

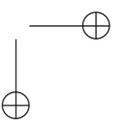
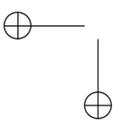
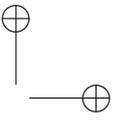
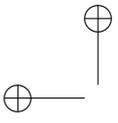
**COMENTÁRIO  
AO PRIMEIRO LIVRO DA  
*POLITEIA* DE PLATÃO**



Américo Pereira

**2008**

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





LUSOSofia:press

FICHA TÉCNICA

Título: *Comentário ao Primeiro Livro da Politeia de Platão*

Autor: Américo Pereira

Livros **LusoSofia: Press**

Direcção: José Rosa & Artur Morão

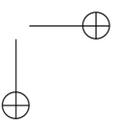
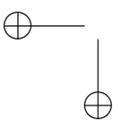
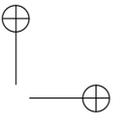
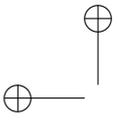
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

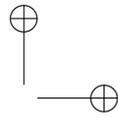
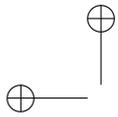
Logótipo: Catarina Moura

Composição & Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior, Covilhã,

2008



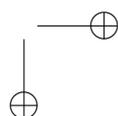
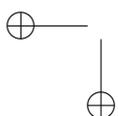


# Comentário ao Primeiro Livro da *Politeia* de Platão

Américo Pereira  
Universidade Católica Portuguesa

## Índice

1. O aparente paradoxo da descida . . . . .	6
2. O pretexto da descida . . . . .	16
3. A comparação entre as liturgias . . . . .	23
4. O possível retorno à cidade alta e o pedido de Polemarco, filho de Céfalo . . . . .	26
5. Τὸν Παῖδα (327b) . . . . .	28
6. É Gláucon quem diz que vão esperar . . . . .	36
7. Os convocantes aproximam-se . . . . .	39
<b>O TEMA DA PERSUASÃO</b> . . . . .	41
8. Os números em confronto e a razão do número . . . . .	41
9. A persuasão . . . . .	47
10. A figura de Trasímaco como o modelo humano da recusa do império da inteligência . . . . .	53
11. Céfalo, a cabeça . . . . .	62
12. O tesouro de Céfalo . . . . .	63
13. Conclusão . . . . .	77



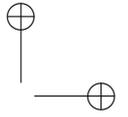
## Reflexão sobre o texto de 327a – 328e<sup>1</sup>

### 1. O aparente paradoxo da descida

É de uma ironia espantosa a grande obra de Platão, *Politeia*, *A República*,<sup>2</sup> começar exactamente com o termo ‘κατέβην’, que imediatamente instaura um sentido catabático ou de descensão, algo que quem de Platão só conhece certos comentadores e quase toda uma tradição que dele faz um “idealista” não esperaria facilmente. Mas, para quem conhece a vontade de Platão de compreender, de inteligir a realidade, na sua total largueza e profundidade, nada mais lógico, no sentido pleno do termo. De facto, nada mais genuinamente platónico - toda a *Politeia* serve para o demonstrar - do que este interesse pela descida do *logos* à *khora* substantiva da actualidade ontológica: este húmus, aparentemente tão e apenas só material, hylético, afinal também merece a presença de algo que vem de cima, na forma filo-sófica de um *logos* incarnado em homens que procuram que suas vidas sejam uma viagem bem governada no meio das incessantes correntes e derivas de um devir que apenas ao *Logos* se conforma, apenas ao homem “cá em baixo” se revela. O lugar da filosofia e do filósofo - e, para Platão, Sócrates

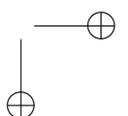
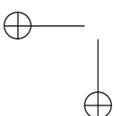
<sup>1</sup> Com este primeiro texto, iniciamos um projecto que acalentamos há já muito tempo, mas que só agora começou a ser possível: elaborar um comentário à *Politeia*, o mais próximo possível do seu texto, num andamento lento e discreto, sem ilusões de suprema erudição ou divindade filosófica. Apenas um humilde trabalho de artesanato filosófico, útil para quem o faz, como instrumento de contacto íntimo com o pensamento do maior filósofo. Se possível, outros se seguirão. Dedicamos este estudo à vivíssima memória dos fecundos anos e das fecundas filosóficas discussões que tivemos com os Senhores Professores José Rosa e António Amaral

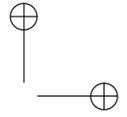
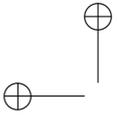
<sup>2</sup> Como texto de trabalho, usámos a edição francesa, bilingue, das Belles Lettres: PLATON, *La république*, I-III, texte établi et traduit par Émile Chambry, avec Introduction d’Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1989, CLIV + 140 + 140 pp



é “o filósofo” - é “cá em baixo”, juntando o *logos* de “lá em cima” ao que “cá em baixo” necessita de *logia*, de compreensão, de inteligibilidade, de *vous*. *Katabainein*, é, portanto, nossa missão.

Καταβαίνω: “eu desço”; καταβαίνειν: “descer”. Se o interesse da filosofia e do filósofo é “salvar as aparências”, isto é, dar conta, segundo o *logos*, da sua realidade, o seu labor passa necessariamente por esta descensão, por esta humilhação, por este convívio “com o que está em baixo”. Não surpreenderá, pois, quando chegarmos ao início do “Livro VII” (514a) que, na famosa “Alegoria da caverna”, surja como necessária a descida do homem iluminado ao mais profundo da caverna: aqui também há ser a salvar e apenas o homem iluminado pelo Bem pode salvar esta realidade, dar-lhe sentido, melhor, ajudá-la a descobrir o seu sentido, a descobrir-se como sentido e sentido segundo esse mesmo Bem. O símile da caverna nasce já e já se anuncia na primeira palavra da obra, literalmente no seu primeiro *logos*. O *logos* platónico da *Politeia* é um *logos* descendivo, catabático, descendente, por imperativo soteriológico da própria filosofia. Só é ascendente porque tem de primeiro ascender a fim de depois poder descender. A pura ascensão, sem cuidado com a cura do caminho de retorno, com o propósito da salvação do que permaneceu “em baixo”, não faz qualquer sentido. A ascensão é ancilar de uma descensão fundamental, de teleologia soteriológica. Ao contrário das primeiras aparências, em Platão, é a descida que salva, pois é ela que permite à dimensão cósmica geral do ser a sua mesma salvação. Sendo assim, a breve historinha narrada no símile da caverna revela-se com uma ainda mais forte e fundamentalmente central importância hemenêutica para a inteligibilidade de toda a obra, dada a matriciação desta naquela logo a partir da sua primeira, primeiríssima palavra. Quem conhecer minimamente o empenho de Platão em salvar o real percebe facilmente que não é acidente ou coincidência o aparecimento desta palavra como primeira palavra da obra: toda a vida de Platão, após a morte de Sócrates, foi dedicada a encontrar o modo de elevar o

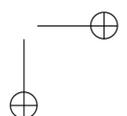
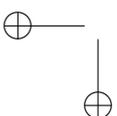


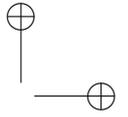


espírito ao ponto em que lhe fosse possível encontrar a inteligência bastante para poder baixar até ao ponto mais baixo do real, para o salvar. Platão não é um *aner idiotikos* ou mesmo um *anthropon idiotikon* em busca de uma própria salvação idiota, mas, na sequência da lição de auto-sacrifício do mestre Sócrates, um *anthropon kosmikon kai noetikon*,<sup>3</sup> que intenta um caminho noético e prático, mas prático como noético, como noeticamente informado, como acção noeticamente informada, de salvação para todo o homem que quiser sair da caverna da comum estupidez escravizante, que é o pão nosso de cada dia da vida ininteligente do homem. O fim do ser humano é o encontro com o Bem através de uma *praxis kai noesis* integradas, unas. Mais do que perante a vetusta *kalo-kagathia*, estamos perante uma *ortho-noeto-praxia* que, a ser boa, é também bela. E não há humana alternativa a ser boa. Convém manter presente que Platão passou pela experiência da escravatura: a sub-humanidade da uma qualquer condição de escravo nunca é alternativa admissível em Platão. Toda a dureza e inflexibilidade teóricas contra todas as formas de menorização da dignidade humana decorrem daqui.

Grande parte do labor filosófico, mas como pré-filosófico, como *paideia*, faz-se subindo penosamente (até ao Bem, como sabemos), mas o trabalho propriamente filosófico, isto é, daquele que ama a sabedoria porque já a conhece, porque já é, ainda que insuficientemente, sábio, faz-se descendo e, depois, espraia-se na horizontal proximidade (mas sem promiscuidade) com o que está em baixo: foi esta a grande lição de Sócrates, que se perdeu exactamente porque resolveu viver e trabalhar não junto da morada do seu *daimon*, mas junto da comezinha realidade. Foi o que nesta realidade não queria ser salvo, no sentido do caminho da elevação intelectual (e moral e política), que reagiu contra o trabalho soteriológico de Sócrates e a este aniquilou: tal encontra-se magnificamente espelhado

<sup>3</sup> A utilização do neutro é propositada, pois a referência é à humanidade, não a uma sua qualquer parte.



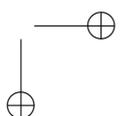
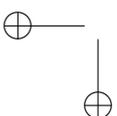


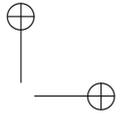
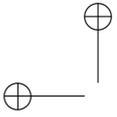
na narrativa que Sócrates faz no símile da caverna relativa ao possível destino do filósofo em regresso “a baixo”, de onde tinha partido (516e-517a), e é um dos corolários possíveis, um dos prémios possíveis para a descida do filósofo ao húmus do real (a morte por incompreensão, medo ou simples despeito).

Independentemente do estatuto cronológico da situação do “Livro I” da *Politeia* (aliás, irrelevante, de um ponto de vista semântico fundamental), o *topos* lógico deste seu primeiro termo marca indelevelmente o sentido da obra e, com ele, da filosofia nela proposta, nela fundada: *filosofar é subir para poder descer*. O fim da filosofia, anunciado logo no início da obra, é a descida para junto daquilo que dela necessita. E o que necessita da filosofia não é o Bem ou as ideias, não é o domínio metafísico, transcendente, do real, mas o domínio propriamente físico, imanente. Assim, simbolicamente, o frequentador habitual da Acrópole - ponto mais alto e nobre, tesouro e bem da *polis*-, Sócrates, desce ao Pireu, lugar de comércio, em que terra, ar, água e fogo (e, agora, éter) se tangem e intersectam, lugar da matéria, como visita do *nous* à *khora*, à *hyle*.

Sócrates desce ao Pireu. À catábase, junta-se uma *logoforia*, pois o que desce fá-lo como portador de um *logos*, de um novo *logos*, de uma nova lógica segundo o *nous*, mas um *nous* metafísico, não poluível, absoluto. Sócrates é o homem que transporta o foco de inteligibilidade que se revela absolutamente eficaz: a sua luz dissolve todas as trevas, anula a penumbra, revela e define os limites, só é contrariável pela absoluta opacidade do que se lhe recusa: assim os Ânitos, Meletos e quejandos. Por esta luz ser tão eficaz, se recebida, se acolhida, Sócrates desce, Sócrates não tem medo de descer. A eficácia positiva da luz do *logos* do *vous* é o que fundamenta todo o discurso e todos os discursos que se vão seguir: ela é a mãe da possibilidade da persuasão; sem ela, não seria possível que o discurso pudesse funcionar.

Mais do que provocar míticas reminiscências, o *logos* ilumina o que há de lógico na realidade, isto é, o que é real no real, permi-



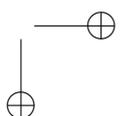
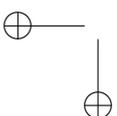


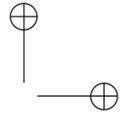
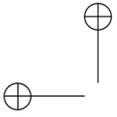
tindo ao homem *ver*, intuir essa mesma real realidade das coisas, a sua mesma essência, mas também o que nelas é substantivo, porque lógico, isto é, segundo o *logos*. Todo o imenso trabalho dialéctico da *Politeia* vai ser realizado neste sentido da persuasão lógica segundo esse outro sentido do absoluto do *logos* que é o Bem.

Mas, se a reminiscência nos parece ainda mágica, o trabalho do *logos* já não o é, não funcionando, assim, como mero automatismo e, logo neste mesmo “Livro I”, vamos encontrar quem não queira ser persuadido e não seja, exactamente por isso, capaz de inteligir o real realissimamente presente nas coisas: Trasímaco.

Pireu é porto de mar de Atenas, um seu subúrbio, a ela unido por um caminho com cerca de seis quilómetros, militarmente defendido (inclusivamente por meio de importantes muralhas), dada a sua estratégica relevância para a sobrevivência da cidade. Há, aqui, um simbolismo que não pode ser deixado sem relevo. Já se mencionou o seu carácter topológico e simbólico de “mais baixo” do que Atenas e principalmente do que a sua Acrópole, cívica e religiosamente sagrada. A isto, acresce o seu estatuto suburbano, isto é, de não pertencente à urbe propriamente dita, de ser um seu apêndice, de ser um “local não nobre”, sem ligação política relevante evidente: aparentemente, o Pireu tem uma dignidade política (cívica) muito inferior à da cidade-mãe, Atenas. Mas será mesmo assim? Não terá o Pireu uma outra qualquer relevância e conseqüente relevo simbólico? Certamente que sim.

O porto é o lugar de contacto com o diferente não próximo e o lugar da possível assimilação desse mesmo diferente não próximo. As diferentes *poleis* helénicas eram isso mesmo: diferentes, mas na sua mesma universal helenidade. Esparta foi inimiga de Atenas, mas comungava com esta muito do fundo cultural semântico, que fazia de ambas *poleis* e *poleis* helénicas e não outra coisa qualquer. Era fácil, se se quisesse, compreender as diferenças das outras *poleis* e, em certos aspectos, assimilá-las. Mas o mesmo acontecia



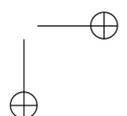
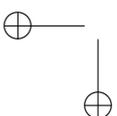


com as *poleis* não filiadas na helenidade, na Hélade, para onde se partia e de onde se chegava desde e ao Pireu? Obviamente que não.

Assim sendo, o Pireu representa o *poros*, a abertura ao não facilmente compreensível, apreensível, assimilável, ao radicalmente diferente, porque novo, radicalmente novo, ao modo diverso de se ser e do ser, à linguagem e à língua diferentes: a diferentes *kosmoi*.

A abertura à diferença deste texto de Platão não se manifesta apenas na e pela presença dos Trácios no festival, mas por Platão ter eleito este lugar para fazer “descer” Sócrates. A mensagem que Sócrates vai trazer é, também ela, novidade, também ela, estranha, radicalmente estranha. O trabalho dialéctico e dialógico de Sócrates vai consistir em tentar vencer as resistências à inteligência que a estranheza da nova mensagem vai fazer surgir em seus interlocutores. Ora, o Pireu é exactamente o lugar em que se trocam mercadorias, em que se carregam e descarregam coisas muitas; em que é necessário, para a mesma embarcação, estando cheia de velha mercadoria, esvaziá-la, a fim de lhe poder ser possível assumir a carga nova: símbolos da ironia e da maiêutica. É o lugar em que mercadorias de longe chegam e são acolhidas (ou não, se não forem pertinentes) e de onde partem outras para lugares distantes. Este comércio (simples, na mecânica aparência de quem só vê a portagem) depende do bom sucesso da navegação e o bom sucesso da navegação depende quer das condições do tempo meteorológico quer do meio líquido - o mar - quer do veículo - o barco - quer do nauta. É uma tarefa difícil esta de levar mercadorias de um lado para o outro, via mar: por vezes, perde-se a mercadoria ou a embarcação; por vezes, morre-se.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Por vezes, perde-se tudo e chega-se a bom porto apenas vestido com a essencial pele do mesmo íntegro corpo, como Odisseu na terra dos Feaces, de Nausícaa, corpo bastante para transportar o todo odisseico para o encontro final de sua mesma *oikia*, em que sua essência e substância se vão reencontrar nessa e com essa sua co-metade substancialmente essencial, Penélope. Metáfora já profundamente filosófica de isso que permanece no ser humano quando tudo o mais se perde e que é, no fundo, isso que a filosofia desde sempre busca.



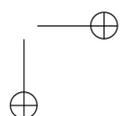
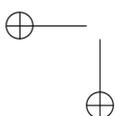


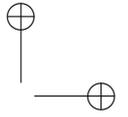
Não é, pois, para admirar que, no decorrer da obra, apareça a metáfora do cibernauta, daquele que governa o barco: é este quem pode fazer chegar barco e bens nele contidos ao porto, a porto seguro, ao porto certo, bem. Não admira também que a arte e ciência de se governar a si próprio ou à cidade seja assemelhada à arte e ciência do comandante da nave e esta ciência, em todo o seu esplendor de boa condução a bom porto, sirva de paradigma simbólico para a arte e ciência de bem se governar a si próprio e bem governar a cidade.

O Pireu é, pois, o lugar bom para se discutir o que se vai discutir - o governo da cidade - pois é o sítio em que os nautas e cibernautas existem real e concretamente: aqui, a metáfora parte da carne da realidade e significa, para além desta, mas com a segurança de haver uma realidade concreta de que parte (não é mera retórica vazia, é mesmo um símbolo), algo que transcende, se auto-transcende em termos de significação e de abertura que essa significação transcendente cria para e como acesso a outras formas de realidade, estas primeiramente pensadas, mas pensadas a partir da realidade concreta do símbolo, não da pseudo-realidade imaginada de uma linguagem meramente coincidente com o puro som de uma voz sem sentido. Nada mais realisticamente platónico, nada mais anti-idealista, no sentido nefelibata do termo.

Mais: o Pireu é o sítio em que aportam *regularmente* os navios que tais nautas regem, o que quer dizer que, na realidade comezinha das coisas - que o Pireu representa simbolicamente -, *há efetivamente quem saiba mesmo governar com eficácia navios*: no meio de tantas dificuldades e perigos, alguns dos quais transcendem largamente o poder dos homens, está provada concretamente a possibilidade de haver quem *governe bem*. E esta é a grande questão da *Politeia*.<sup>5</sup> Pouco importa que seja no mar e que sejam

<sup>5</sup> Esta “grande questão” terá, como se pode ver, à medida que o estudo progride, outras formulações, desde outros pontos de vista, mas a grande questão é a mesma, a do auto-governo do ser humano no sentido do bem e do bem-comum.

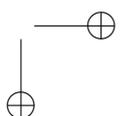
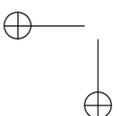


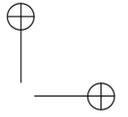
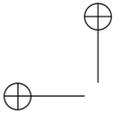


navios: *é possível haver um bom governo das coisas e dos homens*. Mais: sabemos que há quem quotidianamente torne concreta esta possibilidade. Não se vai, pois, aqui, discutir utopias, mas o modo de concretizar na cidade isso que há muito se concretiza nos navios, nos navios bem governados. Deste modo, não será de indagar como é este governo possível, não já para navios apenas, mas para toda e qualquer comunidade política? Vai ser este o grande trabalho intelectual da *Politeia*.

Mas o Pireu simboliza, ainda, a parte metabólica mais “baixa” da própria humanidade e suas *poleis*: o porto é também símile da boca e do ânus humanos, do caminho e porta de entrada e do caminho e porta de saída da cidade, dos seus poros comunicantes com o que é diferente do seu mesmo “organismo” político, do seu mesmo próprio ser. O porto não é o próprio metabolismo, mas a sua mesma necessária condição: constitui o seu antes e depois, condições verdadeiramente transcendentais de funcionamento, pois acompanham toda a possibilidade do metabolismo, fornecendo os componentes de que o “organismo” necessita - entrada -, eliminando os que lhe são prejudiciais ou trocando os que são supérfluos por outros necessários - saída. Sem esta transcendente transcendentalidade do diferente, a *polis* não poderia funcionar.

O metabolismo é a própria vida da cidade, que ocorre entre a entrada e a saída. Pireu é também a imagem dos limites necessários para o “metabolismo” básico da *polis*. Sendo tal, representa o que de mais básico há no que diz respeito às necessidades mais materiais da cidade. Aparentemente, então, o porto deveria ser o sítio em que precisamente Platão não deveria situar o acontecimento do diálogo. Mas o paradoxo desaparece, quando percebemos que o interesse de Platão é exactamente mostrar que o porto também tem sentido, que este sentido é o de ser porto, que a cidade sem o porto morre, isto é, e a metáfora vai ter amplo uso mais à frente, que o homem e a sua *polis* necessitam de uma dimensão basal ma-



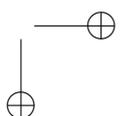
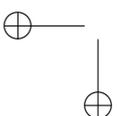


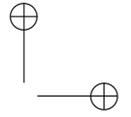
terial, já aberta ao diferente e dele possibilitadora: ao contrário de certas interpretações, a cidade de Platão não é fechada, tem é *poroi* inteligentes, que só se abrem quando percebem que a abertura é no interesse do bem da cidade. Platão dá-nos a imagem de uma cidade-célula com membrana protectora própria porosa e selectiva, governada pelo sentido do bem próprio. Não se aceita uma cidade sem defesas, uma cidade aberta a tudo, ideia manifestamente suicida.

Mas o que o Pireu não é é *tudo*, quer dizer, o que o Pireu representa não esgota o todo do real: há mais realidade para além do Pireu; há muito mais realidade para além do Pireu: esta obra como um todo e a obra de Platão como um todo encarregam-se precisamente de tentar demonstrar esta, para Platão, evidência. Mas é exactamente porque o Pireu não é tudo que é necessário descer ao Pireu. Esta descida serve, pois, para demonstrar que o Pireu é real, mas que o Pireu não é toda a realidade. Sem metáfora: que há uma dimensão básica, material da realidade, mas que esta dimensão, sendo básica, necessita, para que faça sentido, de uma outra, acima, que lhe dê esse mesmo sentido.

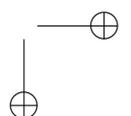
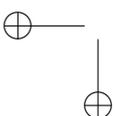
No entanto, se Sócrates desce ao Pireu, desde a altura de uma realidade mais elevada, é porque sabe ou pelo menos suspeita de que o Pireu suporta a descida, é dela capaz, isto é, isso que o Pireu representa, a base material do real, é capaz do encontro com essa outra realidade que até ele desce. Materialidade basal e inteligência fundante são compatíveis, formando um par ordenado interiormente segundo o sentido que a inteligência imprime à matéria: *é o nauta que governa o navio e não o navio que governa o nauta*. Mas o nauta não governa o navio sem o navio; mas o navio sem o nauta não tem governo possível. Temos aqui a base da metáfora que vai dar a carne literária ao esqueleto formal noético de Platão acerca do governo da cidade.

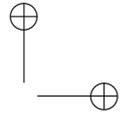
Assim como Atenas sabe que não pode sobreviver sem o livre acesso ao seu porto - daí a protecção do caminho que os liga -,





também Platão sabe que o homem não sobrevive sem o seu Pireu, sem a sua base material própria. Não pode, pois, corresponder à verdade a imagem de um Platão negador e inimigo da matéria e das realidades que à matéria vão buscar sua matriz: tal inimigo não começaria esta obra com esta homenagem à descida à matéria. O que Platão procurou - e isto é substancialmente diferente - foi dar à matéria o lugar ontológico que é o próprio seu: a base ontológica, o lugar mais baixo, a condição *menos* inteligente e inteligível. Mas a matéria tem lugar e é inteligível (ao contrário do que habitualmente se pensa) minimamente, mesmo que apenas onomasticamente, ou seria nada. E Platão sabe que a matéria *não é nada*, que é algo, algo a salvar, a inteligir (recordemos que a salvação consiste na descoberta do *logos* próprio de cada coisa), na exacta medida da sua mínima possibilidade e capacidade de ser inteligida, mas positivamente. Platão não é o inimigo da matéria habitualmente presente em muita da literatura sobre estes temas; talvez seja um dos seus verdadeiramente grandes amigos, pois, ao tentar situá-la no *topos*, *topos ontológico* que é o seu, procura encontrar o tipo próprio de ser que lhe cabe, que lhe corresponde, sendo isto que a salva, pois é isto que lhe confere sentido. É esta a razão pela qual Sócrates desce ao Pireu: a finalidade é a *incarnação pedagógica da ideia*, isto é, o profeta do Bem e do Bem como *logos* interior salvífico do real (de que a matéria é parte), descer até à matéria para a salvar e, nesse mesmo acto e com esse mesmo acto, salvar os homens que nela vivem, com ela convivem e, alguns, nela se comprazem. Mas não foi este o trabalho adulto do adulto Sócrates histórico, mestre de Platão, que, agora, este sublima e faz seu porta-palavra, *logóforo* de Platão, mas, sobretudo, do Bem e de uma ideia soteriológica para o homem e o cosmos? Parece-nos óbvio que sim, pelo que nos dispensamos de justificar.

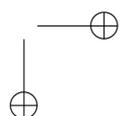
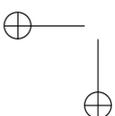


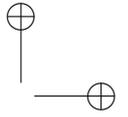


## 2. O pretexto da descida

O pretexto da descida parece ser, também ele, paradoxal, pois desce-se ao Pireu para ver algo que se relaciona exactamente com o que a condição aparente do Pireu não suporta: isso que está no extremo oposto da escala dos seres, o divino. Desce-se para ir “orar à deusa”<sup>6</sup> e assistir a uma “pompa”, a uma procissão e festa em sua honra. O ambiente intelectual em que Platão procura situar-se permanece: procura-se o divino no sítio da matéria, o transcendente no que há de aparentemente mais imanente. Mas, lembre-se, o porto é o *poros*, o sítio, o *topos-poros* que permite a “comunicação dos mundos”, materiais e não materiais, logo, o lugar privilegiado para divino e matéria, transcendência e imanência se encontrarem e comunicarem. Afirma-se, assim, que isso que escapa à e governa a matéria, o transcendente, não lhe é incompatível, se o fosse, não a governaria, mas é capaz de convívio com ela, não para que esta o domine, mas para que esta seja posta em seu próprio lugar. A matéria do porto, a materialidade do Pireu é posta ao serviço da liturgia da deusa, situando rigorosamente matéria e deusa em seus topológicos lugares ontológicos próprios: a matéria (de baixo, em baixo e servindo), a deusa (de cima, em cima e sendo servida). Aparece nítida a noção de finalidade e de funcionalização de tudo o resto à finalidade: a deusa é o fim, é a ela que se presta culto; a liturgia é um meio e a matéria é um outro meio, meramente instrumentais. É a deusa, como fim, que tudo determina: determina que haja festa, que haja uma liturgia para realizar e actualizar a festa, que se mobilizem liturgicamente os meios para que a festa se realize, seja. É o primeiro aflorar da ideia (é, portanto, já a noção) de uma entidade ideal que serve de fim para tudo, de seu bem: a deusa deste início da *Politeia* prefigura já o *to agathon*. Afinal, os deuses

<sup>6</sup> Artemisa, deusa filha de Zeus e de Leto (deusa antiga, da primeira geração divina, filha do Titã Ceu e da Titânide Febe), caçadora e guerreira, irmã de Apolo, o deus do sol, da luz e da perfeita definição ontológica.

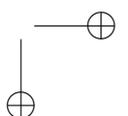
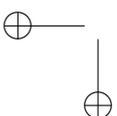


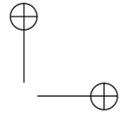


também habitam nos Pireus. Mas para que alguém seja filósofo, é necessário descer até lá, para que o possa constatar, conhecer, saber. É por descer ao Pireu para orar à deusa e participar na e da sua festa que Sócrates é filósofo. Um Sócrates que permanecesse apenas na Acrópole nunca seria mais do que um bom sofista. Para o homem que foi vendido como escravo e por três vezes tentou a experiência de concretizar as suas ideias políticas, isto é, acerca da possível salvação da *polis*, quem não desce ao Pireu não é filósofo, quem não corre o risco da matéria e da morte não merece o título de amante da sabedoria, pois quem ama a sabedoria sabe que o que sabe só vale se servir para salvar o real que sabe que tem que ser salvo, sob pena de permanecer fora da luz da inteligência, isto é, fora do ser, num caos racionalmente indiscernível do nada: um nada de sentido. Ora, o filósofo é o grande inimigo do nada.

Orar à deusa na Acrópole é uma forma de piedade fácil, pois, na Acrópole, simbolicamente, não há muito que da deusa necessite e os ouvidos da deusa andam sempre por perto: a Acrópole é a morada especial dos deuses da cidade, é lá que têm os seus templos, as suas habitações. É na base da montanha, onde o sol não chega com tanta facilidade, tão bem, e tampouco alcançam os ouvidos dos deuses, que há trabalho - filosófico - a fazer. É para este trabalho que é preciso “orar”, isto é, contemplar o arquimediano *pharos* que impede a perdição no caminho tenebroso. Orar ao sol, afogado em luz, é bastante inútil, quando se trata de salvar quem ao sol não está, no imediato momento em que a salvação é precisa. Mas, para quem percorre as trevas em busca do salvável e do trabalho de salvação do que precisa de ser salvo, contemplar significa o absoluto da diferença entre a salvação sua, do seu trabalho e do objecto de seu trabalho ou a perdição de tudo isto.

Sócrates, no entanto, não ora porque é de “em baixo”, quando quer orar, orar à deusa de “em baixo”, *desce para* orar, desce ao nível habitado por esta deusa, não ora à deusa de “em baixo” a partir



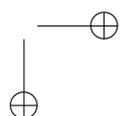
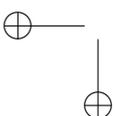


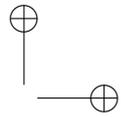
da posição sobranceira da acrópole.<sup>7</sup> Não pode este gesto escolhido por Platão para abrir esta obra ser senão a afirmação platónica de que também há deuses lá em baixo, que lá em baixo se pode orar, que isso que é o cerne da realidade (simbolizado na deusa, no divino a que se ora) não se encontra presente apenas nas *acropoleis*, nas partes altas das cidades, havendo uma *acrópole ontológica* em cada Pireu: o cerne ontológico do ser está presente em cada ser, cabendo ao homem, qual Sócrates, paradigmaticamente em e por Sócrates, ser capaz de lá se dirigir, e “orar” e contemplar e agir.

Quer isto dizer que o puro ser é contemplável em cada ser, mesmo nos que estão ao nível do mar, simbólico nível zero. Platonicamente falando, o Bem está presente em tudo o que é. Deste modo, podemos perfeitamente ir orar à deusa fora da Acrópole, num qualquer Pireu, ao nível das águas do mar: ela lá nos espera, assim nós lá nos dirigamos.

A deusa é Ártemis, a caçadora, que caça veados em movimento, capaz de grande precisão com suas flechas, símbolo de uma necessária adequação cinética a uma realidade que não pára, por parte de quem a quiser “caçar”. A alusão é muito clara: sendo a realidade qual corça subtil, dúctil e fugaz, o eventual candidato a caçador seu tem de ser capaz de grande precisão com suas flechas, isto é, para que o sentido seja, é necessário que o acto de inteligência lhe seja adequado. A corça não pára. A inteligência não pode parar ou esperar que a corça se detenha para lhe poder fazer pontaria confortável e atempadamente. Platonicamente, isto quer dizer que a ideia não pode ser senão isso que acompanha a corrida da corça como

<sup>7</sup> Há uma sobrançeria política dos deuses políticos cívicos da cidade sobre estes outros deuses “ontológicos” em que Sócrates teima em acreditar. E é em nome desta sobrançeria que Sócrates é morto. Será sempre esta a grande dicotomia da filosofia em sua mesma prática: entre o pensamento fabricado de uma doutrina politicamente sustentada, para que o poder político que a sustenta se possa, segundo ela, sustentar, e o pensamento heurístico que humildemente busca o que as coisas são. Deste último nascem todas as grandes formas culturais: arte, ciência, etc.



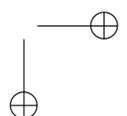
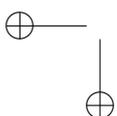


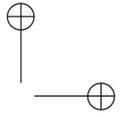
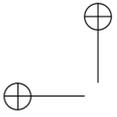
sua mesma essência actual. A “Ideia” não é uma imagem fixa da corrida, mesmo que “imagem metafísica”, mas a sua mesma essência de corrida que corre. Se a ideia não corre, no sentido físico do termo, ela corre no sentido metafísico como aquilo que constitui a essência do próprio movimento, que, esta sim, é imóvel, sob pena de ser nada.<sup>8</sup>

Mas o recurso à deusa Ártemis permite perceber ainda algo de fundamental: é que a sua aptidão é frustrante, pois, cada vez que cumpre seu intento e mata o veado, este, fica, logicamente e necessariamente, morto. Há, aqui, uma terrível ironia, mas não é literária, antes, verdadeiramente filosófica e ontológica: matar a corça que corre, é possuir algo, mas não a corça, antes o seu cadáver. Ora, este é o símbolo máximo e insuperado e insuperável do modo de funcionar de uma inteligência que não acompanha indefinidamente a corrida da corça, antes, por não ser capaz de assim a acompanhar, a mata. Mas, a corça morta já não é a corça. Só há corças vivas. É, pois, algo de radicalmente diferente. Eis a grande diferença entre a ideia e o conceito: a primeira é a essência metafísica viva da realidade, o segundo mais não é do que o seu significativo cadáver. Uma ciência de conceitos é uma ciência de corças mortas: pode comer da sua carne de cadáver, nunca saboreará a sua essência viva. Mas, diz o mito, que Ártemis era vingativa. Platão não deveria ignorar tal mítico significativo facto.

A história do pensamento vai toda ela ser balizada por estes dois limites ontológicos, gnosiológicos e epistemológicos de uma ciência que ensaia acompanhar o real em seu mesmo acto essencial e substancial, acto que não é parável ou apreensível, e de uma outra ciência que decide parar o acto das coisas, único modo de as poder possuir, ainda que ilusoriamente, pois o que, de facto, possui já está morto. Escusado será lembrar muito mais do que o óbvio facto de a ciência moderna e contemporânea, salvo grandes e raras ex-

<sup>8</sup> Isto é, o movimento do movimento significaria a sua cessação e o nada. Heraclito percebeu isto muito bem.





cepções, ser uma ciência de actos parados, de cadáveres: o mundo está cheio de necrotérios epistemológicos e de patologistas do ser. À ausência de uma verdadeira ciência de coisas em seu acto real e vivo, sucedeu uma tecnologia de produção de belas múmias epistemologicamente cosmeticizadas. Não admira, pois, a mediocridade epistemológica em que se vive nos últimos decénios, mortos os Einsteins e os Plancks.

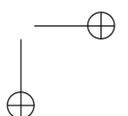
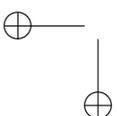
A festa, diz o texto (327a), realiza-se pela primeira vez. A uma primeira e apressada vista, pode parecer que o que importa é o facto histórico anedótico de se tratar da primeira vez que se realiza a festa, mas o *proton* referido no texto faz todo um outro maior e não anedótico sentido, se tivermos em consideração que é a primeira vez que alguém vai pôr o *nous* em diálogo com a base material da realidade, de um modo muito mais profundo do que o de Anaxágoras.

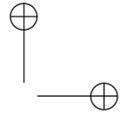
Esta descida simbólica é *proton* no esforço de mostração da omni-transcorrência do Bem a tudo. Sócrates vai inaugurar uma nova forma de “oração”, a elevação do olhar do homem ao Bem, para o Bem, descendo à mais fraca manifestação desse mesmo Bem. Todo o esforço fundamental da *Politeia*, nos seus vários modos e meios (e Platão recorre a todos os expedientes lógicos de que a sua imensa inteligência é capaz, a fim de manifestar a sua intuição), irá no sentido da mostração da transcorrência do Bem a toda a realidade, pela primeira vez verdadeiramente unindo transcendente a imanente, este na dependência ontológica total daquele.<sup>9</sup> Mas dependência não significa redução: Platão não anula o imanente em favor do Bem; mostra o absurdo de bens vários sem um bem-comum, ontológica e politicamente. Não surpreende, pois, que a política em Platão esteja tão estreitamente ligada à ontologia, dependendo desta, necessariamente dependendo desta.

A ganga cultural dos séculos habituara o homem helénico (não

---

<sup>9</sup> No que é muito diferente de Anaxágoras, incapaz de perceber a relação entre o *nous* e o restante.



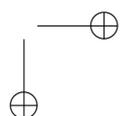
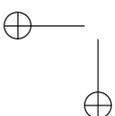


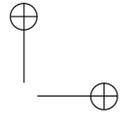
só o helénico) a separar ontologicamente “céu” e “terra”, num mundo supra-lunar e sub-lunar: respectivamente mundo dos deuses e mundo dos homens, com toda a óbvia carga simbólica implicada. Mesmo nos pensadores em que há clara distinção entre o material e o noético (por exemplo, Heraclito, Anaxágoras), aquela separação impera: um é o mundo do *Logos* ou do *Nous* outro o dos homens e coisas. O absurdo imperou quando Parménides relegou para um estranho “não-ser” (que não é propriamente não ser) tudo o que não fosse univocamente ser em sua pura e absoluta actualidade. Este absurdo acabou por originar um outro, não menor, que consistiu na “composição” entre o ser e o não ser, sob a forma do devir.

Ora, o que Platão parece ter percebido, como ninguém até ele e como poucos depois dele, é que o não ser não é componível seja com o que for seja de que modo for. A intuição (e a imagem correspondente) da absoluta plenitude ontológica do Bem (a imagem do sol e seu metaforicamente indelével acto de infinita irradiação de luz) serve exactamente para dar a noção (a ideia não é humanamente possível e o conceito é meramente nocional) do absoluto da não presença do nada, por causa da infinita presença do acto ontopoiético do ser, denominado Bem. Melhor, *o Bem: to Agathon*, neutro (infinito e infinitivo).

Mas o nome de “Bem” não é casual. A razão desta não casualidade nada tem a ver com questões éticas ou políticas (ou etimológicas). Esta “bondade” de isso que é o Bem diz respeito apenas, mas fundamentalmente, ao absoluto do ser, por oposição ao absoluto do nada, intuição fundamental na história do pensamento, aliás, muito mal compreendida. Isso de ser bom significa que, perante a possibilidade do absoluto do nada, tudo, *porque é*, porque é em alguma forma de acto e, assim, e, nisso, absolutamente, é bom.<sup>10</sup> Ontologicamente, absolutamente mau é o nada, por absolutamente não ser. O próprio sentido do mal moral e político radica

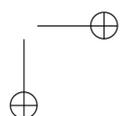
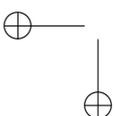
<sup>10</sup> É a intuição que a metáfora do sol intenta veicular nos Livros VI (506e-511e) e VII (515e-516d).

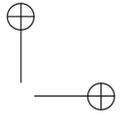
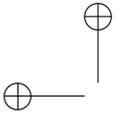




aqui, não o inverso. E aqui se funda uma tradição de pensamento ímpar na consideração ontológica do ontológico peso de ser e não ser, essencialmente adversa a qualquer forma de redução do próprio de cada uma destas noções: é a tradição platónica a única que pode opor-se a qualquer forma quer de maniqueísmo quer de reductionismo de bem a mal ou de mal a bem. Quando Platão *pensa o mal* como ausência de bem, não reduz o bem a um mal menor ou o mal a um bem menor, mas aponta para a irredutibilidade de um ao outro, dada precisamente pela e na ausência de um bem possível, mas não realizado: ausência que é o mal, mas que não é um bem menor. Esta ausência é sempre um absoluto, nunca um relativo. O bem que resta, esse sim, é um absoluto, no bem que é, e um relativo ao bem que poderia ter sido, mas a ausência, isto é, o bem que lhe falta para atingir a possível completude, condenada para sempre a não ser, isso é um absoluto e marca indelevelmente o poder do mal. Este não é substância, mas ausência de substância. Ora, esta ausência é um absoluto, irredutível seja ao que for. E é esta a grande negatividade, não a negação de qualquer tese ou posição, questão muito mais glótica do que propriamente ontológica.

Assim sendo, em absoluto, ser é bom. Não se disse “ser é ser bom”, em que “ser” surge como forma verbal substantiva, primeiro, e, depois, apenas adjectiva ou atributiva, dado que o verbo está na dependência absoluta do adjectivo: ser é bom intransitivamente; é ser bom ser; é absolutamente bom ser. Não é necessário ser “o Absoluto” para ser absolutamente bom; a bondade própria de tudo o que é não necessita de ser infinita em acto para ser. Platão percebeu que não é preciso em tudo um Acto Puro para que em tudo haja um absoluto: todo o ser o é; na metáfora do sol, cada raio de sol é, no que é e porque é, absoluto. No limite da linguagem, há que utilizar algo como o superlativo hebraico para perceber a relação de dignidade ontológica entre o sol e os seus raios: enquanto cada raio é absoluto, o Sol é “absolutamente absoluto” ou “o absoluto dos absolutos”. Não necessitamos, no entanto, de recorrer aos





Livros VI e VII para perceber esta intuição platónica do absoluto de ser de cada entidade, basta perceber o estranho papel do Pireu no início da obra: não importa o que é; se é, é bom.

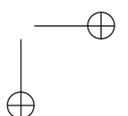
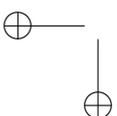
Esta espantosamente simples intuição (simples e rara) permite lançar as bases de uma metafísica e de uma física subsidiárias, que radicam no sentido da absoluta positividade ontológica do que é, sem comparabilidade fora do ser. Assim sendo, surge com esta intuição uma nova noção de transcendência, esta sim, absoluta: a transcendência do nada relativamente ao ser e do ser relativamente ao nada. Após Platão, só pode ser verdadeiramente transcendente cada um dos elementos deste não-par relativamente ao outro.

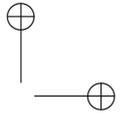
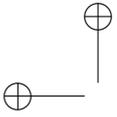
Tal obriga a que a metafísica platónica (e todas as físicas decorrentes) não possam afirmar qualquer transcendência, no sentido estudado anteriormente, no seio do ser, entendido no seu âmbito e sentido mais vasto. A hiper-essencialidade do Bem relativamente às ideias não é uma forma de transcendência naquele sentido, antes uma forma eminente de actualidade, forma que Platão ensaiará dizer por meio da noção de *participação*.

### **3. A comparação entre as liturgias**

Muitas vezes, ao lermos na íntegra as obras de Platão, podemos ficar com a imprecisa impressão de que se gastam demasiadas palavras para se chegar a determinados fins. Platão teria mesmo de ser tão prolixo? Não teria podido ser mais “sintético”?

É uma impressão real, mas que não colhe o fundamental. Este só é captável, se se partir do sentido essencial do labor platónico: a salvação da realidade. Se se perceber que este é o arquimediano ponto fixo a partir do qual tudo tem de ser lido em Platão, então, percebe-se que há que esgotar, tanto quanto é humanamente possível, todas as hipóteses, levar a pesquisa a todos os recantos do ser, exaurir todas as possibilidades lógicas do real. É esta a razão



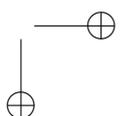
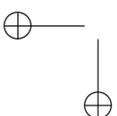


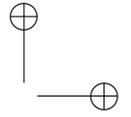
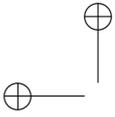
profunda das grandes tiradas dialógicas ou monológicas, sempre intimamente dialécticas, das suas obras.

Se partirmos desta premissa, torna-se óbvio que a presença da alusão às festas, às procissões, comparando-as, não pode ser meramente casual ou cosmética ou fruto de um qualquer lapso de Platão. Esta alusão encontra-se aqui por uma qualquer razão, provavelmente boa razão. Mas que razão? Para quê incluir esta comparação neste início da *Politeia*?; que finalidade serve? Temos de fazer a leitura da sua presença a partir do contexto topo-simbólico em que se encontra. E qual é? As festas (duas variantes integrantes de uma grande festa conjunta) realizam-se precisamente no Pireu. Tenhamos, então, presente tudo o que sobre o Porto de Atenas foi dito. Que significado ganha a comparação entre as duas festas?

Um primeiro é óbvio: a comparação entre o modo dos festejos dos autóctones (*epikhorion*) e o modo dos festejos dos da Trácia serve para introduzir a comparação entre o modo de ser próprio nosso e o modo de ser próprio dos outros, entre o nosso *logos* próprio e o *logos* próprio dos outros, entre o nosso *kosmos* e o *kosmos* próprio dos outros, entre a nossa cosmologia própria e a cosmologia própria dos outros. Não se trata apenas de comparar dois modos de festejar uma deusa ou o modo como se comportam os povos diferentes que o fazem, mas de comparar, com esses procedimentos e esses povos, o que tal revela relativamente aos seus mundos semânticos, ao *logos* que constitui propriamente o *kosmos* que cada um deles habita, diferente de um mundo abstractamente objectivo que todos objectivamente habitassem.

Mas, em aparente paradoxo, serve também e fundamentalmente, para mostrar que há uma continuidade entre os seres dos modos diferentes de ser, pois, só posso comparar os diferentes festejos porque, exactamente, são festejos. Anuncia-se o tema fundamental da unicidade do ser, segundo o ser, isto é, segundo a sua pura actualidade, em conjunto com a plurivocidade (comparável, logo, parte





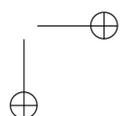
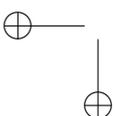
de um mesmo acto de algum modo comum) dos diferentes seres (segundo significado).

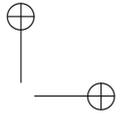
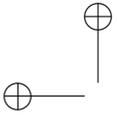
Atenienses e Trácios são diferentes, mas, se é possível comparar as festas dos dois grupos, é porque há uma comunidade ontológica que torna o trânsito comparativo possível (e que, neste caso, é a mesma comum humanidade).<sup>11</sup> Se estendermos esta comparatividade ontológica fundamental ao todo do ser, a todos os seres, verificaremos que nada há que não pertença ao ser. Só o que não há absolutamente não pertence ao ser.

Comparar, logo no início da *Politeia*, as duas festas é introduzir a noção da omni-transcendência do ser e, no seio desta, da omni-diferencialidade possível e pensável dos seres. O Bem vai surgir como esse fundo omni-transcorrente, a inteligência como a possibilidade de ler a presença do mesmo Bem em todos os seres, só porque são.

Nem só a festa dos do Pireu é boa, também é boa a dos Trácios, quer dizer que o *diferente também é*, que a diferença é ontologicamente boa enquanto tal. Não pode, pois, ser “fixista” ou “fechadista” ou “etnocentrista” um pensador que afirma que a festa dos Trácios é tão boa quanto a dos do Pireu. Com esta frase - tenha sido entendida pela posteridade ou não -, Platão lança a *afirmação da bondade da diferença*; diferença que também há que salvar. Se, até agora, na história do pensamento, o ser é o bem e a diferença o não-bem, *a partir de agora, ser e diferença são ambos bem, expressões do Bem*. O mal não é, pois, o diferente, é o nada. Esta

<sup>11</sup> Ao perceber que esta intuição fundamental, racionalíssima, já se encontra presente nesta obra com quase dois mil e quinhentos anos, constituindo, assim, um dos momentos antropológicos mais altos da humanidade, é com pesar e vergonha que olhamos para todo um percurso posterior em que tal intuição não foi explorada, eliminando todos os actos anti-humanos que se baseiam numa não continuidade ontológica entre os “seres humanos”, só possíveis de entendimento como tais se esta intuição acontecer universalmente. Ainda estamos à espera de que tal aconteça. Platão tem toda a razão: é mesmo muito difícil arrancar o ser humano à sua condição de possível Trasímaco.

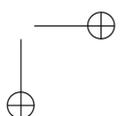
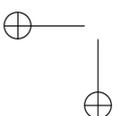


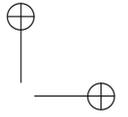
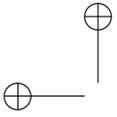


intuição tem implicações metafísicas, físicas, políticas, éticas, estéticas, etc. de uma importância dificilmente apreciável, dada a sua imensidade. O seu desrespeito teve e tem e terá consequências dramáticas e trágicas de dimensão cósmica, no que à totalidade do mundo do homem diz respeito.

#### **4. O possível retorno à cidade alta e o pedido de Polemarco, filho de Céfalo**

Após a participação nos eventos dedicados à deusa, é tempo de regressar à cidade (*pros to astu*) (327b). O regresso à cidade alta, à cidade central, após os actos litúrgicos, neste início desta precisa obra acerca da mesma cidade, não pode não ter um qualquer significado político importante. Como se pode ver ao longo da obra, esses que habitam a cidade têm de possuir a ciência própria que o habitar a cidade exige, para tal, têm de ser capazes de saber o que de cada um deles se espera para o bem da cidade, bem que é necessariamente um bem-comum, ou seja, um bem de e para todos os que vivem na cidade, e que aceitam aquilo que viver na cidade segundo o bem-comum, implica. Mas, como também se pode verificar no desenvolvimento da obra, esta ciência não é dada à partida: é adquirida, implica um esforço pessoal de cada membro da cidade; implica, como já se viu, uma descida, a fim de tocar no fundamento basal das coisas. Mas esta descida inclui um contacto com “a deusa”, isto é, com o “divino” presente nas coisas mais básicas, com a sua mesma essência, com a sua mesma substância, com o seu mesmo princípio, com o seu bem fundamental. Assim, desce-se para se poder ir ver a “deusa” e participar do e no seu culto; a fim de, “vista a deusa”, participado o seu culto, se possa ascender à cidade. É condição da ascensão à cidade a descensão ao Pireu, o encontro com a deusa: o *polites*, o habitante da cidade



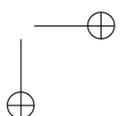
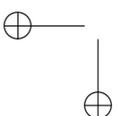


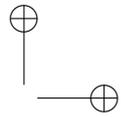
tem de saber descer, de modo a encontrar na realidade o seu ponto principal, a fim de poder habitar a cidade. Se não o fizer, não é digno de ascender à cidade, à cidade alta.

É claro que, para já, esta descida é simbólica de uma senda pessoal a desbravar, mas, no modelo da realidade política e nesta mesma última, o habitante e o habitante governante vão mesmo ter de descer, vão mesmo ter de entrar em contacto com a base ontológica do real, na sua dimensão de realidade menos elevada, mas onde já se encontra “a deusa”, mas da realidade em que isso que faz com que o real seja e não seja nada já está e já está plenamente como fundamento do real.

Não é também, pois, por distração ou por capricho que Platão insere neste nobre lugar desta obra esta referência à subida à cidade, após o contacto com a “deusa”: mais uma vez, logo no início da *Politeia*, Platão introduz discretos elementos semânticos que vão ser tratados, porque são fundamentais, com vasta abundância ao longo da obra.

Mas, se Sócrates e Gláucon tivessem mesmo regressado à cidade, não teríamos a *Politeia*. Porquê? Porque toda a obra é um ensaio pedagógico de mostraçãõ do que é a *polis* na sua essência própria, bem como do modo necessário do seu governo, genérica e modelarmente entendido, a fim de que seja viável como *polis*. Se tivessem regressado, não haveria a série de diálogos que se segue. O seu não regresso imediato é fundamental: o filósofo tem de permanecer algum tempo “em baixo”, a fim de poder transmitir aos “de em baixo” a sua ciência quer sobre “em baixo” quer sobre “em cima”. Melhor, transmitir, com a sua presença pedagógica, a possibilidade de aquisição da ciência. Este passo também não é uma mera peripécia literária, mas um marco irremovível no percurso da obra e da vida do filósofo em acto de cura do real. Antecipase já aqui o momento da crise do filósofo que, no “Livro VII”, se dá quando este regressa à caverna, a fim de salvar os que lá estão (516c-517a).

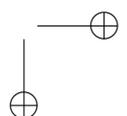
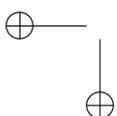


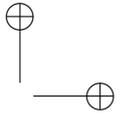
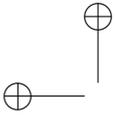


O não retorno de Sócrates - o que sabe - e de Gláucon - o que quer honestamente saber - é o indício primeiro do desejo soteriológico da filosofia e do filósofo em Platão e do próprio filósofo Platão. Assim, regressar à cidade, sem delongas, é o mais fácil: permite a recolha do filósofo aos seus domínios, evita trabalhos e perigos, não expõe a ciência do filósofo, não lhe arrisca a vida, mas é improdutivo, do ponto de vista daqueles que necessitam ser salvos. E o filósofo sabe que eles necessitam ser salvos. Desde o início, a filosofia platónica dada na *Politeia* é uma filosofia soteriológica, virada para o bem do homem, não de um especial grupo de homens, mas de todos os homens, Helenos ou Trácios, de intramuros ou de extramuros, desde que sejam capazes de erguer festas em honra de deusa, isto é, desde que sejam capazes de comungar uma e numa mesma matriz humana, desde que queiram viver para o bem da *polis*, desde que queiram viver em paz, o que implica viver segundo o princípio do bem-comum. Os que assim queiram integram-se numa universal *philadelphia*, irmandade no bem que a *Politeia* vai especulativamente pensar: como estabelecer uma real *philadelphia* que abranja cidade alta e cidade baixa?

### 5. Τὸν Παῖδα (327b)

É Polemarco, filho de Céfalo, quem envia uma criança (*pais*), jovem escravo?, rogar a Sócrates e Gláucon que se detenham. É sugestivo o nome deste filho de Céfalo (fabricante de armas): *Polemos* e *Arkhe* constituem este antropónimo andrónimo. Sabemos que os dez Livros que se vão seguir são, em boa parte, uma “guerra” de argumentos entre homens que têm para a *polis* modelos muito diferentes, diversos mesmo. Platão anuncia-nos uma guerra semântica e noética e fá-lo juntando a raiz “princípio” à raiz “guerra”. A guerra é, aqui, um princípio ou a guerra vai-nos conduzir ao princípio da cidade?

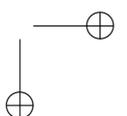
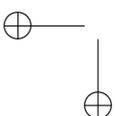


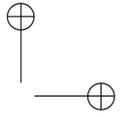
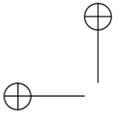


Nitidamente, vai ser a segunda a verdadeira opção: vai ser a guerra, guerra noética, entre teorias políticas que vai permitir perceber qual é a essência da *polis* e, para além e para aquém da essência, qual o seu mesmo ser, a sua real actualidade, independente de qualquer “guerra” argumentativa. Note-se que nesta obra, que não gosta de guerra no sentido comum do termo, a “guerra” argumentativa é apenas metodológica, sendo, no entanto, necessária, dada a profunda divergência das teses em verdadeiro *confronto*.

O próprio Trasímaco, que encontramos já neste primeiro Livro, de tal se encarrega, mostrando uma atitude belicosa desde o início ao fim da sua participação: o que está em jogo nesta discussão é muito importante, trata-se da própria possibilidade da vida do homem como homem, vida que - Platão bem o sabe - só é possível na *polis*. Deste modo, uma *polis* perfeita possibilita a perfeita possibilidade de o homem ser, uma *polis* menos perfeita permite uma possibilidade menos perfeita de o homem ser e uma *polis* imperfeitíssima permite uma imperfeitíssima possibilidade de o homem ser. O interesse de Sócrates (é também o interesse de Platão) consiste em *fundar logicamente* uma cidade o mais perfeita possível, de modo a possibilitar a vida o mais perfeita possível a todo o homem que lá queira viver, segundo o bem-comum. O manifesto interesse de Trasímaco - e, com ele, de todos os tiranos (e oligarcas: tiranos falhados, obrigados a partilhar o poder com outros tiranos falhados) e seus múltiplos e variados defensores - consiste em proporcionar ao tirano as maiores vantagens possíveis ao explorar a *polis* em seu benefício, por vezes, único benefício.

O filósofo quer unicamente o bem-comum, incompatível com o bem de quem não quer o bem-comum (que é, por definição, e por isso mesmo, o tirano); o amigo dos tiranos quer unicamente o bem destes, incompatível com o bem-comum: não nos podemos, pois, admirar com o facto de se declarar uma aberta guerra teórica entre ambos. Mas, note-se, esta guerra teórica é apenas o modelo noético da guerra “concreta”, “real”, física que, pelas mesmas razões,

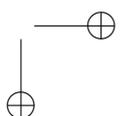
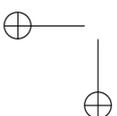




há entre os defensores do bem-comum e os tiranos. Platão bem o sabia e tentou evitar esta segunda ensaiando dirimir as questões na forma da primeira. Como é teoricamente óbvio, a resolução teórica da teórica guerra de argumentos evitaria a segunda. Se a segunda forma sempre existiu e existe ainda, é porque nunca houve a inteligência suficiente para resolver estas questões teoricamente. Mas tal não surpreende, dada a profunda estupidez relativamente ao essencial demonstrada por Trasímaco, como a seu tempo se verá, na sequência da obra. É esta simbólica guerra principial que convoca Sócrates e Gláucon a permanecer na parte de baixo da urbe. Que chamada é esta, para que serve?

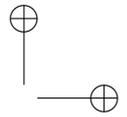
Temos aqui como que uma chamada às armas dos defensores do bem-comum por parte do filho do fabricante de armas, cujo nome, aliás, como já visto, evoca a guerra como princípio. Aquele que é convocado como campeão do bem-comum é exactamente Sócrates - em seu tempo próprio um excelente soldado -, aquele que foi morto pela *polis* que procurava servir, ensinando os seus jovens que assim quisessem nos caminhos da virtude ética e política, no sentido preciso do bem-comum, num tempo em que a moda pedagógica consistia em treinar esses mesmos jovens no sentido da idiótica vantagem pessoal própria (de tendência tirânica, portanto), sem grande cuidado com o bem-comum ou mesmo contra este. Este ensino aceite e privilegiado (contra o de Sócrates) era mister da classe dos pedagogos sofistas. Ora, o apelo de Polemarco a Sócrates vai levar este a polemizar com e contra precisamente um sofista.

Claramente Platão quer situar frente a frente dois campeões de duas teorias que não podem co-existir: a prova (historicamente já havida, não se trata de algo meramente simbólico ou “mítico”) é a morte de Sócrates. Ao fazer tal, Platão reconvoca a tribunal, tribunal da razão, agora, a própria Atenas e quem mandou matar Sócrates; por outro lado, esta situação é mesmo de inimizade, precisamente como aquela que vitimou Sócrates: um dos dois deve



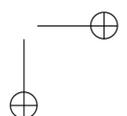
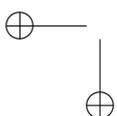
perecer, com a sua ideia... É, pois, uma verdadeira guerra e guerra agónica aquela que Platão engendra logo neste “Livro I” da *Politeia*, pois as concepções em confronto são inimigas mortais, comprovada e realmente mortais: se os proponentes do processo contra Sócrates avançaram contra este é porque sabiam que as suas ideias matariam a possibilidade de manutenção das sociedades tirânicas ou oligárquicas. E Platão sabe que eles sabiam. O triunfo de Sócrates, então como agora, é a morte da possibilidade do poder exercido em benefício de um só ou de um qualquer grupo restrito (mesmo que maioritário: Sócrates foi morto por uma “democracia”). Nesta obra, simbolicamente (mas, na realidade concreta da política, não apenas simbolicamente), ou Sócrates “mata” Trasímaco ou este “mata” Sócrates. Mas Platão sabe que Sócrates *já foi morto*, pelo que sabe que há uma verdadeira e mortal guerra entre quem defende o bem-comum e quem defende outras quaisquer formas de bem. A resposta a esta guerra teórica e um dos trabalhos da *Politeia* é “matar”, isto é, desarmar teoricamente quem matou Sócrates, antes que sejam mortos outros Sócrates e suas propostas de bem-comum. Não admira, pois, a dureza teórica da obra; não admira, pois, o desprezo que manifesta por todas as formas de governo que não se dedicam exclusivamente ao bem-comum, isto é, todas as formas tendencialmente próximas da tirania. Mas, à parte a que se norteia apenas pelo bem-comum, são todas.

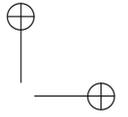
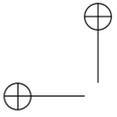
Para que serve, então, esta chamada de Sócrates? Sócrates foi precisamente o homem que a *astu* e tudo o que ela representa condenou à morte e executou. Mas Platão sabia que Sócrates tinha razão, contra a cidade que o condenou. O não regresso imediato à cidade repete a espera de Sócrates pelo retorno da embaixada litúrgica enviada a Creta - a fim de celebrar o feito de seu ancestral herói mítico e mítico governante, Teseu, nessa mesma ilha, contra o Minotauro - aquando do seu processo. A morte de Sócrates só ocorreu quando a embaixada aportou a terras de Atenas. Ao seu mesmo porto. A dilatação temporal permitiu a Sócrates reponderar



toda a sua vida, assumi-la de uma forma verdadeiramente pessoal, fundindo o seu ser no e com o significado que fora capaz de construir ao longo dos anos de sua existência. A sua recusa em fugir, a fim de evitar a morte, é a prova concreta de que Sócrates atingiu um nível de realização actual das suas potencialidades que o situou como, mais do que um filósofo ou mesmo um sábio, um modelo encarnado de humanidade e para a humanidade. Facilmente, aos olhos do enlevadíssimo discípulo Platão, este homem encarnaria o paradigma da humanidade, de uma humanidade possível, perfeita em seu mesmo acto de humanidade finita.

Ora, é este paradigma encarnado de humanidade quem vai permanecer “em baixo”, nas terras a que aportou a embaixada cuja chegada dessacralizou o tempo cívico e permitiu a sua última nostalgia e nostalgia surpreendentemente não agónica, a sua mesma morte. Esta morte, real, mas de um profundo simbolismo na sua mesma realidade, é a concretização do aprender a morrer do filósofo, vivido na esperança da sabedoria. A própria morte é a mesma sabedoria. É o homem que morreu às mãos da profunda falta de inteligência política da cidade, da sua cidade, da cidade de cujo bem cuidava, que é chamado, de novo, agora num plano puramente teórico, a ensinar a cidade a descobrir o *logos* próprio da sua entidade, a procurar a inteligibilidade e a inteligência de seu acto, a fundar logicamente o seu ser, buscando sua mesma substância activa e possibilidade de subsistência. Sendo este o grande fim da *Politeia*, não admira que seja Sócrates quem é chamado a assumir a tarefa do pedagogo político, tarefa essencial. Assim como Odisseu subiu do Hades com mensagens de aviso e prudência para os vivos, assim Sócrates regressa, *en logo*, do reino dos mortos para ajudar os da cidade a viver nela e *como ela* da melhor forma possível, a forma inteligente, lógica. Tanto quanto se sabe, o Sócrates histórico (seja isso o que tenha sido, para além de todas as polémicas eruditas) dizia de si mesmo ser parteiro das almas, ajudando-as a parir um saber de que estavam prenhes, mas que desconheciam,

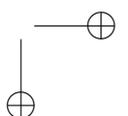
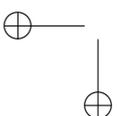


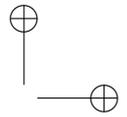


desconhecendo mesmo a sua recôndita posse. Sem a ajuda do parteiro, a alma permaneceria grávida, cheia, mas paradoxalmente estéril. Com a ajuda do parteiro, a alma liberta-se de uma gravidez estéril, parindo o fruto dessa mesma gravidez, dando à luz a luz do saber que permanecia encerrado em seu ventre. A alma é como que uma caverna, mas de luz, mas de luz cativa, inútil, que há que manifestar. Todo o saber possível do homem e ao homem está na possibilidade já luminosa da alma: há que transformar essa possibilidade em real acto, na manifestação do saber como saber e como saber que se sabe.

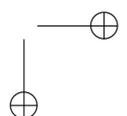
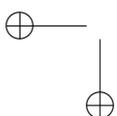
Ora, assim também a cidade, na pessoa de seus habitantes: tudo o que cidade é deve-o à ontologia própria de seus habitantes, seus constituintes entitários. Não há propriamente uma cidade com habitantes ou habitantes *numa* cidade. A cidade não pré-existe aos habitantes ou estes à cidade: a cidade é os habitantes, na plenitude dos seus seres, isto é, sendo o que eles são, na totalidade integrada de seus actos, em um grande acto conjunto *que é a cidade*. Encontrar-se-á, mais tarde, no “Livro II” (368a-368c) a evidência de que apenas o homem, o *anthropon*, indivíduo absolutamente só, preexiste à cidade e isto porque há necessariamente uma dimensão de individualidade incomunicável no homem anterior à sua associação política. Mas trata-se de um pressuposto puramente lógico, portanto, não real para lá da sua realidade lógica.

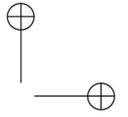
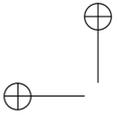
Mas, se a cidade é o acto conjunto dos actos inter-relacionados e integrados nessa mesma inter-relação dos homens que a constituem, tal significa que tudo o que a cidade é deve-o ao que os actos de cada um dos homens são e ao que é a sua dinâmica e cinética soma integrada. Tudo o que a cidade é e tudo o que a cidade pode ser é património da humanidade que a constitui. Todo o futuro possível da cidade reside no tesouro ontológico próprio de cada um dos seus habitantes e no conjunto de todos eles. Percebe-se, assim, quer a grandeza quer a importância (quer o cuidado que implica) deste tesouro ontológico capaz de ontopoiese política. Se tudo o





que a cidade pode ser depende do tesouro ontológico de possibilidades dos seus habitantes - de todos, daqui a importância absoluta do bem-comum e não de um outro bem qualquer, não universal - então, a importância de cada um e de todos para a possibilidade da cidade é verdadeiramente fundamental e deve ser tratada como tal. Daqui decorre a necessidade de perceber que tesouro ontológico cada habitante traz em si e qual o melhor uso que se lhe pode dar, tendo em conta o sentido da melhor realização possível das possibilidades da cidade: nasce o sentido do *bem-comum*, não como desígnio factício de um qualquer homem ou de um qualquer grupo de homens, mas como realidade objectiva possível, matriciada na natureza mesma essencial da totalidade cairótica dos indivíduos que compõem uma determinada comunidade política. Tal objectividade implica obviamente uma forma de indagação científica - no seu sentido mais lato -, de modo a que, exactamente, o bem-comum seja percebido não como forma projectiva de anseios ou de vontades de alguns, mas como a *forma possível* do melhor possível em termos ontológicos concomitantemente para todos e para cada um dos que constituem a *polis*. Tal investigação implica um uso máximo possível em cada momento da capacidade lógico-noética de quem na cidade for capaz de o fazer (a quem Platão chama “o filósofo”, que não se deve confundir com o vulgar profissional da filosofia ou com um seu amador diletante, ou “o guardião”, que não se deve confundir com um qualquer “polícia”). Tal figura não é apenas um mero modelo abstracto, mas uma realidade: Sócrates foi o realíssimo habitante da cidade que correspondeu (ou *mais bem* correspondeu) a esta figura, ensaiando longamente uma pedagogia virada para a conversão dos outros habitantes de uma vida de procura de bens efémeros, incapazes de trazer um verdadeiro bem individual ou político, a uma vida de radicalidade essencial, em que o bem procurado fosse capaz de realizar plenamente o bem possível do indivíduo e, ao mesmo tempo, do todo da cidade, dado





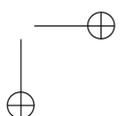
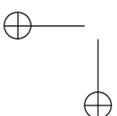
que os destinos de um e da outra se encontram necessariamente interligados.

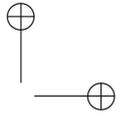
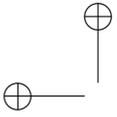
É, pois, este modelo matricial incarnado de pedagogo político do bem-comum que é chamado a exercer o seu mister magistral junto de uma selecta assembleia de interessados, por razões várias, pela coisa pública. Os dez Livros da *Politeia* vão servir para investigar o sentido do bem-comum, do bem (já pessoal) do indivíduo, a fim de diagnosticar as doenças da cidade e do indivíduo, para demonstrar o quanto um e o outro estão ontologicamente ligados e o quanto os seus destinos estão também necessariamente ligados.

Repetimos a questão: para que serve, então, a convocação de Sócrates à permanência no Pireu? Serve para, em assembleia lógico-noético-teórica, investigar e debater a essência própria da cidade e do homem que a constitui, este na sua dimensão de individualidade e na sua dimensão de comunidade. Serve para procurar uma doutrina fundamental acerca da comunidade política e do humano no homem, serve para encontrar (ou ensaiar encontrar) o modelo paradigmático da *polis*. Este pedido para que o sábio fique junto dos homens que reclamam a sua presença é a convocação à permanência do *logos* no seio da *polis*, isto é, seguindo o sentido profundo da preocupação teórica de Platão com a cidade, à salvação da cidade. O sábio real que a cidade matou porque não percebeu que a queria salvar é convocado *en logo*<sup>12</sup> para salvar a cidade.

Embora este anseio de salvação seja o anseio de uma salvação teórica ou por meio da teoria, quer dizer, do encontro do *logos* próprio das coisas, acreditamos que a *Politeia*, isto é, Platão na *Politeia* se esforce não apenas pela salvação noético-teórica da cidade, mas pela sua mesma real e concreta salvação, pois é clara a intuição de

<sup>12</sup> Este modo de presença segundo o *logos* ultrapassa o que é entendível como uma comum racionalidade horizontal e mecânica, estando presente nas obras de Platão sob várias formas - sendo os seus mitos uma delas - sempre que é necessário forçar nova via a uma intuição inaudita, que ainda não dispõe de linguagem adequada. Esta última começa exactamente a ser criada em seus textos, mesmo nos seus mitos.

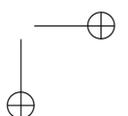
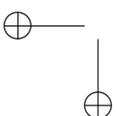


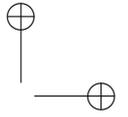
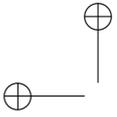


Platão acerca da impossibilidade da cidade desde que esta (isto é, os homens que a fazem) não se reja pelo seu estrito *logos* próprio. Acreditamos, pois, que, na *Politeia*, é a própria salvação dos homens que está em causa. Se assim for, *na chamada de Sócrates à colação teórica do grupo de amigos de Polemarco, joga-se a salvação da própria humanidade*. Foi, aliás, esta a grande tarefa aceite pelo Sócrates homem adulto e pela qual teve de dar a sua vida. Que esta dádiva não tenha sido em vão parece ser propósito de Platão: homenagem grandiosa ao Mestre-Amigo e salvador, mas também notável serviço à humanidade de seu tempo e de todos os tempos.

## 6. É Gláucon quem diz que vão esperar

Embora a criança enviada por Polemarco a chamar Sócrates e Gláucon tenha interpelado directamente Sócrates, que lhe pergunta onde está o amo, é Gláucon quem responde pelos dois, anuindo ao pedido: os amigos convocados vão aceder ao pedido dos amigos convocantes. Mas, sendo Sócrates o evidente presbítero do par e sendo ele quem é obviamente interpelado pelo jovem mensageiro, que terá levado a que fosse Gláucon a responder? Impetuosidade da juventude? Irreflexão da juventude? Soberba do moço? Estas hipóteses são possíveis e é improvável a sua negação. Mas todas são compatíveis individualmente ou em grupos com uma outra, que nos parece, essa sim, fundamental e provada ao longo do diálogo: o manifesto interesse de Gláucon pela ciência e pelo trabalho intelectual da sua descoberta. Ao longo de toda a obra, começando já, em breve, no próprio “Livro I”, Gláucon intervém amiúde no sentido da descoberta da verdade. Óbvio amante e apaixonado da discussão e do diálogo e da dialecticidade, Gláucon não se confina a esta dimensão psicológica e superficial, usando a sua inteligência para se mover e mover a discussão no sentido de uma maior proximidade com a verdade. Deveria ser muito grande o amor e



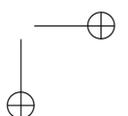
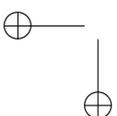


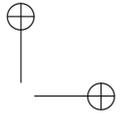
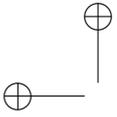
admiração de Platão por este seu irmão, a quem presta a homenagem profundamente significativa da manifestação de uma superior inteligência e de um extraordinário desvelo para com a procura do sentido essencial da realidade, nomeadamente da realidade da *polis*, do ser humano e de tudo o que estas realidades semanticamente implicam.

Faz, assim, todo o sentido que seja Gláucon a manifestar a anuência ao pedido de Polemarco. Mas também responder por Sócrates? Não será um abuso de confiança? Não: há uma profunda sintonia entre o discípulo e o mestre - talvez também retratando a profunda sintonia entre Platão e o mestre Sócrates. Até que ponto o irmão Gláucon não encarna, pelo menos em parte, o desejo de Platão de estar presente neste magno debate? Sabemos que o que se vai seguir é trabalho de Platão: são suas as ideias fundamentais, é sua a recolha dos temas e argumentos, é sua a estruturação dialógica, dialogal e dialéctica das sucessivas cenas deste magnífico drama noético; é seu o cuidado pelo bem-comum do homem.

Se Gláucon for, pelo menos em parte, um outro representante de Platão - o Platão discípulo, o Platão que quer ver e aprender -, então, temos já não apenas um representante de Platão, Sócrates, mas dois, Sócrates e Gláucon e a *Politeia* é o melhor exemplo, aqui publicado na forma dramática do diálogo, do pensamento como diálogo da alma consigo própria: é a alma de Platão que se nos revela, em diálogo consigo mesma, paradigmaticamente o modo fundamental de pensar, recorrendo a toda a família de possíveis instrumentos noéticos.

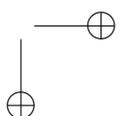
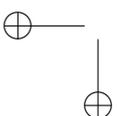
Se Gláucon, para além de ser a figura real histórica que foi, for também este outro representante de Platão, faz todo o sentido que seja ele a falar pelos dois, dado que estes dois são duas faces de uma mesma entidade: o próprio pensamento em acto. De este pensamento, Gláucon representa a ignorância fundamental que pristinamente quer saber; Sócrates, que representa a ignorância experimentada, já sábia na sua mesma ignorância - que se sabe como

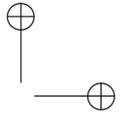
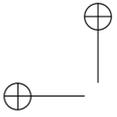




tal e, por isso, é sabedoria da ignorância e, portanto, sabedoria -, mostra a utilização de tal experiência, a fim de fazer a ignorância fundamental sua e dos outros frutificar em sabedoria, que se sabe sempre provisória e infinitamente ignorante e infinitamente amante de saber. Esta parteira do *nous* que é Sócrates apenas exige que as suas parturientes queiram mesmo dar à luz. Mas Sócrates (isto é, Platão) sabe que quem quer mesmo dar à luz, quem está disposto a descobrir a verdade, o ser, acaba por o conseguir. Platonicamente, só a impertinência da vaidade da auto-suficiência impede o ser humano de chegar à inteligência. Gláucon é esta vontade de inteligência, é ele quem, no par, simboliza a força dinâmica de impulso, o que inicia o movimento, lança a busca. Sócrates é aquele que alimenta o movimento do movimento, que mantém a marcha, que não permite a inflexão ou a paragem, pelo menos a paragem definitiva.

Logicamente, compete àquele que inicia dar a voz que permite iniciar algo: Gláucon anui em nome do par do movimento intelectual; este último pode iniciar-se. Para mais, que interesse puramente pessoal tinha Sócrates em ficar, para além do interesse pelo interesse do jovem acompanhante, se a sua vida era o mesmo serviço da inteligência destes jovens? Segundo a lógica querida de sua própria vida madura, Sócrates fica porque há oportunidade de prestar um serviço no sentido do bem dos jovens - tal manifesta-se na voz de anuência de Gláucon: é esta anuência à estadia que abre a possibilidade de estabelecimento de diálogo. E Sócrates saberia certamente (Platão narrador sabe que Sócrates personagem sabia) o tipo de diálogos que este grupo praticava. Eis que ficam. E é soberana tarefa do filósofo ficar. O filósofo nunca foge: a lição é de Sócrates, paga com a própria vida, ganhando uma póstuma glória humana e intelectual imorredoura - e imorredoura porque verdadeiramente autêntica, porque o filósofo fica não pela glória, mas pelo bem que ficar pode permitir não para si, mas para o mesmo serviço do bem-comum.



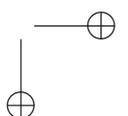
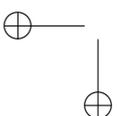


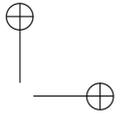
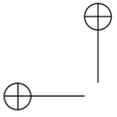
## 7. Os convocantes aproximam-se

Não é Sócrates quem vai ter com Polemarco e seus amigos, mas estes que vão ter com Sócrates e seu amigo. Os que querem usufruir da mestria de Sócrates vão ter com o Mestre. Polemarco, Adimanto, irmão de Gláucon e de Platão, Nicérato, filho do estrategista Nícias, outros não nomeados juntam-se ao par que se prepara para subir até à cidade de Atenas. Uns e outros todos vêm da procissão. Todos acabaram de participar numa (talvez mesmo de uma) liturgia religiosa cívica, política, portanto; todos se preparam para tomar parte em uma outra forma de liturgia, ainda nitidamente cívica e política, mas não religiosa (pelo menos, aparentemente, pelo menos inicialmente, mas apenas a leitura de toda a obra poderá dirimir esta dúvida).

Como não é admissível que Platão não tenha pesado bem o que aqui escreve, parece evidente que nos está a dizer que há uma qualquer ligação entre estas duas formas de liturgia: parece, pois, haver uma precedência (necessária?) da liturgia cívico-religiosa relativamente à liturgia cívico-teórica que se vai seguir. Como se se dissesse que o ser humano, antes de se dedicar à análise lógica do que é o acto da *polis*, deve celebrar esse mesmo acto, independentemente do resultado da análise (que pode ou não acontecer), indiciando, deste modo, que há um plano de absoluta importância da realidade política, anterior e independente de uma sua qualquer possível análise. Primeiro, celebra-se a cidade e uma deusa da cidade, como marca do carácter absoluto de *haver cidade*. O habitante da cidade tem consciência (o que Platão não ignora) de que haver cidade é um bem absoluto, isto é, absolutamente irreduzível e insubstituível; de que, sem cidade, não há verdadeiramente ser humano; de que a cidade é o *topos* único próprio do ser humano, sua matriz política, mas também ética, seu ventre de possibilidade de humanidade e de plenitude dessa e nessa humanidade.

Porque sabe isto, o ser humano tem de celebrar isto: celebrar



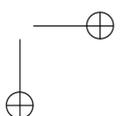
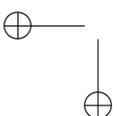


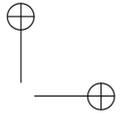
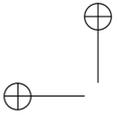
a cidade e os seus símbolos, é *celebrar a possibilidade da humanidade*. É em nome desta possibilidade única de humanidade que Platão escreve a *Politeia*, a fim de mostrar como é que o ser humano constitui a cidade, mas se constitui a si mesmo constituindo a cidade, num movimento duplo e dialéctico e recíproco, sem possibilidade de defecção que não seja a morte da mesma humanidade. Celebrar a cidade é celebrar a vida do homem: sem cidade, o homem morre.

Faz, pois, todo o sentido que, antes de haver uma discussão fundamental acerca dos fundamentos da cidade, esta e estes sejam celebrados no seu mesmo indiscutido e indiscutível sentido de bondade adequada à vida dos homens. Mesmo que não se saiba exactamente o que é na sua plenitude isso que se celebra.

Aquilo que se vai pôr em discussão tem, pois, uma dimensão sagrada, no sentido da presença de um absoluto ontológico irreduzível e insubstituível: a verdadeira alternativa à cidade é não haver cidade, o que significa não ser possível haver homens. Platão tem disto plena consciência, pelo que a sacralização anterior do que se vai, de seguida, dessacralizar por meio da lógica tem toda a pertinência, de modo a que não se confunda a parte do trabalho epistemológico da análise lógica do acto da *polis* com a sua mesma análise real, isto é, com a sua destruição. Vamos analisar intelectualmente a cidade, não vamos destruir a cidade; pelo contrário, é porque a cidade está em risco de se destruir (a morte de Sócrates é disto um indício) que é necessário e urgente perceber cientificamente, teoricamente, logicamente, isto é, segundo o *logos*, o que a cidade é. Trata-se de salvar a cidade, percebendo a sua realidade formal mais íntima e profunda, a sua mesma essência, a sua ideia.

Que significa, para a inteligência, esta continuidade e contiguidade “litúrgica”? São os mesmos entes humanos que estiveram participando na liturgia cívico-religiosa e que vão participar na liturgia lógico-cívica. Não há neles qualquer mudança substancial ou essencial: as mesmas virtudes, os mesmos defeitos; as mesmas



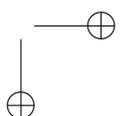
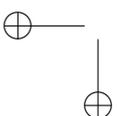


faculdades. Significa isto que não há uma descontinuidade entre estas duas actividades quanto aos intervenientes: o que muda nem sequer é o tema - em ambos os casos, é o absoluto da vida dos humanos e destes na cidade que está em causa -, mas o modo como o tema é abordado. Da inteligência meramente contemplativa de algo já dado e simplesmente re-actualizado, passamos à busca activa de uma nova contemplação. A inteligência não se vai contentar com a contemplação passiva dos dados dos preceitos da religião, passando a uma atitude activa de investigação, de busca, de indagação e foi isto que os acusadores de Sócrates temeram. A inteligência assume o acto que é propriamente o seu e passa a ser o acto de leitura do sentido já manifestado nas coisas, mas ainda não totalmente manifesto. Segundo a lição de Heraclito, o *logos* particular do humano singular (*idiotikos*) vai ensaiar atingir a coincidência como o *Logos* universal. O que se vai buscar nesta nova liturgia é, não o que o homem A ou o homem B “pensam” sobre a cidade, as suas “opiniões”, mas o que esta é em si mesma, para além de qualquer forma ou manifestação de pensamento individual.

## O TEMA DA PERSUASÃO

### 8. Os números em confronto e a razão do número

A aparentemente inocente irónica brincadeira (327c) de Polemarco com que se inicia este segundo momento da abertura da *Politeia* nada tem, efectivamente, de inocente: as questões que esta brincadeira levanta não só irão estar presentes em muitos momentos da obra (aliás, a questão da persuasão percorre a totalidade da obra), como constituem graves questões de sempre, relativas à coisa pública e, mais geralmente, à possibilidade de relacionamento e de

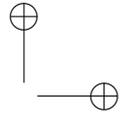


relacionamento verídico entre os seres humanos, com consequências dramáticas, por vezes mesmo trágicas.

Antes da questão da persuasão - e respeitando uma lógica de crescente importância noética, ordem bem platónica -, surge a questão da importância decisional do número de sequazes de uma determinada tese, presente aquando de um confronto tético. Trata-se da vetusta questão da razão da força que, quando oposta à força da razão, constitui sempre violência de um grupo contra o outro ou os outros e, por tal, acto de tirania.

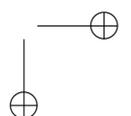
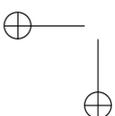
Esta referência de Polemarco aos números de homens presentes num e no outro campo é fundamental para introduzir um tema central enformador de toda a doutrina que se ensaia expor em a *Politeia*: trata-se de trazer à colação o óbvio argumento da material e física vantagem de quem possui vantagem material e física sobre o contendor, seja ela quanto ao número de homens seja quanto ao seu número e qualidades materiais seja quanto aos aparatos físicos disponíveis. É também óbvio que uma tal chamada de atenção imediatamente nos lança para o campo da polémica, no seu sentido estrito e próprio de guerra, isto é, de atentado contra algo da vida do adversário que, por esta mesma atitude, passa a inimigo: a ameaça, feita a brincar, é, todavia, clara - podeis vós não querer ficar; podeis ter óptimas razões (que, para mais, são *vossas*) para tal; mas nós temos a força necessária para exercer a violência suficiente para que não partais. E contra tal nada podeis.

Esta lógica elimina todas as possíveis considerações que possam transcender o universo teleológico por si posto e imposto: apenas interessa o fim determinado pela tese que detém o poder físico-material de se impor. Nem sequer há qualquer interesse em indagar que razões possam ser ou que valor possam encerrar. Simplesmente ignoram-se, aniquilando-as, dado que as razões só existem num mundo semântico possibilitado pela vontade de a inteligência possível se actualizar. Esta perversa lógica físico-material anula, pois, toda a possibilidade de diferença, uma vez que a diferença



significa a sua morte anunciada: *a introdução da qualificação pela diferença anula a possibilidade do império da tese única* que é defendida não pelo bem semântico das suas razões, do seu *logos* próprio, mas apenas pela bruta superioridade do bruto excesso do bruto número. A qualidade, pela necessária diferença que implica, mata a possibilidade da unicidade da tese. Esta última necessita basear-se na violência do bruto número, dado que não possui em si qualquer virtude racional que possa servir-lhe de adequada defesa não violenta, apenas pela pura força lógica da verdade.

A superioridade numérica, por si só, não garante a boa qualidade daquilo que defende. Não é impossível, é, aliás, possível, que haja uma coincidência qualquer - feliz - entre a bondade de uma tese e o facto de dispor de superioridade numérica ou material na sua defesa. Mas esta coincidência é apenas uma coincidência. É meramente acidental; é necessariamente não necessária; nada diz acerca da possível bondade do universo possível das possíveis teses. A bondade de uma tese depende apenas do seu conteúdo semântico próprio, na necessária relação possível com a totalidade do contexto em que se insere. Nada disto diz respeito a qualquer numerologia de qualquer tipo (científica ou não) ou materialidade suportante. A mais perfeita tese pode ser defendida apenas por uma pessoa e atacada por um imenso número de outras pessoas. Tal não tem qualquer relevância em termos da bondade semântica do seu conteúdo. O mesmo é válido no caso de ser defendida pelos muitos e atacada pelo único ou pelos poucos. Platão bem o sabia, pelo menos desde a trágica demonstração que foi o processo de Sócrates e sua execução: desde então pelo menos, Platão sempre soube que a razão estava com o Mestre, não com os proponentes do processo ou com a maioria que, na *Boule*, o condenou. A morte de Sócrates foi uma morte apoiada não em uma qualquer razão boa em si e por si mesma, mas na força da maioria, maioria que detinha o poder de fazer executar a sua vontade. Sócrates perdeu não contra uma razão melhor do que a sua, mas contra a força bruta de um poder



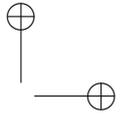
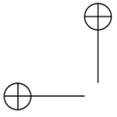
que detinha o poder de executar a sua vontade, independentemente da qualidade desta.

Ora, tal lógica é racionalmente escandalosa e inaceitável para um homem livre. Tal é próprio de escravos e, na *Boule* que mandou matar Sócrates, prefigurou-se concretamente a caverna do início do “Livro VII”. É contra esta forma racionalmente e substancialmente ilógica de procedimento ético e político, afastada da mestria e da pedagogia da bondade do sentido da acção humana, que Platão escreve a *Politeia*.

Deste modo, de uma forma exemplarmente honesta e rigorosa, o leitor desta obra de Platão fica a saber, desde o seu limiar, que o Autor não vai admitir a lógica (falsa lógica) das vantagens materiais nas lutas argumentativas: como se verá mais adiante na obra, uma tese qualquer vale unicamente pela bondade intrínseca que encerra e esta bondade diz necessariamente respeito apenas ao aumento do bem-comum.

A verdade, a intuição do que as coisas são pode ser um acto solitário (de facto, é sempre um acto solitário, dado que ninguém o pode fazer por nós ou connosco no nosso mesmo acto), mas não deixa de ser o que é e uma verdade vale infinitamente mais do que todas as ilusões: não admira, pois, que Platão seja o grande inimigo da ilusão, da opinião, do discurso vazio, do proteísmo falacioso dos que mudam de verdade como quem respira, precisamente porque nunca encontraram verdade alguma.

Mas está também aqui já presente - e de uma forma clara - a recusa de Platão relativamente aos sistemas que se apoiam em formas não semântico-lógicas de decisão, como são, por definição, todas as tiranias, oligarquias e a própria democracia: a basileia e a aristocracia são as únicas possíveis porque são aquelas que necessariamente cumprem o imperativo categórico da tomada de decisões a partir da simples e pura lógica agatónica do bem-comum. Como se verá, a tirania não pode tomar decisões acertadas sistematicamente ou deixa de ser tirania; o mesmo se passa com a oligarquia (se o

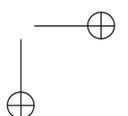
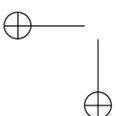


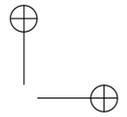
fizessem, seriam respectivamente uma basileia e uma aristocracia), a democracia pode teoricamente fazê-lo, mas tal é altamente improvável exactamente porque a sua tomada de decisões se baseia apenas no número e não apenas na qualidade de bondade segundo o bem-comum. Ora, a natureza humana é tal (e toda a *Politeia* vai tentar explicitar isto mesmo) que provavelmente haverá sempre um qualquer conjunto de seres humanos que não queiram ou não possam laborar segundo o *logos* e o bem-comum.

Platão não nutre, pois, qualquer caprichoso especial ódio irracional contra a democracia (à parte o ressentimento por ter mandado matar o Mestre Sócrates), antes se depara com a óbvia evidência de não ser a metodologia de tomada de decisão própria da democracia capaz de garantir sistematicamente boas decisões. Ora, a *polis* necessita, para que se cumpra como o *topos* próprio para o desenvolvimento máximo das potencialidades do ser humano, desta sistematicidade no sentido do bem-comum. Cada possível erro pode comprometer o bem-comum, com todas as óbvias consequências.

O problema da democracia reside na incapacidade de produção sistemática de bem-comum por causa de um sistema não adequado de tomada de decisão: simplesmente não se sabe quando acerta senão *a posteriori*, isto é, na dependência da experiência feita, experiência que pode ser danosa do bem-comum. Ora, assim, já o eventual mal produzido não é remediável (aqui, obviamente não existem tolices retóricas ou mágicas). Assim como não esteve bem a condenação democrática de Sócrates (legal...), não estará bem qualquer outra decisão que tenha a mesma qualidade de bondade. O número e a sua legalidade não evitam e não eliminam a asneira, a irracionalidade, o mau serviço ao bem-comum. E toda a oportunidade perdida no sentido do bem-comum é absolutamente irre recuperável: esse bem possível falhado nunca sobrevirá. Não esse.

Deste modo, a tomada de decisão com base em critérios não estritamente lógico-semânticos estará sempre condenada à não garantia da obtenção do bem-comum, sendo, por isso, perigosa, não

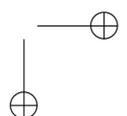
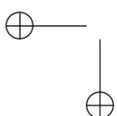


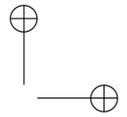


num sentido psicológico (irrelevante), mas ontológico, podendo eliminar a possibilidade de ser de um bem, assim irrecuperável: de que serviria à estulta assembleia de Atenas ter-se arrependido de ter mandado matar Sócrates? Poderia essa mesma assembleia fazê-lo reviver? E se a assembleia matar o seu possível salvador, exactamente aquele que, se não fosse morto, seria o único a saber como salvá-la, quem a salva a ela? Platão percebeu que apenas um sistema em que os melhores de entre os homens fossem adestrados no sentido do bem-comum e postos a administrá-lo poderia garantir, dada a sua estrutura noética orientada no sentido do bem-comum e de nada mais, que a cidade se transformasse naquilo que é a sua mesma essência de lugar do pleno desenvolvimento da possível humanidade. Ainda assim, com uma indelével margem de erro, mas margem relativamente à qual tudo se faz para que seja mínima. Quanto maior a margem de risco, por causa da possível irracionalidade presente no sistema, maiores os danos possíveis e irrecuperáveis para o bem-comum.

Não é, pois, vão o que Polemarco diz na ameaça velada a Sócrates e Gláucon: pela sua voz falam todos os que, ao longo da história passada, presente e “futura” da humanidade, se servem da real capacidade da força violenta, muito eficaz para fazer triunfar não o bem-comum, que é necessariamente o bem de todos sem excepção, mas o bem próprio de quem dela usa. Ora, será que tal difere substancialmente da própria história da humanidade? Será que, salvo raros e breves momentos, houve alguma vez, se é que houve mesmo alguma, um verdadeiro cuidado com o bem-comum?

Na economia do sentido da narrativa do início da *Politeia*, Sócrates sabe que, a ser tomada a sério, a ameaça de Polemarco seria bem difícil, senão mesmo impossível de anular. De facto, assim parece, salvo melhor informação, a força bruta potencial existente do lado de Polemarco é muito superior. Em caso de vias de facto, Polemarco e seus apoiantes, com “toda a probabilidade”, venceriam. Num cenário real, de real ameaça, Sócrates e Gláucon se-





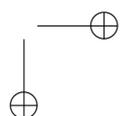
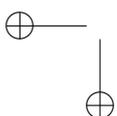
riam vencidos. Mas, de certo modo, este cenário é bem real, dado que Platão o vai brevemente transformar no *topos* de discussão de todos os cenários reais possíveis, pelo que Sócrates responde tendo já em conta a exemplaridade paradigmática do cenário que se vai adivinhando: sabedor da inferioridade físico-numérica do par em que se insere, propõe a *única alternativa* possível, do ponto de vista lógico-racional, porque é a única que cumpre o supremo fim de racionalidade, que é o de sua labuta em prol do bem do homem e do bem da cidade - a via da persuasão, via *não polémica*, via de paz, via do reino da lógica e da inteligência. Via supremamente humana.

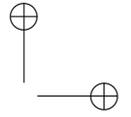
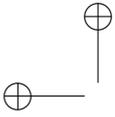
## 9. A persuasão

Perante a ameaça da violência, Sócrates propõe a única alternativa paradigmaticamente racional possível e que vai ser a via real de toda a obra: a argumentação lógica, isto é, a argumentação segundo o *logos*, segundo o princípio de inteligibilidade presente em tudo (e que, como se verá mais adiante, se deve, na metáfora platónica, à presença em tudo o que é da irradiação agatónica do bem, fundamento onto-metafísico de tudo).

Da acenada possível via da violência, passa-se à via da inteligência; nasce a proposta da relação entre os humanos por meio não do abuso, do excesso da força, mas da força natural e exacta, ontologicamente exacta, própria da inteligência do homem ou do homem como inteligência, em busca da inteligibilidade das coisas, por intermédio de um discurso humilde, submetido apenas ao *logos* comum, universal: nasce a proposta do relacionamento entre os homens por meio da persuasão.

Poderemos ser persuadidos de algo; poderemos não ser persuadidos de algo? A pergunta de Sócrates não é inocente e a sua situação neste início da *Politeia* (327c) também não é casual. O



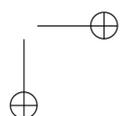
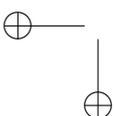


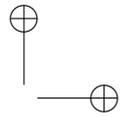
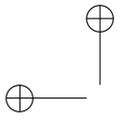
seu papel lógico-epistemológico é literalmente fundamental: para que alguma vez seja possível a uma qualquer assembleia partilhar da busca de uma qualquer verdade, é necessário que todos os que nela estão presentes estejam dispostos a deixar-se persuadir, não por meio de meras habilidades retóricas - tão do agrado dos estereis do espírito -, mas pelo *logos* próprio ao real e do real. A pergunta de Sócrates equivale a esta outra: quereis vós descobrir o que as coisas são realmente?

A resposta afirmativa a esta pergunta implica que quem a dá abdique de todas as verdades tidas como tais até então, elimine todos os preconceitos que possui, que o homem se abra ao absoluto da novidade ontológica do possível a descobrir. É, dois mil anos antes, a purificação de tipo cartesiano (isto é, é Descartes que é um verdadeiro socrático...), como necessária tarefa de inteligência em acto, activamente libertando-nos de tudo o que possa impedir o acolhimento da verdade em parto.

Mas esta não é mais do que a doutrina da necessária ignorância, dita socrática, eliminação do não essencial, a fim de que o essencial a vir possa ser recebido pristinamente e possa tomar o seu lugar de inteligência em acto, de “posse” intelectual da essência substancial das coisas.

Esta inflexão racional de Sócrates, neste lugar da *Politeia*, marca toda uma nova intenção lógica, todo um projecto de inteligência activa, todo um método cuja coluna vertebral vai ser o eixo noético-teórico da constituição ontológica própria do homem. A bondade morfo-técnico-metodológica das verdades descobertas - se algumas houver - será dada e manifestar-se-á na e pela radicalidade da inteligência utilizada, não por qualquer outra fonte de autoridade. Platão lança aqui uma norma que se tornou insuperada, porque insuperável, na história do pensamento (e não apenas do “ocidental”): *a única autoridade aceitável pelo ser humano, isto é, pelo ser que pensa, é a autoridade da inteligência, do nous. Não há outra.* Toda a autoridade radica na e promana da realidade das coisas

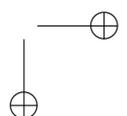
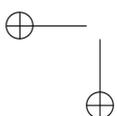


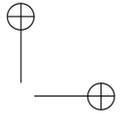
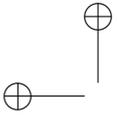


e do acerto na sua descoberta. Obviamente, a questão desloca-se para a aferição desse mesmo acerto, onde tem, aliás, permanecido até hoje, sendo a proposta platónica, em toda a sua grandeza intelectual - e suas sequazes -, a que melhor responde. Mas é toda a *Politeia* que é necessária para persuadir de que assim é. O caminho próprio do pensamento humano, o único verdadeiramente fecundo é, pois, o da persuasão.

Mas, se a persuasão é o único instrumento e caminho para a verdade, único eficaz, ela não é mágica e é muito frágil. É frágil, pois não dispõe de outra força que não a de sua mesma lógica indagadora, nada sendo sem ela, com ela estando sempre sujeita aos abusos da lógica da violência. Necessita sempre de um clima de verdadeira paz, em que todos concordem em buscar o que é, pelo que é e por mais nada. Qualquer desvio a este propósito, e surgem imediatamente os interesses egoístas dos indagadores, que necessariamente afastam a pesquisa da busca do que é por amor do que é. Para que a persuasão possa impor-se, é preciso que o único interesse seja o da verdade objectiva das coisas e nada mais. Todos os indagadores têm de obedecer a este fundamental requisito. Ninguém quer coisa alguma mais, ninguém pode querer coisa alguma mais do que encontrar a verdade, na forma do sentido próprio das coisas. Não há interesses laterais ou ocultos ou outros. Se se delirar deste rego da sã busca, a persuasão morre.

Mas ela também não é mágica, no sentido de não bastar invocá-la ou dizer-se que se vai utilizá-la para que a sua operação surja e dê os bons resultados que se esperam e desejam. Não há uma “persuasão celestial” que desça sobre as assembleias e faça por elas o trabalho de busca partilhada da inteligência das coisas que aquelas devem fazer. A persuasão não é sequer uma “coisa” ou uma “entidade” de algum modo “substantiva” em si, independentemente da sua realização em acto por parte dos homens que dela são capazes. Ela é apenas esse mesmo acto e só esse mesmo acto, pelo que, quando não há homens que a actualizem, não há persuasão



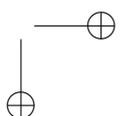
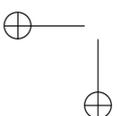


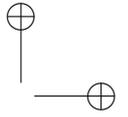
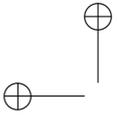
alguma, o que é, por demais, evidente. Ora, sendo ela frágil e não sendo mágica, Platão tem de avançar com a próxima questão, que põe na boca de Polemarco: e se não quisermos ser persuadidos, sereis capazes de nos persuadir? (327c)

Também esta questão tem graves implicações epistemológicas, assinalando quer um limite para a possibilidade heurística do modo persuasivo, limite que depende da aceitação humana, quer um permanente escolho, desde sempre presente no mar do pensamento que funciona apenas com base na lógica própria sua: esta mesma recusa. Perante esta, não é possível indagar logicamente o que as coisas são. Perante a recusa de aceitação do caminho segundo a persuasão - que obriga a aceitar o que for de aceitar, sem mais -, não é possível seguir a simples lógica própria do pensamento: esta condição marca todo o possível processo. Pode haver uma perversão: em vez da marcha necessariamente refreada pela lógica própria da mesma marcha heurística, vale a condição da recusa e vale apenas isso - independentemente do que seja - que a motiva e que não pode por definição ser o interesse pela descoberta do que as coisas são (este é o caminho, negado, da heurística persuasiva).

Note-se que a persuasão não é algo de tipo psicológico, sujeito às influências espectaculares de um qualquer dramatismo de tipo retórico ou outro, que nada interessam à busca da verdade. A persuasão é algo de muito profundo no ser humano, algo de verdadeiramente misterioso, e que permanece misterioso mesmo até aos dias de hoje, que diz respeito ao reconhecimento, em foro da estrita interioridade lógico-noética humana, de algo como sendo a tradução, sob a forma do pensamento, do sentido que as coisas encerram na e para além da sua mesma materialidade fenoménica própria.

É a questão da intuição intelectual que aqui está posta: como aceitar ser persuadido, sem possuir o sentido do acerto do que está presente à e na interioridade que semanticamente sou? Mas, também: como chegar a ter uma qualquer intuição intelectual, sem que me predisponha a ser por ela “habitado”? Que presença é esta a do



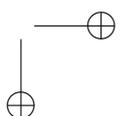
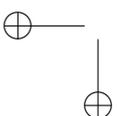


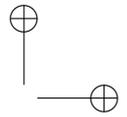
acto de intuição intelectual, que me dá todo o sentido e todo mesmo no seu mais ínfimo detalhe? Como é que percebo que é real o que se me dá como esta intuição? E como não ser sistematicamente céptico?

O que é exactamente o acto noético? Tranquilamente, percebemos e aceitamos que estas pertinentes questões nunca, até hoje, obtiveram qualquer resposta cabal. O próprio Platão fornece elementos de leitura e de análise e síntese heurística, mas não dá resposta. Ninguém a pode dar, pois a resposta ao problema chama-se homem e este é o que menos conhecemos realmente. A resposta ao que é o homem não é dada pela resposta a quaisquer questões gnoseológicas ou éticas ou antropológicas avulsas, mas pela resposta à questão: “o que é o acto da inteligência?”. Sendo este acto o que pode fornecer a resposta, laboramos num óbvio círculo lógico-epistemológico-ontológico, de que não há saída possível.

Não respondendo cabalmente a estas questões, a *Politeia* também não as evita; pelo contrário, podemos lê-la no seu todo como o ensaio de lhes responder, mas de modo precisamente persuasivo, tentando Platão provocar - persuasivamente - no leitor - como nas figuras do diálogo com Sócrates - a intuição acerca do que está em causa, acerca de tudo o que está em causa a montante e a jusante da intuição intelectual: a montante, as Ideias e o Bem; a jusante, toda a realidade que não é puramente intelectual. É também este o magno trabalho da *Politeia*, de que todos os outros, e são muitos e fundamentais, dependem.

Mas não se esgotou ainda o tema da recusa da persuasão. Esta recusa activa tem significado típico, significado que há que relevar, pois, trata-se do maior inimigo, no sentido literal do termo, do ser humano quer individualmente quer comunitariamente considerado. Que pode levar alguém a recusar poder ser persuadido pela eventual verdade heurísticamente descoberta? Que alguém, por falta de inteligência, não compreenda é algo de perfeitamente natural e nada há a acrescentar a tal facto, aliás experimentado por todos



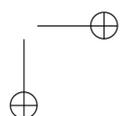
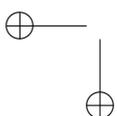


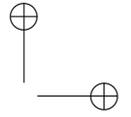
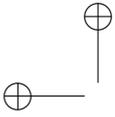
nós, possivelmente sem excepção: é o que é. Não se possuir tipicamente inteligência para compreender algo é tão humanamente natural como tropeçar... Que alguém recuse algo que não consegue entender é também natural e não merece mais comentários. Mas recusar, à partida, *poder ser persuadido*, isto é, poder ser conduzido, sem qualquer violência, a ou ajudado a compreender algo não é propriamente natural, não diz propriamente respeito à natureza do processo de intelecção, que nada tem a ver, enquanto tal, com tal recusa, que lhe é anterior (isto é, o seu desencadear pode ser por ela evitado, mas é, enquanto processo actual, dela independente). Trata-se de uma óbvia posição ética e política, não de uma posição gnosiológica ou onto-lógica: quem assim pensa e age quer evitar - ao que parece, senão a todo o custo, pelo menos, a muito custo - poder entender (ou poder ter de entender, dado que a intuição, quando se dá, não é revertível) algo. Mas porquê esta recusa antecipada da possibilidade da verdade?

Um ensaio de resposta puramente teórico, se bem que permitindo relevar e trabalhar todas as hipóteses possíveis - tipicamente formuladas - não permite, por si só, escolher aquela que se impõe como a realmente presente. Pondo, inicialmente, de parte a hipótese de que a persuasão seja feita no sentido de uma não-verdade, teoricamente, que hipóteses nos restam?

A hipótese psicológica do medo de que a verdade encontrada possa redundar em algum mal para quem a descobre? Esta referência ao eventual mal temido permite um esclarecimento teórico de tipo transcendental, pois, como é manifestamente evidente, só faz sentido temer-se um mal; nunca um bem (que, a ser “temido”, teria de ser entendido como temível, logo, como não-bem ou mal; não é possível qualquer alternativa lógica).

Assim sendo, toda a recusa terá de dizer respeito à expectativa (qualquer) de um qualquer mal. Mas, como este mal é meramente esperado, não é mal algum, pelo que a sua realidade é meramente psicológica. Deste modo, teoricamente, todas as tipologias possí-





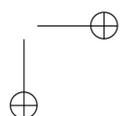
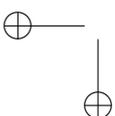
veis daquela recusa são reconduzíveis a uma fundamental dimensão psicológica, desde que impliquem medo de um eventual mal. No entanto, sendo evidente, esta descoberta não nos satisfaz: não é este o motor da referência a uma recusa aparentemente gratuita que Polemarco faz. Nada em Polemarco faz suspeitar de qualquer forma de receio de tipo psicológico, pelo que a etiologia profunda deste desafio à sua racionalidade do discurso e da relação dialogal entre seres humanos é necessariamente outra.

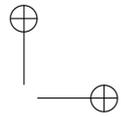
Outra, que não é apreensível de um modo simplesmente teórico-analítico. Então, como proceder? Seguindo o exemplo de quem escreveu a obra: introduzindo um personagem que incarne precisa e plenamente este mesmo “espírito” de recusa e o faça segundo as razões profundas que aqui buscamos: ainda antes de Trasímaco surgir no seu lugar dramático próprio no diálogo, já a sua figura tem de ser invocada.

### **10. A figura de Trasímaco como o modelo humano da recusa do império da inteligência**

Sem prejuízo de uma análise mais detalhada da participação do personagem Trasímaco nesta obra - que se fará à medida que for sendo pertinente -,<sup>13</sup> convém, desde já, relativamente à questão da persuasão e do seu valor racional, mencionar que a esta figura se reserva o papel de paradigmático representante dos que não aceitam funcionar em nome da pura e simples lógica objectiva presente no real, mas querem forçar o real a aceitar (por meio da necessária violência) as lógicas pseudo-reais que fabricam. Como se verá, esta fabricação tem como finalidade impor ao real a lógica - qualquer seja - que interessa àquele que tem como escopo não descobrir o

<sup>13</sup> Sobretudo em outros possíveis estudos acerca desta obra.

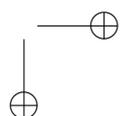
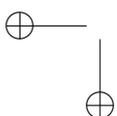


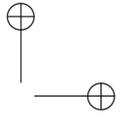
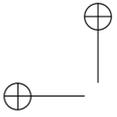


que o real é, mas o domínio do real, a sua submissão aos seus interesses idióticos.

Aos olhos de Platão, Trasímaco dá corpo à realidade ética e política que Polemarco anuncia ser possível aquando da sua falsa ameaça a Sócrates e Gláucon. Se Polemarco é o nuncio teórico da teórica possibilidade do absoluto de irrazoabilidade positivamente querida, *Trasímaco é o porta-voz de todos os tiranos*, exactamente dos que se recusam a sequer ouvir a voz do *logos* do que é. Se, para a escola iniciada com Sócrates e prosseguida por Platão (e para todas as linhagens posteriores que se lhes mantiveram fiéis), o fundamental da vida do ser humano digno deste nome é buscar o *logos* do real, isto é, há um motor epistemológico fundamental no e para o sentido da existência humana, cuja finalidade última é “dar razão” do real, “salvando-o”, para aqueles cujo modelo praxiológico se consubstancia em Trasímaco, o motor da existência humana consiste na vontade de se apoderar do real, de todo o real ou da sua maior parcela possível, a fim de o tornar escravo do homem.

Podemos, assim, ver que, ao contrário de muito do que tem vindo a ser afirmado ao longo da história do pensamento, o problema fundamental da comunidade política e seu destino não é relativo ao tipo da forma da administração do poder, mas à finalidade que quem o administra possui: aqui vão confrontar-se os dois modos paradigmáticos, irreduzíveis (mas a que são redutíveis todos os outros) de atitude no relacionamento com o real. Por um lado, os que querem compreender o real, no que é, como é, a fim de nele se integrarem da melhor forma possível, num regime cosmológico e político de harmonia e de cósmica e cosmológica paz; pelo outro lado, os que querem conhecer o real, a fim de o dominar, explorar e escravizar, sob todas as formas e em todas as dimensões, num regime de verdadeira guerra e desarmonia anti-cósmica e anti-cosmológica. Ora, esta atitude nada tem a ver com o tipo de regime político, pois pode ser encontrada em todos, menos na

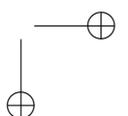
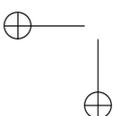


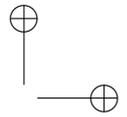
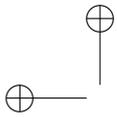


basileia ou na aristocracia lógicas, isto é, que são o que são segundo o *logos* próprio da realidade em que se integram e que têm de, de algum modo - sempre racional -, administrar: o tirano e os oligarcas são necessariamente exploradores do real; mas nada impede que a democracia também o seja, pois a atitude não depende do tipo formal do regime; e, sobretudo, dele não depende de forma mágica. A atitude ontológica própria de cada ser humano nasce de uma colaboração necessária entre o dado ontológico com que é naturalmente dotado e a *paideia* que recebe e se enxerta anímica e culturalmente sobre esse dado. É este mais um tema fundamental que irá transcorrer todos os dez Livros da *Politeia*.

Trasímaco é, pois, aquele que tem um profundo desprezo pela racionalidade objectiva, o que prefere a mentira, deliberadamente forjada em defesa dos interesses de alguém, à verdade pura e crua daquilo que o que é. Platão é o inimigo daquilo que Trasímaco representa. Como é notório ao longo da história da humanidade,<sup>14</sup> desde que a *Politeia* foi escrita, o instrumento de leitura da realidade que constitui permite identificar estas duas tendências, permitindo também perceber que os Trasímacos têm tido a preeminência esmagadora, ficando reservado aos poucos não-Trasímacos (dado que nunca houve propriamente “Platões”, para além do original...) o fundamental, mas discreto, papel de lembrar aos seres humanos que o seu destino não é necessariamente a escravatura, que o destino dos restantes seres conviventes não é a subserviência relativamente aos humanos ou outros quaisquer, que há um possível horizonte de liberdade e de dignificação humanos, em que ser humano e outros seres podem encontrar um *topos* próprio no concerto harmónico cosmológico do real. Assim os seres humanos queiram,

<sup>14</sup> E aqui não funcionam as já habituais e um pouco forçadas distinções entre ocidente e oriente: politicamente, estas questões, para além da garga cultural, sempre superficial, são comuns e um tirano do nascente não é muito diferente de um outro do poente. Ambos deveriam nunca ter existido. É esta muito platónica conclusão que torna Platão tão odiado por tudo quanto é tirano, oligarca ou aspirante a tal.



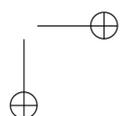
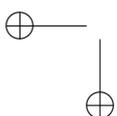


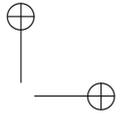
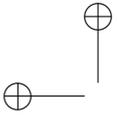
quer dizer, assim queiram os humanos seres tornar-se pessoas, num horizonte cosmológico de bem, de paz, de compossibilidade, no sentido de uma comum perfeição para todos e para tudo, sem que cada um perca o que é, mas sem que tenha de roubar possibilidades ontológicas a outros ou ao todo: eis o modelo ideal de uma *polis*, que já não é apenas de seres humanos, mas cósmica.<sup>15</sup>

A persuasão diz respeito ao trabalhoso encontrar deste *topos* único próprio de cada ser, à situação dinâmica do *pondos* próprio de cada ser na *kinesis* do todo, em que não há literalmente lugar para exorbitações disruptoras da harmonia universal: muito antes de Leibniz (que é um excelente platónico), Platão percebeu a infinitesimal, infinita positivamente (a imagem da irradiação do sol-bem não pode significar outra coisa, não para alguém com a inteligência de Platão), integração de tudo em tudo e com tudo e num todo, ao mesmo tempo - num mesmo acto, mais precisamente -, transcendente e imanente a tudo. Sendo assim, todo o movimento individual se reflecte no todo e em todos, pelo que o movimento a capricho (típico dos tiranos) não é aceitável, não pelo mal que possa trazer ao indivíduo que o encarna, mas pelo mal que necessariamente traz ao todo e a cada elemento.<sup>16</sup> Toda a doutrina política de

<sup>15</sup> Como é evidente, temos aqui a base teórica racional fundamental para a *cidade de Deus*, de Agostinho, que lhe acrescentou a novidade, impossível em platónicos tempos, de uma encarnação do *Logos*, do Bem, num corolário óptimo da metafísica metáfora platónica do sol e sua infinita radiação ontopoietica. E temos o fundamental da tradição ocidental.

<sup>16</sup> Não colhe o argumento segundo o qual o mal de um pode ser o bem de outro, pois, se houver bem de outro, não se trata de um mal propriamente dito. O mal, que é mesmo mal, isto é, a diferença ontológica (negativa) entre um bem possível e o bem realizado, por causa de um qualquer intervenção humana, nunca é um bem, por mais colateralizado que se queira este bem sucedâneo: o que é como negatividade é, nisto, um mal irremível, pois o ser, assim aniquilado desde sua possibilidade, nunca mais vai poder ser realizado. Poderá ser um outro, mas esse nunca. Tal impossibilidade é eterna, qualquer que possa ser a ideia de eternidade que se possua. Ora, o mal que este é nunca pode ser bem alheio e se alguém dele “beneficiar”, estará beneficiando de um mal, pelo que





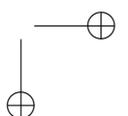
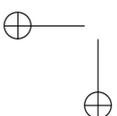
Platão se vai alicerçar nesta intuição e neste modelo. Todas as suas afirmações atinentes devem, pois, ser lidas segundo a referência a este modelo.

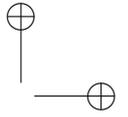
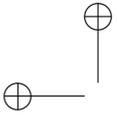
Em Platão, a persuasão serve para que o persuadível possa encontrar o *topos* próprio do seu *logos* próprio, o que, a realizar-se, faz com que o *topos* e o *logos* coincidam em acto e o ser humano assim se torne num habitante situado topologicamente no seu *logos* próprio e logicamente situado no seu *topos* próprio. Este ser humano encontrou o acto harmónico perfeito para si e sabe o seu lugar, não no sentido social comum da expressão - sentido escravagista -, mas no sentido de saber exactamente qual é o seu lugar ontológico próprio no seio da comunidade humana e no seio da comunidade ontológica mais lata. É verdadeiramente um sentido cosmológico ou cosmo-antropológico ou antro-po-cosmológico.

Deste modo, o ser humano que se deixa persuadir pelo *Logos* (cumprindo o desejo de Heraclito...) torna-se, no ser que é, verdadeiramente um sábio, isto é, não um “filósofo”, que ainda é um mero e literal “amigo da sabedoria”, mas alguém que efectiva e realmente sabe o que lhe é dado saber, isto é, que realiza o máximo das potencialidades com que foi naturalmente dotado. Ao contrário do que comumente se afirma sobre a política e a gnoseologia de Platão, a sabedoria não está reservada para os “filósofos-reis”, mas é possibilidade aberta a qualquer ente humano que se deixe persuadir pelo *logos*, que encontre o seu *topos* no seio do Ser, de que o *logos* é a manifestação fenoménica de que o mesmo ser humano é capaz. *Todo o ente humano é capaz do ser, cada um a seu modo, segundo sua própria medida, e, cada um à sua medida, é capaz de ser sábio, isto é, de se salvar, segundo o logos, e de salvar consigo*

---

“mau benefício” será: é que a perspectiva ontológica ou é universal, sempre, ou é pura e simplesmente cega. É o que os adversários de Platão e da sua linhagem insistem em querer ser. Esta é uma escolha ontológica como qualquer outra, com as repercussões ontológicas decorrentes, como qualquer outra.

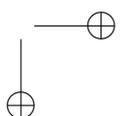
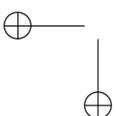


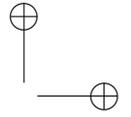
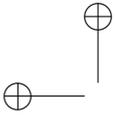


o restante do real que lhe é concomitante. É a figura paradigmática de Céfalo.

Poder-se-á objectar que tal possível figura é não mais do que isto mesmo: uma possível figura, nada mais do que mais uma outra ficção mítica ou utópica de Platão. Mas não é bem assim: este genial inventor de mitos e novos *topoi* foi capaz de prever esta objecção, introduzindo já a seguir (e muito logicamente) no texto a figura (ainda por cima com um equivalente real histórico) que se encarrega de ilustrar a possibilidade acima aludida de concretização real de uma vida dedicada à sabedoria, culminante numa vida de sabedoria, num sábio. Não será possível saber exactamente até que ponto a figura histórica real correspondeu ao retrato paradigmático que Platão vai (dela?) construir na *Politeia*, mas, como não é de história que aqui se trata, mas de ontologia, ética e política, o retrato do homem que surge na sequência da provocação de Polemarco, seu filho, é o retrato fiel do que deve ser o homem realmente sábio. E não é por coincidência que quem vai marcar o modelo do homem sábio é precisamente o pai do homem que ameaçou a possibilidade do pensamento: Céfalo. Mas, ainda antes do encontro com Céfalo, fecha-se o círculo lógico da persuasão: Gláucon tira a única conclusão logicamente possível após o diálogo que acabara de ocorrer, manifestando pela palavra - *logos*- o entendimento - *logos* também - do que estava em causa, vendo que o correcto seria ficar.

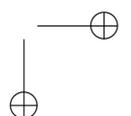
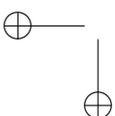
Esta singela e curta afirmação (três palavras: *eioken meneteon eivai*) (328b) toca o essencial da questão lógica fundamental, a da intuição do sentido, com a necessária consequência do assentimento do homem todo ao sentido descoberto, assentimento manifestado na acção subsequente que, exactamente, revela a mesma eficácia da inteligência no assentimento: permanecer. E é o único modo possível de se saber desta mesma eficácia. Muitas vezes, condena-se como “intelectualismo grego” ou “intelectualismo socrático” a intuição segundo a qual, sendo a realidade compreen-





dida, sendo o seu sentido feito nosso, nossa mesma própria interioridade espiritual, passando esse sentido a habitar-nos e a constituir-nos semanticamente, logicamente se segue uma acção necessária no sentido dessa mesma compreensão, do sentido que essa compreensão criou, do mundo de sentido que abriu, mundo pleno de possibilidades. Ora, não há aqui qualquer “intelectualismo”, mas a evidência (que se tem ou não se tem, não se podendo proibir os outros de a ter, não a tendo nós, grave perversidade epistémica muito frequente) de que, quando há uma acção que segue inteligentemente, objectivamente o sentido do real é porque houve uma intuição que lhe deu esse mesmo sentido a seguir. E não pode deixar de ser assim, não racionalmente.

Toda a *Politeia* se ergue sobre esta evidência aparentemente difícil de compreender, tão difícil que Platão se desdobra em artifícios racionais - e os seus “mitos” também o são - para conseguir provocá-la em quem a não tem espontânea e ordinariamente. O serviço do bem do real só pode fazer-se ou por acerto, mais do que accidental co-incidental, entre o agente e a acção necessária para o serviço do bem ou por meio de um acerto percebido e servido voluntariamente por quem teve a real inteligência do sentido em causa, sentido necessário (isto é, para este bem, há este sentido possível e não um outro qualquer). É por ser necessário que vai ser dado no mito da caverna sob a forma primeira de isso que obriga o prisioneiro a subir, a escalar o interior da caverna, no sentido da sua transcensão para o exterior e, daqui, já fora da caverna, pelo inelutável brilho da luz do sol, luz que nada impede de se manifestar, luz necessária, veículo necessário de um necessário sentido. A intuição de Platão é espantosa: no momento da intuição, não há propriamente liberdade, num sentido comezinho de livre-arbítrio, apenas o contacto com o *logos*, nada mais. Mas é este contacto que fundamentalmente liberta. O *logos* não se escolhe, acolhe-se. A escolha faria perigar, por perigo de estupidez, o acto do sentido. Este, quando se dá, dá-se como imediata presença do sentido do

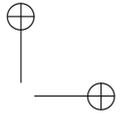
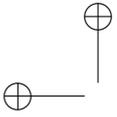


que é, metaforicamente dado na imagem da “iluminação”. Mas não nos deixemos iludir, esta iluminação não é algo de mágico, mas a manifestação, sob a forma de sentido, do que o real é. Isto tem um nome: intuição intelectual, que é o que acontece sempre que o sentido acontece, mesmo quando acontece via sensibilidade. É precisamente isto que Aristóteles parece nunca ter percebido cabalmente e que o moderno empiricismo e seus derivados, nomeadamente o kantismo, não conseguem mesmo perceber.

Ora, é este momento de libertação e de liberdade, contra as formas de escravatura psicológica representadas pela ameaça de Polemarco e, depois, pela presença da lógica a-lógica de Trasímaco, que é dada na simplíssima resposta de anuência de Gláucon. O termo usado por Gláucon, *eioken*, relativo à visão, ao ver, remete não para uma filosofia ou uma cultura da visão, em contraposição a uma cultura da audição ou do tacto ou do olfacto ou do paladar, mas para a *pura evidência*, para a intuição, tão bem definida como “conhecimento directo e imediato”. Vi, sem que possa não ter visto ou duvidar de que vi ou que vi, vi o que vi, vi! Vi ou não fui! Vejo ou não sou!<sup>17</sup> Há um absoluto ontológico neste absoluto gnosiológico, que radica o ser humano no próprio acto seu como acto de um ser que ou é inteligência em acto ou é nada. Não admira, pois, que Platão, no fim da “Alegoria da Caverna”, (518c) fale da conversão da alma toda, depois de ter levado o homem todo a concentrar-se e a verter-se no ser, dado que ser humano é ser totalmente um acto de inteligência, ainda que, em várias dimensões, apenas de inteligência possível, mas, no entanto, de inteligência. É este “ser humano todo” de Gláucon que responde que vê que é de ficar.

A posição de Gláucon não é fundamentalmente política ou mesmo psicológica, é ética e onto-lógica, isto é, dá-se no e desde o seio

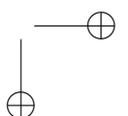
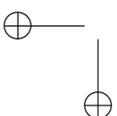
<sup>17</sup> Mais do que um *cogito*, há aqui um sentido de absoluta presença do ser, em que isso que eu sou, que sou eu, independentemente do que isso seja, foi dado, absolutamente, pois, ou era esse acto ou nada. E não foi nada, isto é, foi o que foi, em positivo acto qualquer. Não perceber isto é não perceber coisa alguma quer em filosofia quer em ciência.

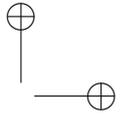
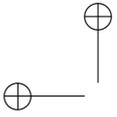


da sua pessoalíssima interioridade, como encontro com o que é o sentido do *kairos* em que se encontra - sentido que é único e que há que intuir, que realizar intuindo, tornando-o humano *nous*, humano espírito. Nada tem a ver com o poder político daqueles que o rodeiam, com as ameaças de Polemarco ou as seduções do espectáculo que há-de vir: tudo isto, sem a intuição de que o melhor é ficar, não provocaria uma persuasão, apenas seria uma forma eficaz ou um seu auxiliar de violência, eficaz ao conseguir que Gláucon e Sócrates ficassem sem serem disso persuadidos. Mas não foi a violência que o conseguiu, mas não foi à violência que Gláucon obedeceu, antes à intuição que em si se deu, aconteceu, estando ele aberto à persuasão.

Mais uma vez, é Gláucon quem responde antes de Sócrates, e, assim parece, também por Sócrates. Porquê esta passividade inicial da figura que se vai tornar soberanamente principal na sequência da obra? Sócrates deve estar maravilhado, ao ver os frutos concretíssimos que o seu labor junto de alguns jovens está a produzir: Gláucon está a fazer precisamente o que Sócrates dele espera, sendo sábio o suficiente para estar aberto à persuasão, não se deixando mover senão pela descoberta interior que vai fazendo, lendo o *logos* da situação ou a situação como *logos* e agindo segundo este. A acção de Sócrates é, neste momento, desnecessária, seria mesmo impertinente, dado que o que quer é que os jovens se libertem, não que passem de uma forma de escravidão para outra, essa em que ele seria “senhor”. A acção de Sócrates foi anterior e propedêutica; mas, se é pretérita, não é defunta, pois sobrevive e vive mesmo nos actos dos jovens que com ele se adestraram na liberdade segundo o *logos*. Esta atitude do irmão de Platão é narrativa homenagem que este último presta ao mestre, mostrando o quanto o seu trabalho pedagógico havia tido efeito: havia pupilos de Sócrates que efectivamente eram homens livres e amantes de *Sophia*.

O facto de Platão não se ter auto-eleito para representar estes jovens, escolhendo o irmão Gláucon (e também o irmão Adimanto)





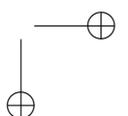
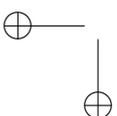
diz do seu amor aos irmãos, mas diz sobretudo da sua modéstia. O gigante Platão era também um gigante de modéstia.

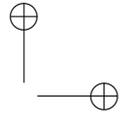
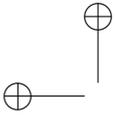
Assim, toda a abertura da *Politeia* é uma ode prosaica (mas já de alta poesia noética) à inteligência, ao *logos*, ao *nous*, à *peitharkhia*, princípio e poder de obediência exclusiva ao mesmo *logos* e aos seres humanos que o incarnam e apenas a esses. Mas o hino continua e intensifica-se com o surgimento de uma figura que parece, também ela, prosaica - sobretudo no pórtico liminar de uma tal obra, em que se esperaria, pelo menos, um deus qualquer -, mas que, por muitos motivos, prosaica figura não é: a já referida figura de Céfalos, a cabeça.

## 11. Céfalos, a cabeça

Lembremos que todo o início da obra tem sido como que uma ode à inteligência; na sequência, mais à frente na obra, Platão irá dividir modelar e paradigmaticamente o ser humano em várias partes - simbólicas, também - e situará a inteligência na cabeça. Ora, é a cabeça que vai surgir, agora, e que vai falar.

Mas o que Céfalos nos diz transcende em muito o que se poderia retirar de um discurso de meras palavras: é, não só, mas talvez sobretudo, a presença de Céfalos que é, no que é e no que ele é nesta presença, que é eloquente. Sócrates diz-nos que o encontrou muito envelhecido (328b-c). Que sentido tem, na economia desta obra, a presença de um ancião “envelhecido”? Não é esta uma obra dedicada à pedagogia (*país*, criança) e pedagogia dos jovens, fiel à sua própria etimologia lógica? Sem dúvida. O sentido da presença do envelhecido homem manifesta-se quando atentamos no termo grego utilizado, *presbytes*. Céfalos é presbítero: ironicamente, mas verdadeiramente, pode-se dizer que quanto mais velho melhor, pois é, não a idade, mas o tesouro de vida que nos vai interessar, com um interesse que, apoiando-se na história, transcende esta e se si-





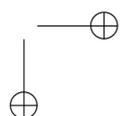
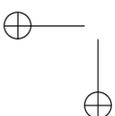
tua no nível da paradigmaticidade ontológica, onto-antropológica: Céfalos não só simboliza a cabeça como simboliza a cabeça do presbítero - ele é a inteligência entesourada de um homem que viveu muito tempo. Resta saber se viveu bem. Disto vai Platão tratar de imediato.

## 12. O tesouro de Céfalos

Surge, então, neste momento, um personagem cuja importância semântica na obra transcende largamente a sua importância histórica; mais: o pai de Polemarco, o ancião Céfalos, mais não parece ser do que um grande homem de negócios na reforma, prosaico e sem especial centelha, presença de uma certa conformidade e conformação acrítica com o destino ou algo de equiparável. Velho, rico, bem na vida, sem preocupações materiais e sem consciência de erros graves cometidos, nada parece pesar a este “bom” e honesto homem. Mas nada parece também destacá-lo do comum dos mortais, dos que, na palavra do Poeta, “vivem porque a vida dura”.<sup>18</sup> Se assim for, por um lado, podemos ver neste personagem a antítese do que Platão parece querer como modelo de ser humano para o seu modelo de *polis*; ou, por outro lado, podemos estar perante um lapso de Platão, ao deixar “escapar” aquilo que é verdadeiramente o seu modelo “ideal” de homem e de político: uma autêntica não-entidade, uma nulidade intelectual, cultural, cívica - Platão desmerece Platão, na triste figura de Céfalos.

Mas, assim como o “Cavaleiro da Triste Figura” de Cervantes só é “da triste figura” para quem não possui a inteligência da sua humana grandeza e nobreza, por detrás da aparente “tristeza” de figura, assim Céfalos não é um “burguês” *avant la lettre et le temps*

<sup>18</sup> PESSOA Fernando, *Mensagem*, poema “O quinto império”, verso nº 7. Também podemos invocar, da mesma obra, poema “D. Sebastião, rei de Portugal”, o último verso: “Cadáver adiado que procria?”.



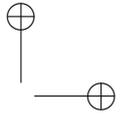
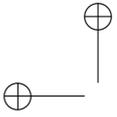
ou um qualquer lapso freudiano ou outro de Platão. Céfalo é bem toda uma outra, muito diferente, realidade.

Este Céfalo que aqui nos é apresentado - e é este que, aqui, conta - não é uma mediocridade humana em fim de vida; pelo contrário, é a figura de um sábio. A importância, para as finalidades da *Politeia*, da sua presença e, para mais, da sua presença no pórtico semântico de toda a obra, é capital. Platão apresenta um homem sábio. Um homem sábio antes e independentemente da própria pedagogia platónica ter funcionado, ter podido funcionar. A presença de Céfalo e o próprio Céfalo (que foi existente histórico, mesmo que não coincidente ou totalmente coincidente com o retrato-paradigma que Platão nos apresenta aqui) são a prova de que *é possível haver seres humanos sábios*, isto é, que a sabedoria incarnada é uma possibilidade já concretizada, não uma mera “possibilidade” utópica (utopia de que, aliás, Platão é tão injustamente acusado).

Céfalo é, pois, como que a figura de proa à cabeça do navio<sup>19</sup> da navegação em busca do modelo perfeito de perfeita *polis*, perfeito homem e perfeita humanidade, perfeita educação, perfeitas virtudes, perfeição de tudo o que necessariamente decorre de tal demanda. Se, como se verá mais adiante na obra, a metáfora do governo do navio é aplicável à administração do bem-comum, então a figura que vai adiante é a de Céfalo: é este quem simbolicamente indica o caminho ao navio e, como vai à frente, quando o resto do navio chegar, Céfalo já lá estará.

Ora, é precisamente assim que esta parte do texto se inicia: quando os Amigos chegam à casa de família de Polemarco, Céfalo já lá está. A imagem parece-nos clara: se os Amigos são os literais filósofos (Sócrates incluído) e se se dirigem para a sabedo-

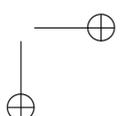
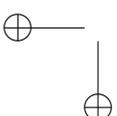
<sup>19</sup> Sabe-se a importância que a metáfora do navio, sua rota, destino e governo vai assumir um pouco mais à frente na obra: o governo é um *kybernein* da nave *polis*. Esta metáfora permanece, até aos dias de hoje, insuperada em beleza e consequências racionais, doutrinárias.

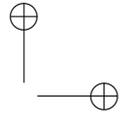
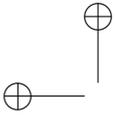


ria, o facto de simbolicamente “Céfalo já lá estar” não pode não querer dizer senão que Céfalo representa a sabedoria. Céfalo, em aparente paradoxo, é *Sophia*. Mas é como sacerdote de Sofia que é apresentado na narração: sentado numa sede, numa literal cátedra, coroadado para a função de sacerdote doméstico encarregue do culto da deusa.

A encenação narrativa parece clara e, mais uma vez, os pormenores não podem ser ignorados, dado que são, todos eles, muito significativos. Céfalo é rei. Não um rei político-crático, à maneira dos habituais reis das diferentes *poleis* históricas, mas um rei segundo a inteligência, o *nous*, o *logos*. Ele parece ser a encarnação do que mais próximo existe do modelo paradigmático que Platão deu do chamado “filósofo-rei”. Mas, como já vimos, Céfalo não é filósofo, já é sábio, pelo que Céfalo não é filósofo-rei, mas sábio-rei: rei de sua casa, sem dúvida, mas sobretudo, rei da vida, de uma vida que lhe foi dada e de que foi rei, isto é, que soube governar de modo sábio - prudente, corajoso, temperante, justo. Céfalo, a cabeça, foi mesmo cabeça de seu acto próprio, não se deixou arrastar pelas paixões, navegou-se até ao bom porto em que está, junto da morte, sem medo dela, podendo olhar para o passado sem horror, podendo perspectivar um possível futuro sem receio.

Platão apresenta-nos Céfalo como o protótipo incarnado - real, portanto, do homem bom, genuína e como que antroponaturalmente bom. A sua bondade foi conseguida por meio de um labor de si sobre si mesmo, num espontâneo esforço por conseguir a transformação do *bios* que lhe foi dado numa vida verdadeiramente humana, digna de um ser humano. Tanto quanto é possível saber-se a partir da economia semântica da narração, Céfalo levou o esforço de bondade tão longe quanto lhe foi humanamente possível, atingindo um nível de autêntica realeza humana, realeza auto-ontopoiética. Ora, é esta basileia humana que Platão pretende demonstrar como possível para o ser humano: cada ser nascido humano pode aspirar a esta basileia própria sua e apenas própria sua (isto é, não pode



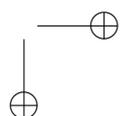
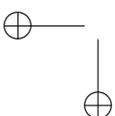


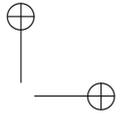
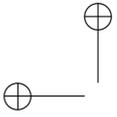
aspirar à de um outro ser humano ou outro), mediante um esforço pessoal. Céfalos é o bom resultado concreto e simbólico deste esforço e a demonstração em carne desta possibilidade.

Mas, pode perguntar-se - e bem -, não foi já Sócrates modelo de isto mesmo, e modelo excelente, tendo chegado a dar a sua vida como penhor da sua mesma bondade? Para quê este novo modelo real? Sócrates não bastava?

A resposta imediata e óbvia é: não. Não, Sócrates não bastava: a prova está na sua mesma morte - *Sócrates não convenceu*, talvez por ser demasiadamente intelectual, demasiadamente diferente do comum dos cidadãos habitantes de Atenas. Ora, Céfalos é precisamente um deles e não possui a mácula política da extrema diferença, da demasiada intelectualização; é sem “deuses novos”. Com deuses tradicionais, Céfalos é um homem bom, é um bom exemplo. Ver Céfalos é perceber que há uma real realeza viva incarnável pelo homem comum que pelo bem se esforçar, como Céfalos se esforçou. Céfalos é a nova de que a bondade ética e política é algo de alcançável pelo comum do homem, pelo homem que não precisa de ser filósofo “profissional” ou de morrer pela sua filosofia. Mesmo no meio e seio de uma humanidade sem grande relevo de bondade ética e política, é possível erguer-se um homem que transcende essa mesma mediocridade ou suficiência, não em nome de uma qualquer filosofia escolar ou sectária ou de maestria, que, aliás, parece desconhecer, mas em nome de sua simples, mas estrutural humanidade. *Céfalos é rei de humanidade*, pois trabalhou por elevar esta última a um nível de grandeza incomum, mas possível. Por isso, aparece coroados: a liturgia em acto de ritual celebração é a da própria humanidade elevando-se “à deusa”. O símbolo parece claro.

Mas esta grandeza incomum não é a de uma humanidade de tipo heróico, passional, de facto grandiosa, mas muito parecida, ainda, com as bestas, pois ainda dominada pelas paixões: é uma nova humanidade e uma nova forma de grandeza, grandeza associ-

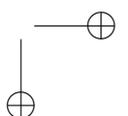
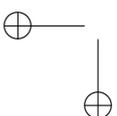


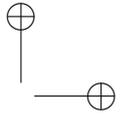
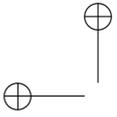


ada a e dependente de uma forma de inteligência não passiva, mas activa e auto-poiética. É uma nova humanidade e uma nova forma de grandiosidade ontológica humana. O paradigma de comparação já não é a bestialidade onnipotente do *khaos* original e originário e suas imediatas decorrências ontológicas, cosmológicas e antropológicas (éticas, políticas, etc.), mas esse anti-*khaos* que é o irradiante sol plenamente onto-poiético segundo um princípio de absoluta dadivosidade, excelentemente dado nas metáforas solares sobretudo dos Livros VI e VII da mesma *Politeia*.

O modelo helénico anterior de humanidade é fundamentalmente moldado nas grandes figuras da *Ilíada* e da *Odisseia* de Homero e da *Teogonia* de Hesíodo: imensos homens, imensas mulheres e deuses e natureza a condizer. Mas tudo isto muito pouco ou nada mesmo autónomo - literalmente autónomo. Deuses, homens e a própria natureza parecem ser sempre dominados por paixões, cuja matriz e cúmulo semântico são dados no sentido do destino (*moira*, *tykhe*). Tudo é juguete de forças brutas ou de inteligências que transformam este mesmo tudo em algo de muito frágil e, sobretudo, de não auto-possuído, de heterónimo, de não livre. O que o homem e os restantes personagens do Homero da *Ilíada* têm de grandioso externo falta-lhes em grandioso interno, próprio seu: afinal, toda a grandeza de um Aquiles acaba por ser determinada por quase tudo o que não é Aquiles, tudo menos pelo próprio Aquiles. O homem da *Ilíada* é grande, mas não é verdadeiramente um homem: está para os deuses e o destino como o seu cão está para ele próprio - o homem da *Ilíada* é um cão dos deuses e do destino; se estes dizem salta, ele salta, etc.

Mas o homem real, se bem que não tão tragicamente grande (grandeza que a também grande tragédia subsequente soube bem aproveitar para construir modelos poéticos de humanidade submetida ao destino, até ao *Édipo em Colono*, de Sófocles, que subverte esta lógica) e falso como homem, é muito mais inteligente e percebe que tais heróis são fundamentalmente menos homens, meno-



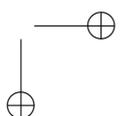
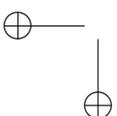


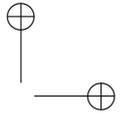
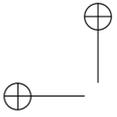
res homens do que eles próprios e do que eles próprios são capazes de perceber acerca da verdadeira grandeza lógico-espiritual da humanidade, que não é constituída por cães de deuses ou de tiranos. Há outras formas de paradigmaticar o humano, formas que o distanciam de tal imagem de cão dos deuses ou dos tiranos.

Já na *Odisseia*, a diferença ontológica e de inteligência entre o cão de Odisseu e este é notória: a inteligência do cão de Ulisses é notável, mas Ulisses é mais inteligente do que o seu cão. Odisseu utiliza de uma forma “divina” a inteligência, não de uma forma “canina” ou “asinina” ou outra qualquer infra-humana (mas precisamente de aparência sobre-humana, tal a sua mesma grandeza), não se deixando arrastar por paixões, sendo senhor de seu destino - e com que custo -, sempre que a oportunidade se lhe apresentava. Mas, quando esta se lhe manifestava, ele era suficientemente inteligente para a ler, entender, perceber, para cairoticamente lhe apreender o possível *logos*. Pacientemente, foi utilizando a sua inteligência para vencer deuses e natureza e tempo e homens e conseguir o seu intento de regressar à sua co-metade essencial, Penélope. Foi o único de toda a sua equipagem a conseguir regressar ao *oikos* próprio, ao *topos* próprio de sua existência e completude ontológica, à sua casa, mas também à sua *polis*. Foi o único com inteligência para tal. A *Odisseia* abunda em exemplos disto mesmo, sobejamente conhecidos.

A inteligência de Odisseu manifesta-se *activamente* nas virtudes da temperança, da coragem e da prudência, o que faz dele um homem justo e querido de Atena, deusa da inteligência. É este novo homem de inteligência activa das virtudes contra as paixões animais que Platão vai ensaiar propor na *Politeia*: um Ulisses universal, um Ulisses da arte/ciência de bem se governar a si próprio e de bem governar o que lhe compete governar para além de si próprio, a *polis*.

Céfalo é a figura original não-mítica deste raro homem. Assim como Odisseu é rei em Ítaca, Céfalo é rei na sua *oikia*, um e





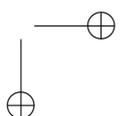
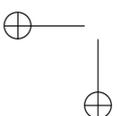
outro senhores de sua inteligência e de sua vida, verdadeiros homens livres, tanto quanto o homem o pode ser, mas homens sem a desculpa humanamente rebaixante, aviltante e redutora do destino, da incontornável universal paixão. Odisseu abriu o caminho mito-lógico a esta nova forma de homem, Céfalo é a sede da sua presença concreta, antro-po-lógica.

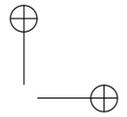
Note-se que este rei de humanidade não se encontra na parte alta da cidade, mas no Pireu,<sup>20</sup> parte baixa, o que não pode deixar de ser símbolo claro de possibilidade de o homem, mesmo o que habita “em baixo”, ser senhor de si próprio, rei de sua mesma vida, auto-poeta de seu mesmo ser, na parte que lhe compete.

Nada mais correcto, pois, do que apresentar Céfalo sentado numa sede, qual trono, basileicamente coroado. Mas não se deve o facto da “coroação” à liturgia doméstica a que preside? Sem dúvida: a cabeça está coroada porque Céfalo esteve em acto litúrgico religioso. Mas é exactamente este o símbolo fundamental a ter aqui em consideração - Céfalo é o homem das coisas sagradas, do que é verdadeiramente importante; Céfalo é basileu do que tem real importância ontológica - por isso usa coroa. Não se trata de um mero sacerdote oficiante de lareira ou pátio, mas do símbolo da realeza do espírito sobre o que não é espiritual: ele é o sábio ali presente e o sábio é o rei, o que usa a coroa. Mas esta coroa não é um fútil adereço de encenação, semanticamente descartável, antes o símbolo máximo da efectividade real da sabedoria, na pessoa<sup>21</sup> deste ancião. Céfalo é a cabeça do lar, do *oikos*, é o seu basileu porque

<sup>20</sup> De regresso a Ítaca, o rei Odisseu não regressa com pompa e circunstância, mas humildemente ao seu ponto de cota zero, a uma sua linha de costa. Daí, crescendo, encaminha-se para o seu lar.

<sup>21</sup> Apesar do óbvio desconhecimento do termo e da noção oficial de pessoa, à época da composição desta obra, é também óbvio que, em Platão, o sentido daquilo que virá, posteriormente, a ser entendido como pessoa, para além de quaisquer possíveis definições escolares, está já presente e presente de tal modo que teria sido impossível cunhar qualquer definição de pessoa sem o fundamental contributo de Platão.



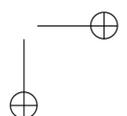
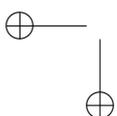


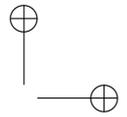
é o sábio da casa e apenas ao sábio da casa compete o seu mesmo governo próprio. Está já aqui, neste símbolo inicial, todo o significado daquilo que Platão quer transmitir nesta grandiosa obra: *que compete a quem sabe e apenas a quem sabe, a quem conhece a realidade, o governo da mesma*- a realeza é exclusivo dos sábios. O sábio merece a coroa do poder. Mais ninguém.

Não é, pois, (nem faria qualquer sentido que o fosse, neste pórtico inicial desta obra) Céfalo um mero “personagem protático”, como quer a nota nº 3 da p. 9 da tradução francesa das Belles Lettres, que parece não conseguir elevar-se da erudição literária assemântica,<sup>22</sup> mas um símbolo, posto em franca evidência, logo no início da obra, daquilo que Platão procura como possibilidade de realização humana para o ser humano. Este símbolo, em seu mesmo *logos*, encontra-se marcada e marcadamente presente ao longo de toda a obra, pelo que Céfalo não é personagem meramente protático e ancilar, mas simbolicamente omnipresente: sem a profunda convicção de Platão acerca da possibilidade da realidade concreta do sábio, nunca teria havido *Politeia* alguma. Céfalo é o verdadeiro universal concreto, que antecede a própria possibilidade da dialéctica filosófico-ontológica de Platão; é o atractor universal simbólico da dialéctica pedagógica, pois Platão sabe que, no fim de uma correcta pedagogia, é possível produzir um ser humano que, no que é, seja tão perfeito quanto Céfalo foi, no que era, no que foi.

Vejam os um pouco mais de perto a participação “holotática” de Céfalo. Assim que vê Sócrates, Céfalo invoca-o: “o *Sokrates*” (328c) e imediatamente, à laia de saudação, diz-lhe, não outra coisa qualquer, mas que este último já não desce ao Pireu para

<sup>22</sup> Não admira que, com este tipo de comentários, muito eruditos, mas semanticamente muito pobres, muito do sentido profundo do pensamento de mestres como Platão se tenha perdido ao longo do tempo. O pensamento destes mestres convida-nos a abandonar a simples erudição mecânica e a buscar níveis mais profundos de entendimento, sempre possíveis, numa riqueza semântica aparentemente inesgotável.

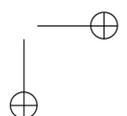
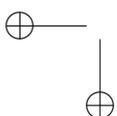


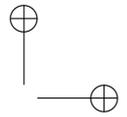


estar com os amigos. O termo usado é, de novo, do verbo “descer” *katabainon* (328c). Como é óbvio, esta fala de Céfalo reforça, sobretudo porque é dita pelo basileu sábio que vive “em baixo”, o que anteriormente se procurou simbolizar com a descensão de Sócrates e Gláucon ao porto do Pireu. Há, também obviamente, uma certa ironia nestas palavras, como que dizendo “pairas lá pelo alto da tua sabedoria e nada queres com os ‘de baixo’, os ignaros”. Mas haverá apenas ironia ou estas palavras de Céfalo transcendem este truque psico-retórico? Parece-nos que Platão ironiza a ironia patente, pondo, na boca e na intenção de Céfalo, já um primeiro expediente verdadeiramente maiêutico, precisamente “contra” Sócrates: Céfalo está nitidamente a provocar o amigo para que diga algo e, ao dizer algo, para que desça ao Pireu do espírito, uma vez que, no da matéria já ele está - os jovens disso se tinham encarregue.

O basileu de “em baixo” censura amigavelmente o basileu de “em cima” por não frequentar o “em baixo”. Ora, esta passagem é assaz significativa e não apenas de um ponto de vista retórico-literário, menor: Platão, que bem sabia as dificuldades por que passou, passava e iria certamente continuar a passar a filosofia, põe na boca de Céfalo a grande crítica feita desde sempre à filosofia (e bem, porque não é filosofia verdadeira), a de não se dignar visitar a parte “baixa” do real, de andar nefelibaticamente pelas puras alturas, sem cuidar da parte fundamental - literalmente -, basal, tese que acompanhou a filosofia desde seu oficial fundador, Tales de Mileto.

É como se Céfalo dissesse: “vós, os da filosofia, nada quereis saber acerca do que se passa na parte comezinha do real, mas apenas cuidais da sua *astu*, da sua Acrópole, não dos seus subúrbios, do seu porto, das suas vísceras”. Pela boca subtil do sábio rei oikético Céfalo, Platão critica, no início da *Politeia*, os que apenas vivem na parte alta da cidade do pensamento. Platão é o primeiro a não aceitar a filosofia como forma de nefelibatismo lógico; Platão



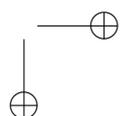
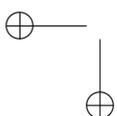


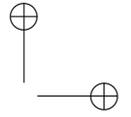
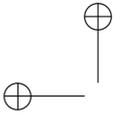
vai ser a antítese daquilo de que muitos, sem o compreenderem na sua mesma extensão de Acrópole, porto e víscera do pensamento, o acusam: um idealista. Um idealista montaria o cenário deste diálogo na parte mais alta da Acrópole de Atenas (talvez no telhado do Parthénon...), nunca no Pireu. E não nos parece que Platão não tenha pensado bem o cenário escolhido para sede dos dez diálogos desta, em tudo magistralmente bem pensada, obra. Sendo possível, é altíssimamente improvável que tal tenha ocorrido e não devemos julgar a possível falta de inteligência de Platão a partir da nossa efectiva própria.

A mensagem que Céfalo atira ao amigo, como uma pedrada de saudação (estamos entre homens de armas, valentes), é esta: “o teu papel, ó filósofo, é descer ao Pireu, dar ao Pireu o que aprendeste, aplicar em baixo o que descobriste em cima”. Pré-forma-se a poderosíssima imagem do mito da caverna, quando o já sábio filósofo tem de descer ao Pireu do fundo da caverna, para salvar os que lá estão e, com eles, a caverna, enquanto portadora de um *logos* próprio possível, que há que manifestar. *A fala de Céfalo é uma convocação da filosofia à salvação do real.*

Mas a censura de Céfalo a Sócrates vai mais longe. A nova crítica antecipa outra imagem do mito da caverna (515c), quando o prisioneiro tem de subir até ao *topos* da luz: “se tivesse potência (*dynamei*), quem subia *pros to astu* era eu...” (328c). Que quererá tal afirmação dizer? Que é a parte inferior da realidade que se oferece para salvar a superior? Tal não faz sentido. Mas já fará todo o sentido supor que a diferença entre a parte inferior e a superior da realidade segue, não uma geometria topológica de tipo físico, mas de tipo verdadeiramente metafísico, noético, estando a parte verdadeiramente superior da realidade onde estiver presente isso que permite salvar o real, por meio da sua compreensão, da leitura do seu sentido, a inteligência, o *nous*.

Deste modo, percebe-se perfeitamente o remoque de Céfalo: se a inteligência presente no alto não desce, sobe a inteligência



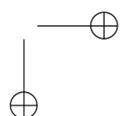
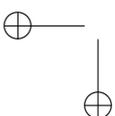


presente no baixo, porque a inteligência é a inteligência, independentemente do *topos* geométrico em que se encontre. E o sábio é Céfalo.

Mas a censura é acompanhada por um lamento - também ele exemplarmente realista -: Céfalo possui a inteligência, mas não possui a *dynamis* necessária para a fazer valer, para “subir”. O papel dos basileus presbíteros não consiste em subir e descer aos lugares que é preciso salvar, mas em estarem coroados junto de sua deusa, como estável fonte do saber, onde aqueles que precisamente têm *dynamis* para subir e descer vêm beber a sabedoria da experiência, contemplar o modelo de virtude, o tesouro do bem realizado por humana mão. Céfalo é uma fonte, uma sagrada fonte e são os que têm sede que vão às fontes, não as fontes que vão aos que têm sede.<sup>23</sup> E Céfalo sabe que Sócrates tem sede, porque Sócrates não é (ainda) verdadeiramente um basileu, mas apenas um filósofo (Sócrates será basileu quando morrer, tornando-se imortal nesse papel, dado que nenhum Ânito ou Meleto pode atentar contra tal realza impoluta). O Sócrates que vai procurar maneira de produzir homens sábios e que nunca tinha encontrado homem sábio algum, tem oportunidade de, neste homem envelhecido e a quem já não vê há muito, contemplar o sábio humano real. Sócrates já só tem de se perguntar como trabalhar o ser humano individual e a comunidade da *polis* de modo a obter seres humanos como Céfalo; não néscias cópias de Céfalo, mas seres humanos tão perfeitos nas suas potencialidades próprias de humanidade como Céfalo foi nas dele. Não se trata, pois, de repetir Céfalo, mas, para cada um, de encontrar o seu *topos*, ética e politicamente próprio, perfeito na sua mesma própria humanidade potencial realizada.

Platão, que sabe bem a figura que criou neste Céfalo, joga com a juventude filosófica de Sócrates para mostrar que, perante este, já se manifesta o homem sábio, sendo tarefa do filósofo percebê-lo e agir de modo conveniente, segundo a finalidade que o norteia.

<sup>23</sup> A versão cristã, invertendo os papéis, é, por isto mesmo, escandalosa.



Será que Sócrates - o da *Politeia*- percebeu mesmo a grandeza humana do seu amigo Céfalo? Teremos de trabalhar toda a obra para podermos responder a esta questão.

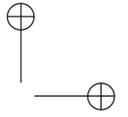
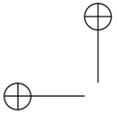
Na sequência desta segunda crítica, Céfalo introduz mais um tema fundamental, o da relação entre o corpo e os seus prazeres e os prazeres que não são atribuíveis ao corpo (329a). Ora, este tema é essencial, atravessando toda a obra, bem como toda a história do pensamento dito ocidental. É, aliás, e Platão bem o percebeu, nesta relação que se joga o que é o próprio do humano, irreduzível a um mero corpo, pelo menos a um corpo como os outros. A célebre noção e a frase que a manifesta, do *Peri Psykhes*, de Aristóteles, segundo a qual a alma é a forma de um corpo natural com a vida em potência<sup>24</sup> nasce já aqui, onde a potencialidade própria da vida, no homem, se diferencia em algo cuja forma não é já redutível a uma simples materialidade. Toda a questão antropológica está aqui incoativamente presente.

Céfalo diz a Sócrates que, para ele, os prazeres do corpo (*to soma hedonai*, (328d)) estão diminuídos, mas os prazeres do *logos* (*tous logous*, (328d)) aumentados.<sup>25</sup> Já sabemos o que Céfalo representa, pelo que a mensagem de Platão não pode não ser clara: o sábio encontra mais deleite na actividade do *logos* do que na do corpo. Não se diz que não há actividade do corpo ou que esta nada deleita, mas que o deleite que traz é menor, agora que se é sábio (isto é, que já se provaram deleites de outro tipo, não corporal). Não se trata da infâme denegação (falsamente platónica) do corpo, mas da sua situação (esta, sim, verdadeiramente platónica) onto-topológica no lugar onto-topológico que é o seu, no ser humano, lugar que não é humanamente preeminente.

Mais uma outra vez, Platão introduz, nas primeiríssimas páginas desta vasta obra, um tema e um mote que vão marcar toda a

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Peri psykhes*, II, 1, 412a.

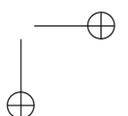
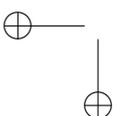
<sup>25</sup> É claro que podemos ler em *tous logous*, “do discurso” ou “da conversa”, mas não será certamente do discurso vácuo ou da conversa fútil.



obra: a relação topológica entre o corpo e isso que lhe sobrejuz e que a ele não é redutível e que, para já, recebe o nome de *logos*. Só superficialmente este *logos* referido no texto diz respeito à conversa ou ao diálogo, no sentido político-agorense do termo: se, na realidade narrativa da *Politeia*, temos um exercício constante do diálogo político, pedagógico, etc., o interesse da obra não é fundamentalmente retórico ou gramático ou literário, mas verdadeiramente *lógico*, servindo os *logoi* discursivos a finalidade de busca de um *logos* real, transcendente a todos os discursos, reais ou possíveis, se bem que por eles participados, isto é, neles revelável.

O *logos* de que Céfalo aqui fala não é o *logos* inútil e mesquinho e vaidoso e superficial das polémicas dos homens, mas a inteligibilidade possível do real. É ao serviço desta possível inteligibilidade que Sócrates se encontra; por isso, deve vir “cá abaixo”, a fim de, por meio do diálogo - *dia-logos* ajudar os outros a encontrar o *logos*. Se fosse o prazer da conversa a cativar Céfalo, este não se retiraria logo após um brevíssimo diálogo com Sócrates, diálogo que não lhe daria, também, mais do que um breve e insuficiente prazer. Ora, deixa o diálogo com Sócrates, em benefício daqueles que com ele podem beneficiar: os jovens, os que ainda não são sábios como ele, e vai ao encontro de um outro *logos*, o “da deusa” de quem é sacerdote lareiro (331d). O *logos*, para Céfalo, é um acto de amor, de *philia*, dos deuses para com os homens, dos homens para com os deuses, dos homens para com os homens, neste último caso, como que por dever de sábio, que sabe qual é o grande prazer, tendo obrigação *política* de o anunciar aos outros que ainda não sabem: é, de novo, a alegoria da caverna aqui pré-anunciada.

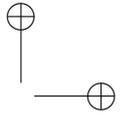
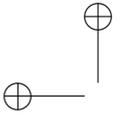
Ora, neste passo (328d), encontramos os termos *neaniais*, *philous* e *oikeious*, que nos remetem respectivamente para a juventude, a amizade e a casa, como se o papel de Sócrates fosse precisamente o de frequentar a casa dos jovens no sentido da amizade, ou seja e melhor, como se Sócrates fosse, ele próprio, a casa amiga dos



jovens, o sítio que eles devem frequentar a fim de se tornarem, eventualmente, um dia, sábios. Talvez esta interpretação seja demasiadamente especulativa, mas a presença destes precisos termos e não de outros quaisquer não deve ser casual, uma vez que toda a obra, mais uma vez, vai girar também em seu redor: sendo acerca da *paideia*, implica imediata e logicamente os jovens; sendo uma obra que busca a compreensão do real, implica a *philia*, que é matriz da própria filosofia, pelo saber, pela sabedoria, mas também pela amizade por aqueles e daqueles com quem se busca, sendo a filosofia não apenas a *philia* da *sophia*, mas também o amor pelos seres humanos, pela sua salvação política e ética; sendo uma obra política, há uma necessária topologia oikética, isto é, está implicada uma localização qualquer espaço-temporal, capaz de abarcar o esforço nela operado, espaço que, como já vimos, é um esforço de comunidade de *philia*, definindo um lar de encontro, lar físico, mas, sobretudo, lar espiritual, lógico.

É este lar que Céfalos põe à disposição dos amigos, Sócrates especialmente, dos jovens, daqueles que quiserem praticar a arte do *logos*, a *paideia* do homem integral, no sentido de um *logos* universal, esse outro lar do homem. É deste outro *logos*, simbolizado na e pela deusa, que Céfalos é sacerdote.

“Vem a nossa casa como amigo”: muito antes da excelente teorização da amizade feita por Aristóteles (sobretudo *Ética a Nicómaco*, *Política*), já o Mestre Platão toma como fundamento essencial para a *paideia* e para a comunidade política em geral a *philia*, este amor pelo outro, amor necessariamente recíproco, que, no caso da relação de Sócrates com o presbítero Céfalos, se situa imediatamente no nível mais elevado da amizade, o da sua máxima pureza ontológica de amor pelo exclusivo bem do outro, apenas pelo bem do outro. Toda a vida filosófica de Sócrates foi vivida como um puro amor pelos seres humanos a quem dedicava o labor de sua mestria. Mesmo que esta imagem corresponda apenas à figura idealizada por Platão, não pode estar muito distante do

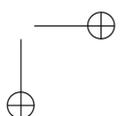
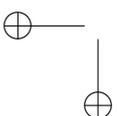


homem real-histórico, dado que este último deu realmente a sua vida como penhor da verdade de sua mensagem de libertação do ser humano. É, portanto, este mestre da amizade e na amizade que é convocado a partilhar da comunidade logófila do lar de Céfalo, no Pireu. De novo, um pré-anúncio de um grande tema do mito da caverna: para descer à caverna e ensaiar salvar os que lá estão, é necessária a mais pura forma de amor humano, aquela que ama puramente o que ama, em si mesmo e por si mesmo, sem esperar coisa alguma mais do que o bem mesmo de isso que ama: *o filósofo é necessariamente o homem da amizade*, do puro amor pelo que necessita de ser salvo, por isso que está “em baixo”.

### 13. Conclusão

Que espantosa diferença para o Platão da cartilha vulgata: afinal, o filósofo não é apenas aquele que ama o que está acima e sobretudo no cume do ser, mas também e necessariamente o que ama o que está em baixo, no abismo da quase impresença ontológica. Se assim não for, todo o mito da caverna é um mero logro e Platão, que o concebeu e escreveu e publicou, um simples mentiroso. Acreditamos não ser este o caso. Para além do óbvio sentido do mito da caverna, no que à descensão do filósofo-sábio diz respeito, há já, como prova, este passo inicial da *politeia*, em que Céfalo intima amorosamente Sócrates a vir partilhar da sua sabedoria de “de cima” com os de “de baixo”.

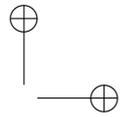
“Vem a nossa casa”. Esta *oikia*, em que há um fogo dedicado à deusa, isto é, em que a presença do divino é clara e central, em que há um presbítero sacerdote da casa e da deusa da casa, esta casa é a morada dos “de baixo” da família de Céfalo. Aparentemente prosaica, esta *oikia*, por ser “a de Céfalo”, é símbolo da morada, do lugar próprio do homem, do ser humano, sítio e oportunidade cairótica da comunidade humana. Espaço e tempo possíveis do pos-



sível modo de os homens buscarem o *logos* que os une, através de um diálogo (passe a redundância, aliás, significativa) de amor, em que se procura a possibilidade da salvação para todos os da *oikia*, ou, alargando o âmbito, para os da *polis* (e permitimo-nos duvidar de que Platão não soubesse que a grande *polis* era o mesmo mundo dos homens, o seu *kosmos politikos* ou *kosmos ton anthropon*).

Vir a nossa casa é vir ao nosso mundo, não para se integrar no nosso mundo (propósito egoísta), mas para ajudar o nosso mundo, dado que é “de em baixo”, a elevar-se até ao cume lógico possível ao homem: pede-se ao filósofo Sócrates que partilhe da sua capacidade filosófica (soteriológica) com aqueles que dela necessitam. Sócrates é, assim, a figura filosófica do filósofo que desce, a fim de salvar os que “em baixo” necessitam da ajuda lógica de quem dela dispõe para iniciar o seu próprio percurso e processo de salvação. Mas Céfalo não é o prisioneiro da caverna: na caverna, não há Céfalos; só há escravos, homens verdadeiramente a-Céfalos, sem “cabeça”, sem inteligência verdadeiramente humana. E esta é a tragédia, presente ou anunciada, de uma humanidade sem Céfalos.

Céfalo é aquele que, mesmo morando “em baixo”, possui, melhor, é a inteligência suficiente (e, por isso, é sábio) para saber que é necessário possuir, ser mais inteligência. A sua sabedoria faz dele um homem ancião a quem já nada parece faltar e que se dedica religiosamente ao culto: à deusa, talvez por já nada mais haver, para além dela, merecedor do seu tempo e esforço. Mas sabe, também, que os jovens necessitam de tanta mais inteligência quanto a que puderem adquirir, ser. É este, assim, o papel de Sócrates, desde o ponto de vista do dono da casa: vir a esta sua casa, a fim de ajudar estes jovens a adestrar-se no mister da inteligência, mister único capaz de os tornar sábios. Se a sabedoria não se ensina e se aprende apenas, praticando-a, sendo-a em acto próprio seu, o exemplo de Sócrates pode ser profundamente pedagógico neste mesmo sentido, mas o que a presença de Sócrates melhor proporciona é o trabalho lógico de destruição das opiniões erradas, muitas



delas comuns e modalmente poderosas, acerca da sabedoria e do agir, permitindo, assim, o aparecimento das intuições ontológicas próximas do real, que instalam o ser humano na tangência com o que as coisas são, onde não há opiniões, apenas a pura ciência ontológica e a necessária decorrência praxiológica, agora necessariamente segundo o Bem. Neste sentido, Céfalo convoca Sócrates, o irônico destruidor, e Sócrates, o parteiro do Bem das almas. E Sócrates, o filósofo, fica, obedecendo, não à ameaça de violência de jovens ainda muito estultos, mas à persuasão lógica e agatônica de um velho, presbítero sacerdote da deusa de sua própria sabedoria. Sócrates obedece, pois, à palavra, ao *logos* do presbítero, não ao músculo do atleta ou do guerreiro.

Falta ouvir a resposta concreta de Sócrates.

