e da coisa «mulheres»; melhor de todas as reais realidades que é cada homem e todos os homens e cada mulher e todas as mulheres. A lógica começa a trabalhar no momento, que é ontológico, em que a intuição sobre cada um destes entes se dá. E nunca pode funcionar apenas com um deles, pelo que apenas se pode pôr o processo lógico em marcha depois de a intuição de pelo menos dois entes em relação e, no caso vertente, em que um seja um homem e o outro seja uma mulher.

O que cada um destes é realmente é dado numa intuição, não é fruto de um processo lógico; é fruto de um acto lógico, não de um processo lógico. A intuição é um acto lógico, no sentido em que é o acto que dá o «logos» da «coisa»; tudo o mais é também actual, mas na forma não-simples de um *processo*.

É para tal que Platão chama a atenção, quando afirma (454a): «distinguindo os vários aspectos».⁴¹ Esta distinção é, repetimos, literalmente onto-

⁴¹ P. 218. A citação completa é: «É que, segundo me parece, muita gente cai nela sem querer, julgando que não estão a discutir, mas a discorrer, pelo facto de não serem capazes de analisar o que se disse, distinguindo os vários aspectos, mas o seu alvo é a mera contradição verbal do que se afirmou, usando de chicana, em vez de dialéctica.» Esta passagem tem uma relevância epistemológica fundamental e ainda hoje é perfeitamente válida; aliás, é válida como princípio heurístico desde que foi aqui posta por Platão, a questão da distinção faz pensar se Descartes, para além de ter absorvido o *cogito*, agostiniano também não absorveu o princípio que Platão aqui põe e que ressurge na obra cartesiana como um dos esteios da «nova» ciência, isto é, como princípio metafísico da sua proposta magna de uma nova ciência universal. São as seguintes as versões inglesa e francesa, respectivamente: «Because, said I, many appear to me to fall into it even against their wills, and to suppose that they are not wrangling but arguing, owing to their inability to apply the proper divisions and distinctions to the subject under consideration.» (pp. 441-443); «Parce que, dis-je, bien des gens me paraissent se jeter dans la dispute, même sans le vouloir ; ils se figurent qu'ils discutent, alors qu'ils ne font que chicaner, et cela parce qu'ils





lógica. O que há a fazer é intuir o que é o acto de cada homem e o acto de cada mulher: como são? Que semelhanças e que diferenças e, sobretudo, a que nível ocorrem?

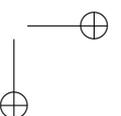
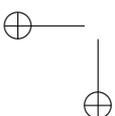
Trata-se de uma questão meramente fenotípica, quer dizer, de aspecto externo? Neste caso, homens e mulheres são diferentes, mas não são diferentes segundo a abstracção grupal da sua suposta universalidade, segundo uma proposição do género: «os homens são diferentes das mulheres em termos de aspecto». Tal simplesmente não existe, pois a realidade deste grupo ou conjunto não existe enquanto algo que transcenda a realidade própria das abstracções, a menos que sejam apresentados os universos de todos os homens e de todas as mulheres. E como se faz tal, concretamente?

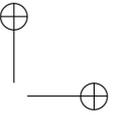
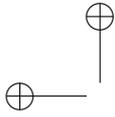
Pondo de parte as aqui irrelevantes abstracções, aquilo com que ficamos é com homens e mulheres individuais – substâncias primeiras segundo Aristóteles, que sempre foi menos parricida do que certos eruditos defendem – que, na sua concretude, são todos manifestamente diferentes segundo o ponto de vista da sua exterioridade.

E, no entanto, lá vão fazendo coisas que parece que implicam uma mesma «natureza» para que possam ser feitas, realizadas, actualizadas. Assim, a argumentação da mesma natureza indiferenciada como tal não se aplica à manifestação exterior do que cada homem e cada mulher é. São todos diferentes e uns desempenham as mesmas funções e outros não, independentemente de serem machos ou fêmeas.

Platão avança alguns exemplos, de seu tempo e cultura, mas nós podemos avançar outros, de entre uma imensidão observável em qualquer parte do mundo: desde que não tenham como diferença uma deformidade que fisicamente os impeça de tal, todos podem pegar numa vassora e varrer o chão: quem seria o campeão mundial universal dos varredores? Que aspecto teria? Seria um macho de tipo atlético ou um macho de tipo burguês-de-ar-condicionado? Ou seria uma frágil mulher ou, então, uma verdadeira amazona? Não se sabe: *teria de se fazer a experiência*. E é no seio desta experiência, isto é, no acto de intuição que a experiência é para cada um de nós, que podemos exercer a tal sucessiva actividade heurística que nos levaria a encontrar o campeão.

sont incapables d'étudier une question en la divisant selon les genres et qu'ils ne s'attachent qu'aux mots dans leur effort à contredire l'interlocuteur : leur procédé n'est que chicane, et non pas discussion.» (p. 56).





O que Platão quer é encontrar *o campeão de humanidade para cada possível função*: é esse que é o melhor, objectivamente, independentemente de ser macho ou fêmea na espécie humana. Tal desiderato implica logicamente que tem de haver uma qualquer comunidade de «natureza» para que se possa estabelecer a comparação que discerne, primeiro, o diverso do acto de cada ser, segundo, entre todos, qual é o melhor, objectivamente.⁴²

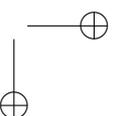
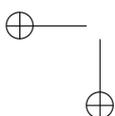
Em 454b, Platão sintetiza:

«Estamos a insistir com toda a energia e combatividade na questão verbal de que o que não tem a mesma natureza não deve ter as mesmas actividades, mas não examinámos qual era a espécie de natureza diferente ou própria, nem qual o alvo da distinção que então fizemos, quando atribuímos às naturezas diferentes funções diferentes, e às iguais, iguais.»⁴³

A Platão, mestre ímpar de retórica e imbatível pensador da linguagem, não interessam estes aspectos da questão, porque são manifestamente superficiais quando comparados com isso em que se centra a preocupação intelectual platónica, a questão da, utilizando a sua linguagem, «natureza» onto-

⁴² Insistimos no termo «objectivamente», pois não se pode tratar de uma escolha subjectiva como as que se realizam nas provas de dança ou nos júris académicos, em que toda a perversidade psicológica e ética pode ter assento, classificando-se segundo critérios eventualmente mais caprichosos possível – não nos referimos ao preceituado pelos protocolos de avaliação, mas à acção ética de cada julgador, que elege o que quer, como quer. Tem de ser algo como a métrica objectiva das provas de atletismo em que, por exemplo, ou se derruba a fasquia do salto em altura ou não, numa santa disjunção exclusiva, sábia guardiã contra todas as formas de desonestidade.

⁴³ P. 218. Na versão inglesa, encontramos: «The principle that natures not the same ought not to share in the same pursuits we are following up most manfully and eristically in the literal and verbal sense; but we did not delay to consider at all what particular kind of diversity and identity of nature we had in mind and with reference to what we were trying to define it when we assigned different pursuits to different natures and the same to the same.» (p. 443). Questões menores do estilo próprio de cada língua à parte, esta versão é fundamentalmente concordante com a portuguesa. Quanto à francesa, temos: «C'est que, nous fondant sur un mot, nous soutenons avec une belle intrépidité, en vrais chicaneurs, que des natures différentes ne doivent pas avoir les mêmes occupations, et que nous n'avons aucunement examiné dans quelle espèce nous rangions cette différence et cette identité de nature, et à quel objet nous la rapportions, lorsque nous avons attribué des emplois différents à des natures différentes et les mêmes emplois aux mêmes natures.» (p. 56). À parte o específico do modo de se escrever em francês, a concordância é manifesta.





antropológica de homem e mulher. Já vimos que, se quisermos compreender profundamente o que aqui está em causa, não podemos atribuir ao termo «natureza» outra semântica que não seja de inspiração matriciada no pensamento de Heraclito. Platão procura o «logos» do ser-se entidade propriamente humana, consubstanciada na semelhança e diferença entre homens e mulheres, todos indivíduos de uma mesma «natureza» paradigmática.⁴⁴

A reflexão prossegue, com o que parece ser uma fase anedótica, mas que o não é, pois a ironia que aí se utiliza serve para, com um esforço racional mínimo, demonstrar a falta de lógica que existe na consideração da relação entre certas características ontológicas (naturezas, num sentido ontológico muito fraco) e as possibilidades próprias de cada ser humano. Note-se que, nesta fase do progresso da reflexão, já não é necessário estar constantemente a elencar os dois sexos, bastando dizer «ser humano» ou «seres humanos».

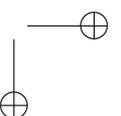
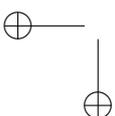
Podemos também perceber que o que se vai designando com o termo «funções» e outros termos afins, é algo de muito mais profundo ontologicamente, precisamente isso que é *a possibilidade própria de cada ser humano, como ser humano, na sua semelhança específica, na sua diferença individual*. O plano em que nos situamos, apesar do envelope irónico e jocoso, é um plano metafísico.⁴⁵

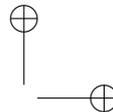
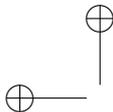
Reza assim a irónica fala:

«Por isso mesmo – continuei eu – é-nos lícito, ao que parece, perguntar a nós próprios se a natureza dos calvos e dos cabeludos é a mesma, e não contrária, e, depois de assentarmos em que é contrária, se os calvos forem sapateiros, não consentir que os ca-

⁴⁴ Não trataremos, aqui, devido à sua grande complexidade e à necessária extensão de estudo que implica, da hipótese de se poder tratar a humanidade em geral (transcendental: universal e necessária aos entes humanos) como uma «ideia» de grau superior, de que o ser «homem» e o ser «mulher» seriam sub-ideias ou ideias de nível metafísico inferior. O que se pode, desde já, adiantar, devido à simples menção acabada de fazer, é que, ontologicamente, tais eventuais sub-ideias de «homem» e de «mulher» estão no mesmo nível metafísico, têm idêntica dignidade metafísica, logo, têm igual dignidade ontológica.

⁴⁵ A confusão mais comum no que diz respeito ao pensamento platónico diz respeito à designação como «ideal» de algo que é «metafísico». Apesar de se chamarem «ideias», estas, em Platão, não são ideais, são metafísicas e o domínio do metafísico não é ideal, mas absolutamente «real». A grande novidade que Platão aporta é o anúncio de que a realidade mais profunda e poderosa reside não no lugar do movimento e da aparência, mas no âmbito do absoluto em si, *possível* para o mundo do movimento.





beludos o sejam, e se, por sua vez, o forem os cabeludos, proibi-lo aos outros.»⁴⁶

Não nos vamos deter numa análise lógica formal do que aqui está posto, tarefa interessante, mas não para este estudo. Aqui, interessa-nos entender que o que está em causa é perceber a ontologia profunda do que é ser-se humano.

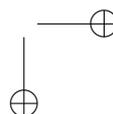
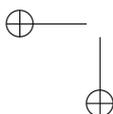
Nos termos do texto, passados pela feira da análise já aqui feita, podemos dizer que o que Platão quer é pensar isso que é a ontologia própria do que faz de um ser humano um ser humano e não outra coisa qualquer: um cão, gado diverso, um deus, um careca, um cabeludo, um sapateiro ou um filósofo, tanto monta, pois nada disto é definidor do que é ser-se humano. É tão definidor fundamental de humanidade a calvície quanto a essência do cão do vizinho. Há cães calvos. Certamente. Mas não há cães sapateiros.

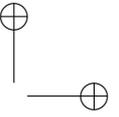
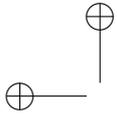
Precisamente, então, isso que permite que possa haver sapateiros – ou filósofos – isso é o que é próprio da humanidade, isso diz respeito ao que distingue a humanidade do restante do ser.

Ora, isso não é de densidade ontológica superficial, como ser ou não ser careca, ou ter um busto mais interessante do que o da vizinha, mas de densidade ontológica profunda, como ter ou não inteligência *capaz* para, por exemplo, ser sapateiro, ou guarda ou filósofo ou, por fim, sábio: e acabámos de elencar os três níveis gerais de tipificação de possibilidades antropológica, sobre os quais a *República* tanto reflecte. Não nos esquecemos de que elencámos inicialmente quatro tipos, mas o sábio pertence ao grupo dos filósofos, precisamente como o que, tendo levado o curso da vida filosófica a bom porto, descobre que o porto se chama «Sophia».⁴⁷

⁴⁶ P. 218. Lemos em inglês: «Wherefore, by the same token, I said, we might ask ourselves whether the natures of bald and long-haired men are the same and not, rather, the contrary. And, after agreeing that they were opposed, we might, if the bald cobbled, forbid the long-haired to do so, or *vice-versa*.» (p. 443). Não há desacordo assinalável na interpretação. Em francês: «Je repris: Dès lors il ne tient qu'à nous, ce semble, de nous demander si les hommes chauves ou les hommes chevelus sont de même nature ou de nature contraire, et quand nous aurons reconnu qu'ils sont de nature contraire, au cas où les chauves exerceraient le métier de cordonnier, de l'interdire aux chevelus, et réciproquement, si les chevelus l'exerçaient, de l'interdire aux chauves.» (pp. 56-57). Para além da relativa complicação do texto, não há diferenças significativas a assinalar.

⁴⁷ É precisamente a ideia final da *Politeia*, exarada nas suas derradeiras palavras: «eu pratomen» (621d).





A ironia rasga o «logos» comum da linguagem habitual e faz surgir um outro «logos»: para a definição do que é próprio do que é ser-se humano em nada interessam as características fenotípicas (sejam ela quais forem). Não é por se ser calvo ou cabeludo que se está habilitado para ser sapateiro. Esta afirmação, que se baseia numa intuição, é paradigmaticamente universalizável para quaisquer características semelhantes, isso que, mais tarde, o discípulo Aristóteles irá chamar «acidentes».⁴⁸

Deste modo, não há razão alguma para que um loiro não seja padeiro, um gordo não seja escriturário, um baixo não seja jogador de basquete. Se percebermos que todas estas classificações são sempre relativas a um qualquer padrão subentendido, poderemos, então, perceber ainda que, tendo em conta os padrões vigentes, apenas as características relevantes contam para classificar os seres humanos no que diz respeito às suas capacidades – o termo é, aqui, o adequado – ergonómicas.

Platão está a reflectir acerca da ergonomia e da ergologia humanas, de um ponto de vista ontológico.

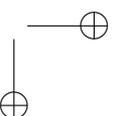
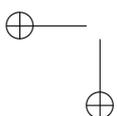
Ora, deste ponto de vista, nenhuma das características que não tenham relevância ergonómica ou ergológica negativa impede qualquer ser humano de exercer uma qualquer tarefa própria exactamente de seres humanos.

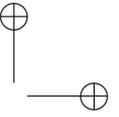
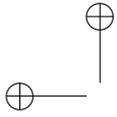
Ergonómica e ergologicamente, isto é, no que diz respeito ao governo da acção humana e ao sentido da acção humana, apenas isso que define a essência humana conta.

Assim sendo, neste sentido ergonómico e ergológico, nada há que distinga fundamentalmente homens e mulheres como propriamente humanos. A distinção existe, melhor, as distinções existem num nível que transcende a semelhança específica. Homens e mulheres são diferentes como portadores de características secundárias relativamente ao que é a ontologia profunda da espécie.

Não é que se afirme – essa é a parte irónica e jocosa do trabalho platónico – que a diferença entre ser-se homem e ser-se mulher seja o mesmo que entre ser-se cabeludo e ser-se careca. O que se afirma é que, do ponto de vista

⁴⁸ Aristóteles, quando quer, mais ou menos disfarçadamente por detrás do famoso «parricídio», é um belíssimo discípulo de Platão, sobretudo quanto ao que diz respeito ao seu par-chave, potência-matéria/acto-forma, haurido precisamente na reflexão do mestre sobre carência e capacidade de resolução da mesma.





da ontologia profunda da espécie, tal é identicamente irrelevante, pois não é ontologicamente primário, é ontologicamente secundário.

As mulheres podem parir; mas as mulheres não se reduzem a coisas que parem, como um homem que é careca não se reduz à sua calvície.

Assim como nada impede formalmente que um careca, apenas por ser careca, seja o melhor governante, também nada impede que uma qualquer mulher seja, ela também, a melhor governante. Ser-se um ser humano careca ou ser-se um ser humano mulher não é algo de vicioso relativamente à espécie. São formas diferentes de se pertencer a uma mesma espécie. Formas, aliás *irrelevantes do ponto de vista fundamental*.⁴⁹

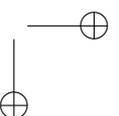
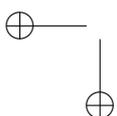
Tal justifica-se porque as mulheres são tão humanas quanto os homens e são-no porque pertencem a uma mesma espécie, isto é, como já se viu, pertencem ambos a um mesmo nível metafísico de determinação ontológica, metafisicamente anterior ao nível em que a distinção sexual se dá.

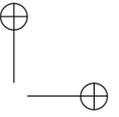
Assim sendo, a este nível, que é o fundamental, não há diferença segundo «a natureza» entre homens e mulheres, pelo que, no que depende ao que é implicado por este nível, em tudo homens e mulheres são semelhantes, não havendo qualquer razão válida – lógica e onto-antropologicamente válida – para que não possam as mulheres desempenhar qualquer função que a tal nível implique ou diga respeito.

Parir ou não parir, não diz respeito a este nível e, assim, não constitui «natureza» relevante para a definição do que é fundamental em termos humanos. Não é que a fertilidade masculina ou feminina não interessem, mas não é algo que diga respeito apenas à forma entitativa humana, é comum a todas as espécies que se reproduzem. Não é por se reproduzir que a humanidade é diferente. Não é por ser a forma feminina da reprodução humana que a mulher é definível como superior ou inferior ao homem. Todas as considerações que por aqui laborem estão, por esta evidência platónica antecipadamente desautorizadas.

Tendo em consideração tudo o que ficou anteriormente estabelecido, compete às mulheres, *não como mulheres, mas como seres humanos*, as mesmas

⁴⁹ Sublinha-se: não se diz que é, em si, irrelevante ser-se mulher ou homem, mas que o é relativamente à fundamental comunidade ontológica dada na e pela mesma espécie. Ser-se homem ou ser-se mulher não é ser-se mais ou menos humano, é ser-se *semelhantemente humano*.





tarefas que aos homens. Mas o que se diz das tarefas diz-se de tudo o mais que constitui a vida ética e política.

A uma mesma onto-antropologia, corresponde uma mesma condição ética e política, universalmente.

Logo, a questão do possível acesso das mulheres às magistraturas passa a ser um simples pormenor de um universo onto-antropológico, ético e político radicalmente novo em termos de inteligibilidade e de efectiva inteligência.

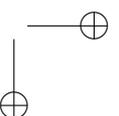
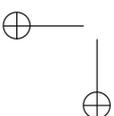
Com esta sua humilde forma de olhar para a realidade concreta, pensando tal concretude não em função do estilhecimento histórico, sempre aparentemente caótico, mas a partir de uma visão teórica que é capaz de intuir – não de abstrair, ao modo de Aristóteles – estruturas ontológicas com fundamentação que se percebe ser metafísica, *Platão verdadeiramente cria um novo mundo antropológicamente entendido.*

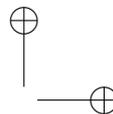
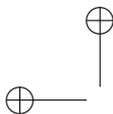
A lição platónica sobre as mulheres é antiga, é de uma extraordinária perfeição teórica e é espantosamente ignorada desde que foi posta em forma pública, pois não se trata de ensino esotérico, mas perfeitamente exotérico, público, proclamado aos infinitos cantos do mundo humano. Estranha estupidez perenemente endémica, esta.

Em 454d-e, Platão faz nova síntese:

«Portanto – prossegui eu – se se evidenciar que, ou o sexo masculino, ou o feminino, é superior um ao outro no exercício de uma arte ou de qualquer outra ocupação, diremos que se deverá confiar essa função a um deles. Se, porém, se vir que a diferença consiste apenas no facto de a mulher dar à luz e o homem procriar, nem por isso diremos que está mais bem demonstrado que a mulher difere do homem em relação ao que dizemos, mas continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções.».⁵⁰

⁵⁰ P. 219. O texto em inglês verte o seguinte: «Similarly, then, said I, if it appears that the male and the female sex have distinct qualifications for any arts or pursuits, we shall affirm that they ought to be assigned respectively to each. But if it appears that they differ only in just this respect that the female bears and the male begets, we shall say that no proof has yet been produced that the woman differs from the man for our purposes, but we shall continue to think that our guardians and their wives ought to follow the same pursuits.». Não assinalamos divergências relevantes. Em francês, encontramos: «Conséquemment, dis-je, s'il nous paraît que le sexe masculin diffère du féminin pour l'aptitude à tel art ou à tel fonction, nous dirons





Esta síntese, que apoia o que foi escrito acima, é suficientemente eloquente.

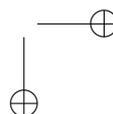
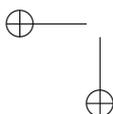
Falta, ainda, para que o processo esgote a argumentação contrária logicamente possível, explorar o pormenor das capacidades diferenciadas entre homens e mulheres.

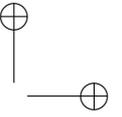
É o que Platão passa a fazer, em 455b-d (apesar de ser longa, apresentamos a citação na sua íntegra):

«– Ora vamos lá – dir-lhe-emos nós – responde: porventura afirmas que certa pessoa é naturalmente dotada para uma coisa, e outra não, pelo facto de aquele aprender facilmente, e este com dificuldade? E que um, depois de um curto aprendizado, será capaz de fazer descobertas muito para além do que aprendeu, ao passo que o outro, depois de lhe ter cabido em sorte um longo aprendizado e aplicação, nem sequer conservou o que aprendera? E que, num, o físico serve suficientemente a inteligência, e, no outro, a contraria? Haverá acaso outros meios que não sejam estes, para distinguir quem tem dotes naturais para cada coisa de quem os não tem? – Ninguém apontará outros. – Sabes, de entre as ocupações humanas, alguma em que o sexo masculino não sobreleve o feminino? Ou vamos perder tempo a falar da tecelagem ou da arte da doçaria e da culinária, nas quais parece que o sexo feminino deve marcar, e quando é derrotado, não há nada de mais risível? – Dizes a verdade, ao afirmar que em tudo, por assim dizer, um sexo sobreleva em muito o outro. Contudo, há muitas mulheres que são melhores que os homens para numerosas tarefas. No entanto, de um modo geral, é como tu dizes.»⁵¹

qu'il faut les attribuer à l'un ou à l'autre ; mais s'il nous paraît qu'il ne diffère qu'en ce que la femme enfante e que l'homme engendre, nous n'admettrons pas pour cela que la femme diffère de l'homme relativement à la question qui nous occupe, et nous persisterons à penser que nos gardiens et leurs femmes doivent avoir les mêmes emplois.». De notar que o termo que todas as versões traduzem por «sexo» é «genos», o que parece dar antecipadamente alguma razão aos que promovem o «género» como termo mais adequado para se referir a diferença anteriormente designada como «sexual». Não entramos, aqui, nesta discussão. Deixamos apenas a nota.

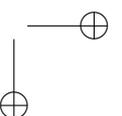
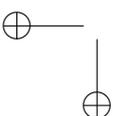
⁵¹ Pp. 219-220. É a seguinte a interpretação vertida em língua inglesa: «Come then, we shall say to him, answer our question. Was this the basis of your distinction between the man naturally gifted for anything and the one not so gifted – that one learned easily, the other with

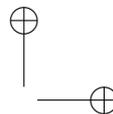
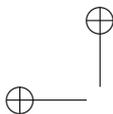




Em primeiro lugar, as capacidades («dotes naturais») são detectáveis não segundo o sexo, mas segundo a experiência concreta da realidade: homem ou mulher, é na forma como o ente humano se adequa às situações reais que manifesta o que são em si tais capacidades. A aprendizagem de que Platão fala é a *relação lógica com o real*, não é restringível a algo de escolar. Designa a capacidade de adaptação do ser humano ao real em geral, que inclui a sua própria realidade. Deste ponto de vista, que faz ressaltar o propósito da *República*, toda a experiência humana pode ser vista e dita como uma experiência pedagógica em que a capacidade lógica humana se actualiza na forma de essa mesma relação.

difficulty; that the one with slight instruction could discover much for himself in the matter studied, but the other, after much instruction and drill, could not even remember what he had learned; and that the bodily faculties of the one adequately served his mind, while, for the other, the body was a hindrance? Were there any other points than these by which you distinguish the well endowed man in every subject and the poorly endowed? – No one, said he, will be able to name any others. – Do you know, then, of anything practiced by mankind in which the masculine sex does not surpass the female on all these points? Must we make a long story of it by alleging weaving and the watching of pancakes and the boiling pot, whereupon the sex plumes itself and wherein its defeat will expose it to most laughter? – You are right, he said, that the one sex is far surpassed by the other in everything, one may say. Any women, it is true, are better than many men in many things, but broadly speaking, it is as you say.»; a interpretação francesa, presente nas Belles Lettres: «Voyons, lui dirons-nous, réponds. En disant que tel homme est bien doué pour une chose, et tel autre mal doué, n'entendais-tu pas par là que l'un apprend avec facilité et l'autre avec peine, que l'un, après quelques leçons, est capable de porter ses découvertes bien au-delà de ce qu'on lui a montré, et que l'autre, avec beaucoup d'étude et d'exercice, ne peut même pas retenir ce qu'il a appris, qu'enfin chez l'un le corps est un bon serviteur de l'esprit, et chez l'autre un obstacle. Y a-t-il d'autres marques que celles-là pour distinguer en chaque cas l'homme bien doué de celui qui est mal ? Il répondra, dit Glaucon, qu'on n'en peut citer d'autres. Connais-tu quelque profession humaine où le sexe mâle ne l'emporte pas sous tous ces rapports sur le sexe féminin ? Ne perdons pas notre temps à parler du tissage et de la confection des gâteaux et des ragoûts, travaux où les femmes paraissent avoir quelque talent et où il serait tout à fait ridicule qu'elles fussent battues. C'est vrai, dit-il, qu'à peu près en toutes choses l'un des deux sexes est de beaucoup inférieur à l'autre. Ce n'est pas que beaucoup de femmes ne soient meilleures que beaucoup d'hommes en beaucoup de points ; mais en général la chose est comme tu dis.» (vol. II, p. 58). Ao admitir que há mulheres que são superiores aos homens, os interlocutores estão, dos pontos de vista lógico, antropológico, ontológico, ético e político a dizer que, havendo tal, não há diferença de natureza, pois, a havê-la, tal superioridade, ainda que considerada rara, seria impossível. De notar, mais uma vez, que há, assim, confusão de níveis: historicamente, as mulheres eram como é dito, porque não havia possibilidade política de manifestarem isso de que eram capazes; ontologicamente, podiam ser tão boas ou melhores do que os homens.





É a forma que esta relação assume em cada indivíduo humano, independentemente do sexo, que marca a sua qualidade ergonómica, no sentido anteriormente explorado.

Não é a cultura, a sua redução na forma da tradição ou de qualquer outro algo de exterior ao ser humano que determina o que este é onto-antropologicamente: não é por se pensar que as mulheres são muito melhores do que os homens a tecer que faz delas tecedeiras natas, universalmente.

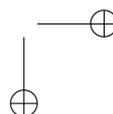
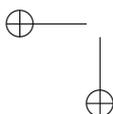
Mais uma vez, um parágrafo que parece ser de interesse menor é fundamental para a compreensão do tema aqui em debate. É risível que as mulheres percam para os homens nisso em que supostamente são melhores? Culturalmente, pode ser. Mas o que é verdadeiramente risível é não se perceber que basta que um homem qualquer seja melhor do que uma mulher qualquer a tecer para que toda a trama de falsa universalidade dos dotes caia por terra. O que se diz anedoticamente da tecelagem pode dizer-se de todas as actividades em que homens e mulheres podem ser comparáveis (daí a pertinência do exemplo também anedótico do parir, pois, percebe-se agora, é algo em que não pode haver comparação alguma).

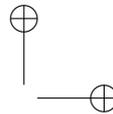
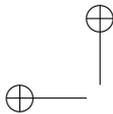
Conclui-se esta parte da argumentação com duas verdades elementares, que repõem a ordem quer lógica quer onto-antropológica: em tudo, um dos sexos é geralmente superior ao outro; mas há «muitas mulheres que são melhores do que os homens para numerosas tarefas».

Em resumo: a superioridade não é apanágio exclusivo dos homens, mas também não das mulheres; há muitas mulheres que são superiores aos homens. Tal significa que os sexos não são comparáveis em bloco, como se de abstrações se tratasse, como se se estivesse a tratar de conceitos ou de conjuntos de entidades de tipo lógico ou lógico-matemático, mas que as comparações, a serem feitas, têm de ser indivíduo a indivíduo. Ora, este tipo de comparação, a exercer-se, sendo efectuado indivíduo a indivíduo, permite uma combinatória universal em que a comparabilidade básica não depende de tipologias de indivíduos, mas da sua pura existência.

Tal significa que todos os homens podem ser comparados com todos os homens e todas as mulheres com todas as mulheres e todas as mulheres com todos os homens.

Ora, tal é precisamente o que Platão quer: mostrar que *homens e mulheres pertencem a um mesmo universo ontológico*, em que todos estão, como





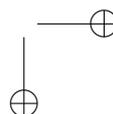
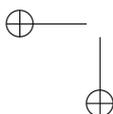
indivíduos, ao mesmo nível ontológico. A dignidade ontológica é a mesma, indivíduo a indivíduo. Universalmente.

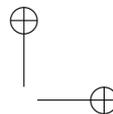
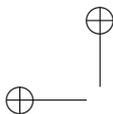
Assim sendo, pode Platão concluir que (555d-e):

«Logo, não há na administração da cidade nenhuma ocupação, 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,⁵² e a mulher participa de todas as actividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem.»⁵³

⁵² O termo que surge no texto original é «zooin», que remete para «zoe»: «a existência», «vida», «sopro de vida», «tempo da vida», «género de vida», ainda «meios de vida», «recursos» (Bailly, p. 885). Todas as traduções parecem falhar o entendimento profundo que Platão possui daquilo de que está a falar. Se se está a estudar a natureza em termos de possibilidade, de potencialidade, que melhor termo do que «zoe» para se referir aos seres de que tal potencialidade é discutida? A vida é precisamente uma potencialidade, uma potencialidade actual, como Aristóteles, o biólogo, percebeu. A «natureza» de que se fala ao longo do trecho é, então, a vida, entendida como entes vivos, esses que, especialmente, se definem por uma diferença específica própria comum a homens e mulheres e que é a sua potencialidade noética. O próprio Aristóteles não andará muito longe deste entendimento.

⁵³ P. 220. Na Loeb, surge: «Then there is no pursuit of the administrators of a state 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). De registar que o termo «naturalmente» presente nesta interpretação nos parecer estar mais de acordo com aquilo a que Platão se propõe como tarefa do que a expressão «de acordo com a natureza», que Maria Helena da Rocha Pereira utiliza. A versão inglesa é ambígua, pois tanto pode querer dizer que é «natural», no sentido em que é perfeitamente lógico que assim seja, como pode querer dizer o mesmo que a versão portuguesa e que é uma remissão ontológica: é assim «segundo a natureza». Ora, parece-nos que, para Platão, ambas as interpretações são válidas. Na versão das Belles Lettres, aparece: «Ainsi donc, il n'y a pas dans l'administration de l'État d'occupation propre à la femme, en tant que femme, ni à l'homme, en tant qu'homme ; mais les facultés ayant été uniformément partagées entre les deux sexes, la femme est appelée para la nature à toutes les fonctions, de même que l'homme ; seulement que la femme est dans toutes inférieure à l'homme.» (pp. 58-59). De notar, aqui, a interpretação da relação com a natureza como uma «convocação», um «apelo» ou mesmo uma «vocação», o que nos parece estar perfeitamente dentro do espírito do que Platão pretende transmitir, isto é, que as mulheres são naturalmente convocadas a todas as tarefas da «polis», quer dizer, que têm a mesma dignidade política que os homens, o que significa, na forma que Platão tem de entender a relação entre política e ética, sendo esta a origem já verdadeiramente pessoal daquela, que as mulheres têm a mesma





Pode, assim, ficar-se a saber que, para Platão, *onto-antropologicamente* – as sucessivas remissões para o plano da natureza é para tal que apontam –, *as mulheres são semelhantes aos homens*; o mesmo é dizer que os homens são semelhantes às mulheres, não se vá presumir que há aqui algum factor ilógico que invalide a biunivocidade igual da semelhança: esta funciona em ambos os sentidos de forma igual.

Não há, assim, lógica, ontológica, antropologicamente qualquer menorição do estatuto próprio das mulheres. O mesmo se diga relativamente ao estatuto dos homens. Assim sendo, é tão humano ser-se mulher como ser-se homem; ser-se homem como ser-se mulher.

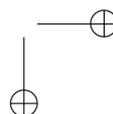
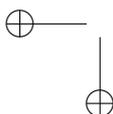
Partindo do estabelecimento desta base ontológica, pode afirmar-se que não há actividade ética e política alguma geral que não possa ser exercida pelas mulheres ou pelos homens. Exceptuam-se as actividades que não são gerais, como – e Platão propositadamente fornece o exemplo – parir. Ainda assim e como investimento próprio e apropriado no bem-comum da «polis», mesmo uma actividade como esta é tão digna quanto outra qualquer que sirva o bem-comum. A questão desloca-se para o serviço ao bem-comum, mas deste tema não trataremos aqui, tendo já sido por nós tratado nos primeiros dois livros desta série.

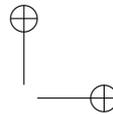
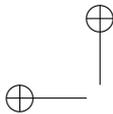
Mas, se não há *onto-antropologicamente* qualquer dissemelhança entre mulheres e homens, o realismo platónico não pode deixar de apontar a dissemelhança que existe em termos históricos, isto é, no que se refere à concretude da cinética activa relativa a uma mesma potência – dinâmica – semelhante (é para esta dinâmica que Platão aponta quando se refere a «natureza»).

A parte final da citação não é um desmentido auto-contraditório do que foi dito imediatamente antes, mas a ressalva empírica devida à capacidade que Platão tinha de observação da realidade – precisamente a mesma capacidade que lhe permitiu olhar para as mulheres e perceber que não são ontologicamente inferiores aos homens.

Quando se afirma que, citação da tradução portuguesa: «conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem» (na inglesa: «yet for all the woman is weaker than the man», na francesa: «seulement que la femme est

dignidade ética que os homens, o que, por sua vez, implica que tenham a mesma dignidade ontológica. Como consequência interessante, temos que algo como a virtude da coragem, que se designa como «andreia», coisa de homem, passa a ser possível também para as mulheres. Tal foi o ignorado avanço civilizacional que Platão concebeu.





dans toutes inférieur à l'homme»), não se está a contradizer o que foi afirmado anteriormente, mas a mudar de nível, precisamente de nível ontológico. Não é a literalidade do texto original que permite defender esta tese, mas o contexto geral da obra e particular deste trecho do «Livro V».

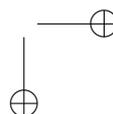
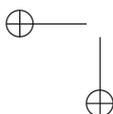
Que vê Platão quando observa a realidade em seu redor? Exactamente o que lhe permite escrever, entre outros textos, a *República*. Neste caso, o que vê, como já percebemos, é que a realidade onto-antropológica estrutural de homens e de mulheres é a mesma, mas que, na sua expressão concreta, as mulheres surgem como «asthenesteron», o que surge interpretado como «mais débil», «weaker», «inférieur», relativamente ao modo como os homens manifestam a sua mesma estrutura onto-antropológica, a sua «natureza».

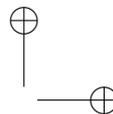
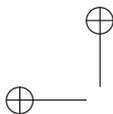
Os termos relacionados com «astheneia» designam realidades que vão desde «falta de vigor», «fraqueza», «doença», até «pobreza», «impotência», «falta de forças» ou mesmo «falta de valor».⁵⁴ Assumimos todas estas valências semânticas e outras que apontem no mesmo sentido. Em contexto, não significam que as mulheres sejam onto-antropologicamente assim, mas que, no concreto histórico, assim surgem, pelo menos genericamente entendidas, uma vez que, por exemplo, miticamente, ninguém com um mínimo de inteligência se lembrará de apontar estas características a Atena, por exemplo, nem a nível ontológico nem a nível da sua acção como constante das várias narrativas em que surge.

O que Platão diz neste breve trecho resume a verdade do que se passava na realidade histórica do seu tempo, em que as potencialidades onto-antropológicas das mulheres não eram manifestas em semelhança com as dos homens. De facto, assim era. As condições políticas impediam que o potencial onto-antropológico das mulheres se manifestasse no seu esplendor total. O que Platão pretende é acabar com tal situação política.

Ora, a situação depois de Platão, com incontáveis variantes, permaneceu tal como ele a descreve: as mulheres continuaram a manifestar as suas potencialidades onto-antropológicas em tudo semelhantes às dos homens de modo comparativamente «frágil». Tal ainda hoje se verifica. Pense-se no que acontece em todas as culturas hodiernas, mesmo na chamada ocidental, em que às mulheres não são de facto reconhecidas as mesmas potencialidades que aos homens.

⁵⁴ Bailly, *op. cit.* p. 285.





A história da humanidade, salvo raríssimas exceções, sempre particulares, é a narrativa da denegação do reconhecimento e suas imediatas consequências da semelhança ontológica entre homens e mulheres, que implica uma igualdade de dignidade humana.

Homens e mulheres, para Platão, são semelhantes, todos diferentes individualmente, todos igualmente humanos, todos igualmente dignos. Esta posição é a posição mais racionalmente avançada que pode haver sobre este tema, tem mais de dois mil e trezentos anos de existência pública e quase tantos anos de público desprezo.

Não fora aborrecermos os termos terminados em «-ismo», diríamos que Platão é o pai do feminismo. Mas afirmamos, feito este estudo, que *Platão é o campeão filosófico da dignidade das mulheres* e, assim, da dignidade da humanidade, pois esta não existe sem que as mulheres nela estejam incluídas com plena dignificação antropológica.

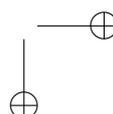
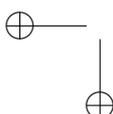
Pode, assim, Platão concluir claramente que (456a):

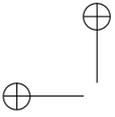
«A aptidão natural, tanto do homem como da mulher, para guardar a cidade é, por conseguinte, a mesma, excepto na medida em que a desta é mais débil, e a daquele mais robusta.»⁵⁵

Homens e mulheres, sendo onto-antropologicamente semelhantes, estão em perfeita igualdade de possibilidade de acesso às mais altas magistraturas políticas. Tal significa que, se as mulheres podem aceder às mais altas formas de acção política, então, por maioria de razão, podem, em igualdade de circunstâncias, impostas por um direito ontológico, de raiz metafísica, aceder a quaisquer outras formas, pois são todas formas relativamente inferiores.

Desde que Platão pensou esta problemática e publicou os resultados neste trecho do «Livro V» da sua *Politeia* que não há razão racional alguma para que as mulheres sejam consideradas como inferiores aos homens, salvo as

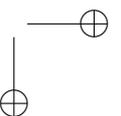
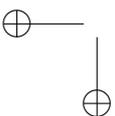
⁵⁵ P. 221. Em inglês: «The women and the men, then, have the same nature in respect to the guardianship of the state, save in so far as the one is weaker, the other stronger.» (p. 449). Preferimos a solução da versão portuguesa: «a aptidão natural», o mesmo se diga relativamente à solução francesa. Mas todas deixam bem claro o fundamental da «homioisosis» onto-antropológica entre os machos e as fêmeas de uma espécie que é a mesma. A francesa: «Il y a donc chez la femme, comme chez l'homme, une même nature propre à la garde de l'État ; elle est seulement plus faible chez l'un, plus forte chez l'autre.» (p. 59).

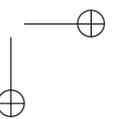
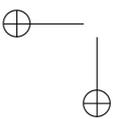
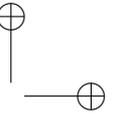
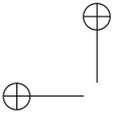


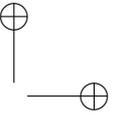
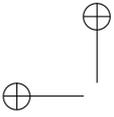


perversas razões históricas que obrigam a uma fragilidade concreta que nada de ontológico justifica.

A condição histórica das mulheres é talvez o maior monumento histórico, pela sua imensa dimensão e profundidade, à maldade humana, consubstanciada na negação de dignidade devida a mais de metade efectiva da humanidade. Tal maldade é hodiernamente ainda um vergonhoso facto e deve ser pura e simplesmente eliminada, sob pena de não valer a pena continuar a haver uma humanidade que a si própria se vilipendia constantemente e sem sinais de arrependimento.







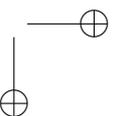
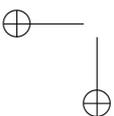
Capítulo 5

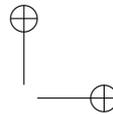
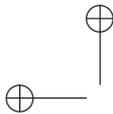
Er, o humano mensageiro da vida¹

A parte final da *Politeia*, se bem que se conclua com uma manifestação de esperança salvífica para a humanidade, não deixa de apresentar uma faceta negativa no que ao seu despoletar diz respeito. É como se Platão, esse mesmo que assistiu e participou do magistério do Mestre Sócrates, que teve de conviver com o processo político contra tal Mestre, com a sua condenação, para si incompreensível, com a sua morte e com uma memória que nunca abandonou, magistério cuja cura foi o bem dos seres humanos, a sua humana promoção, a luta contra a bestialidade caotizante sempre neles presente como possibilidade, depois de ter escrito uma imensa obra que prolonga, reafirma e concretiza tal magistério, perante a evidência da recusa desses mesmos seres humanos em seguir tal magistério, os confrontasse uma última vez, com a evidência narrativamente posta do que está em causa: *a salvação ou a perdição absolutas do ser humano*.

O paralelo entre o sábio, que cuida do bem-comum, o homem Céfalos, e o tirano, a besta defendida por Trasímaco no «Livro I», está sempre presente ao longo de toda a *Politeia*. A possibilidade que existe de cada ser humano se tornar num tirano como que constitui uma obsessão filosófica para Platão.

¹ Usamos para este capítulo as mesmas referências bibliográficas da obra platónica em língua portuguesa, francesa e inglesa até agora até agora empregues. As citações encontram-se pertinentemente assinaladas em suas particularidades próprias.





Este paralelo inamovível está também presente na narrativa que constitui o «mito de Er».

De novo nos surge a figura do tirano, «incurável em sua maldade»,² símbolo de toda a maldade possível, mas também símbolo de toda a estupidez possível. Em contraponto, é-nos mostrada a figura do vetusto Odisseu, homem de experiência, moldada pela sua inteligência, que, discretamente, como se de um puramente mítico Céfalo se tratasse, usa a sua possibilidade absoluta de também absoluta escolha de modo a aproximar-se da boa conclusão da vida, vida num sentido muito lato, da «felicidade» como boa chegada a um bom porto, com cujo voto irá terminar a obra.

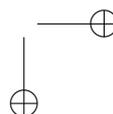
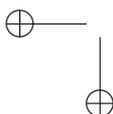
Platão põe na boca de Sócrates uma narrativa relativa a um soldado, Er, panfílio de nascimento, e filho de Arménio.³ Dada a importância de todo o início da narrativa, citamos longamente (614b-d):

«Tendo ele morrido em combate, andavam a recolher, ao fim de dez dias os mortos já putrefactos, quando o retiraram em bom estado de saúde. Levaram-no para casa para lhe dar sepultura, e, quando, ao décimo segundo dia, estava jazente sobre a pira, tornou à vida e narrou o que vira no além. Contava ele que, depois que saíra do corpo, a sua alma fizera caminho com muitas, e haviam chegado a um lugar divino, no qual havia, na terra, duas aberturas contíguas uma à outra, e no céu, lá em cima, outras em frente a estas. No espaço entre elas, estavam sentados juízes que, depois de pronunciarem a sua sentença, mandavam os justos avançar para o caminho à direita, que subia para o céu, depois de lhes terem atado à frente a nota do seu julgamento; ao passo que, aos injustos, prescreviam que tomassem à esquerda, e para baixo, levando também atrás a nota de tudo quanto haviam feito. Quando se aproximou, disseram-lhe que ele devia ser o mensageiro, junto dos homens, das coisas do além, e ordenaram-lhe que ouvisse e observasse tudo o que havia naquele lugar.»⁴

² 516e.

³ As versões da Loeb e das Belles Lettres concordam: «Er, the son of Armenius, by race a Pamphylian» (p. 491); «Er, fils d'Arménios, originaire de Pamphylie» (p. 113). A versão portuguesa difere: «Er, o Arménio, Panfílio de nascimento.» (p. 488). Não entramos em discussões filológicas.

⁴ P. 488. Na tradução da Loeb, lemos: «He once upon a time was slain in battle, and when

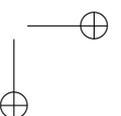
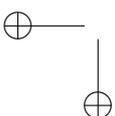


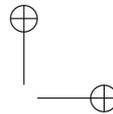
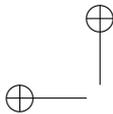


Observar («ouvir» faz parte de «observar») tudo o que há no «topos» de transição entre a vida em que se morre na guerra e as suas possibilidades, mediais ou finais. Para quê?

O «mito de Er» responde, não, ainda, neste trecho em análise, mas no seu próprio fim, que coincide, e não é por mera coincidência, com o fim da obra *República* no seu todo. A finalidade da *Politeia* é a salvação da humanidade, como se pode verificar pelo seu começo, em que se desce do lugar sagrado, «asty» em que mora a deusa da sabedoria, até às entranhas do Pireu. Mas também em que, depois de se ter debatido até à exaustão o que é isso da possível comunidade humana, se termina com a formulação de um voto de bom fim, de felicidade, em última instância, as tais palavras com que termina a narrativa que ora aqui analisamos e a obra como um todo.

the corpses were taken up on the tenth day already decayed, was found intact, and having been brought home, at the moment of his funeral, on the twelfth day as he lay upon the pyre, *revived*, and after coming to life related what, he said, he had seen in the world beyond. He said that when his soul went forth from his body he journeyed with a great company and that they came to a mysterious region where there were two openings side by side in the earth, and above and over against them in the heaven two others, and that the judges were sitting between these, and that after every judgement they bade the righteous journey to the right and upwards through the heaven with tokens attached to them in front of the judgment passed upon them, and the unjust to take the road to the left and downward, they too wearing behind signs of all that had befallen them, and that when he himself drew near they told him that he must be the messenger to mankind to tell them of that other world, and they charged him to give ear and to observe everything in the place.» (pp. 491-495). Não há diferenças hermenêuticas importantes a assinalar. Na leitura das *Belles Lettres*, encontramos: «Il était mort dans une bataille. Dix jours après, comme on ramassait les morts déjà putréfiés, on le releva, lui, en bon état, on le porta chez lui pour l'ensevelir, et, le douzième jour, ayant été mis sur le bûcher, il revint à la vie. Alors il raconta ce qu'il avait vu là-bas. Aussitôt, dit-il, que son âme était sortie de son corps, il s'était mis en route avec beaucoup d'autres, et ils étaient arrivés dans un endroit merveilleux, où il y avait dans la terre deux ouvertures attendant l'une à l'autre, et dans le ciel, en haut, deux autres qui leur faisaient face. Entre ces doubles ouvertures siégeaient des juges ; dès qu'ils avaient prononcé leur sentence, ils ordonnaient aux justes de prendre à droite la route qui montait dans le ciel, après leur avoir attaché par devant, un écriteau relatant leur jugement, et aux criminels de prendre à gauche la route descendante, portant eux aussi, mais par derrière, un écriteau où étaient marquées toutes leurs actions. Comme il s'approchait à son tour, les juges lui dirent qu'il aurait à porter aux hommes les nouvelles de ce monde souterrain et ils lui ordonnèrent d'écouter e d'observer ce qui se passait en cet endroit.» (pp. 113-114). Também não há diferenças importantes a assinalar em termos semânticos. Algumas diferenças menores serão comentadas ao longo da reflexão.





A ordem que Er recebe dos juízes tem uma forte razão de ser: após se ter procurado rebater os princípios antropocêntricos – idio-antropocêntricos – apresentados por Trasímaco logo no «Livro I» e após se ter procurado apresentar alternativa teórica concretizável – ou assim Platão acreditava – verificando-se que, no concreto histórico e no concreto coevo (sacrifício político do Mestre Sócrates –, os seres humanos teimavam em proceder de forma geralmente irracional – de novo, a morte de Sócrates –, Platão, o grande propugnador da lógica, do pensamento racional, mas também o não menos racional artista dramático e poeta de mitos, engendra mais uma destas formas de racionalidade diferencial de modo a procurar motivar os seres humanos que, não respondendo ao seco discurso racional-analítico-sintético (em que se vai fundar todo o posterior discurso científico, com relevo para Aristóteles), poderão responder à modalização da linguagem que o «mythos», essa palavra bela e segredada aos ouvidos, permite.

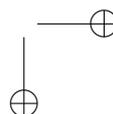
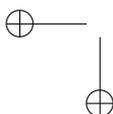
Recorre-se ao fascínio da imagem, quando a segura racional do discurso científico não motiva e, assim, não colhe.⁵ «Legein» tem como raiz profunda o sentido de «colher», «recolher».

Compete, pois, a esse que foi nomeado «anjo para os seres humanos» «aggelon anthropois» (614d) colher todo o sentido passível de ser colhido neste lugar de transição entre humanas possibilidades. Possibilidades que são ontológicas.

Trata-se de pensar a crise fundamental do ser humano. Este termo «crise» deve ser tomado aqui no seu sentido primário de separação, de escolha, pois é precisamente a esta crise, na forma de um julgamento de justiça, que aqui ocorre.

Er recebe, assim, o mandato de recolher todo o sentido possível de modo a poder veiculá-lo aos seres humanos ainda presentes no mundo em que se morre na guerra.

⁵ No que é, aliás, uma magnífica lição pedagógica perene e também recorrentemente esquecida. É sempre o «logos» que motiva a inteligência, que é, também ela, «logos», na forma potencial. As formas de possível motivação acompanham em extensão a infinitude da realidade passível de ser dita, via «logos». Acresce que todo o acesso ao real nunca é mais do que o acesso especulativo do «logos», que constitui a forma das coisas, à humana interioridade, em que se integra. Desenganem-se os “materialistas”: ninguém compreende materialmente uma pedra, por mais petrina que seja a sua supostamente material inteligência. O acto desta, mesmo na mais estúpida das bestas humanas, é sempre um acto noético ou, se se preferir fugir da terminologia platónica directa, “espiritual” – termo indirectamente platónico, neste contexto.





A finalidade é ajudar, através do seu relato do que observou, a que se salvem. Para tal, há que apreender a actualidade própria do que se desenrola no lugar de transição, pois, e é esta a grande lição a retirar deste passo, não pode haver acção particular de qualquer ser humano que promova a sua salvação se essa acção não for rigorosa.

Este ponto é um corolário escatológico da *República*, que pode, toda ela, ser lida como um tratado sobre a necessária ortótese da acção, sobre o rigor de cada acto como configurador sempre real e indesmentível de cada sujeito da acção: lembre-se a narrativa do «anel de Giges»⁶ e o que significa quer em termos do rigor da acção quer em termos do rigor da relação entre sujeito da acção e acção que pratica.

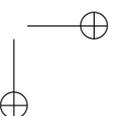
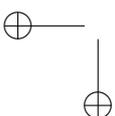
Indirectamente, então, do rigor da acção heurística de Er vai depender a possibilidade de salvação daqueles a quem se irá dirigir como «anjo» de anúncio de salvação. Estamos, mesmo, perante o que se pode chamar de «evangelho platónico». Mais rigorosamente, o «mito de Er» é um evangelho síntese no seio de um evangelho geral que é a própria *República*.

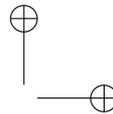
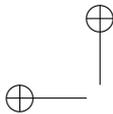
E os evangelhos são sempre coisas rigorosas. E são-no porque são paradigmas de acção que visam o bem supremo de esses a quem se dirigem. O bem supremo para cada ser humano é a sua salvação, a sua felicidade. Como Platão é um homem muito inteligente e senhor de um profundo desprezo pelas ilusões, sabe muito bem que não pode haver verdadeira felicidade que seja condicionada, pelo que sabe que a possibilidade de felicidade reside apenas em algo que possa ser dito – é sempre algo de metafórico o que a linguagem pode dizer (veja-se a própria reflexão platónica exarada no *Crátilo*, já referenciada) como «uma vida sem fim», uma «vida eterna». É para esta vida que, ultimamente, o «mito de Er» aponta como desenlace final feliz para cada ser humano.

Mas o carácter modelar que se exige aos futuros ensinamentos de Er ministrados aos seres humanos do mundo em que se morre na guerra, que obriga a que Er tenha de ser um perfeito observador, tem ainda um outro significado, que se desdobra numa faceta negativa e numa outra positiva.

Depois de nos ter sido apresentado o requisito em causa, podemos perceber que foi a *desatenção ao absoluto da actualidade do mundo* em que se morre na guerra que conduziu as almas a serem «injustas» (614c). O rigor da

⁶ «Livro II», 359c-360b.





lógica que Platão emprega é, como sempre, diamantino: quem emprega uma inteligência capaz do acto do real – como se exige a Er – colhe o sentido do real, ou colhe o real na forma do sentido. Mas, sendo assim, *sabe* o que pode e deve fazer.

Sabendo tal, se o fizer – e, logicamente, fazê-lo é fazê-lo bem ou não é fazê-lo de todo – *é justo*.

Se o não souber ou se o souber e não o realizar, *é injusto*.

E, aqui, não há meio-termo. Procura-se um exercício da acção que seja perfeito ou, pelo menos, tenda para a perfeição. Na comparação com Aristóteles, podemos dizer que a haver uma «mesotes» platónica, esta seria a perfeição do acto possível *realizada*. Na verdade, este é o caso em que a própria «mesotes» aristotélica coincide com o melhor de si própria. Ora, Platão tem insofismavelmente, razão: não há “meia-salvação”, o ser humano ou se salva, no sentido aqui trabalhado, ou não se salva.

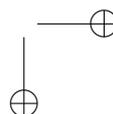
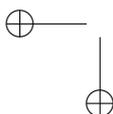
A posição aristocrática de Platão no que diz respeito à ética e à política decorre da finalidade destes dois âmbitos, finalidade que não se compadece com álgebras ético-políticas calculistas e plebeias, que procuram sempre conciliar algoritmos inconciliáveis. Para Platão, ou se é «justo» ou não se é «justo», em disjunção exclusiva.

Os injustos nunca poderão ascender ao céu – seguimos o mito em análise –, terão sempre como destino uma degradação fundamental, inescapável: uma descida ao buraco da terra.

Negativamente, então, as almas injustas são-no e são condenadas como tais porque não souberam observar bem a realidade do mundo em que se morre na guerra, procedendo de acordo com o que tal observação correcta exigiria em termos de sequência de acção.

Todavia, há uma valência positiva nesta prototipificação de Er: se os seres humanos levarem a sério o que lhes for ensinar após a boa observação dos actos no espaço intermédio, podem, uma vez que procederão também de forma perfeita, ser justos e, assim, salvar-se. Ora, é precisamente este o desiderato platónico.

Er desce topicamente ao lugar de transição, a fim de subir noeticamente como anjo para os homens, de modo a poder descer ao mundo em que se morre na guerra a fim de os ensinar a como subir até ao céu e evitar descer para o buraco na terra, condenação sem apelo.





Ora, há dois paralelos catabáticos importantes nesta grande obra que há que salientar. Do primeiro, já falámos, trata-se do início absoluto da obra, com a descida de Sócrates ao Pireu, onde irá procurar passar a mensagem do bem-comum, bem cuja perfeição coincide com a salvação da humanidade.

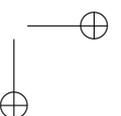
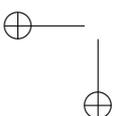
O segundo encontra-se no início do «Livro VII», na chamada «Alegoria da caverna» (514a-518d). Trata-se do acto em que, tendo já contemplado directamente o sol, isto é, tendo já passado pelas fases de ignorância e filosofia – a filosofia é apenas a forma doura da ignorância, como Sócrates e Nicolau de Cusa bem perceberam –, sendo sábio, o antigo prisioneiro regressa à caverna a fim de procurar esclarecer os seus antigos camaradas, de modo a que, como ele, tenham uma oportunidade de salvação (como se percebe, esta é dada na e pela sabedoria – em Platão, para Platão, a sabedoria salva).⁷

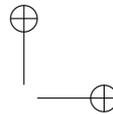
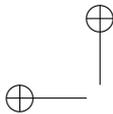
Incapaz de intuir de forma espontânea o modo correcto de acção a adoptar e empreender de forma perene, os seres humanos necessitam de uma pedagogia catabática que consiste na presença e ensinamento do sábio – que é um anjo de «sophia» –, esse que observou o modo correcto da realidade. Ora, no concreto da história, este foi o papel que Sócrates a si próprio outorgou, revestindo-se do disfarce da ignorância, único que permite uma perene heurística neste mundo em que se morre na guerra.⁸

Uma questão quer impor-se: «porquê Er?».

⁷ No entanto, se se trata de uma salvação noética, não é uma salvação gnóstica. A noese que se encontra na «Alegoria da caverna» é um acto de espiritualidade que se consubstancia em vários momentos de comunhão entre um ofertador de luz e um possível recebedor dessa mesma luz. Há sempre um dom e um recebimento. Antes de tudo, há o dom do desagrilhoamento, sem o qual não haveria processo de salvação algum. Depois, há a presença da fogueira no interior da caverna, fogueira que proporcionava a possibilidade das sombras – e a sua realidade – e que vai proporcionar a possibilidade e realidade da visão não-penumbrática do prisioneiro ainda dentro da caverna, mas já em processo ascensional, à luz da fogueira. Por fim, já fora da caverna, há a luz do sol, em várias modalidades indirectas e na própria modalidade directa final. A sabedoria não se deve a um fáustico esforço humano, mas a uma erótica partilhada entre o ser humano carente de luz e a plenitude desta, adequadamente manifestada. Lembra a erótica fundamental do «mito do nascimento de Eros», da pedagogia de Diotima, no *Symposium* platónico.

⁸ O papel magistral que constantemente atribui a Sócrates implica que Platão o entenda não como um mero buscador do saber, sem mais, mas como esse que é sábio precisamente porque busca a perfeição na e da sabedoria. Ao invés do lugar metafísico do mito da caverna em que é possível ver o bem directamente, nisto a que chamamos o mundo em que se morre na guerra, isto é, o mundo do movimento, da sempre imperfeita perfeição instantânea, nunca há sábios como o sábio daquela alegoria, apenas pessoas que são sábias porque sabem que o que sabem e o que são é infinitamente pequeno quando comparado com o infinito em acto cuja notícia os





Platão não nos dá uma resposta directa. Mas dá-nos uma resposta indirecta, através de indícios semânticos que há que explorar. Que tinha Er de especial para ser ele o escolhido? Fora ele cadáver e seria um de entre muitos, todos em decomposição quando se dignaram ir buscá-los para lhes dar sepultura. Mas, exactamente, Er é um morto cujos restos mortais não sofreram a mesma degradação ocorrida com os seus companheiros de batalha. O texto dá-o como morto, mas também afirma que estava em bom estado (as variantes das traduções são concordantes e vertem bem o sentido do original).

Não nos atrevemos sequer a usar o termo «cadáver» para referir o estado ontológico intermédio em que Platão situa Er. Há uma espécie de suspensão do acto vital, mas parece manter-se uma potencialidade de vida, potencialidade em acto, que permite fazer a diferença entre o curso normal de movimento de um cadáver, que é a sua decomposição – que sucedeu aos outros soldados que morreram – e o curso não-normal do movimento pós-morte de Er no que diz respeito aos seus restos mortais. No caso de Er, o movimento normal foi suspenso.

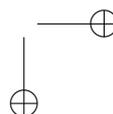
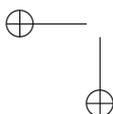
Há algo como uma vida suspensa ou uma morte suspensa. Sem dúvida, há uma suspensão da ordem natural das coisas. Há um interregno na ordem cósmica comum. Ora, Platão, que se bate ao longo de toda a sua obra, pelo «cosmos», pela ordem da realidade, sabe muito bem o que significa suspender tal ordem. Apenas algo com uma importância fundamental poderia justificar tal opção.

Se se tiver em consideração que o que está em causa é a possibilidade de salvação da humanidade, compreende-se a gravidade da questão e a excepção aberta por Platão. O estado em que Platão põe Er é anti-natural e anti-cósmico.

Por outro lado, o tempo que durou a suspensão cósmica não dependeu de algo transcendente ao cosmos, mas da acção dos seres humanos, parte integrante do mesmo. Se se tivesse demorado apenas um dia, a suspensão teria durado dez vezes menos. Isto marca o poder que a acção humana tem sobre o cosmos. Ora, é precisamente sobre a qualidade da acção humana, sobre a qualidade propriamente cósmica da acção humana que versa o mito de Er.

Se a qualidade da acção humana fosse boa – em sentido platónico, em que o bem é superlativo de si próprio –, não haveria necessidade de mito

visita, mas cuja posse sempre os iludirá. Por tal, é o douto ignorante que assume o papel do sábio.





de Er, e, no seio semântico do mito, não haveria necessidade de Er servir de anjo pedagogo dos seres humanos. Aliás, não teria havido Er morto em guerra, porque, simplesmente, não haveria guerra. O sentido da superfluidade essencial da guerra é-nos dado por Platão nesta mesma obra, no seu «Livro II», em 371e-373e.

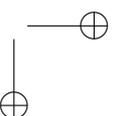
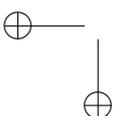
É através da qualidade da sua acção – *que é uma qualidade ontológica, medida pela quantidade de bem que se faz* (o mal é o bem que não se faz, activa ou passivamente) –, que o ser humano se constrói como algo salvável ou não-salvável, isto é, condenável.

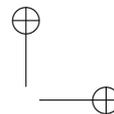
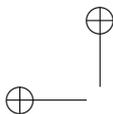
A narrativa platónica é, como sempre na *Politeia*, duríssima: juízes fazem a crise da vida de cada ser humano que se lhes apresenta, objectivamente determinando se tal ser humano segue o caminho da salvação se o da perdição. O modo como Platão põe as coisas narradas faz pensar que há um sistema mecânico de avaliação da bondade de cada ser humano. Aparentemente desumano, este sistema elimina toda a arbitrariedade de tipo psicológico ou de outro tipo qualquer que não diga respeito ao absoluto de bem de cada acto realizado.

Tocamos, aqui, um ponto fundamental: sabemos que, em termos puramente humanos e no mundo de movimento e de manifestação em que vivemos, nunca poderemos saber exactamente o que é o acto das coisas em si mesmo: a questão não é kantiana e já aqui se põe. Apenas uma inteligência infinita em acto e em que isso que para nós recebe o nome de memória seja também sempre um acto de inteligência infinita e perenemente presente, pode servir como tal juiz. E Platão, esse que introduziu a figura de infinita radiação do sol/bem, sabia disso. Do que não pode ser invocado em forma de imanência, faz-se um mito. Ei-lo, então.

Retirando a roupagem mítica, o que é que Platão nos está a dizer acerca da realidade ontológica da acção humana?

Que é a constituição absoluta do que cada ser humano é em seu acto próprio: o mais é cadáver. Mesmo o dado inicial, para este efeito, não pode senão ser considerado ao nível do que não faz parte do que cada ser humano é como algo próprio seu: que sentido faz julgar Sócrates por ser naturalmente feio? Mas já fará sentido julgá-lo se a sua fealdade actual resultar de actos propriamente seus. Condenar Platão por ser alto?





Mas já faz sentido condenar um Trasímaco qualquer que seja tirano ou que forneça a candidatos à tirania os instrumentos de que necessitam para aí chegarem.

A instância ontológica judicável é o ser humano enquanto coincidente com os seus actos próprios.

A entidade judicadora só pode ser uma inteligência infinita em acto, sem o que não é possível garantir um juízo objectivo. Ainda estamos muito longe do passo exarado em 617e, «theos anaitios», mas já se percebe que se aponta para uma individualidade autónoma estrita e para uma relação com uma entidade transcendente e objectiva, que não interfere na acção humana e, por isso, não responde, mas, também por isso, porque é independente da acção que de si é independente, a pode julgar.

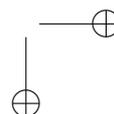
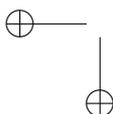
O aparato de que Platão se serve para proceder ao trânsito em processo de juízo das almas mais não é do que a imagética analítico-pedagógica necessária para justificar e dar a ver através da imaginação o que seja a relação de um «theos», de um deus independente, que é o único juiz possível, com os julgáveis e julgados, que são os seres humanos.

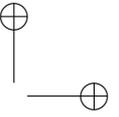
De notar, e tal não é de somenos importância, que, segundo a economia semântica do mito, estas almas todas, salvo a de Er, que é especial, posta num limbo a-cósmico, são relativas a cadáveres que seguem o seu processo natural de decomposição. Talvez a metemempsicose seja uma resposta a este desfazamento ontológico entre uma alma que se pode degradar até à perdição, mas que se pode elevar até à salvação final, e um suporte material – que não é bem um corpo – cuja única finalidade real é sempre a corrupção e a aniquilação.

Para perceber o alcance da intuição platónica que aqui está em jogo, há que perguntar, ainda no seio da semântica deste mito: o que é que se mata quando se mata alguém como Er?

Não é alma que se mata. E não é porque esta, neste contexto, seja propriamente imortal: no limite, a degradação pode ser tal que equivale à sua morte, é a actualização da sua morte – tal é o significado terrível da afirmação relativa aos tiranos: «incuráveis na sua maldade» (615e). Podemos perceber que o que morre é mesmo «o Er», isto é, os seres humanos que por ele e nele são simbolizados.

Mas a morte não consiste, neste contexto, na separação entre a alma e o corpo. Esta separação não é a morte em si, mas é o que resulta da morte. O que se pode perceber acerca do que a morte em si mesma é a partir deste





mito é que *a morte acontece quando o corpo é aniquilado como propriamente corpo e transformado em cadáver.*

Desta aniquilação resulta, então e imediatamente, a separação da alma, não já do corpo, mas do cadáver. O que sucede com Er é que para ele é aberta uma excepção: do seu corpo não resulta um cadáver aquando da sua morte, mas um corpo separado da alma, isto é, em termos aristotélicos, algo de material com a vida ainda em potência. Esta potencialidade é um absoluto.

O corpo de Er guarda toda a potencialidade de receber de novo a sua alma.

Que quer isto dizer, em termos platónicos? A referência à decomposição dos cadáveres dos outros soldados mortos – foram os soldados que morreram como um todo, cada um deles, não foi apenas o seu corpo ou a sua alma, aliás, somos informados de que a alma não morre propriamente nestas circunstâncias – significa, em termos platónicos uma degradação estrutural, quer dizer, ainda mais platonicamente, *uma perda de forma.*

A morte é, então, o acto que implica a perda da forma própria de cada corpo.

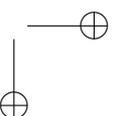
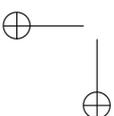
«Própria de cada corpo?»; mas, em Platão, não há formas particulares, só formas universais.

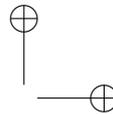
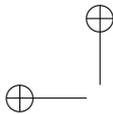
Ora, este texto do mito de Er parece apontar precisamente para a existência de formas individuais. Como explicar a degradação do cadáver se não através precisamente da perda da forma, da sua forma própria, individual?

Como explicar a própria morte senão através do acto que consiste na anulação da forma que distingue isso que é um corpo de isso que é um cadáver?

E não se confunda «forma», neste sentido metafísico, com forma em sentido do desenho presente na matéria e que é esteticamente perceptível. Este último resulta daquele. A degradação do cadáver percebe-se esteticamente, mas resulta de um acto que interfere com algo do âmbito metafísico e que é o também acto comum entre a comum pertença à espécie humana (ver capítulo anterior) e a diferença própria que ergue como algo de absoluto em tal diferença isso que é cada ser humano. Neste sentido, há uma forma particular para cada coisa. Esta forma não muda, mas pode ser aniquilada.

Esta forma não é a alma, pois a alma é o que resulta de ontologicamente positivo presente quando a forma é aniquilada. Esta forma é a estrutura lógica da relação entre a alma e a matéria com que a alma se relaciona, no que





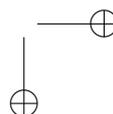
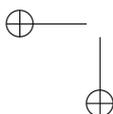
constitui propriamente o ser humano. *É quando esta estrutura lógica é quebrada que se dá a morte.* O que estranhamente sucede com Er é que não há uma quebra real na estrutura lógica de relação entre a matéria e a alma, por isso dele não há cadáver ao fim de dez dias, como dos outros seus companheiros de batalha, mas ainda um corpo, no sentido pleno. *O que o texto refere como «morte» é apenas, neste caso, a suspensão momentânea da relação da matéria com a alma.*

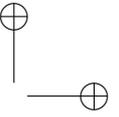
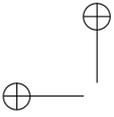
O que sucede a todos os outros que morrem, como se pode ver no restante desenvolvimento do mito, é uma separação definitiva entre a alma e a matéria a que estava adstrita, assim se destruindo a estrutura que constituía o ser humano. No entanto, é interessante notar que, enquanto a alma não transita definitivamente para uma nova forma estrutural vivente, pois pode ser já não-humana, mantém, neste espaço ontológico de transição, pelo menos o que pode ser considerado uma aparência da estrutura completa que fora, dado que a marcação ontológica da matéria se mantém: o Ulisses que nos surge como alma é «alma de Ulisses», não uma outra coisa qualquer.

Tal significa que as almas, quando perdem o que tem de ser considerado uma ligação substancial, enquanto dura, com a matéria, ainda assim, e para que tudo não se perca num caótico oceano anti-ontológico de indiferenciação impassível de recuperação, mantém uma marca ontológica que depende da matéria a que se encontravam vinculadas. Esta ligação é formal e, como explicámos, noutra contexto,⁹ condiciona o que a alma ainda é, pois é sempre «alma do que esteve em ligação com». Por isso, as escolhas de Ulisses são diferenciadas segundo a estrutura antropológica completa que foi Ulisses e não segundo outra forma qualquer. Reside aqui, já, o sentido «synhológico» que Aristóteles irá trabalhar posteriormente.

De notar, ainda, que o que é restaurado não é a alma de Er, mas Er como um todo, Er como ser humano. É este quem retorna ao convívio com os demais seres humanos, transportando uma mensagem de possível salvação, não um fantasma. E a mensagem implica a construção terrena, com passagem por uma escolha trans-terrena, mas que é influenciada pelo ser humano que se foi na terra, de um ser humano que possa, como um todo, na sua plenitude humana, deixar de estar submetido ao ciclo das encarnações várias e ser as-

⁹ Cf. *Eros e Sophia. Estudos platónicos II*, Capítulo «O absoluto da autonomia humana. Uma leitura do «Mito de Er, o Panfílio», «Livro X», da *República*, de Platão», Covilhã, Lusosofia: Press, 2015, pp. 87-105.





sumido, como alma de um ser humano completo, a uma nova dimensão em que já não há retorno para o mundo do tempo, ou seja, em que a memória metafísica do que foi o ser humano na sua completude antropológica já não sofra modificação, porque já atingiu a humana perfeição necessária.

Os seres humanos imperfeitos na sua grandeza possivelmente íntegra ou continuam presos ao ciclo de possível perfectibilidade segundo o movimento e o tempo ou são definitivamente impedidos de o fazer, sendo precipitados no Tártaro,¹⁰ símbolo do que não tem retorno possível.

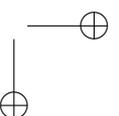
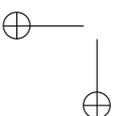
Todo o mito é uma narração simbólica acerca do modo como evitar ser precipitado no Tártaro, como forma de destino do ser humano «incurável em sua maldade» (615e), mas é, sobretudo, uma narração simbólica e positivamente pedagógica de como se chegar ao bom porto da salvação, como libertação do ciclo das reencarnações e como libertação da possibilidade de se cair no Tártaro.

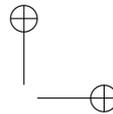
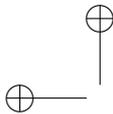
Aqui, esta imagem do lugar ontológico mais afastado do reino cósmico em que a vida comum decorre, mas, também, mais próximo do Caos, faz todo o sentido. Se se está a considerar a morte como uma perda de forma própria, então, nenhum sítio é mais adequado do que o Tártaro, pois, pela sua proximidade com o Caos, é precisamente o símbolo de isso que se avizinha de uma informalidade total.

Parece que Platão partilha do horror ao nada: algo, uma vez havido, não pode transformar-se em um nada absoluto do que foi, o que levantaria a questão de «para onde» transitaria o absoluto do que se foi (transitar «para o nada», em absoluto, implicaria que “houvesse” o nada; mas, havendo o nada, como poder haver o ser? A lição de Parménides estava bem adquirida). Já a anulação da forma própria como relação permite, por um lado, explicar como não continuar tal entidade como forma, por outro, sem manter a estrutura que é a forma como relação entre alma e matéria, manter a alma, mas sem relação, em absoluto: uma alma de nada, sem referência, isto é, sem conteúdo: este, por sua vez, dado que é simbolizado no cadáver, decompõe-se nos seus elementos desestruturados, assim se anulando sem se aniquilar: permanecem os elementos, sem forma, sem referência.

Parece, então, que Platão encara a morte como uma forma de desestruturação formal quer da materialidade da forma humana quer da própria forma

¹⁰ 616a.





como relação entre alma e matéria. No primeiro caso, é a quebra da relação entre a alma e a matéria que desorganiza esta última, pois perde a sua finalidade, dada na e pela alma. No segundo caso, se a alma ficar sem possibilidade de uma qualquer referência a uma relação havida com uma matéria qualquer, fica sem qualquer sentido. Deixa de poder ser «alma de Er», «alma de Ulisses», «alma de Ardieu». Não há simplesmente «alma». A alma ou tem uma referência concreta ou não faz qualquer sentido. Deste modo, pode perspectivar-se o Tártaro de que Platão nos fala neste mito como um caos de almas sem referência, vazias, almas nulas. Inferno bem pior do que o inferno psicológico do *Huis clos*,¹¹ de Sartre, ou mesmo do que o inferno expiatório, mas pessoal, de uma certa mítica cristã.

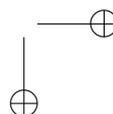
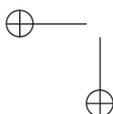
Claramente, para Platão, o tirano é aquele que, na sucessão das vidas, perde a forma definitivamente, indo ter como destino, precisamente, o Tártaro. A figura do Tirano é, aqui, muito útil, pois configura o modelo do extremo daquilo em que a humanidade, e, nela, cada um dos seres humanos, se pode tornar, caso desaproveite as sucessivas oportunidades que vai tendo de se encaminhar ontologicamente para uma maior perfeição antropológica. Serve, assim, como o modelo negativo do que o ser humano pode ser e deve fazer todos os possíveis por não ser.

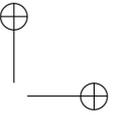
O modelo antropológico do tirano que Trasímaco nos dá a conhecer no «Livro I» recebe, no «Livro X», a recompensa pelo seu merecimento ético e político, que configura e consubstancia o merecimento antropológico, que se confunde com o que cada um é: *merece-se o que se é* – o tirano merece-se. Como o mito irá dizer a propósito de cada escolha, «a culpa não é do deus» (617e), mas de quem escolhe. Em cada escolha, não apenas e não sobretudo no regime escatológico do mito, mas em cada cairótico momento da vida humana.

Por outro lado, há seres humanos como Céfalo, apresentado antes de Trasímaco, que construíram uma vida que lhes permite, perto do fim, preferir a liturgia ao deus do que a mundanidade das conversas de rapazes, por muito interessantes que sejam, no que é simbolicamente o indicativo de que quem assim viveu já se encontra em viagem para um bom porto, definitivo porto.

Então, a questão prática e pragmática da salvação joga-se entre os dois extremos apresentados como paradigmas logo no início da *República*: Céfalo,

¹¹ SARTRE Jean-Paul, *Huis clos, suivi de Les mouches*, s. d., Gallimard, [1988].





o que se salva; tirano, o que se perde. A vida propriamente humana vive-se entre estes dois paradigmas e coincide em si mesma com o bem que se realiza neste intervalo entre a salvação e a perdição, ambas humanas e humanamente realizáveis.

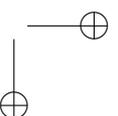
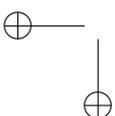
Sabemos que Platão sabe da necessidade de um especial farol para orientar a difícil navegação entre tirania e sabedoria: não há salvação sem luz e esta, em última análise, para Platão, é a do sol, símbolo visível do bem. Mas, ainda assim, mantém-se a dura sentença segundo a qual, a culpa não é do deus, do bem, mas do ser humano que da possibilidade do bem se apropria, como dela se apropria. O sábio é aquele que se apropria da forma humana de modo mais perfeito humanamente possível; o tirano é esse que desmerece a forma humana pelo modo como dela se apropria, ele próprio a anulando em si, a si se anulando através da anulação que, deste modo, opera. Continua a não ser responsabilidade do deus.

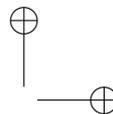
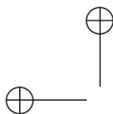
Voltamos à questão da audição e observação *de tudo* o que «havia naquele lugar» (614d).

Os termos para «ouvir» «observar» ou «contemplar», bem como o termo para «lugar» ganham um sentido especial quando Platão marca no texto que é, literalmente «panta», *tudo* isso que deve ser ouvido e observado. Tudo. A possibilidade da pedagogia da salvação passa necessariamente por um rigor que é universal. Assim como, para poder veicular bem – e «bem» neste contexto platónico não tem superlativo semântico – a pedagogia para a salvação tem de intuir tudo o que se passa nesta outra dimensão do mundo, pois tudo é importante, isto é, tudo é determinante, também a acção de esses a quem a mensagem pedagógica se dirige tem de se reger pelo mesmo princípio, nada descurando, pois, *não há acto algum que não seja determinante*.

Platão aponta, assim, para uma ontopraxia transcendentemente significativa, em que não há acto algum que não tenha importância determinante para a salvação do ser humano. Percebe-se, assim, melhor o que Platão quer dizer quando, umas linhas acima (614c), diz que a justos e injustos era imposto um assento escrito em que constava *tudo* o que haviam sido os seus actos. *Tudo*.

Percebemos, assim, também, a importância que tem cada passo de libertação do antigo prisioneiro da caverna, o desvelo em narrar cada avanço, sem elipses, da caminhada para o bem e, depois, da descida à caverna e da possível acção no interior desta. Platão sabe, talvez porque observou e ouviu bem a lição total do Mestre Sócrates, que cada acto conta, porque o que cada ser hu-





mano é, isso que é nele passível de juízo segundo a «aitia», essa mesma de que «o deus» é «anaitios», é constituído apenas, mas fundamental e radicalmente, pelos actos que coincidem com o mesmo ser humano, que são o próprio ser humano e sem os quais não há ser humano algum.

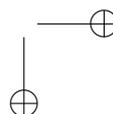
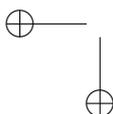
Podemos, também, assim, melhor compreender a questão das virtudes e a sua cardinalidade no que diz respeito à ontopoiética humana: o ser humano é o que fizer de si próprio a partir das potentes virtudes com que nasce, transcendentemente as mesmas para todos os seres humanos, individualmente diferentes entre todos os seres humanos: mesmas virtudes específicas, diferentes modos de expressão das mesmas. Este «modo de expressão» da virtude não é algo que pertença ao ser humano como acrescento a uma ontologia preexistente, mas é o próprio ser humano em acto.

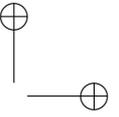
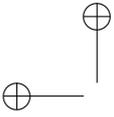
É esta actualidade actual, passe a redundância, que é isso que consta da «nota» semântica apensa a cada «alma», é esta actualidade que permite que a «alma» ascenda ou descenda, se encaminhe para o lugar da salvação ou se encaminhe para o lugar da perdição. Para Platão, deste modo, o ser humano coincide com os actos de que é sujeito e que objectivamente o constroem, determinando, cada um e todos, a sua salvação ou perdição.

É cada ser humano que, através da sua mesma acção própria, se salva ou se condena, objectivamente, não é o juiz quem o salva ou faz perder: este apenas faz a contabilidade e a anotação notarial do absoluto do acto de cada ser humano, limitando-se, depois e como consequência imediata, a indicar o *lugar lógico do destino ontológico de cada ser humano*. Estamos perante uma onto-antropologia de uma exigência diamantina, como diamantino foi o trágico e criminoso destino do Mestre Sócrates.

Esta dureza platónica ajuda a compreender – que não a aceitar – algumas das medidas drásticas de subversão, que, para Platão, eram de *conversão*, da cidade, anulando toda a possibilidade de subjectividade nas escolhas para os actos a fazer, de que necessariamente decorre o bem individual de cada ser humano e o bem-comum de todos, única bússola que Platão aceita como orientação para a sua doutrina ética e política. E, aqui, nisto, sim, com toda a razão. Aliás, apenas esta orientação é verdadeiramente racional, como, a seu modo e com sua linguagem própria, muito mais tarde Kant também percebeu.

Em síntese, podemos dizer que, para Platão, a existência do ser humano como possibilidade depende de uma acção transcendentemente informada por uma bondade de escolhas que implica que se escolha sempre o melhor





possível para cada indivíduo que tem de ser, no mesmo acto, o melhor possível para a cidade. Tarefa profundamente difícil e que exige uma pedagogia altamente exigente, de modo a formar o que será, por fim, não uma cidade dividida em tirano ou oligarcas e escravos, mas em que cada ser humano ocupe exactamente o lugar onto-antropo-ético-político que é o seu. Só assim a cidade poderá ser uma cidade boa para todos, isto é, uma cidade boa para cada um.

Relembremos, no detalhe, a forma de tal possibilidade é muito simples, consistindo em «ouvir e observar tudo» o que é modelar para o progresso da salvação da humanidade, isto é, em viver cada acto como um momento de suprema atenção à possibilidade de bem-comum, como realização atenta desta mesma possibilidade e possível fim.

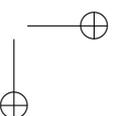
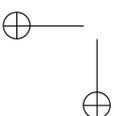
Não se trata de uma utopia, mas de uma tarefa exigentíssima, que só não é infinita porque há duas saídas segundo o tempo, mas para a sua transcendência: para a acosmicidade tartária ou para a híper-cosmicidade urânica. Numa e na outra, já não há a intermediação do movimento e, conseqüentemente, tempo.

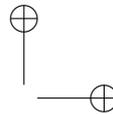
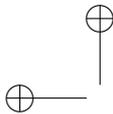
Se a vida humana comum é coisa potente, cinética e temporal, a sua consumação dá-se ou na anulação da potência no nada de sentido da proximidade do caos ou na anulação da potência na plenitude ontológica de uma transcendência metafísica em que o que se «ouve» e «observa» se faz à luz do que nunca deixa de estar sob o foco da luz, sob a acção do bem, fundindo-se o olhar com a infinitude do olhado, como acontece ao antigo prisioneiro quando olha o sol e nele se cega de plenitude.

Do pormenor observado, e uma vez que «referir todos os pormenores seria, ó Gláucou, tarefa para muito tempo» (615a),¹² há a salientar o seguinte (615a-c):

«Fossem quais fossem as injustiças cometidas e as pessoas prejudicadas, pagavam a pena de tudo isso sucessivamente, dez vezes por cada uma, quer dizer, uma vez em cada cem anos, sendo esta

¹² Na edição da Loeb, encontramos: «To tell it all, Glaucon, would take all of our time, but the sum, he said, was this.» (p. 495); nas Belles Lettres: «Les nombreux détails de leur récit, Glaucon, demanderait beaucoup de temps; mais en voici d'après lui l'essentiel.» (p. 114). Abstraindo das diferenças entre «todo» e «muito» tempo (o original tem «pollou», «muito», que não é «todo»), há uma concordância entre as três interpretações.



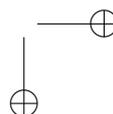
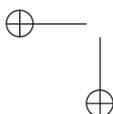


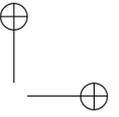
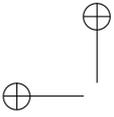
a duração da vida humana – a fim de pagarem, decuplicando-a, a pena do crime; por exemplo, quem fosse culpado da morte de muita gente, por ter traído Estados ou exércitos e os ter lançado na escravatura, ou por ser responsável por qualquer outro malefício, por cada um desses crimes suportava padecimentos a decuplicar; e, inversamente, se tivesse praticado boas acções e tivesse sido justo e piedoso,¹³ recebia recompensas na mesma proporção. Sobre os que morreram logo a seguir ao nascimento e os que viveram pouco tempo, dava outras informações que não vale a pena lembrar. Em relação à impiedade ou piedade para com os deuses e para com os pais, e crimes de homicídio, dizia que os salários eram ainda maiores.»¹⁴

Entendemos que não é este o lugar para um comentário, aliás muito promissor, à contabilidade penal avançada por Platão. Sobre as penalidades,

¹³ Neste lugar do texto, não é possível não nos lembrarmos, uma vez mais, de Céfalo.

¹⁴ P. 489. Na versão inglesa, encontramos: «For all the wrongs they had ever done to anyone and all whom they had severally wronged they had paid the penalty in turn tenfold for each, and the measure of this was by periods of a hundred years each, so that on the assumption that this was the length of human life the punishment must be ten times the crime; as for example that if anyone had been the cause of many deaths or had betrayed cities and armies and reduced them to slavery, or had been participant in any other iniquity, they might receive in requital pains tenfold for each of these wrongs, and again if anyone had done deeds of kindness and been just and holy men they might receive their due reward in the same measure; and other things not worthy of record he said of those who had just been born and lived but a short time; and he had still greater requitals to tell of piety and impiety towards the gods and parents and of self-slaughter.» (pp. 495-497); na versão francesa: «Quel que fût le nombre des crimes qu'elles avaient commis, et celui des personnes qu'elles avaient lésées, elles expiaient tous leurs méfaits l'un après l'autre, et dix fois chacun d'eux, et chaque fois la punition durait cent ans, ce qui est la durée de la vie humaine, afin que le châtimeut fut décuple pour chaque crime. Par exemple ceux qui avaient causé la mort de beaucoup d'hommes, qui avaient trahi des États et des armées et les avaient jetés dans l'esclavage, qui avaient contribué à quelque autre catastrophe, avaient à subir des douleurs au décuple pour chaque crime. Ceux qui au contraire avaient fait du bien autour d'eux, qui avaient été justes et pieux en obtenaient la récompense dans la même proportion. Au sujet des enfants qui sont morts en naissant ou qui n'ont vécu que peu de temps, Er donnait force détails qui ne valent pas la peine qu'on les rapporte. En ce qui concerne l'impiété ou la piété envers les dieux et les parents, et le meurtre à la main armée, le salaire, d'après lui, dépassait encore la mesure donnée plus haut.» (pp. 114-115). Embora haja algumas diferenças de interpretação em alguns passos, que mereceriam, noutro contexto, um estudo próprio, para os efeitos da presente investigação, não há discordâncias significativas.



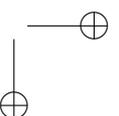
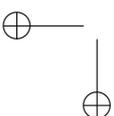


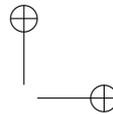
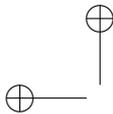
apenas queremos fazer notar a importância que Platão confere, dada a carga enorme das penas propostas quando contra tais realidades se atenta, à vida humana, individual e colectiva, à lealdade política, de que a lealdade militar é parte integrante, à bondade da relação com o divino e com pai e mãe, que parece situar ao mesmo nível que a que se tem com o divino, denominando ambas como piedade – ou sua ausência («eusebeia» e «asebeia», respectivamente).

Não é possível não notar o contraste que esta devoção divina pelos pais manifesta relativamente à forma como se tratam os laços de parentesco, a quando da proposta de reestruturação política da «polis» (exemplarmente, em 457c-d). Não é, evidentemente, possível provar o que se vai, de seguida, afirmar, mas parece que Platão, aqui, fale de si próprio na relação com seus Pais, a quem ama como a deuses, e que, naquilo de que 457c-d é emblema, está a falar das relações que pensa serem necessárias para o comum dos seres humanos, precisamente porque a relação entre eles e os seus Pais, ou, se se preferir, a relação entre os seus Pais e tais filhos não é do mesmo tipo que se tem para com os deuses, não é uma relação de «piedade», mas de posse, relação última esta que Platão quer a todo o custo eliminar, transformando a relação de filiação numa relação de piedade não para com Pais individualizadamente definidos, mas para o todo da «polis». Passa-se a ser «filho da cidade» como um todo e a esta deve uma relação de piedade, isto é, de total entrega e devoção, não ao modo dos escravos, mas ao modo do Mestre Sócrates, que viveu e morreu livre para a sua cidade. E, por isso, é difícil não ver constantemente em Platão uma relação de «eusebeia» para com a memória do Mestre.

Importa-nos, neste estudo, a relação imediata e necessária que Platão estabelece entre os actos dos seres humanos, bons ou maus segundo servem o bem da cidade, e a sua recompensa, em última análise, a sua salvação ou perdição. Assim, importa perceber que Platão destaca como malefícios a morte de pessoas – relevando especialmente a quantidade elevada –, a traição à «polis» e a exércitos, com a consequente escravização, bem como a impiedade para com o divino e os pais. Estes últimos, em conjunto com os homicídios – de que o suicídio é um caso especial, posto em destaque na interpretação da tradução da Loeb –, recebem pena mais expressiva.

Que actos são estes? Se repararmos no seu pormenor, verificaremos que são *actos que põem em causa o bem da «polis»* quer imediatamente como um





todo quer mediatamente, ao atentar contra o bem não do todo da cidade, mas de alguém singular ou de um conjunto restrito de seres humanos.

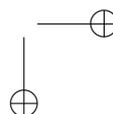
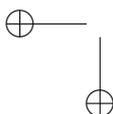
Platão apresenta uma vasta reflexão acerca da morte. Aqui, interessa-nos não a morte em geral, mas a morte humanamente provocada. Já sabemos que esta se deve, segundo a reflexão acerca da origem da cidade realizada no «Livro II» (369a-373e, especialmente o nascimento da guerra, 373d-e), ao abuso no uso do que é necessário. No limite, *a vida que se tira é o bem próprio de esse a quem se tira a vida.*

Para Platão, apenas o abuso de poder de quem não se adequa aos bens que lhe competem está na origem da morte humanamente provocada.

Por um lado, a morte como forma de violência voluntária sobre alguém a quem quero retirar algo que é próprio seu em meu benefício, directo ou indirecto; por outro lado, a inadequação involuntária, mas não sem «aition», sem responsabilidade, à liturgia que me cumpre na cidade como seu membro (lembramos que a cidade mais não é do que o complexo dinâmico e cinético integrado dos actos de todos os seus componentes humanos).

Podemos chamar a esta forma geral de morte humanamente provocada «morte cultural» ou «morte política» (sendo «política» e «cultura» actividades exclusivamente humanas, a primeira um sub-conjunto da segunda). A esta morte cultural opõe-se a «morte natural», que não é, aqui, relevante. A morte natural pode ter consequências sobre a esfera política da existência humana, mas nunca é um problema político em si. Isto é válido no âmbito da *Politeia* como no âmbito universal da cultura humana de sempre.

Platão, aponta, assim, para uma distinção antropológica fundamental num campo tão relevante como é o da tanatologia: há uma diferença fundamental e radical entre o que é a morte humana natural e a morte humana culturalmente operada, isto é, a morte humana em que não há interferência humana etiológica qualquer e a morte humana em que há tal interferência, que constitui sempre etiologia completa ou parcial de tal morte. Nitidamente, a morte de Sócrates não foi uma morte natural, mas cultural. E foi «cultural» em pelo menos dois sentidos marcantes: como acto praticado por seres humanos, como acto que marcou a ferro em brasa toda uma tradição cultural, aliás, é um dos pontos nodais e de charneira dessa mesma tradição: é muito diferente o mundo cultural de antes e de depois da morte de Sócrates e tal deve-se, sobretudo, à manifestação da figura de Sócrates a que Platão se dedicou.





Mas em que reside precisamente o «malefício» da morte humanamente operada? Que importância tem a morte de um qualquer ser humano? Sublinhamos o termo «qualquer».

A resposta é dada pelo próprio Platão no trecho citado em que estuda lógico-estruturalmente o nascimento da «polis». Se esta é o que é o acto de todos e de cada um dos seus componentes humanos, no limite, se os matarmos todos – não interessa, aqui, a razão, que pode ser uma qualquer – a cidade, pura e simplesmente, é aniquilada. Assim, *de cada vez que se mata um ser humano, aniquila-se um constituinte estrutural da cidade.*

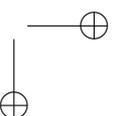
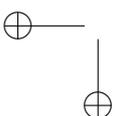
O argumento segundo o qual esse que se matou era mau para a cidade tem como obstáculo à sua aceitação a universalização deste estatuto: e se forem todos assim, matamo-los a todos? Mas, se o fizermos, com isso, matamos a cidade (note-se que a pergunta implica que o carrasco eventual pertença ao «todos»).

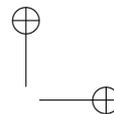
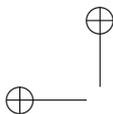
Neste sentido, a morte humanamente infligida de um ser humano não se limita a simbolizar o início da possível aniquilação da cidade, mas corresponde ao efectivo início de tal processo. E é tão radical em sua possibilidade própria quanto uma praga natural que naturalmente mate todos os componentes humanos de uma cidade, assim a aniquilando.¹⁵

Este momento de perversidade da acção humana conjuga-se na perfeição com o que é mencionado logo após, a «traição», precisamente a «poleis» e a «exércitos» que mais não são do que formas especiais de «poleis», em que os seres humanos são reagrupados de forma diferenciada da comum, com um propósito também especial: o ataque violento a uma outra «polis», como teoricamente previsto em 373d-374a, ou o uso da força contra um tal ataque.¹⁶

¹⁵ Para os distraídos que possam pensar que, em termos platónicos, uma cidade subsiste se morrer naturalmente ou culturalmente toda a sua gente, ficando de pé a sua materialidade, relembramos que a cidade são as pessoas. Se bem que a actividade das pessoas não possa ser alienada das mesmas, enquanto tal, não enquanto resultados, a alienação por morte de todas as pessoas relativamente ao que da sua acção resultou significa, ainda assim, a morte da cidade. Outros seres humanos que se sirvam de tal legado de resultados, apenas por o fazerem, imediatamente os transformam em realidades de uma outra cidade, a que resulta dos seus actos, de entre os quais o significado atribuído a cada coisa é sempre o principal.

¹⁶ Note-se que a guerra, como é vista por Platão na sua essência, não é apenas aplicável a «povos» ou «poleis» no sentido comum, mas é transcendental a cada acto de cada ser humano que se conforme com o que Platão diz acerca do acto de guerra, isto é, roubar ao outro o que lhe pertence por essência. Se, para um tal efeito, eu agrupar em torno de mim, meia dúzia





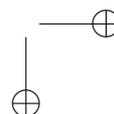
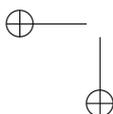
A morte humanamente provocada de um ser humano é sempre uma traição à «polis», em dois possíveis sentidos. Num primeiro, restrito, como já se viu, constitui um atentado contra quer o bem-comum existente quer contra a possibilidade do bem-comum por vir da cidade que lhe é própria, se a morte for da autoria de um outro membro desta cidade. Mas, e se tal autoria for de alguém transcendente à cidade?

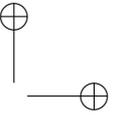
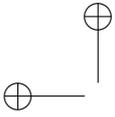
Neste caso, o sentido do que está em causa alarga-se e passa a não ser apenas a «cidade X» a estar em causa, mas a humanidade como um todo, que, como sabemos, é o que Platão tem como escopo quando compõe o mito sobre o qual aqui reflectimos. Uma morte infligida por um ser humano a um outro ser humano é sempre uma traição à finalidade de salvação universal que é própria da humanidade. A mensagem de Er destina-se a toda a humanidade: é toda a humanidade que está em causa, como «polis» *transcendental*, universal a toda a espécie e necessária em e como acto próprio.

De esta transcendentalidade, faz parte a necessidade de o respeito pela vida humana ser universal. Platão chega à mesma conclusão que o – para aqui – mitógrafo que escreveu o texto do mandamento do «não matarás» da tradição judaica e cristã. É o absoluto do acto constituído por cada ser humano, como absoluto da diferença entre haver humanidade e não haver humanidade que está em causa nestes dois momentos fundamentais da cultura humana, que se quer como cultura de vida ou, não o sendo, auto-aniquila-se.

É significativo, talvez para lá do que alguma vez seja possível provar ou especular, que Platão considere a escravatura como um dos malefícios maiores contra a cidade, o que significa, em contexto, que a considera um dos maiores malefícios contra a totalidade dos seus membros; repetimos, contra a totalidade dos seus membros.

de, agora, bandidos, estou tecnicamente a constituir um «exército», no sentido em que aqui estamos a laborar no nosso estudo. Assim como a «polis» não necessita para ser do que mais do que dois seres humanos, assim um exército não necessita de mais do que duas pessoas. Nem sequer é anedótico pensar que, depois de uma grande batalha de aniquilação, de cada exército sobrem só dois soldados: são ainda dois exércitos que estão um perante o outro e que podem, ainda, combater até à extinção de pelo menos um ou de ambos. Todavia, se tivermos, no fim, apenas dois soldados um perante o outro, já não temos dois exércitos, mas apenas duas pessoas uma em frente da outra, com possíveis intenções bélicas. Serve esta reflexão para ajudar a perceber que não são precisos exércitos para que haja ou possa haver guerra, basta que haja duas pessoas que não queiram constituir cidade em sentido platónico, que, aqui, comunga com o sentido agostiniano básico do que é uma cidade.





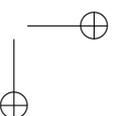
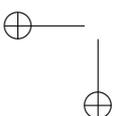
Chegados aqui, um investigador inteligente poria imediatamente a questão da «cidadania», nos seguintes termos relativos à questão da escravização: a que membros da cidade se refere mesmo Platão? Será que a escravatura é apenas malefício para os «cidadãos» da cidade? Que é, então, neste contexto, para Platão, um cidadão?

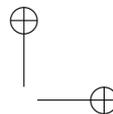
Neste contexto, esta última questão não faz qualquer sentido, posta deste modo. Lembramos que Platão situa ontologicamente o nascimento da cidade no momento em que *dois quaisquer seres humanos* se unem politicamente (se reúnem politicamente no que é a primeira união ou aliança política, precisamente a que funda a «polis») porque são ambos carentes de muito e ambos capazes de muito fazer em benefício da anulação de tais carências, de forma diferenciada entre ambos, encontrando ambos, na complementaridade de capacidades uma riqueza impassível de ser encontrada fora de tal união, ou seja, em regime de solipsismo ou solidão (repare-se que não se pode dizer «solidão política», pois se é «política» não é «solidão» e se é «solidão» não é política).

Ora, Platão não restringe aqui, no acto matricial fundador da cidade – e não há outro –, o que entende por ser humano. Não escolhe o tipo Sócrates ou o «tipo» Ulisses ou o «tipo» Penélope ou outro qualquer tipo. Ora, estes dois seres humanos quaisquer, como fundadores prototípicos da cidade, são os próprios modelos de «cidadão». Não há outro, não pode haver outro, mesmo que Platão o queira dar a entender algures em qualquer outro sítio da sua obra. Não conta, pois teoricamente é desautorizado, mesmo antes de poder ser invocado, pelo modelo paradigmático que estamos a seguir.

Deste modo, «cidadão» é todo o elemento que constitui em acto a cidade, seja este quem for. Esta evidência tem consequências antropológicas fortíssimas, que merecem um estudo especial, dada a grandeza do que está implicado em termos de onto-antropologia, de ciência e de filosofia política, de ética. Há uma excepção: não é cidadão todo o que se auto-determinar como não-participante do bem-comum que constitui a «polis»: assim é o tirano, por exemplo.

Como conclusão deste ponto em análise, podemos afirmar que, para Platão, na sua cidade prototípica, em que apenas o «logos» próprio da relação política faz autoridade, é grande malfeitoria reduzir seja quem for a escravo. Como corolário, podemos perceber que, para o discípulo maior de Sócrates, uma cidade nunca pode ser constituída por escravos, mas que é o acto integrado de seres humanos livres.





Ora, esta evidência faz parte do que se espera como acção de um discípulo atento de Sócrates: que foi a vida deste, após a conversão à filosofia, senão uma longa e penosa procura de servir de agente de libertação dos seres humanos de todas as formas de escravatura. Mas que afirma Céfalo no que concerne as paixões, senão que são escravizantes e que se encontra bem porque delas se soube libertar? Ora, Céfalo é o exemplo real do homem sábio e o homem sábio é isso que é impossível com o escravo, como se percebe pela leitura atenta da «Alegoria da caverna».

A mensagem de Er persiste em ser uma manifestação da possibilidade de salvação do ser humano, salvação que passa pela libertação de todas as formas de escravidão. Sendo assim, quem escravizar alguém, nesse e por esse mesmo acto, trai a humanidade. Merece, então, pesada pena. É para o que Platão aponta.

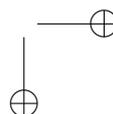
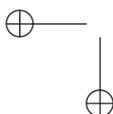
Mas não se fica por aqui a lista das grandes perversidades relativas ao bem perpetradas por seres humanos para as quais Er nos alerta. Temos a questão da impiedade, questão por demais melindrosa para Platão, se nos lembrarmos de que o Mestre foi morto – tenha-se presente o que foi dito sobre matar alguém – por causa de uma acusação de impiedade, considerada válida pelos juízes.

Especialmente significativo é, também, o cuidado que Platão tem com a relação com os pais, numa espécie de veneração supra-humana pela geração que, precisamente, gerou quem assim deve tal veneração. Que «logos» suporta esta «eusebeia» para com o divino e o humano, assim divinizado?

Não esqueçamos que é o mesmo Autor que, uns «Livros» atrás, tinha destruído os laços familiares e de paternidade e mesmo de maternidade tradicionais. Não esqueçamos que é o mesmo Autor que, no início do «Livro IX» (571a-576e), ao estudar o homem tirânico, apresentava como suma infâmia por este cometida «tentar unir-se à própria mãe» (571d).

Não há nesta aparente ambivalência qualquer contradição: Platão dissolve os antigos laços familiares, paternidade e maternidade incluídos, precisamente porque *na humanidade já não encontra os pais e mães paradigmáticos que são esses que merecem ser venerados como deuses*.

Não há contradição em Platão, o que não há é verdadeiros pais e verdadeiras mães, pelo que não vale a pena continuar a tradição, tradição que não se consubstancia apenas nos homens que deram morte a Sócrates, assim provando que não tiveram propriamente pais e mães, mas apenas entes com eles relacionados que não agiram como pais e mães, porque *não os formaram*





bem, mas consubstancia-se também na forma teórica que Platão expõe como o processo ético-político que degrada a «polis» de realidade em que reina o bem-comum em realidade tirânica. Ora, são os pais e mães que, pela educação que dão aos filhos, são responsáveis por tal degradação.

E não se fale em justiça poética no caso da mãe à qual o filho se une como modo de pagar a má educação que lhe deu: tal é simplesmente inaceitável para Platão, precisamente porque, devido a um ponto fundamental, nunca há justiça na relação com a mãe (ou o pai) que não seja de tipo da «eusebeia», da veneração: é que pai e mãe são a diferença «gonádica» entre o nada e o tudo absolutos do filho como possibilidade. Que quer isto dizer?

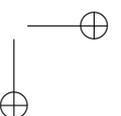
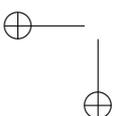
Os pais são a mediação absoluta entre o absoluto da não-existência dos filhos e o absoluto da existência dos filhos.

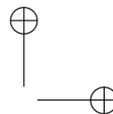
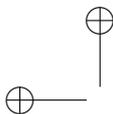
Este poder «gonádico», geracional, assume, assim, não apenas um carácter biológico, superficial, mas um carácter onto-biológico que corresponde ao absoluto da mediação que há entre haver uma nova geração e não haver uma nova geração. Se deixasse de haver este poder gerador, se estas «gónadas» que são os pais desaparecessem em absoluto, a humanidade terminaria na geração em que tal poder cessasse.

Deste modo, o poder de gerar é, onto-biologicamente e onto-anthropologicamente, algo de absoluto, logo, de divino. Como tal, merece um tratamento de «eusebeia». Não se trata, assim, de uma concessão emocional de um habitualmente frio e insensível Platão, mas do reconhecimento altíssimamente racional do poder ontológico que é o dos possíveis geradores de futuras gerações de novos seres humanos.

Realizada esta possibilidade e cumprindo na íntegra os pais as suas responsabilidades como geradores de novos seres humanos, não de bestas humanas como os tiranos, mas de seres humanos no sentido em que Platão os encara como tais, isto é, como literais colaboradores no bem-comum, então, tais pais, no cumprimento da sua função política, são merecedores, como Sócrates para si próprio reclamou de ser postos no «Pritaneu» da família, da cidade. Merecem ser venerados como marcados pelo divino, como heróis políticos que são. Continua a ser o olhar frio e racional de Platão que aqui encontramos, na busca de uma justiça merecedora do nome, que premeie cada um segundo o seu exacto mérito.

Não há, aqui, qualquer contemplação de Platão para com o mal que os seres humanos habitualmente causam uns aos outros. Se o mito em estudo





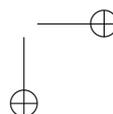
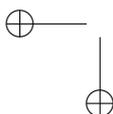
termina com um desejo positivo, com o mais positivo dos desejos que se podem formular em termos humanos, tal não impede, pelo contrário, impele a que se requeira um procedimento humano próximo da impecabilidade ética e política, a começar pelos pais, capazes de ajudar a formar filhos postos na senda da sabedoria e da conseqüente salvação ou filhos postos na senda da tirania e da conseqüente perdição.

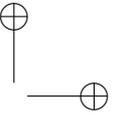
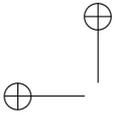
Cada vez compreendemos com maior clareza a razão pela qual Platão é tão odiado por tantas pessoas, precisamente por todas as que antecipadamente denuncia em sua maldade, em suas tendências e realizações tirânicas. Muito antes de Pascal,¹⁷ Platão percebeu diamantinamente que o ser humano, podendo ser algo capaz de se aproximar do absoluto do bem, sem nunca o poder atingir, também pode, nesta vertente com muito maior facilidade, precipitar-se na maior e mais abjecta das bestialidades, de que o tirano é o paradigma, paradigma cuja possibilidade se aplica a cada ser humano, a cada um de nós. E esta evidência incomoda profundamente.

Por fim, nesta pesada sequência, encontramos a questão do assassinato. Não vamos discutir qual das versões interpreta melhor o sentido do texto, se as que se referem a assassinato, com mão armada ou não, se a que se refere a um tipo especial de assassinato que é o suicídio. Interessa o acto de morte de um ser humano por outro, de que o suicídio faz parte. Sobre a questão da morte humanamente infligida em geral já discutimos, importa, pois, pôr a questão especial do suicídio.

O suicida é tão homicida quanto qualquer outro ser humano. Deste modo,

¹⁷ Diz Pascal, *Pensées*, edição Brunschvicg, 1897, p. 90, nº 418: «Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre. Il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égal aux bêtes, ni aux anges, ni qu'il ignore l'un et l'autre, mais qu'il sache l'un et l'autre.» : «É perigoso fazer ver exageradamente ao homem o quanto é igual às bestas, sem lhe mostrar a sua grandeza. É ainda perigoso fazer-lhe ver exageradamente a sua grandeza sem lhe mostra a sua baixeza. É ainda mais perigoso permitir-lhe que ignore uma e a outra. Mas é muito vantajoso representar-lhe uma e a outra. Não deve acontecer que o homem acredite que é igual às bestas ou aos anjos ou que ignore ambas as coisas, mas que saiba ambas.» O que Platão faz é mostrar a grandeza própria do ser humano, homem e mulher, independentemente da sua condição dita social. Esta grandeza varia, para todos os seres humanos, entre a bestialidade e a sabedoria. É a dureza deste retrato que tanto incomoda.





todas as conclusões que se retiraram acerca do homicídio em geral são válidas para o caso do suicídio.

Para que se perceba a relevância política transcendental, aliás evidente, que o suicídio tem sobre a «polis», basta pensar o que sucederia, não apenas a uma «polis» qualquer, mas a toda a humanidade, se, num dado instante qualquer, todos os seres humanos se suicidassem. Deste modo, por causa da possibilidade transcendental que o suicídio transporta consigo relativa ao futuro da humanidade, este é gravemente punido neste ambiente escatológico em que Platão nos situa.

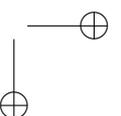
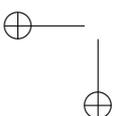
De notar, todavia, que é apenas neste ambiente que a questão do prémio do suicídio se pode pôr, pois, num ambiente puramente secular e imanentista, não é possível qualquer forma de prémio para o suicida. Nem se pode sequer dizer que o suicídio é o prémio do suicida, pois já não há sujeito possível para tal prémio: a aniquilação implicada assim o determina.

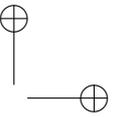
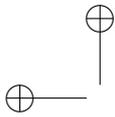
Mais uma vez, se pode verificar a grandeza e profundidade do pensamento platónico, que sabe situar precisamente cada ser e cada acto no nível ontológico a que pertence: para que possa haver alguma forma de justiça, a vida, em absoluto, não pode terminar aquando da comum morte. Se a vida acabar em absoluto aquando da comum morte, então, não há justiça, nunca pode haver justiça, e a realidade, do ponto de vista ético, político e onto-antropológico é simplesmente absurda.

Temos invocado a dureza diamantina das posições teóricas de Platão. Desta dureza, faz parte não fugir às questões, da condição ontológicas das mulheres, à dos escravos, por exemplo. Ora, neste parágrafo, há um assunto terrível de que habitualmente se foge, a que Platão não se exime, e que é o dos «que morreram logo a seguir ao nascimento e os que viveram pouco tempo, dava outras informações que não vale a pena lembrar» (615c).

Não é esta posição uma fuga? Quando se diz que não vale a pena ser lembrado, não se está a fugir à questão? No entanto, ao dizer-se que não vale a pena ser lembrado – e as versões são fundamentalmente concordantes na tradução – está-se, precisamente, a lembrar isso de que se diz que não merece ser lembrado. Platão não costuma ser ilógico. Que significado podemos extrair deste aparente erro lógico?

O realismo de Platão implica que o filósofo encare todas as realidades de que a sua inteligência é capaz, mesmo as mais difíceis quer do ponto de vista epistemológico – que é sempre relativamente fácil, pois diz respeito apenas





à inteligência em seu sentido metafísico – quer do ponto de vista que a que se pode chamar, do alto da nossa posição histórica, «existencial», isto é, que envolve o acto humano na sua plenitude, precisamente propriamente humana.

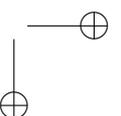
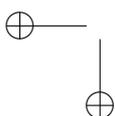
Numa obra que é transversalmente dedicada à questão da justiça, como a *Politeia* é, em que, a propósito de tal tema central, se tocam, exploram, escrutinam muitas das estruturas ontológicas – sentido lato – do real, a questão do destino de esses a quem pouco foi dado viver e, conseqüentemente, pouco foi dado agir, com as implicações etiológicas – «aitiológicas» – que tal tem, tem a maior importância. E, assim sendo, não deixa de ter uma menção especial: «Sobre os que morreram logo a seguir ao nascimento e os que viveram pouco tempo, dava outras informações que não vale a pena lembrar.» (615c).

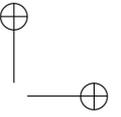
Mas não é esta brevíssima referência uma fuga, uma manifestação de impotência por parte de Platão? Como sempre, e manifestando algo de muito nobre presente na humanidade, não é, mais uma vez, o sofrimento dos inocentes visto como algo não apenas de escandaloso, mas como algo de tal modo obscuro e irracional que não há modo algum de se lhe referir no pormenor que é o seu, relegando-o para o âmbito do «mistério» ou do «sagrado» negativo, de isso que, para sempre, escapa à possibilidade da humana compreensão?

As três traduções, se bem que diferindo, apontam para algo que o texto original manifesta: não é que não haja que dizer sobre tal assunto; há, mas não vale a pena. Er ouviu as palavras sobre este assunto da mesma fonte de quem ouviu todas as outras palavras sobre os outros assuntos. Er tinha sido prevenido de que deveria observar e ouvir tudo aquilo que acontecesse neste seu período pedagógico fundamental, em que deveria aprender o máximo possível acerca da verdade sobre o destino dos seres humanos após a morte, de modo a ensinar estes, como o antigo prisioneiro, depois sábio, fizera quando da sua descida à caverna.

Ora, se devia observar e ouvir tudo é porque tudo era importante. E o termo «tudo» é um absoluto, não há algo como «tudo menos...». Tendo recebido tal instrução, decide que algo do que ouviu não era importante o suficiente para ser lembrado? Platão está a brincar com os possíveis leitores?

Não. Este mito final é tudo menos jocoso. É uma tentativa extrema de chamar a atenção dos seres humanos para isso que é o único fundamental de toda a sua vida, de toda a sua ontologia em acto próprio: a sua salvação. Ou, em sentido de disjunção exclusiva, a sua não-salvação.





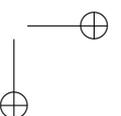
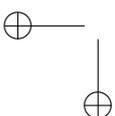
Fora do âmbito mítico, o Platão preocupado com a acribia da justiça não tem resposta para esta questão. Aliás, a evidência da aparente injustiça não apenas mundana, mas cósmica – precisamente porque é anti-cósmica – desta injustiça anula todo o esforço de construção racional que Platão acabou de realizar – com melhores ou piores resultados – na obra (e são todos os dez «Livros», salvo esta parte final do décimo).

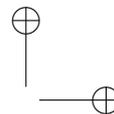
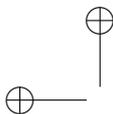
Se toda a teoria da justiça se alicerça sobre a relação imediata entre os actos de cada ser humano e o que cada um destes realiza em termos de bem e de bem-comum, produzindo como que retroactivamente este mesmo bem sobre o acto que o pôs um bem correspondente, como é que quem não teve possibilidade de realizar bem pode ser julgado? Julga-se exactamente o quê? O dom próprio de cada um? Mas cada um é responsável por esse dote? Numa visão puramente racional e bio-ontológica da antropologia, sem qualquer possível referência hereditária, a resposta é «não».

Esta visão situa cada ser humano no absoluto de seu ser próprio, não o aliena dos seus semelhantes – alguns dos quais o geraram –, mas não lhe atribui como próprio seu incoativamente do que a simples possibilidade biológica com que foi dotado. Mais nada: nem lastros de vidas passadas nem heranças de bestialidade alheia de que não poderia ter sido responsável, directa ou indirectamente.

O ser humano nasce com uma pluripotencialidade própria, mas que é apenas relativa a si mesmo enquanto coisa ontológica. Chama-se a esta condição «incomunicabilidade ontológica», condição que é a que impede que os seres se confundam uns com os outros, mormente os seres humanos.

Platão não sabia desta incomunicabilidade ontológica, ele, o mestre definitivo da relação entre a comunidade formal e a incomunidade da apropriação formal por cada ente real? Tal não é logicamente possível. Um Platão que ignorasse tal teria ficado apenas na parte da formalidade, da paradigmaticidade, não tendo podido compreender o que se passava em seu redor de cada vez que abrisse os olhos e para ele se evidenciasse a diferencialidade ontológica em acto no real. Teria ficado na néscia posição de Parménides que, por não conseguir harmonizar o absoluto do ser com a relatividade do movimento, negou este, negando, assim, o real. O trabalho de Heraclito, terminado por Platão, consistiu em harmonizar o «Logos» do absoluto do movimento com o diverso deste. E o diverso deste é o mundo, o cosmos, que é «cósmico» e não caótico





porque há um «Logos» que tudo une, harmoniza e significa, transcendental e transcendentemente.

Platão, obreiro-mor desta síntese, não desconhecia precisamente esta síntese. Deste modo, Platão sabia que cada ser é o que é e nisso é irreduzível, por mais que partilhe formas quaisquer com outros, com ideias, com o bem: Sócrates, participante do bem e de muitas sub-ideias, não era confundível com outra «coisa» qualquer. Entre o Mestre e, por exemplo, Meleto, há incomunicabilidade ontológica. De tal modo que, mesmo sob o efeito da persuasão socrática no tribunal do Areópago, não foi possível que nele penetrasse qualquer ideia daquelas que Sócrates proferiu em sua defesa. Platão sabia isto muito bem.

Assim sendo, como procurar entender o que se passa, em termos de justiça, com tais seres humanos tão efémeros?

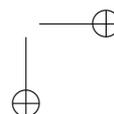
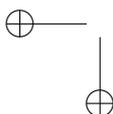
Através do próprio mito, procurando abrir caminho noético através do que é a narrativa geral acerca do processo e destino final ou medial das outras «almas». O que se aplica às almas em geral, aplica-se às efémeras. Por isso, não vale a pena entrar em pormenores, pois estes estão subsumidos na generalidade narrativa.

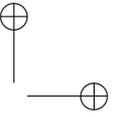
Tal significa que os caminhos de inteligibilidade que o mito abre em termos gerais também são abertos para a condição dos seres humanos efémeros: a sua efemeridade é fruto do estado ontológico em que morreram. Se vivem apenas por breves momentos, é porque não necessitam de viver por mais tempo – propriamente «acto» – do que esse que vivem, que viveram.

No seio do sentido escatológico e soteriológico deste mito, em que há uma atenção muito grande dada à parte de expiação necessária pelo mal realizado, isto é, pelo bem impedido de se realizar, é-nos dito de forma subtil e indirecta, que estes seres humanos efémeros não necessitam de mais acto para que possam transitar para outra forma de vida mais alta, quiçá para a última forma de vida, a perfeita.

Neste mito, o que se herda diz respeito ao que se foi, de bom e de mau. Em termos platónicos gerais: herda-se o bem que se foi, dado que o mal é absoluto de ausência de ser.

Ora, é este o ponto fundamental de todo o mito e ajuda não só a compreender o destino reservado aos tiranos como o destino reservado a qualquer ser humano: é-se o bem que se é; é-se, na economia do mito, o bem que se foi e com que se aportou ao lugar da escatologia. O bem salva, quer dizer, a

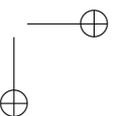
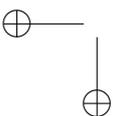


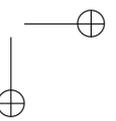
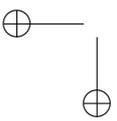
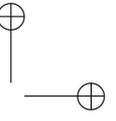
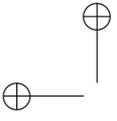


presença do bem salva, a sua ausência aniquila. Tal o caso respectivo dos que são elevados ao céu sem retorno e o dos tiranos, rebaixados ao Tártaro sem retorno. Porquê?

Porque o que está, mais uma vez, em causa na reflexão platónica é do domínio do ontológico: que ser és?

É da resposta concreta posta em acto pela auto-poiese de cada ser que depende a resposta a esta questão, resposta que não é algo de teórico, mas a própria consumação final da vida como salvação ou perdição.







Bibliografia

Fontes

PLATÃO, *A República*, «Introdução», tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].

PLATON, *La République*, I-III, texto estabelecido e tradução por Émile Chambry, com Introdução de Auguste Diès, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1989.

PLATON, *La République*, IV-VII, texto estabelecido e tradução por Émile Chambry, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1989.

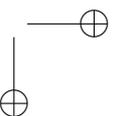
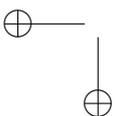
PLATON, *La République*, VIII-X, texto estabelecido e tradução por Émile Chambry, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1982.

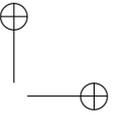
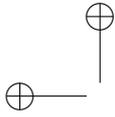
PLATO, *Republic*, Books 1-5, tradução por Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2006.

PLATO, *Republic*, Books 6-10, tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2006.

PLATON, *Phèdre*, texto estabelecido por Claudio Moreschini, trad. de Paul Vicaire, notícia de Léon Robin, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1985.

PLATON, *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1985.



**Outros Textos:**

Antigo Testamento poliglota Hebraico, Grego, Português, Inglês, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

Novo Testamento interlinear Grego Português, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.

GILBERT Martin, *The Holocaust. The Jewish Tragedy*, London, Fontana Press, 1987.

HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, tradução do Alemão por Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1980.

HITLER Adolf, *Mein Kampf*, München, Zentralverlag der NSDAP, 1935.

LEVI Primo, *Se questo è un uomo. La tregua*, Torino, Einaudi, 1989.

PASCAL, *Oeuvres complètes*, prefácio de Henri Gouhier, apresentação e notas de Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1963.

PEREIRA Américo, *Eros e Sophia. Estudos platónicos II*, Covilhã, UBI, LusoSofia: Press, 2015.

PESSOA Fernando, *Poesias*, Lisboa, Ática, 1980.

SARTRE Jean-Paul, *Huis clos, suivi de Les mouches*, s. d., Gallimard, [1988].

SÓFOCLES, *Antígona*, tradução do Grego, «Introdução» e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

Dicionário:

BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français rédigé avec le concours de E. Egger*, Paris, Hachette, s. d..

