

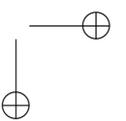
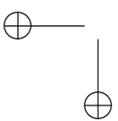
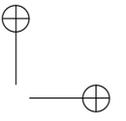
DA ONTOLOGIA DA
“POLIS” EM PLATÃO



Américo Pereira

2011

www.lusosofia.net





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2011

FICHA TÉCNICA

Título: *Da ontologia da “polis” em Platão.*

Autor: Américo Pereira

Colecção: LUSOSOFIA:PRESS – Ensaios

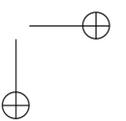
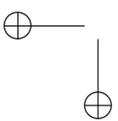
Direcção: José M. S. Rosa & Artur Morão

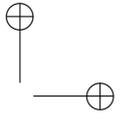
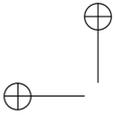
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2011

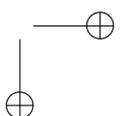
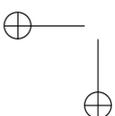


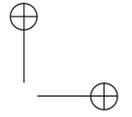
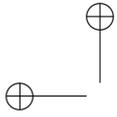


DA ONTOLOGIA DA POLIS EM PLATÃO*

Américo Pereira
Universidade Católica Portuguesa
Lisboa

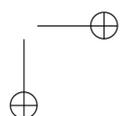
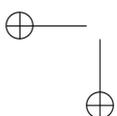
*Este estudo é o primeiro de uma série de quatro sobre a ontologia da “polis”, como vista por Platão. Os três que se seguem são: o desenvolvimento da “polis”, a perversão da “polis”, a possível morte da “polis”. Para o geral deste estudo, interessa directamente o texto que medeia entre as cotas 368e e 383c, final do “Livro II” da *Politeia*. Para o presente primeiro estudo, interessa o texto situado entre 368e e 370c. Foram utilizados os textos originais das edições das Belles Lettres e da Loeb Classical Library e respectivas traduções: PLATON, *La République*, vol. I, texto estabelecido e tradução por Émile Chambry, com Introdução d’Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1989, CLIV + 140 + 140 pp.; PLATO, *Republic*, Books 1-5, tradução de Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2003, LIV + 535 pp. A estas versões, acrescenta-se a versão portuguesa: PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980], LVIII + 500 pp.

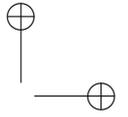
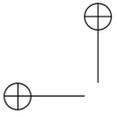




Conteúdo

PARTE I – O NASCIMENTO DA “POLIS”	5
Introdução	5
1. Acto humano e virtudes	5
2. O modelo paradigmático da “polis”	30
3. A ontologia da “polis” e o nascimento da “polis”	39
4. Detalhe do nascimento da “polis”	61
5. O nascimento da economia	74
Conclusão	97





PARTE I

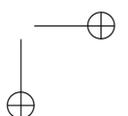
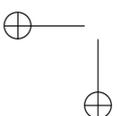
O NASCIMENTO DA “POLIS”

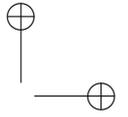
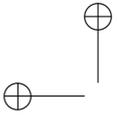
INTRODUÇÃO

1. Acto humano e virtudes

Como maior discípulo de Sócrates de Atenas, Platão não deixou de ser profundamente marcado pelo convívio com o mestre, convívio certamente atento, quer na forma do seu exemplo de vida, em perene esforço filosófico, quer na forma do seu supremo exemplo de morte, e de morte como homem não apenas filósofo, isto é, um mero amigo ou amante de Sofia, a Sabedoria, mas como homem já sábio, pois soube precisamente aplicar os princípios filosóficos, que descobrira e ensinara, à sua mesma acção, propriamente trágica, aquando da ocorrência de seu julgamento pelos representantes do povo de Atenas e conseqüente sentença e cumprimento da mesma.

Mostrou, deste modo, que, efectiva e concretamente, mesmo a condição trágica do ser humano pode servir como matéria e forma





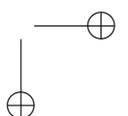
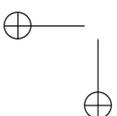
para uma libertação, não da tragédia, que, como condição possível do mesmo ser humano, é necessária, mas do aviltamento, da heteronomia, da perda de dignidade, da perda da fundamental liberdade ética, propriedades irreduzíveis do acto, propriamente humano, de cada ser humano.

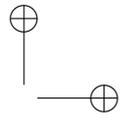
É já o sentido da pessoa, em sua grandeza ontológica própria, irreduzível, em sua grandeza ética, baseada nesta mesma grandeza ontológica, e dela permanentemente transformadora na carne de sua acção, *que aqui se manifesta*, embora o conceito de pessoa, enquanto tal, ainda não esteja propriamente formulado. Este sentido pessoal próprio do indivíduo humano, alicerçado na sua diferenciabilidade possível e diferença concreta, desempenha um papel ontológico fundamental na construção da “polis”, em concomitância com a construção individual própria, autónoma, íntima e manifesta, de cada ser humano, no todo comum e necessariamente comunitário da “polis”, enquanto propriamente “polis” e não simples agregado qualquer de indivíduos humanos quaisquer.

A vida e morte de Sócrates marcaram definitiva e profundamente Platão, sobretudo por causa do modo injusto e infame como foi assassinado pelo poder, dito democrático, de Atenas: que mal profundo roía esta cidade para que fosse capaz de matar o que de melhor em si possuía – o mesmo Sócrates –, precisamente em nome do que pensava ser o melhor para ela? Como não reconhecer a bondade dos actos do mestre? Que profunda estupidez ética e política era esta, que fez com que os seres humanos, responsáveis pelo bem da cidade, não conseguissem perceber o bem presente em seu seio e os levou, mesmo perante o manifesto bem da posição política (cívica) de Sócrates, a escolher o mal?

Que relação existe entre o ser humano e o bem? Qual o estatuto do bem? Qual o estatuto ontológico do bem?,¹ questão que será a principal e determinante de toda a reflexão ética e política, de ora

¹ Ver nosso estudo, “Do indizível bem, alegoricamente dito: as grandes imagens do bem na *Politeia* de Platão”, publicado on-line em www.lusosofia.net.



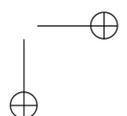
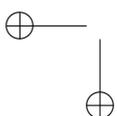


em diante, sem cuja resolução a acção humana se degrada em mera acção ou de autómatos mecânicos ou de bestas com figura exterior humana.²

Toda a filosofia platónica, directa ou indirectamente, em todas as suas variantes reflexivas, vai ser uma busca de respostas fundamentais para estas questões, toda ela vai ser ultimamente virada para a procura do sentido do bem-comum da cidade, bem-comum que nunca será o bem de alguns, de um apenas, de uma minoria ou maioria, mas *de todos* os que quiserem na cidade viver, segundo o mesmo bem-comum da e para a cidade, bem-comum que é o bem de todos, integradamente, compreendendo harmonicamente o bem pessoal de cada um. Esta necessária harmonia sinfonia da acção humana, difícilíssima de atingir, é o único modo que permite à cidade cumprir-se na sua missão própria de ser *o lugar real da real possibilidade de existência propriamente humana para os seres humanos, para cada um e todos, concomitantemente*. Não há qualquer outro lugar possível.³

² Condição moderna, por excelência, abandonado o horizonte do bem como paradigma teleológico fundamental para a acção humana, tanto individual como colectivamente considerada, isto é, tanto ética como política. Com um discurso manifestamente assertivo como paladino da liberdade e independência e autonomia do ser humano, a modernidade pouco mais tem feito do que minar a mesma grandeza ontológica do mesmo ser humano, numa série de reduções do próprio do ser humano a outras realidades menores, todas elas próprias de coisas inertes ou de bestas. Relativamente às formas tradicionais de redução, nomeadamente as que tudo de bom no ser humano atribuíam aos “deuses”, as formas modernas pecam por falta de dignidade ontológica: mesmo que tudo seja uma terrível ilusão, não será melhor a ilusão de que somos do estofado dos deuses do que do estofado das bestas ou dos calhaus. A escolher... Para muitos, tanto monta.

³ Muita da terrível dureza platónica no que diz respeito à defesa do bem-comum da cidade e da cidade como bem-comum diz respeito à sua intuição de que não há substituto possível para a cidade, como este lugar único de possibilidade de florescimento propriamente humano do ser humano potencial. *Destruir a cidade, é destruir a única possibilidade da humanidade*; enfraquecer a cidade, é diminuir a grandeza do possível propriamente humano ontologicamente informador do possível ser humano. Assim, a cidade ou tem amigos, literalmente, ou

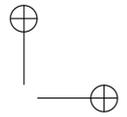


Ética e politicamente, mas também em todas as outras disciplinas ancilares do serviço ao bem-comum, o grande interlocutor de Platão não vai ser qualquer filósofo seu contemporâneo (nem mesmo Demócrito de Abdera) ou qualquer filósofo anterior, mas a figura, por si próprio inventada, como figura dramática de seu diálogo *A República*, Trasímaco, o defensor da tirania. Nele, Platão encontra o protótipo do “anti-Platão”, de tudo o que teoricamente de fundamental se pode afirmar contra a sua posição de integral serviço ao bem-comum.

Depois do Trasímaco do estilete de Platão, nada mais de fundamentalmente novo foi aportado para combater as ideias de Platão a este respeito. Mesmo no plano da acção, perdida a genuína grandeza de homens como Alexandre Magno e suas tentativas cópias mais próximas, outros homens, menores, como um Napoleão ou um Hitler ou um Estaline, mais não são do que demonstrações concretas degradadas e auspiciosamente falhadas do tirano prototípico de Trasímaco.

As teses de Trasímaco têm a grande virtude de sua força e vivacidade, de sua grandeza de sem-vergonha, de manifestar uma vontade de poder, latente no mais profundo do ser de muitos seres humanos, mas de que apenas alguns têm a coragem de dar conta pública, preferindo os outros uma duplicidade radical entre a rapacidade que os habita eticamente e a santidade que politicamente manifestam. A besta dúplice, padrão ético-político de Mandeville,

inimigos, literalmente: aos primeiros, paga o seu amor com a possibilidade de ser; aos segundos, paga como sempre se paga ao literal inimigo, com a distância ou a morte. O que a cidade não pode é permitir a presença em seu seio de seus inimigos. Mesmo na visão cristã, única que procura superar esta lógica radical, não dissolvendo o amor de terceiros a inimizade própria de alguém para com a cidade, a única possibilidade reside na hipótese de que o amor que reine na cidade tendencialmente cristã ajude a converter o inimigo em amante. Se assim não for, pelo menos um dos dois perecerá. Há, pois, uma inelutável dimensão trágica própria da cidade, em sua mesma estrutura, estrutura baseada na mesma ontologia humana.

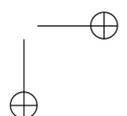
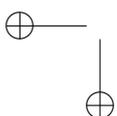


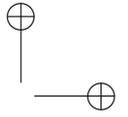
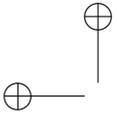
protótipo definitivo do ser humano triunfante no Ocidente contemporâneo, é apenas um exemplar facilmente destacável das propostas antropológico-ético-políticas de Trasímaco.

Os inimigos intelectuais de Platão devem ser procurados não junto dos que defendem o bem-comum, mas junto dos que não suportam a denúncia que fez do seu vício de eternos parasitas de um bem alheio, bem ontológico, como possibilidade de ser, de acto, de que se querem apropriar, escravizando os outros seres humanos, em seu benefício, aniquilando, assim, o bem-comum e toda a sua possibilidade, ainda que o discurso que profiram seja de louvor ao bem-comum. Uma longa leitura da história da humanidade, até aos nossos dias, facilmente fará perceber que essa mesma história é a narrativa dramática e trágica do triunfo do paradigma de Trasímaco.

Sem o recurso a manifestações transcendentais, a proposta platónica, desmontada a certos pormenores organizativos, é a única proposta, de sempre, na história da humanidade, em que há um mesmo bem universal oferecido a todos, assim o queiram. Toda a fundamentação racional do bem-comum nasce aqui. O mais é um mundo de milhões de escravos, ontologicamente reduzidos para o bem exclusivo de alguns tiranos ou oligarcas, a que se sobrepõe, impõe e interioriza um mundo de justificações de tais tiranias, seja na forma de pensamento político puro ou político-religioso.

Ao contrário do esforço político perverso de muitas das estruturas noéticas – religiões incluídas –, que mais não fez do que procurar encontrar modos justificativos para o parasitismo ontológico de uns sobre outros seres humanos, a vida e a mensagem de Sócrates de Atenas e de Platão foram dedicadas a procurar encontrar modos de justificação da bondade única do bem-comum e da *absoluta maldade ética e política de todas as formas que o não respeitam*. Com Sócrates de Atenas, tal foi entendido como ateísmo. E foi bem, pois os deuses contra os quais se ergueu o velho mestre são precisamente os deuses-padrão da defesa de tiranos e oligarcas.



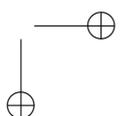
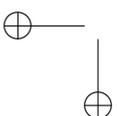


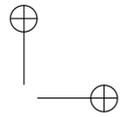
Muito mais do que uma mítica luta entre deuses tenebrosos e deuses luminosos, a agonia de Sócrates de Atenas é aquela que há entre o bem posto ao dispor de todos e o bem posto ao dispor de apenas alguns. A imagem do sol irradiante, infinitamente lançando seus raios geradores, criadores, e iluminantes, é símbolo de um novo bem, que infinitamente se dá, que não escolhe, no acto de irradiar, uns quaisquer eleitos, mas deixa que seja o ser humano a eleger-se, positiva ou negativamente, para a assembleia dos que vão ser por tais raios inundados.

Nesta imagem, o único mistério que permanece é o de porquê e por quê e para quê haver este sol, este bem. De uma mentalidade egoísta e mesquinha, de procura de particular eleição divina, por parte de um deus menor, caprichoso, passa-se à intuição de uma infinitude de acto, plena de possibilidades, de que nasce toda a natureza, mas também toda a cultura, na forma do acto micrologicamente integrado de cada ser humano e de todos os seres humanos. É necessário, para que o bem-comum possa ser, uma atenção tendencialmente infinita, atenta ao mais ínfimo pormenor ontológico e relacional de tudo.

Tal faz do pensamento ético e político de Platão um pensamento radicalmente realista e do seu estudo da “polis”, investigação em forma teórica, não uma utopia, ou um “idealismo”, mas *o lugar do encontro lógico*, isto é, segundo o “logos” e um “logos” próprio seu, *do ser humano com a possibilidade* – sempre metafísica – *da sua realização*, precisamente não como besta ou deus qualquer, mas como entidade medial entre o Deus e a besta, capaz de laborar numa noética ontológica própria, que lhe permite uma auto-construção onto-antropológica, inédita em qualquer outro âmbito ontológico.

O ser humano é, por essência, um ser de relação com tudo: consigo próprio, num permanente diálogo ético interior, mas também com tudo o que não pertence irreduzivelmente a esta mesma esfera de pura interioridade: é essencialmente, também, um ser político,





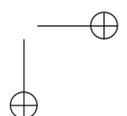
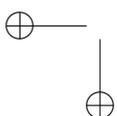
descoberta não moderna, nem sequer aristotélica, mas definitivamente platônica, em toda a sua grandeza ontológica própria, assim especialmente exarada no texto da *Politeia*.⁴

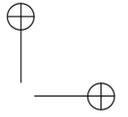
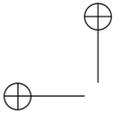
Assim, para que o ser humano possa integrar-se nisso que é a harmonia do bem-comum da cidade, há que ser para tal adestrado: é a questão da “paideia” que surge. A paideia não pode ser entendida no sentido, humana e espiritualmente pobre, hodierno, de uma qualquer educação e instrução destinada a preparar cidadãos, que mais não são do que títeres nas mãos de tiranos e oligarcas – já fora contra isto que Sócrates de Atenas lutara e morrera –, mas no sentido da *formação integral do ser humano*, não como isto ou aquilo de redutor, mas precisamente como ser humano, única grande especialização digna da grandeza específica de sua mesma possibilidade ontológica, na sequência da paideia antiga, de tipo inspirado em Homero, em que se visava a formação de seres humanos com certas virtudes, necessárias ao bem da “polis” como um todo e não apenas ao exclusivo bem idiota de cada cidadão.

Só que, para Platão, na sequência da lição socrática, esta paideia teria de ser muito mais elaborada, preparando integralmente cada ser humano para o seu papel próprio no seio da cidade, onde a sua função não satisfaria apenas os seus interesses individuais, mas, *neles e com eles*, o interesse do todo da cidade, de que cada um é membro, como cada membro do corpo é *elemento integrado do organismo vivo a que pertence*, que forma e informa, cuja existência e vida só fazem sentido e só são possíveis integradamente. E tal de modo necessário, isto é, não podendo deixar de ser assim.

Ao contrário do que uma vulgata sobre estes pontos enuncia, Platão não propõe qualquer forma de humano dualismo substancial, pelo contrário, propõe um sistema profundamente orgânico e vital, em que a parte espiritual tem fundamental primazia, mas em que a parte corporal tem um papel fundamental a desempenhar,

⁴ Não é que a noção não estivesse já presente na matriz da cultura helénica, dos grandes mitos, à filosofia anterior, mas de forma difusa e não categorizada.

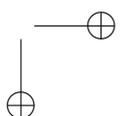
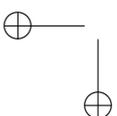


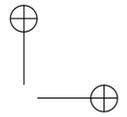


sendo distintas e inconfundíveis e não podendo cada uma delas aspirar a fazer as vezes da outra ou a anulá-la. O substar da parte corporal da existência humana não visa negar esta como tal, o que seria obviamente estúpido e indigno de uma inteligência como a platónica, mas mostrar que não é o corpo, com as suas características, que deve dominar na acção do homem, mas a parte espiritual, *que não nega o corpo*, mas lhe deve negar qualquer intento de domínio antropológico, seja em que circunstância for. Trata-se do estabelecimento ontológico de uma hierarquia lógica e ontológica, não de um dualismo substancial: a substância de Sócrates é só uma, e, quando a cicuta mata o corpo, não há já mais Sócrates de Atenas, mesmo que haja um espírito imortal de Sócrates alhures, mas não em Atenas, onde a sua substância própria *tinha sido*, em sua mesma unidade. A filosofia de Platão não é uma filosofia de ou para fantasmas, mas de e para seres humanos vivos na dimensão que é a própria sua, a de seres de “corpo” e “alma”.⁵

Para Platão, é muito claro que a realeza e o governo, a soberania total do acto humano deve depender da direcção do espírito e não da direcção do corpo. A razão de tal é muito simples: o corpo é meramente passional, *fundamental como tal*, mas não deve ir mais longe do que isso, porque simplesmente não pode; o espírito é activo, competindo-lhe o governo activo dos actos. *O corpo, sendo passivo, é heterónimo, sempre hetero-determinado.*

⁵ Se apenas interessa a alma ou o espírito, por que razão, tendo os diálogos socráticos sido escritos depois da morte de Sócrates, o diálogo é sempre feito com um Sócrates, construído após a sua morte como elemento dramático, com espírito e carne, podendo perfeitamente – se o espírito é que conta – o diálogo ser feito com o seu fantasma, vindo do reino dos mortos anunciar as verdades espirituais? Para quê pôr corpo num Sócrates que negava a sua mesma validade? Porquê negar a Khronos-sarcófago o prazer de consumir o corpo do mestre, assim o libertando para as aventuras apolíneas de um puro espírito no meio da cidade dos homens? Porque Sócrates ainda não tinha morrido no tempo dramático dos diálogos? Mas Platão não poderia ter construído uma outra “cenografia” geral? Mas para que quer um dualista salvar um mundo e uma cidade que têm de ser destruídos no corpo para que se lhes possa salvar a alma?





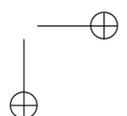
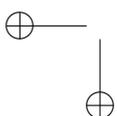
O espírito é activo e *sempre que é activo, isto é, sempre que está, é em acto, é autónomo*, quando não é activo, é passivo e torna-se indistinto do corpo, isto é, não é espírito algum, sendo que os seres humanos que são totalmente passivos é como se fossem apenas corpos, mas, sendo corpos totalmente passivos, é como se não tivessem espírito, pelo que são verdadeiramente indistintos de cadáveres, do ponto de vista do que faz a humanidade ser humana.⁶ O sonho de qualquer tirano ou oligarca, que é sempre um tirano frustrado, pois tem de partilhar a, para si, doce tirania com outro ou outros, é transformar os seres humanos nestes cadáveres adiados que procriam⁷ outros cadáveres adiados, que lhes servirão, sucessivamente e para sempre, de escravos.

É contra a escravatura e a tirania que Platão dedica toda a sua existência quer de pensador quer de interventor pedagógico e mesmo político. Embora algumas das suas propostas mais concretas sejam, em algum de seu pormenor, aberrantes e contraditórias com o que de melhor pensou acerca da humanidade, o trabalho de Platão é sempre dedicado à salvação terrena e extra-terrena da humanidade, contra todas as formas de tirania.

Platão sabe que a cidade é tudo menos virtuosa, sabe que não é virtuosa porque os seres humanos que a habitam não são tão virtuosos quanto o que seria necessário para que a cidade fosse virtuosa; sabe mais, sabe que *a virtude não tem graus*; que a real graduação da virtude é apenas uma degradação do vício correlativo: a prova

⁶ A falta de simpatia para com o pensamento platónico por parte de certas pessoas deriva quer da dureza realista que o caracteriza, incompatível com formas fracas ou cobardes de pensamento, quer da percepção de que são abrangidas pela dureza das impiedosas críticas do filósofo. Normalmente, são pessoas deste tipo que ocupam os lugares de chefia das “poleis”, rodeadas de outras, ansiosas pelo poder, também elas abrangidas pelas mesmas críticas. O mundo tem sido sempre uma espécie de coutada dos Trasímacos e seus muitos escravos complacentes e obedientes, alguns na secreta esperança de lhes virem a ocupar o lugar e o mando.

⁷ PESSOA Fernando, *Mensagem*, Poema “D. Sebastião. Rei de Portugal”, Lisboa, Ática, 1979, p. 42.



de que a virtude não tem graus está dada no testemunho do mestre Sócrates, que não negociou a grandeza relativa da sua virtude, pois sabia que ela era íntegra, isto é, era mesmo virtude real em acto. Virtude pela qual houve que morrer, a fim de lhe não comprometer a mesma sua inteireza.

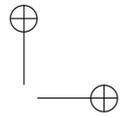
Assim sendo, *a educação na cidade tem de ser uma educação para a virtude íntegra*, sem o que não se produzem propriamente seres humanos, embora se possa produzir cidadãos quaisquer, bestas legalmente polidas, como aqueles que condenaram Sócrates à morte.

Ora, Platão conhece pelo menos um homem, comum aos olhos a-filosóficos do vulgo, mas de grande mérito, excepcional, aos seus: este homem é o ex-armeiro Céfalos. A *Politeia* começa por nos dar um retrato deste homem⁸ como sábio, piedoso, bondoso, prudente, temperante, corajoso, numa palavra, justo, já desprendido das coisas mundanas, interessado nas coisas divinas, que prefere a liturgia da deusa às conversas filosóficas dos jovens acerca da justiça. Céfalos já não precisa de discutir o que é a justiça, pois, de algum modo, sabe que é justo, mesmo que não saiba dar de justiça uma definição científica.

Platão começa, então, por mostrar que há, realmente há, que, na realidade, há homens bons, sem o que, aliás, não é possível haver uma qualquer “polis” boa. É, então, necessário perceber *como é que é possível haver homens bons*, homens sábios. Para tal, é necessário perceber o que é o homem e o que faz dele um bom ou um mau ser humano.

Uma coisa é certa, o ser humano não é possível fora da cidade, onde a sua potencialidade humana, com que nasce, tem condições, melhores ou piores, para se revelar. Primeira conclusão, *o ser humano é essencialmente um ser político*, que só ganha sentido humano na relação com outro ser humano. Mas o ser humano não

⁸ Ver nosso estudo, “Comentário ao Primeiro “Livro” da *Politeia*, de Platão, publicado on-line em www.lusosofia.net.

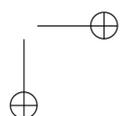
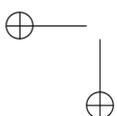


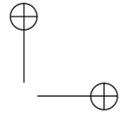
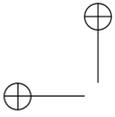
é uma entidade monolítica, pelo contrário, há nele complexidade estrutural – que não diz respeito ao sentido moderno e contemporâneo de complexidade de tipo psicológico, superficial –, que se espraia fundamentalmente em três níveis estruturais ontológicos integrados.

Não são três “camadas” ou “partes” ou algo de semelhante, que aponte para uma partição ou solução de continuidade no âmago do ser humano, mas três níveis reais, integrados por via de suas relações dinâmicas, de constituição ontológica, qualquer deles inalienável, pelo que não se pode dizer que o ser humano seja apenas um deles ou seja privilegiadamente um deles, pois, *sem qualquer um deles, não há propriamente ser humano*; o mesmo se verifica para qualquer combinação possível ou real de quaisquer dois deles; tal é válido contra quaisquer interpretações partitivas da antropologia, da ética e da política platónicas, próprias de quem parece não ter lido a obra aqui em causa.

Há uma dimensão inalienavelmente física e biológica no ser humano: *não se é e não se pode ser, de modo algum, um ser humano sem um corpo*, que é algo de biológico, isto é, de vivo, que tem em comum com todos os outros seres vivos características próprias a todos os seres vivos, nomeadamente o facto de nascer, se desenvolver, eventualmente se reproduzir, e morrer. A este nível, o ser humano não é distinguível de qualquer outro animal não racional, tecnicamente, besta, (besta, aqui, não tem qualquer sentido pejorativo, como é óbvio).

Mas, como é também evidente, não é por aqui, não é neste nível que o ser humano se distingue fundamentalmente dos outros seres vivos, isto é, apesar de a sua forma física ser diferente da dos outros seres vivos, não é por meio desta forma externa que o ser humano





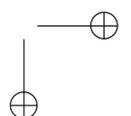
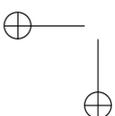
se distingue dos demais,⁹ antes, por meio da sua *forma total*, de que a física é apenas uma parte.

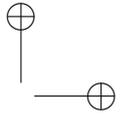
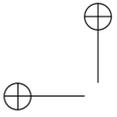
Assim, o ser humano tem uma parte material, de que não pode prescindir, mas a que não pode submeter-se, como a um tirano, se quiser ser mesmo humano e não apenas parecer humano, por ter uma forma exterior humana. Mas este nível material e biológico tem necessidades próprias, necessidades que têm de ser satisfeitas, dentro da medida em que são precisamente necessárias, isto é, realmente incontornáveis, para a manutenção da vida e do ser do ser humano. Nem mais nem menos. É aqui que entram as questões, estreitamente relacionadas, da virtude do ser humano e do nascimento da comunidade humana, bem como da economia, não especialmente como ciência, mas como o âmbito necessário de satisfação das necessidades humanas.

Para já, vamos apenas tratar da questão da virtude associada a este nível ontológico da humanidade. Antes de mais, convém dizer que “virtude” (cuja origem terminológica ligada à masculinidade aqui não interessa) pode ser entendida em dois sentidos fundamentais: no primeiro, virtude quer dizer possibilidade de algo, nomeadamente, para o que nos interessa, para uma acção no sentido de um determinado bem; no segundo, quer dizer o mesmo acto de realização e cumprimento desse mesmo bem possível. O primeiro sentido, fundamental do ponto de vista ontológico, significa que há um bem possível e possivelmente alcançável por meio da acção humana, ou seja, *abre o horizonte ontológico para uma possível acção humana no sentido do bem*, sem o que essa mesma acção e esse mesmo bem nunca seriam possíveis.

Do ponto de vista ético e político, tal quer dizer que este acto está em realização ou foi realizado, sendo que a virtude, neste sentido, significa uma acção em acto (passe a redundância) que visa,

⁹ As esforçadíssimas tentativas contemporâneas de, por exemplo, espremer da dimensão física dos achados arqueológicos do incompletíssimo fóssil Lucy e companheiros uma sua *humanidade material* são simplesmente infantis...



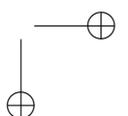
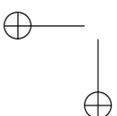


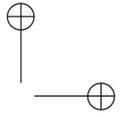
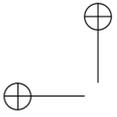
por meio desse mesmo acto, um bem. Atingido o bem, a virtude termina, numa realização que já é, também ela, ontologicamente relevante, pois *introduziu positividade ontológica no universo do ser; isto é, acrescentou positividade ontológica ao universo da positividade ontológica já actualizada.*

Podemos perceber que o contraditório – não o contrário, que não existe – da virtude é o vício, que não é algo de tipo psicológico, mas algo de tão ético, político e ontológico quanto a virtude, só que antiteticamente e com os efeitos contraditórios, isto é, onde uma introduz positividade ontológica, o outro não a introduz ou retira-a.

Assim, percebe-se melhor a gravidade ética, política, mas fundamentalmente ontológica, de virtude e vício: não é questão de nível superficial, mas tem poder ontológico, literalmente serve para criar ou aniquilar realidade ontológica, com tudo o que tal significa. Todas as considerações que se possam tecer em torno destas questões, fora do âmbito ontológico fundamental em causa, são fundamentalmente irrelevantes. *A acção própria do ser humano é uma acção que é potencial e efectivamente criadora de novo bem ou impossibilitadora de bens, pelo que é sempre da maior gravidade.* Platão percebeu isto perfeitamente. Daqui, a gravidade extrema das considerações que tece acerca da realidade ontológica, ética e política do ser humano.

Cada nível estrutural do ser humano possui, assim, uma virtude própria, que lhe corresponde necessariamente, encarregue de promover o bem humano a esse mesmo nível. Ao nível ontológico mais básico da complexa realidade própria do ser humano, a virtude chama-se “temperança”. É a virtude encarregue de dar forma própria, humanamente lógica, isto é, segundo um “logos” propriamente humano, à acção do ser humano, no que diz respeito a tudo o que houver relativo à *vida material e biológica*, níveis básicos, primeiros e fundamentais de qualquer existência humana. Níveis que não são, de modo algum, descurados por Platão, mas



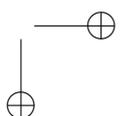
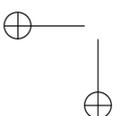


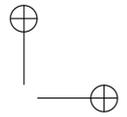
que, bem pelo contrário, desempenham nesta economia geral da onto-antropologia platónica, um papel incontornável.

Para que não se fique numa linguagem apenas abstracta, exemplifiquemos, por meio de um exemplo trivial, mas paradigmático e transtemporal. Se alguém precisa, para viver bem, em todos os sentidos – que é precisamente o que aqui está em causa –, de comer exactamente cem gramas de gordura por dia, deve apenas comer essa quantidade de gordura, independentemente de tudo o mais, de todas as paixões, desejos incluídos: se não o fizer, estará a ser intemperante¹⁰ e sofrerá, e com ele os que dele dependem e com ele convivem, isto é, o restante da sua comunidade, dimensão inalienavelmente política da ontologia humana – que é também o que aqui está em jogo –, os efeitos nefastos de tal intemperança. Este exemplo é universalizável, para tudo o que diga respeito à parte material e biológica do ser humano. O intemperante atenta contra a sua mesma bondade ontológica – contra o bem de seu próprio ser – e contra a bondade ontológica da comunidade, pois o seu ser não é dela independente ou ela dele independente, sendo que uma diminuição de seu bem individual é imediatamente uma diminuição do bem da comunidade. Este exemplo basta.

O bem-comum implica necessariamente uma concepção da coisa pública e da coisa privada em total inter-relacionamento, desde que haja constituída uma qualquer assembleia, para o que basta haver dois seres humanos vivendo em comum, de qualquer forma. Implica também que nenhum acto individual possa ser apenas individual, no sentido de totalmente encerrado numa pura imanência do indivíduo em questão: para tal, para que qualquer dos actos, mesmo os puramente éticos – consideração meramente abstracta –

¹⁰ Note-se que a intemperança não se limita ao caso em que como *mais* do que as exactas cem gramas, mas também ao caso em que como *menos* do que as exactas cem gramas. Para Platão, viver humanamente é uma ciência exacta...; o mais é próprio de inumanas bestas.



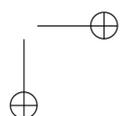
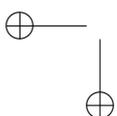


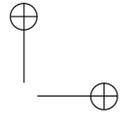
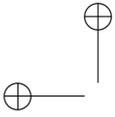
não possa ter qualquer relação com os outros seres humanos, não pode haver assembleia.

Todo o acto eticamente considerado, do ponto de vista do bem-comum, tem ou pode ter, necessariamente, relação com a restante assembleia, pelo que não há, neste sentido, actos individualmente isolados. Assim sendo, nenhum ser humano pode agir em assembleia como se esta não existisse, quer dizer como se cada um de seus actos não tivesse ou pudesse ter repercussões sobre essa mesma assembleia. *O bem-comum implica, assim, sempre uma integração sinfonia de todos os actos daqueles que segundo ele querem viver em assembleia.* Tal implica saber com uma precisão tendencialmente infinita qual a possibilidade própria, na possibilidade com todos os outros. Esta é uma tarefa difícilíssima, que limita as possibilidades concretas de realização do bem-comum, mas não impede ou pode impedir a consideração do bem-comum como o modelo-padrão da única possibilidade verdadeiramente digna de uma humanidade portadora do “logos”, nas sábias palavras de Aristóteles.

Sem o bem-comum, sem pelo menos um esforço ininterrupto no seu sentido, não há propriamente uma assembleia de seres humanos, mas apenas um agregado de bestas egoístas, perfeitamente tipificadas como tais na famosa expressão de Hobbes que faz do ser humano lobo de seu possível semelhante, que tal relação nega como tal. Para Platão, a opção era clara: ou o bem-comum ou o estado de guerra, como, aliás, se pode deduzir facilmente quer dos depoimentos de Trasímaco quer da análise da perversão irracional da “polis” que se segue à análise do seu nascimento, “en logo”.

Ao ser intemperante, o ser humano aproxima-se de uma condição bestial: a total intemperança é indistinguível da total bestialidade (bom exemplo disso são os tiranos, sempre bestas intemperantes em algo, senão mesmo em tudo). A insistência platónica na temperança é a insistência no sentido de que a humanidade se promova como propriamente humanidade e não se rebaixe ao nível das





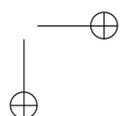
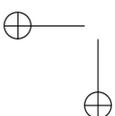
bestas. Tal esforço é necessário precisamente porque o ser humano é também constituído por uma dimensão físico-biológica inalienável em sua mesma condição de habitante deste mundo, dimensão que o situa ao mesmo nível das bestas: a conclusão é clara, ao nível biológico, os seres humanos são meras bestas, não tivessem outros níveis integradores deste primeiro e seriam apenas outras bestas.

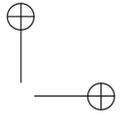
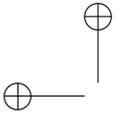
Assim sendo, e sem possibilidade de excepção, dada a grandeza própria desta dimensão biológica presente na humanidade, todas as teorias ou práticas que apoiem acções intemperantes são inimigas da humanidade, pois, endossam acções que degradam bestialmente a mesma humanidade, progressivamente reduzida a uma mera realidade com forma exterior material humana, mas já desumanizada ética e politicamente.¹¹

O segundo nível da ontologia humana corresponde ao nível de transição entre o puramente material e biológico e o já propriamente espiritual, noético, relativo à inteligência em seu sentido de uma tendencial pureza de acto de apreensão lógica do sentido manifesto nas coisas, em sua omnidimensionalidade ontológica, dada à possibilidade semântica do ser humano, pelo que é marcado necessariamente por um e pelo outro níveis.

Por um lado, há, ainda, uma forte presença de tudo o que diz respeito à força vital e à presença da dimensão material, ambas irreduzivelmente próprias da ontologia geral do ser vivo, universalmente considerado, e do ser humano em particular, por outro, a parte propriamente noética faz sentir também a sua presença. Estes dois níveis são sempre integrantes, variegadamente, da ontologia platónica, que nunca pretende negar qualquer um deles, mas apenas integrá-los a ambos em seus mesmos *topoi* ontológicos próprios, sem confusão, qualquer, sem equivocidade, inimigas da ne-

¹¹ Ao longo da história da humanidade, todas as civilizações que enveredaram por caminhos de intemperança acabaram por ser vítimas desta opção. As hodiernas insistências nas “adrenalinhas” e outras formas de irracionalidade intemperante – com consequências muitas vezes tirânicas – seguem estas pisadas suicidas.

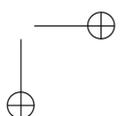
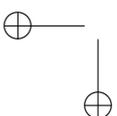


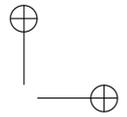


cessária clareza lógica imprescindível para que cada ser humano possa tornar-se filósofo e, caminhar filosoficamente no sentido da sabedoria. Este interesse platónico coincide com o desejo intelectual de “salvar a realidade”, não num sentido religioso qualquer, mas no sentido do encontro do seu *topos* lógico no seio de uma economia ontológica universal, a partir do acto já verdadeiramente criador do sol. É esta salvação que explica cabalmente a razão pela qual o ex-prisioneiro, ex-filósofo, agora sábio, tem de voltar à caverna: tem de o fazer, pois a sua missão é uma missão salvífica quer dos seres humanos que lá estão quer de isso que os envolve e que não ganha significado ontologicamente digno enquanto não se iluminarem convenientemente os olhos de quem lá vive, apenas assim podendo conferir o devido reconhecimento ontológico ao que está na caverna.

Podemos dizer, assim, que é este nível de transição um nível *duplamente passional*, em que as paixões biológicas mantêm presente a necessidade do serviço à causa da manutenção física e biológica do ser humano, sem as quais não há nem pode haver ser humano, mas, por outro lado, não se trata já de uma vida meramente apostada numa sobrevivência cega, antes, uma vida que já sabe que é capaz de arrojados mais elevados, de *compreender coisas sem corpo*, outra forma de paixão, mas não já materialmente baseada, e cuja forma de vida não se reduz a uma mera mecânica ou organicidade material ou biológica.

Este nível, duplo e ambíguo, é o nível da possível dilaceração humana entre a tentação da queda na pura bestialidade ou da ascensão, *insustentável* porque o ser humano não é um puro espírito, mas um composto de espírito e matéria, a uma pura espiritualidade, impossível à condição humana concreta, precisamente composta de matéria e de espírito, ser humano que não é só um coisa ou só a outra, mas é, e necessariamente, nesta sua forma temporal, uma coisa e a outra. É o lugar da necessária força e resistência inteligente às

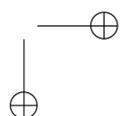
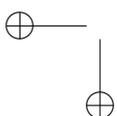


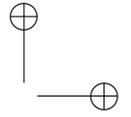
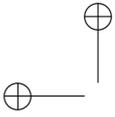


paixões, não apenas às bestiais, mas às “nefelibáticas”, de aparência puramente espiritual. É o lugar próprio da virtude “coragem”.

A coragem serve, assim, para moderar quer as paixões que tentam reduzir o ser humano à bestialidade animal irracional quer as paixões que querem fazer dele um “deus”, paixões que o levam, se não controladas pela coragem, sempre, não a uma qualquer real divindade, mas a essa outra forma de bestialidade que é o transvestismo de divindade, próprio dos tiranos, obviamente patente nas falas de Trasímaco. A coragem não é, assim, própria apenas de guerreiros, como na tradição da “andreia” guerreira e heróica, individual e colectiva, anterior a Platão, se pensava, mas de todos os seres humanos,¹² dignos deste nome, que, assim, são não propriamente guerreiros, mas guardas ou pastores valentes de si próprios, naquilo que é a fundamental acção da força, radicalmente lógica, de um “logos” humano, que, única, pode permitir ao ser humano um mínimo ou um máximo de autonomia. Quem acusa Platão de ser o pai de todas as formas de instituição de governos heteronómistas não percebe que Platão, pelo contrário, é precisamente o pai de todas as formas libertárias de luta contra tais poderes e de uma total autonomização do ser humano, que apenas deve obedecer à voz do “logos”, eco ultimamente fundado na irradiação do bem. Mas o único senhor é o bem, mais nada, mais ninguém o pode ser, senão, em si mesmo, para si mesmo, segundo o bem, o próprio

¹² É este tipo de intuições que permite a Platão desenvolver teorias espantosamente avançadas para a época em que vivia (não para a *sua* época, pois, a sua época foi a que ele criou, precisamente com o que pensou) e que não o soube acompanhar, como, aliás, grande parte da posteridade, como a que defende precisamente a semelhança qualitativa geral entre a mulher e o homem relativamente a todas as qualidades necessárias para a construção da “polis”, em que se inclui a mesma coragem, já não apenas própria do “aner”, mas extensiva a todos os que possuem a força necessária para a realização dos actos próprios de uma vida segundo a trindade cardeal activa e integrada das virtudes, isto é, próprias do justo e da justiça em acto (patente no “Livro V” da *Politeia*, de 455 d a 456 a).





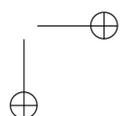
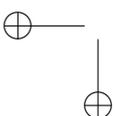
ser humano, aqui individualmente considerado. *A virtude não tem senhor...*¹³

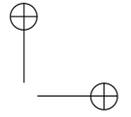
Por fim, há no ser humano o nível do espírito, nível que é o único que é próprio seu em exclusivo e que o especifica propriamente como ser humano (daí, o discípulo de Platão, que foi Aristóteles, dizer que o ser humano é, específica e individualmente, o “animal que porta o “logos””).¹⁴ Pelo espírito, na forma do “nous”, da inteligência, de isso que é capaz de captar as coisas na forma do sentido interior, presente àquilo que é a interioridade ética do ser humano, *o ser humano é um grandioso resumo espiritual do cosmos*, habitando este aquele na forma de “logos”, de sentido. Passa a ser o universo que habita o ser humano, não o ser humano que habita o universo. Tal não é uma redução antropológica da realidade extra-humana à humana, como pode parecer a uma inteligência apressada, mas a constatação da mesma realidade espiritual da relação do ser humano com o demais possível, que só se lhe dá na forma da interiorização lógica que a sua inteligência promove.¹⁵

¹³ “A virtude não tem senhor”, na versão portuguesa; “Pour la vertu, elle n’a point de maître”, na francesa; “But virtue has no master over her”, na inglesa, traduzem “Arete de adespoton”, *República*, 617 e.

¹⁴ É esta portabilidade, enquanto possibilidade, e transporte, enquanto actualidade, que constitui o que faz do ser humano o que é, na diferença específica com todo o mais. O mesmo mito da acção de Prometeu, que furta o fogo-“logos” do celeste Olimpo para o dar aos seres humanos nada mais diz de fundamental do que esta mesma especificidade lógica do ser humano, numa ligação fundamental ao divino, isto é, a algo que diz respeito fundamentalmente ao plano do espiritual, por afastamento da realidade material, puramente natural. Salientamos a interpretação platónica deste mesmo mito, muito profunda no que ao papel dos deuses e de Prometeu diz respeito (*Protágoras*, 320 c a 322 d).

¹⁵ Repare-se que grande parte da história do pensamento filosófico ocidental vai girar em torno desta problemática. O mesmo Kant nada mais faz do que apresentar uma versão explicativa que é uma redução, ainda ultimamente platónica, desta mesma relação. O plano transcendental de possibilidade de conhecimento *a priori* é a interiorização redutoramente puramente lógica desta relação na forma de uma tábua arquitectónica de enquadramento da possível matéria advinda de um suposto “mundo” transcendente a tal tábua lógica.



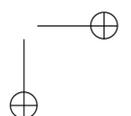
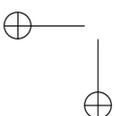


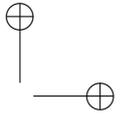
A este nível, inverte-se a pertença: se, pelo nível do corpo material e biológico, o ser humano pertence ao cosmos externo, pela inteligência, é o cosmos externo que pertence ao foro interior do ser humano. No espírito e pelo espírito, tudo pode ganhar e ganha sentido para o ser humano. Tudo, mesmo o que ele próprio é, na forma tríplice de corpo material, força interior, inteligência. *O ser humano compreende-se como este acto integrado de matéria e forma, apenas completo se íntegro e harmónico em seu mesmo funcionamento.*

A virtude que activamente assegura esta integridade é a “prudência” ou “sabedoria”. Esta garante – é o papel lógico, racional, no sentido de mediação ponderada, medida, mas não num sentido redutor quantitativista – a devida medida proporcional de todas as paixões, *que não são para anular em sua totalidade,*¹⁶ mas apenas no que têm de exagerado, medida de toda a força necessária para controlar essas mesmas paixões e as relações entre toda a vida, sentido lato, do ser humano, quer em seu âmbito meramente interior, puramente ético, quer em âmbito relacional com o que o transcende, que tudo implicam, do mais ínfimo ser, a Deus.

Mas, então, e a justiça? Não é esta a grande virtude para Platão?

¹⁶ A anulação total e definitiva das paixões do Mestre Sócrates de Atenas corresponde à mesma sua morte. Se esta corresponde a uma forma de libertação final de toda a paixão e mesmo de toda a passionalidade e ao estabelecimento de uma forma de vida nova (assim o esperava o mesmo Sócrates, assim o narra, relativamente aos sábios, o mito de Er), apenas o pode fazer como libertação última e definitiva, selada pela morte – morte que se quer definitiva, pois é a única que, segundo o mito de Er, liberta de um ciclo metempsicótico, que não corresponde propriamente a qualquer forma de compensação puramente positiva... Mas, antes desta possibilidade última, as paixões têm o seu *topos* próprio, que deve ser respeitado, quer dizer, regrado, temperado, sabiamente governado: assim, a paixão só recebe anulação no que é inconforme ao bom governo da vida humana, como humana, não como bestial ou olímpica, isto é, permanece o que for necessário, aniquila-se o supérfluo, como faz o “cibernauta”, o “piloto” com as velas, pois não deve ter “pano” a mais ou a menos, se quer que o navio navegue, não de qualquer modo, mas bem, precisamente bem. A metáfora é clara.



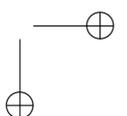
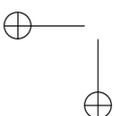


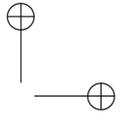
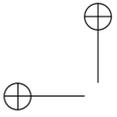
Sim e não: sim, como o que é, em sua mesma realidade dinâmica, como resultado de algo; não em si própria, dado que, em si própria, é inactual¹⁷ – e é esta necessária e incontornável inactualidade a razão pela qual a discussão, na *Politeia*, acerca do que seja em si e por si própria a justiça acaba por dar em nada. *A justiça é o resultado imediato*, isto é, sem outras quaisquer mediações, *da acção harmónica integrada das outras três virtudes*, capitaneadas pela prudência, o que faz desta a virtude governante e, assim, a fundamental.

A justiça é o acto que permite que a comunidade política seja o que deve ser, isto é, *o lugar necessário e insubstituível do bem-comum*. *Bem-comum e justiça são, assim, duas designações diferentes para uma mesma realidade*, a do funcionamento perfeito de uma comunidade de seres humanos, única possibilidade de a humanidade poder subsistir como propriamente humanidade e não como agregado mais ou menos casual de bestas com forma exterior humana. Ora, nunca houve qualquer comunidade humana digna deste nome.¹⁸ Platão bem o sabia, apesar de todos os seus esforços, pelo

¹⁷ A contínua invocação prosopopaica da justiça é um sinónimo de uma necessidade intelectual, infelizmente comum, e que dá razão a Platão, quando este defende que, nos lugares de chefia, sejam quais forem, não devem existir néscios, mas sábios. Se alguém pensa, mesmo, que a justiça é uma entidade, qualquer, que “faz coisas”, como, por exemplo, proferir sentenças judiciais substantivamente acertadas, então, todo o edifício político está muito periclitante e a “polis” em causa está moribunda.

¹⁸ Esta afirmação não se aplica apenas ao lapso histórico da vida da humanidade anterior a Platão, mas a toda a história da humanidade, que nunca conheceu qualquer forma de verdadeira comunidade política, isto é, uma verdadeira “polis”, ou, ainda, um lugar político em que o bem-comum tivesse existido plenamente. Razão ainda maior, então, para louvar todas as formas que, de algum modo, fizeram o esforço por de tal se aproximarem. Não terá a própria Academia Platónica inicial sido uma primeira tentativa neste mesmo sentido? E o Liceu Aristotélico? E a pequena comunidade de vida e oração instituída por Agostinho?





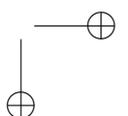
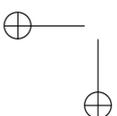
que não admira o tom profundamente triste e desapontado da sua última obra sobre este magno assunto, as *Leis*.

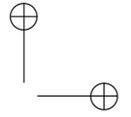
Para Platão, há uma relação necessária, isto é, que não pode não haver, entre aquilo que é a esfera da pura interioridade ética do ser humano e isso que é o lugar em que é possível às diferentes interioridades éticas comunicarem. Este lugar não é um lugar mágico, em que misteriosamente os diferentes seres humanos como que “lancem vozes para a atmosfera da praça pública”, que logo são entendidas pelos outros, mas a mesma cidade, a “polis”, com toda a estruturação cultural – e civilizacional –, que permite que os mesmos seres humanos se entendam, *porque partilham um mesmo horizonte lógico e ontológico de sentido*. Trata-se da questão ontológica e lógica da função semântica da linguagem.¹⁹

Este é já o sentido de todos os mitos cosmogónicos e antropogónicos (politogónicos, também) em que surge, de forma vincada ontologicamente, o nascimento do espaço de uma possível comunicação quer entre os seres humanos entre si quer entre estes e o restante do cosmos, deuses ou bestas. Apenas após a constituição deste espaço, é possível a comunicação e o estabelecimento da dimensão política. A força com que este tema surge na parte teogónica da mítica helénica é óbvia, sobretudo na definição inicial do espaço ontológico e possibilitador de nova diferenciação, que é o hiato necessário entre Terra e Céu, espaço obtido através de uma manifestação de força terrível, mas sem a qual não era possível quer a diferenciação ontológica comum quer, por via dessa mesma possibilidade de diferenciação e sua actualização, o mundo político da relação inter-humana e inter-específica.

Assim, ao microcosmos ético individual (verdadeiramente pessoal), corresponde um macrocosmos, a cidade, cidade que é não apenas o conjunto de seus habitantes, mas *a função integral e total*

¹⁹ Para um estudo sobre este tema em Platão, remetemos para o nosso texto, “Da filosofia da linguagem no *Crátilo*, de Platão”, publicado on-line em www.lusosofia.net.



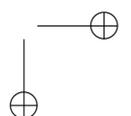
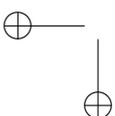


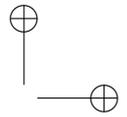
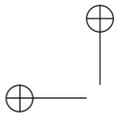
da sua interacção.²⁰ Deste modo, é óbvio que a qualidade ontológica da cidade depende da qualidade ontológica de cada um e de todos os seus habitantes. Logo, para que uma cidade possa funcionar bem, para que possa ser uma boa cidade, tem de ser constituída por bons seres humanos. Para tal, há que educar os seres humanos no sentido do bem da cidade, bem que não é um bem qualquer, imposto por capricho ou de uma qualquer outra forma irracional, mas que tem de ser necessariamente o bem de e para todos os que dela fazem parte e para o bem dela queiram contribuir. A este bem chama-se o “bem-comum” e a humanidade deve a Platão a sua apresentação racional como isso, único, que pode servir a mesma humanidade como forma de vida propriamente humana.

Mas o que é o bem-comum? Não se trata de uma noção matemática, aritmética, que compendie o bem exclusivo de uma maioria, no sentido de quando se diz, por exemplo, “é comum sair de casa com guarda-chuva, quando chove”, querendo dizer que um grande número de pessoas o faz, que é “normal” que se faça. Comum, aqui, tem um sentido muito diferente, tem o sentido de universalidade: o bem-comum é o bem para todos, sem excepção, os que dele quiserem partilhar.

Assim, desde que haja alguém que não esteja abrangido pelo bem-comum (sem para tal ter feito algo que o faça merecer estar assim, isto é, estar fora do seu âmbito), não há bem-comum e a cidade ainda não o atingiu, isto é, falhou na sua obtenção. Não pode haver

²⁰ A cidade é um acto humano complexíssimo, não um amontoado de coisas. Matar toda uma população para salvar uma cidade, é não perceber mesmo o que se está a fazer e a realidade em que se vive. Construir uma cidade é construir um mundo de relações humanas, de que a chamada urbanização faz parte. A anterioridade política é sempre do ser humano para a cidade como coisa material e cultural. A cidade nasce directamente do que é a substância mesma do ser humano em acto relacional e faz parte dessa substância. Não é o ser humano que faz parte da cidade, é a cidade que faz parte do ser humano. Inverter esta relação fundamental é matar a cidade e, com ela, o ser humano, sua substância e também sua essência.



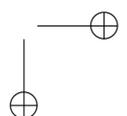
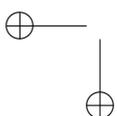


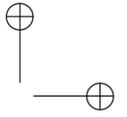
qualquer exclusão de seu âmbito que não seja uma auto-exclusão: apenas o auto-excluído deve poder afastar-se da comunidade do bem. É precisamente o que Sócrates se recusa a fazer no tempo que antecede a sua execução e em que lhe é oferecida a hipótese de fuga. Não abandonando ele a cidade e o que é o seu bem-comum possível, competiria à cidade incluí-lo no seu bem-comum, o que a cidade precisamente não faz, pois o exclui dele definitivamente através do acto da sua morte politicamente provocada.

Como se pode ver, este ideal de bem-comum é um ideal muito nobre e muito difícil: sendo teoricamente possível, dado que não há qualquer razão lógica para que não o seja, isto é, não é, de modo algum, auto-contraditório, o bem-comum tem sido impossível de realizar até aos nossos dias. As razões não são lógicas ou ontológicas, mas apenas históricas e contingentes: há sempre quem se opõe a que o bem-comum se realize. Mas tal não faz do bem-comum uma utopia ou da proposta de Platão utópica, antes demonstra que Platão tem razão quando mostra a humanidade, quando destituída de racionalidade propriamente humana, como incapaz de ser verdadeiramente humana em acto.

Esta constatação ajuda a explicar certas opções de Platão quanto à sua proposta concreta minuciosa para a constituição da cidade, pois parte da evidência da existência real e histórica de um pendor fortíssimo para a irracionalidade na humanidade, como conjunto total dos seres humanos, mas também como cada ser humano individualmente considerado. Este pendor para a irracionalidade e para o que esta imediata e mediadamente acarreta está simbolizado na *Politeia* pela figura paradigmática de Trasímaco, defensor de todos os inimigos do bem-comum, precisamente os tiranos.

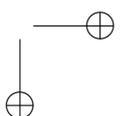
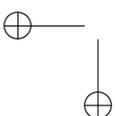
A análise platónica da essência substancial da cidade vai ser marcada por um pano de fundo omnipresente e que tudo marca negativamente: o perigo da tirania. *A ética e a política de Platão têm como inimigo declarado o tirano, o perigo da sua possibili-*

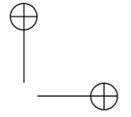




*dade, e como meta a eliminação de todas as formas de tirania.*²¹ Mas tal é esta ânsia de luta contra a tirania que, por vezes, algumas propostas concretas parecem roçar a mesma... Mas os grandes autores nem sempre estiveram ao nível de seu melhor nível, pelo que é necessário saber distinguir a importância relativa das propostas e análises, a fim de ser possível discernir as verdadeiras pérolas de pensamento. Tal manifesta que Platão oscila entre momentos em que se limita a ser um filósofo, isto é, alguém que busca sabedoria, mas não a possui, e momentos em que já manifesta sabedoria, em que já transcendeu a mera existência filosófica.

²¹ Platão parece não brincar quando põe como pano de fundo da possibilidade, mesmo ontológica, da “polis” a escolha, escolha necessária, entre o bem-comum e o bem do tirano (as outras formas aparentemente intermediárias não passam de graus de incapacidade de os candidatos a tirano eliminarem o bem-comum). Para Platão, não é possível o bem-comum com a simples ameaça da tirania, pelo que toda a ameaça de tirania deve ser eliminada. Atenas escolheu mal, ao eliminar Sócrates: deveria ter eliminado quem quis eliminar Sócrates. A luta de Platão contra a tirania não se deve a um qualquer capricho (por exemplo, de um frustrado candidato a tirano), mas à percepção clara de que toda a forma de tirania é uma forma de negação do bem-comum e de toda a estrutura que o pode sustentar. O tirano, ao afirmar a sua humanidade a expensas da humanidade dos outros – dado que a sua condição tirânica só se justifica exactamente porque é ele o padrão de humanidade – anula a humanidade real dos que tiraniza. É esta a base ontológica e antropológica de toda a forma de relação ser humano a ser humano que se baseia na exploração do bem de um em favor do bem do outro, que tem sido o sistema padrão real presente ao longo de toda a história da mesma humanidade.





2. O modelo paradigmático da “polis”

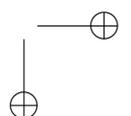
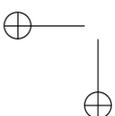
Depois de todas as considerações já avançadas sobre a “polis”, impõe perguntar-se, mas, então, *o que é uma cidade?* A fim de responder a tal questão, Platão propõe-se analisar não uma qualquer cidade histórica, ou todas as cidades históricas, a fim de perceber o que realmente lhes é comum em sua mesma materialidade, mas o *modelo ontológico de cidade*, o modelo de sua possibilidade, *o ser da cidade como forma*.

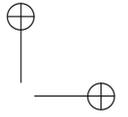
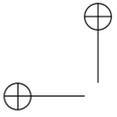
A cidade não é algo de historicamente casual, tem uma origem necessária, que diz respeito, imediatamente, à própria natureza humana,²² esta não entendida como algo de fixo, mas, pelo contrário, como algo de dinâmico, por vezes, perigosamente dinâmico.

Cada ser humano nasce com um determinado, vastíssimo, conjunto de possibilidades próprias, possibilidades que instituem e marcam *limites*, estes entendidos na sua ambivalência negativa, mas, também e fundamentalmente, positiva: estes limites mostram exactamente aquilo que um ser humano *pode²³ fazer*; não apenas o que não pode fazer, mas, sobretudo, o que pode fazer, absolutamente. *Os limites são a marca metafísica de nossa mesma positividade ontológica*. O que os transcende é o que não é precisamente nosso. O que é precisamente não-nosso. Assim, os nossos limites,

²² É surpreendente a interpretação de “natureza” como algo de estático, sendo que o termo, em sua origem etimológica, precisamente nestes antigos horizontes noéticos helénicos, *physis*, queria dizer algo de móvel, de nascente, de mutável, de brotante, exactamente nos antípodas semânticos da imobilidade. É precisamente a confusão possível entre a dimensão puramente metafísica do modelo formal de que a possibilidade de cada ente depende e este mesmo ente que Platão se esforça por combater com a sua teorização das ideias e suas relações universais. Se o modelo ideal é eterno, não o são os seus modelados, pelo que a natureza, em seu sentido infra-ideal, nunca pode ser algo de estático.

²³ Este poder é essencial e substancialmente metafísico, diz respeito ao absoluto da possibilidade ontológica própria de cada ser humano, de isso que o opõe absolutamente ao nada de si próprio, sempre no horizonte da possibilidade.





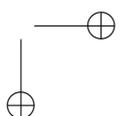
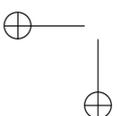
na substância do que constitui o acto próprio de cada um de nós, são a nossa riqueza, não a nossa miséria.

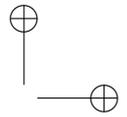
Quando se diz que alguém ultrapassou os seus limites, está-se a dizer uma tolice, pois os limites são limites exactamente porque são inultrapassáveis. O que essa pessoa fez foi ultrapassar isso que pensava que eram os seus limites, o que é muito diferente. Ainda que de uma forma teoricamente néscia, foi capaz de enriquecer, não os seus limites, mas o seu mesmo acto. Ontologicamente, há um enriquecimento segundo o acto, e estamos precisamente antes de quaisquer considerações de tipo orto-ético ou orto-político (se fez bem ou mal).

Quer isto dizer que cada ser humano tem, realmente, certas possibilidades e certas impossibilidades:²⁴ há coisas que pode realmente fazer, há coisas que não pode realmente fazer. Estas possibilidades são metafísicas, quer dizer, pertencem a uma esfera que é a da pura possibilidade do ser, nada dependem, em sua mesma realidade própria, de algo contingente: por exemplo, Platão podia voar de avião, não havia, é certo, ainda, aviões, *mas nada em Platão o impediria de voar de avião, se aviões houvera*. Platão, aqui, é o paradigma de qualquer ente, em qualquer tempo ou lugar, relativamente às suas possibilidades próprias, que não dependem estruturalmente do contexto real-histórico, mas apenas de seu mesmo ser, essencialmente entendido, ou entendido na substância de sua essência, não na substância de sua actualidade plenária.

O mesmo já não se pode dizer de Platão ou de qualquer ser humano relativamente a voar como as aves, ontem como hoje... Toda

²⁴ Mas estas impossibilidades são a definição positiva do que é possível a outros seres, não havendo qualquer vazio ontológico que se deva a estas impossibilidades: eu não posso ser o que tu és, sob pena de não poder haver um tu. Esta constatação pode ser universalmente estendida a todas as possíveis relações entre as possibilidades próprias de cada ser humano (ou de qualquer outro ente, é transcendental universal) e as possibilidades de tudo o mais, num acto em que tudo está preenchido pela irradiação metafísica do bem como tudo está preenchido pela irradiação infinitamente portante dos raios de luz do sol.





a realidade tem limites ontológicos próprios, limites que dependem das diferenças ontológicas próprias de cada entidade. Tais diferenças não são anuláveis ou redutíveis, *sob pena de aniquilarmos essa entidade como tal.*

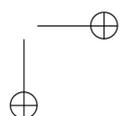
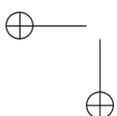
Assim, então, é o ser humano. Quais as consequências? *Todo o ser humano é depositário de possibilidades de acção que lhe são exclusivamente próprias. Tais possibilidades fazem com que lhe seja possível fazer certas coisas e outras não.*²⁵ Há, pois, em cada ser humano, uma combinação de possibilidades e impossibilidades de acção.

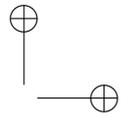
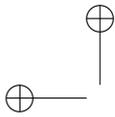
Ora, *cada ser humano é também sede de necessidades*, as mais várias, começando por aquelas que dizem respeito à sua possibilidade de sobrevivência aquando de seus mais tenros anos, em que depende, de forma esmagadora, de auxílio externo, político, portanto. Por mais inteligente que seja e por maior vontade própria que uma criancinha de colo possua, há muitas coisas que sozinha não pode fazer, muitas das quais põem rapidamente a sua vida em perigo. Tal demonstra que *o ser humano não é, de modo algum, auto-suficiente, realmente autárquico. Limitado à sua pura esfera ética, o ser humano tem uma duração limitadíssima. Assim sendo, o ser humano é necessariamente um ser político por essência: faz parte da definição da possibilidade de seu mesmo ser o estar na relação necessária com outras entidades, nomeadamente suas semelhantes.*

O que a cidade, *acto político* de encontro entre estes seres humanos precisamente não autárquicos, permite é, por via desta mesma relação, pôr em conjunto e em interactividade quer as necessidades, isto é, as carências, quer a riqueza própria de cada um, capaz de prover a essas mesmas necessidades.²⁶ Falta aqui uma óbvia di-

²⁵ Este plano é puramente metafísico, pelo que antecede quer a ética quer a política, que dele dependem absolutamente. Aqui, não há bem ou mal, em sentido ético e político, apenas bem, em sentido propriamente platónico fundamental, como dado no “to agathon” e seus participantes.

²⁶ De notar que toda a filosofia de Aristóteles vai depender fundamentalmente



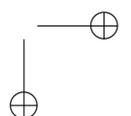
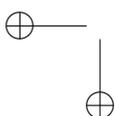


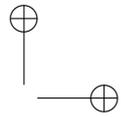
mensão: mas, *se todos os seres humanos fossem semelhantemente carentes e semelhantemente capazes de acção, a cidade apenas repetiria as qualidades e defeitos de cada um, indefinidamente. As necessidades permaneceriam, dado que não haveria modo de as suprir, pois não haveria quem lhes pudesse responder, devido à semelhança reinante.*

A realidade aqui em falta seria a realidade ontológica fundamental da diferença: isto, *a diferença*, verdadeiramente cria, ontologicamente, pelo que dá de próprio seu a cada um, cada ser individual porque, sendo, assim, diferente dos demais a eles não é redutível. *Os seres humanos são todos diferentes em seu mesmo acto individual (e, por isso, são pessoas)*, transportando cada um, em seu mesmo detalhe ontológico, acidental, sim, mas não menos real no que cada um é, possibilidades próprias, necessidades próprias, mas também capacidades activas próprias. *É esta diferença que faz a realidade da riqueza da cidade: pode haver não um único talento, mas uma imensidão de talentos, distribuídos pelos diferentes seres humanos.*

A matriz ontológica fundamental da possibilidade da humanidade radica precisamente nesta diferenciação necessária de cada indivíduo, no que constitui, já, a sua pessoalidade própria (existisse no tempo de Platão tal conceito ou não, o que substancialmente não interessa). Esta diferenciação é tão forte que consegue contrariar a poderosa matriciação física da gemelidade univitelina em indivíduos diferentes, embora fisicamente formalmente – e apenas formalmente – semelhantes. Sem ela, não é possível a humanidade nem como entidade estática, entendida apenas na conjunção sincrónica de seus elementos, nem como entidade dinâmica, enten-

deste binómio ontológico básico carência-possível plenitude, sendo que toda a natureza é assim constituída. Em Aristóteles, não há uma total carência, que seria indiscernível do nada absoluto, mas há uma total plenitude, o Acto Puro ou Motor Imóvel, que é precisamente, por via desta mesma plenitude total, isso que faz com que não haja o nada. Na matriz mais profunda do pensamento de Aristóteles está bem presente o mestre, Platão.





dida na diacronicidade de suas acções, criando o movimento próprio seu, com a sua mesma medida própria de tempo, diferente do que é um tempo mecanicamente considerado, como se não houvesse ser humano que o medisse.

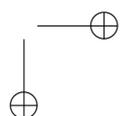
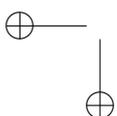
A “polis” é o *movimento integrado* sincrónica e diacronicamente da acção humana permitida por esta mesma diferenciação quer no que diz respeito às carências próprias de cada indivíduo quer no que diz respeito às suas capacidades de superação de tais carências. Este movimento da acção humana só é possível porque a humanidade real é constituída por seres diferentes. É esta a importância ontológica e política da diferença.²⁷

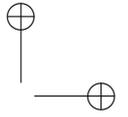
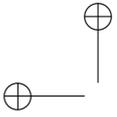
Se descontarmos uma possível interpretação acerca de uma possível natureza humana fixista, que fizesse de alguém apenas uma função de um seu especial e restrito talento (ou, pior ainda, de uma sua qualquer carência), por exemplo, alguém que tenha capacidade para ser um bom sapateiro, ser reduzido a nada mais do que um possível sapateiro, ainda que bom, podemos perceber *qual a origem, esta, sim, natural da cidade: a relação das necessidades dos seres humanos com os seus talentos*.

Podemos também perceber que um qualquer ser humano absolutamente isolado politicamente não tem qualquer hipótese de sobrevivência (de tal modo isto é verdade, que o isolamento é uma das piores formas de tratamento político atribuível a um qualquer adulto, sendo sempre fatal em crianças de tenra idade, mitos à parte).

Assim, *a cidade é o lugar próprio do ser humano*, o seu único

²⁷ Uma qualquer “polis” que enverede por um caminho de aniquilação das diferenças e da diferencialidade entre os seres humanos, a este nível, é uma “polis” que se auto-condena à aniquilação, pois elimina isso que é a razão de sua existência. O mesmo não é falar de “desigualdades sociais”, que são apenas decorrentes do mau uso das capacidades de combate às carências: em breves, mas claras palavras, nunca haveria qualquer forma de desigualdade social, se reinasse o bem-comum, como é evidente.





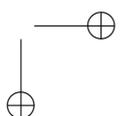
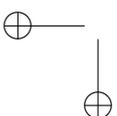
lugar:²⁸ é na cidade que este pode, precisamente porque não está só, não apenas sobreviver, mas viver de um modo que seja concêntrico com a sua mesma humana dignidade ontológica. Se tal for possível para todos os que assim queiram viver, estaremos precisamente no regime do bem-comum.

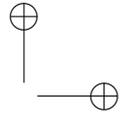
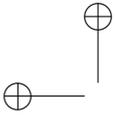
Ora, este era precisamente o ideal platônico para o ser humano e para a cidade, ideal que não é utópico, mas de uma altíssima exigência, obrigando cada ser humano a tornar-se um autêntico nobre, um “aristos” (uma aristocracia possivelmente universal), porque tem de ser o melhor no que de si pode dar, a partir de suas mesmas possibilidades, ao todo do bem-comum de todos e para todos. Por isso, o ideal platônico é aristocrático, não no sentido trivial de uma oligarquia (aliás, por Platão, detestada quase tanto como a tirania) de uns tantos, que se auto-intitulam nobres e ocupam a sede do poder, mas, no sentido de que cada ser humano, para que o bem-comum possa existir, tem de agir com toda a nobreza que a sua mesma condição individual possa permitir, dentro de seus limites, sim, mas sempre no sentido positivo de uma grandeza ontológica cuja finalidade é o bem de todos.

Por que razão, então, o bem-comum não se tem realizado? Tal razão diz respeito à questão dos limites, limites próprios de cada ente humano, limites que são ontológicos, essencial e substancialmente: *é que, para que se possa realizar o bem-comum de e para todos, o meu bem próprio tem de ser necessariamente harmonizado sinfoniaismente com o bem de todos os outros.*

Ora, tal implica que eu não possa interferir negativamente com

²⁸ De tal modo isto é verdade, que, mesmo em termos religiosos cristãos (mas não só), a vida plena escatológica é entendida politicamente como comunhão com esse outro que é Deus; mesmo na especialíssima relação que é a mística, onde cada ser humano se encontra a sós com Deus, este encontro “a sós” não o é verdadeiramente, pois é “com Deus”, precisamente o contraditório de “estar só”. A única tentativa de pôr alguém verdadeiramente a sós consigo próprio, com Job, tornou-se frustrada, ao perceber-se que Deus sempre tinha estado com ele...



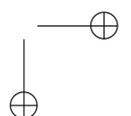
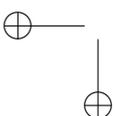


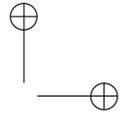
aquilo que são as possibilidades de bem dos outros seres humanos, por exemplo, querendo para mim algo que faz falta a um outro: se fizer tal, isso implica imediata e irrevogavelmente que essa possibilidade desse ser humano foi aniquilada, impedindo-o, para sempre, de ser algo que *poderia*²⁹ *ter sido*, na sequência de uma possibilidade que lhe pertencia a ele, não a mim. *E aqui jaz toda a possibilidade e realidade da tirania: nesta apropriação das possibilidades próprias de outros seres humanos em meu benefício para seu malefício.*

A cidade é, pois, o único lugar em que os seres humanos podem usar as suas capacidades inatas para, em harmónica acção inter-relacionada, crescerem ontologicamente tanto quanto lhes é possível, num horizonte em que todos possam atingir o melhor possível de si próprios. Tal é a mesma definição do bem-comum, bem extremamente frágil, pois, basta que um de entre estes possíveis entes políticos não seja abrangido, para que o bem comum deixe de existir; basta que apenas um de entre eles não queira colaborar para o bem-comum para que este colapse, talvez definitivamente.

Compreende-se, assim, melhor qual o necessário papel das virtudes na construção da cidade: não é possível aquela sinfonia da acção para o bem-comum sem a existência actual das virtudes fundamentais, pois, *sem elas, o respeito pelos limites da possibilidade própria na relação com as possibilidades próprias dos outros não é possível*, como é fácil perceber. Assim, a existência individual – pessoal – das virtudes reflecte-se no todo da cidade e

²⁹ Esta possibilidade era sua e só sua e o seu ser possível passava por ela: aniquilada, é parte da possibilidade sua que morre para sempre, irremissivelmente. A acção humana é mesmo algo de ontologicamente muito sério: o seu poder é ontológico, capaz de interferir com a possibilidade de ser e do ser de todos os outros seres humanos, não apenas os que lhe estão próximos, mas numa perspectiva proximamente monadológica-leibniziana, em que cada acto posto, positiva ou negativamente, tem uma interferência actual proléptica infinita, não apenas virtualmente; analepticamente, o mesmo se diga, no que diz respeito à sempre necessária interpretação do que foi.



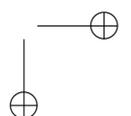
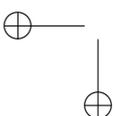


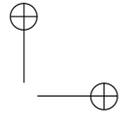
uma cidade virtuosa é necessariamente uma cidade de seres humanos virtuosos. Se não há cidades virtuosas, é porque não há seres humanos virtuosos como totalidade de seus habitantes. *A cidade virtuosa só pode ter seres humanos virtuosos.*

Daqui, a importância fundamental da educação, da formação humana, da “paideia”, único modo de adestrar os jovens humanos, desde a mais tenra idade, não apenas no ideal da virtude, mas na sua prática universal e perene. Para tal, é necessário que os educadores sejam virtuosos: *ninguém pode aprender acerca da virtude e sua prática com alguém que não seja virtuoso.* Terá de se estabelecer, assim, uma cadeia de transmissão da prática da virtude, sem o que não é possível haver seres humanos virtuosos. O contacto das crianças com os adultos deveria ser sempre um contacto com seres humanos virtuosos, com modelos de virtude. Na realidade, tal não é o que se passa: a consequência é não haver cidade virtuosa.³⁰ O que podemos encontrar são formas de cidade em que uns de seus habitantes se servem dos outros para seu benefício próprio, negando, assim, a estes outros, a possibilidade, que era própria sua, de poderem crescer ontologicamente. Na realidade, todas as cidades são cidades de escravatura, dos mesmos escravos que condenaram o Mestre Sócrates de Atenas, porque este tinha precisamente uma mensagem libertadora da escravidão, que passava pela libertação relativamente a deuses e a seres humanos perversos, sem virtude.³¹

³⁰ Esta constatação ajuda a perceber o mal-estar que o convívio com a grande poesia helénica anterior, e que Platão tão bem conhecia, causava ao fundador da pedagógica Academia: cheia de exemplos de não-virtude, esta poesia não poderia desempenhar um papel benéfico na paideia dos jovens. Mostrar o rei dos deuses como um celerado do piorio não poderia ajudar a fundar junto da juventude uma concepção elevada do divino, como princípio de bem: como é que tal ser tão imperfeito poderia ser apresentado como fundamento de qualquer bem? Como é óbvio, foi por causa de ser ateu relativamente a estes deuses sem virtude que Sócrates de Atenas foi morto.

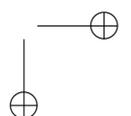
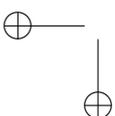
³¹ Deste ponto de vista, podemos perceber que o que aconteceu com os seus acusadores e com os que os apoiaram não foi não terem percebido a “boa nova”

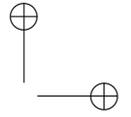




Fica, assim, marcada *a relação ontológica fundamental entre ética e política*, sendo esta última sempre o fruto da transcendência activa, para o forum dos vários seres humanos, daquilo que cada ser humano decidiu fazer sair de sua pura esfera ética. *Toda a política tem origem na dimensão ética e reflecte essa mesma origem*. Toda a política é ética na sua origem e reflecte na sua qualidade ontológica, segundo bem e mal realizado, essa mesma origem. Um mundo político feito de actos de santos é um santo mundo, um mundo político feito de actos de bestas é um mundo de bestas em interacção. Em que mundo vivemos nós? Que somos nós? Que mundo queremos, um mundo de seres humanos bons ou um mundo de bestas? Não será a virtude um bem a acarinhar? São estas algumas das questões norteadoras da reflexão platónica acerca da “polis”.

transportada por Sócrates, mas terem-na percebido bem demais: se Sócrates tem razão e se a sua razão triunfa, então, não há mais lugar para eles na “polis”. Assim, e com a conclusão lógica, única possível dado o quadro de oposição registado, a relação de Sócrates de Atenas com os seus acusadores foi uma de agonia, de luta de morte, em que se jogava não apenas uma diferença dóxica, mas o mesmo estatuto ontológico da “polis”, e, com ele, o estatuto e a função dos que a dominam. A morte de Sócrates é a libertação de todas as forças defendidas por Trasímaco, forças que, desde sempre governaram todas as “poleis” que já existiram e existem. A “polis” nunca cumpriu o seu fito de ser o lugar da liberdade ontológica para o ser humano, num cadinho especial, longe de todas as brutas forças de uma natureza santa, mas estúpida.

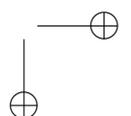
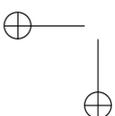


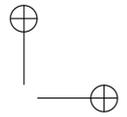
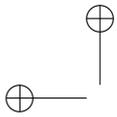


3. A ontologia da “polis” e o nascimento da “polis”

Como é sabido, uma das questões que guiam o desenvolvimento do pensamento de Platão, ao longo dos trabalhos intelectuais dialogados na sua *Politeia*, é a justiça, sua possibilidade, necessidade, essência, substância, fundamento, origem, fim, âmbito, relação com a acção humana e com a mesma possibilidade da humanidade quer como expressa em cada indivíduo humano quer como expressa na totalidade dos indivíduos humanos, possível comunidade humana.

De um ponto de vista fundamental, que diz respeito à mesma possibilidade da ontologia própria da humanidade, nos referidos níveis, individual e comunitário universal, todas as outras questões abordadas na *Politeia* dependem da consideração da magna questão da justiça. Assim, da paideia à economia, das virtudes à arte da guerra e do governo em geral, da virtude ética à política, das artes à poética ontológica do bem, da demiurgia política da acção comum de cada ser humano na “polis” à acção poético-pragmática do demiurgo divino – como narrado no *Timeu* –, das escolhas, verdadeiramente já pessoais, dos modelares Giges e Er à responsabilidade, também já pessoal, de cada ser humano por estas mesmas escolhas, do acto de cada ser humano à actualidade da humanidade em seu acto universal, *a justiça desempenha o papel transcendental de unificador natural de uma acção*, que só permite que possa haver seres humanos e não outra coisa qualquer, literalmente, se for uma acção sinfonialmente integrada segundo uma justiça que é necessariamente e unicamente o acto integrado segundo o bem-comum de todos os actos de todos os seres humanos actualmente presentes, em cada instante considerado, na “polis” em causa. A “polis”, já para Sócrates de Atenas, era tendencialmente a transcendental cidade universal do género humano, no que foi a primeira formulação intelectual não de uma provinciana “aldeia global”, mas de uma universal “cidade cósmica”.

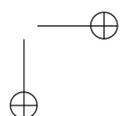
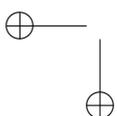


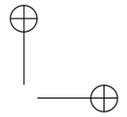


No segundo “Livro” da *Politeia*, quando se chega à cota 368, já vai longa e desesperada a discussão acerca da natureza e valor de justiça e injustiça. Parece, neste reino argumentativo, lugar de uma linguagem em que o som emitido parece não corresponder a qualquer entidade que o ultrapasse em substância, que não é possível chegar a uma qualquer conclusão, que possa definitivamente fazer sobressair um dos contendores relativamente ao outro.

No entanto, Platão sabe quais são os frutos da injustiça, pois assistiu à acção da injustiça – assumo-se a prosopopeia – sobre seu mestre Sócrates. Platão sabe que a injustiça é má. Platão sabe que a injustiça é a literal inimiga da possibilidade da “polis” e, com esta, da possibilidade mesma do próprio ser humano. Platão sabe que a injustiça, negativamente, como a justiça, positivamente, está vinculada ontologicamente a isso de que depende como um parasita depende de seu hospedeiro e vítima. A justiça e a injustiça não são entidades com ontologia própria autónoma, não são hipóstatas, não são entidades prosopopaicas ou com uma outra forma qualquer independente: dependem exclusivamente dos actos de seres humanos individuais, numa integração ou sinfónica – justiça – ou cacofónica – injustiça (que não é integração alguma, mas a sua mesma negação).

É na ontologia da “polis” que Platão tem de procurar as sementes da possibilidade da injustiça, a par com as sementes da possibilidade da justiça. É da “polis”, na forma dos actos que lhe dão o ser próprio seu, que justiça e injustiça surgem: não são dádivas dos céus ou dos infernos, de nada mais dependem do que dos seres humanos. Platão, na *Politeia*, marca indelével e definitivamente a etiologia puramente humana da justiça e do sentido escatológico da “polis” como sentido dependente só dos actos dos seres humanos nela envolvidos. A cidade nada mais é, em sua vida própria, do que o acto integrado destes actos. A responsabilidade pelo bem actual e final da “polis” depende exclusivamente destes actos e de nada mais. Nada pode servir de desculpa: deuses ou natureza nada mais



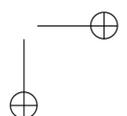
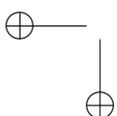


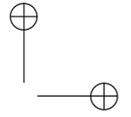
são do que condicionantes ambientes à acção dos seres humanos. Esta acção conta a partir de tais condicionamentos, assume-os dialecticamente, mas não se deixa por eles condicionar mais do que o necessário devido ao seu carácter ambiente.

Verdadeiramente, a “aitia”, a responsabilidade, a “razão”, mesmo a culpa, não é do deus ou da natureza, mas do ser humano, na sua relação com deus, natureza e outros seres humanos. Platão aponta para uma total autonomia ética e política fundamentais do ser humano. Sem negar a ambiência natural ou divina, remete uma e a outra para os “topoi” que são os seus. Deuses e natureza não substituem o ser humano, mesmo que o condicionem; mas o condicionamento não é uma forma de necessitação, mesmo que seja um condicionamento agónico: a prova de tal é a vida e morte de seu mestre, Sócrates. Este provou, também definitivamente, para quem tiver a necessária inteligência para o compreender, que é possível ao ser humano uma autonomia tal que, mesmo perante a morte, aquele pode sempre manter-se fiel ao que considera, em conformidade total com seu mesmo ser, que é o bem. E por esse bem trocar a própria vida, pois a vida é um bem menor comparada com esse outro bem a que se quer permanecer fiel e sem o qual a mesma vida perderia todo o sentido.

Estamos muito longe das posições éticas e políticas mercenárias, em que se troca o bem transcendente em que se parece acreditar por uma qualquer vantagem efémera, por troca com uma qualquer forma menor de poder, dando razão a Trasímaco e aos seus perversos princípios tirânicos.

Justiça e injustiça não são como que epifanias sobrevindas à “polis”, quando esta já é o que é. *Não há “polis” sem justiça; não pode haver “polis” sem a possibilidade da injustiça. A justiça é correlativo ontológico necessário da “polis”; a injustiça é seu correlativo possível, dependente da grandeza ontológica própria da justiça: quanto maior for a grandeza ontológica actual da justiça, menor será a injustiça. Numa cidade actualmente perfeita,*



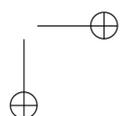
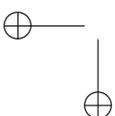


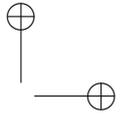
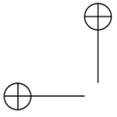
não haveria qualquer injustiça actual. No entanto, *a possibilidade da injustiça permaneceria como transcendental de uma negatividade que se instala imediatamente e como correlativo imediatamente coêvo necessário da defecção da actualidade da justiça.*³²

A realidade ontológica actual positiva transcendental é sempre pertença da justiça, ou não haveria “polis” alguma; a realidade actual da injustiça é a medida realizada da defecção da justiça. A injustiça é o aborto da justiça. Reificada, a injustiça é o parasita da justiça, só existindo no intervalo da incapacidade desta. Para além das prosopopeias, percebe-se que a *injustiça é a medida ontológica entre o bem que se deveria praticar, a fim de melhor servir o bem-comum, e o bem realmente praticado.* Mas tal coincide com a mesma definição de mal: assim, e muito claramente, para Platão, *a injustiça é o mal.* Não é apenas fonte do mal, mas o mesmo mal, enquanto realidade da diferença ontológica entre o melhor possível e o efectivamente realizado. De notar que há aqui uma objectividade total, para nada contando factores de tipo subjectivo, de que o mal é realmente independente. O mal, objectiva e ontologicamente entendido, no absoluto do acto incumprido, não tem mesmo qualquer desculpa.

Há como que uma soma algébrica de resultado variável entre justiça e injustiça, sendo que a plenitude da justiça marca sempre

³² Pensar-se, assim, que se pode acabar definitivamente com a injustiça numa qualquer “polis”, é não perceber que a injustiça faz parte da cidade como possibilidade, embora não tenha de fazer parte da cidade como actualidade. Tal não invalida, no entanto, que possa haver uma cidade em que não haja, de facto, injustiça: tal cidade seria aquela em que nunca se passaria da injustiça como possibilidade à injustiça como acto. Implicaria uma acção indefectível no sentido exclusivo do bem e do bem-comum. Trabalhosa acção, mas acção nobre, que não se contenta com a abdicação perante a dificuldade da acção segundo o bem-comum, que não se deleita com a própria incapacidade de o fazer, murmurando que uma agatologia não é possível ou não faz sentido, muito menos uma agatourgia. Que humanidade é esta que, podendo ser excelente em seu mesmo acto, prefere ser medíocre? Porquê a insistência na “quinta dos porcos” em vez de no “jardim dos sábios”?



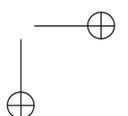
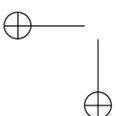


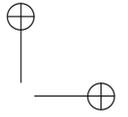
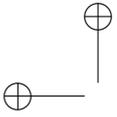
o resultado unitário (100%), a plenitude da injustiça marca sempre o resultado nulo – cujo significado é não haver já “polis” alguma, mas um total e inefável caos. A variação percentual entre a unidade e o nulo significa que a “polis” ainda é, mas é uma função mista de justiça e injustiça. De notar, no entanto, que, para que haja “polis” alguma, qualquer, tem de haver sempre um mínimo de justiça, ainda que infinitesimal. Assim, o predomínio é sempre da justiça, realidade positiva, sendo que a injustiça nada mais é do que uma forma perversa e parasitária de acção, sempre dependente da parte ainda real de justiça que haja.³³

A discussão acerca da essência da “polis” é necessitada pela incapacidade de se perceber, até então, na discussão já havida quer no “Livro I” quer no início do segundo “Livro” acerca do que é a essência da justiça, o que essa mesma essência da “polis”, na sua relação com a essência da justiça, é. A essência da justiça relaciona-se necessariamente com isso a que a justiça diz respeito. *A justiça diz respeito à acção própria do ser humano: é a perfeição da acção do ser humano.* A perfeição integrada da perfeição parcial de todos os actos de todos os seres humanos pertinentemente considerados, isto é, de todos os activos presentes em cada momento considerado.

Esta noção de justiça, cujos desenvolvimentos constituem o longo trabalho intelectual da *República*, é, para Platão, algo de in-

³³ Historicamente, todas as sociedades sobreviveram até que houvesse nelas um mínimo de justiça que tal permitisse. Isto quer dizer que, sendo a justiça não uma coisa mágica, mas o resultado positivo do funcionamento das virtudes fundamentais, uma “polis” só existe enquanto houver em si a quantidade suficiente de virtude que permita aquele mínimo de justiça. Finda esta virtude, morre a cidade. Tal não depende apenas da virtude de seus magistrados, mas da virtude de todos os seus componentes activos. Mas depende de uns e de outros na directa medida da sua mesma importância política, por vezes, muito difícil de medir. No entanto, algo que não necessita de medida outra que a da métrica teórica paradigmática é o facto de não poder haver “polis” que não seja a medida exacta, integrada e irredutível, da virtude em si existente, isto é, da soma da virtude presente em todos os seus agentes éticos e políticos.

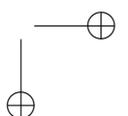
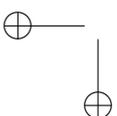


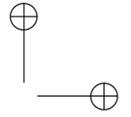


contornável e de absolutamente necessário para que possa haver algo como uma humanidade, sempre na forma de uma necessária comunidade humana. Quer isto dizer, ao modo bem platónico e com uma dureza que a aparente bonomia de Sócrates não consegue desmentir, que, sem a “polis”, e a “polis” teoricamente definida como o está sendo, não é possível haver humanidade. É, pois, esta discussão uma discussão agónica, em que *está em causa a mesma possibilidade da humanidade*: perder esta discussão, por parte de Sócrates, é perder a mesma possibilidade de a humanidade ser. Tal é a gravidade trágica da discussão havida na *Politeia*. Não se trata de mais uma “teoria política”, entre outras, mas da *definição do único lugar de possibilidade para a realidade humana, como humana, não como bestial*. A derrota de Sócrates, como aconteceu no caso real da sua morte às mãos da Assembleia popular de Atenas, é a derrota da “polis” humana, em favor do agregado das bestas. Neste, não há qualquer interesse pelo bem-comum, apenas o interesse pelo bem de cada um, em detrimento do bem de todos os outros.

A derrota de Sócrates de Atenas foi e continua sendo a vitória de Trasímaco e, com ele, de tudo o que representa, isto é, da tirania. Platão bem o sabia e, precisamente, pôs o derrotado real no papel de campeão dos que lutam pela descoberta do lugar propriamente humano numa realidade que se sabia ser, em última análise, filha de “Khaos” e, portanto, não naturalmente inclinada para o serviço de uma ortonomia, muito menos de uma ortonomia total, única capaz de lutar eficazmente contra o fundo caótico da realidade, impeditivo da humanidade. Cada ser humano perdido em besta é uma vitória do velho Caos contra a mesma diferenciação ontológica emancipadora do propriamente humano no ser humano. No entanto, cada vitória contra o Caos é uma forma de o mesmo Caos ganhar uma forma que, de outro modo, nunca teria.³⁴

³⁴ Não é uma afirmação paradoxal, mas a constatação de que, se tudo provém do velho “Khaos”, então, também a mesma ordem, pelo que a perfeição desta é,



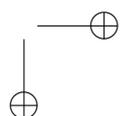
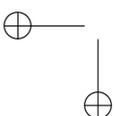


Há uma luta incessante da força mais íntima do real consigo mesma. *O ser humano representa a parte lógica dessa mesma luta*, parte que tem de se impor no que é e como é, quer dizer, precisamente como parte lógica. Ora, para este mesmo triunfo, o ser humano é mediador de si próprio, não havendo ser humano sem esta mediação própria sua, em que se constrói propriamente como o que é, como ser de “logos”. Nada fará tal por ele, pelo que o acto próprio do ser humano corresponde a este esforço de construção própria sua como acto de “logos”. O mais é não-humano. O menos é também não-humano. Deste ponto de vista, o ser humano só pode contar com o seu esforço lógico como produtor e criador do que é em acto. E o único “topos” onde o pode fazer é a “polis”.

A “polis” é, assim, essencial e substancialmente humana. O ser humano é, assim, essencial e substancialmente político. Em acto, não há discernibilidade possível entre o que é o acto político do ser humano e o que é o acto político da “polis” que coincide, precisamente, com aquele mesmo acto humano. Assim se percebe por que é que a “polis” é o conjunto integrado de todos os actos de todos os seres humanos agentes em determinado momento e sempre, isto é, em todos os momentos. Assim se percebe por que é que não pode haver ser humano sem “polis”.

Mais: se eliminarmos o ser humano em sua universalidade, não só não há “polis” alguma, como é impossível haver uma qualquer “polis”. Mas, se eliminarmos a “polis”, também não só não há ser humano algum, como não pode haver ser humano algum. Mais do que uma relação, no sentido de algo de terceiro que metafisicamente une dois entes quaisquer, entes necessariamente diferentes, o que há entre o ser humano e a “polis” é uma coincidência ontológica parcelar, mas com repercussões sempre universais, em forma que melhor pode ser dita como monadológica, ao modo de Leibniz (aliás, grande platónico).

ainda, uma vitória do Caos, mas de um Caos que se cumpre em ordem. Trata-se de uma metamorfose, não de uma contradição.

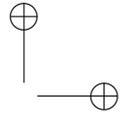


Negativamente, através de sucessivos diálogos aporéticos quer com o extremista, mas claro e inequívoco, Trasímaco quer com os irmãos de Platão, positivamente, através da exposição lógica do que seja a essência mesma da “polis” *como comunidade humana*, Platão, através da figura de Sócrates de Atenas, desenvolve um trabalho heurístico cuja finalidade consiste em mostrar lógica e racionalmente *qual é o único fundamento possível e realizável para a própria possibilidade de uma humanidade*. O que está em causa relativamente à *politeia*, na *República* de Platão, não é uma mera discussão erudita acerca do que seja a justiça ou mesmo o desenvolvimento mais ou menos ocioso de uma teoria vagamente académica acerca da mesma justiça, mas a compreensão profunda do que a justiça é, em si mesma, como possibilitadora, única, da comunidade humana, única hipótese que a humanidade tem de sobreviver e viver como algo de propriamente humano, não como algo de bestial ou, simplesmente, de deixar de poder ser, em absoluto.

É, pois, muito sério o tema fundamental de *A República*. Todos os outros temas, que, segundo a importância atribuída a certos pontos de vista heurísticos, podem variar, sendo importantes – ontologia, gnosiologia, paideia, ética, economia, arte, etc. –, são ancilares, quando se percebe qual o fito último da preocupação de Platão a propósito da questão acerca da essência da justiça. É o mesmo destino final do ser humano que está sempre em causa na *República*, pelo que não surpreende quem esteja atento que seja precisamente com um mito escatológico e soteriológico que a obra termine, ao que acresce o facto de terminar com uma nota positiva de remissão para um sentido de esperança³⁵ num acto humano digno das mesmas aspirações positivas do ser humano.

A “polis”, para Platão, não é um mero conjunto mais ou menos fortuito de seres, neste caso, chamados humanos, que, mais

³⁵ *República*, 621 d: “[...] havemos de ser felizes”, na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.



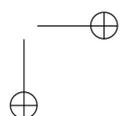
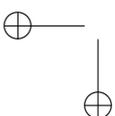
ou menos acidentalmente, se congregam, exteriormente, como se pedras num amontoado fossem. Como veremos adiante, a “polis” nasce como consequência necessária da mesma realidade essencial e substancial da natureza³⁶ própria do ser humano.

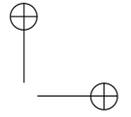
É, assim, no mais profundo da constituição ontológica de cada ser humano que podemos encontrar isso que é o determinante, enquanto possibilitador, de todos os actos do mesmo ser humano, actos que o erguem enquanto indivíduo que é, mas que o erguem, como propriamente humano, apenas no seio de algo como uma comunidade humana, pelo menos tendencialmente, isto é, em tendência para uma comunidade humana (no que tem sido a história geral da mesma humanidade, num sentido que transcende tempo e tempos e lugares e culturas).

A ligação entre o “microcosmos” do ser humano individual e o “macrocosmos” da “polis”, em que acontece o acto sempre integrado, mas nem sempre ou raramente sinfonia, da acção humana poli-individual, nada mais faz do que reflectir esta outra necessária ligação entre isso que é próprio da natureza de cada indivíduo humano e isso que é o resultado da acção de cada um destes e de todos estes, no que constitui, como acto conjunto, a mesma “polis”.

É errado pensar-se que há uma qualquer anterioridade da “po-

³⁶ “Natureza” é entendida no seu âmbito mais lato de aquilo que é estruturalmente próprio de algo, entendido num sentido o mais individualizado possível, se bem que não atomizado ou segregado. Assim, cada indivíduo possui uma natureza própria, sem que tal implique que esteja ontologicamente infinitamente afastado de outros eventuais. “Natureza” também não significa algo de monolítico ou de queda, mas assume o sentido próprio de algo que “brota” e que, assim, tem necessariamente uma realidade dinâmica, potencial e cinética, real. Não há qualquer razão propriamente racional para que “natureza” se oponha a movimento; pelo contrário. Se Platão outro mérito não tivesse, o de ter percebido o sentido fundamental do movimento segundo Heraclito, mas, também segundo Heraclito, o “logos” desse movimento e o “Logos” universal de todo o movimento, “Logos” que não “se move”, constituindo, assim, o fundamento universal de toda a ordem e de todo o ser, mas também de toda a natureza e de todo o movimento, faria dele tão imortal como, de facto, sempre foi.



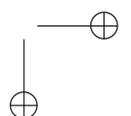
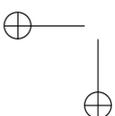


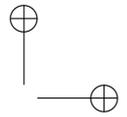
lis” relativamente ao ser humano individual ou que há uma qualquer anterioridade do ser humano individual relativamente à “polis”: *um e a outra surgem no mesmo acto*, sem o indivíduo humano, qualquer, não há e não é possível a “polis”, sem esta, qualquer, não é possível o indivíduo humano. O mesmo acto de que nasce toda a humanidade é sempre um acto essencialmente político, sendo a mesma sexualidade a força política mais poderosa que existe.³⁷

Os impasses sucessivos na tentativa de apreensão do que seja a essência e substância da justiça obrigam a que se exerça o labor do “logos” humano, da humana inteligência, ao mais elevado nível actualmente possível, usando de uma “visão aguda” (368 c). Esta acuidade da visão é imprescindível não apenas na análise e síntese que se vão seguir ao longo do restante da obra, mas, fundamentalmente, no exercício da actividade própria do ser humano enquanto entidade de relação: *é a acuidade da visão que permite que a inteligência humana se possa manifestar em acto ao mais alto nível que lhe é possível*.

Tudo na vida inter-relacional que constitui a essência e substância mesma da “polis” vai depender desta acuidade da visão, isto é, do uso o mais perfeito possível do humano “logos”, propriamente, humano “nous”. É apenas através do uso deste “logos” noético que o ser humano se transforma, de facto, no que é de direito, ontologicamente: um ser lógico, um ser de e do “logos”. É nisso que se distingue dos demais, formalmente bestas, precisamente porque não dispõem de um tal “logos”. Quando o discípulo Aristóteles define

³⁷ Mesmo em casos em que não há uma etiologia sexual para a origem de um ser humano, tipicamente humano, certos deuses incluídos, o seu surgimento é sempre algo da ordem do político. Alguns exemplos marcantes: é política a criação de Adão e Eva por Deus; política a geração dos deuses helénicos pós-Gaia e mesmo Gaia é um nascimento partenogénico que manifesta um Eros transcendente do “Khaos” relativamente a si próprio; política a geração de Gilgamesh; políticas as gerações sucessivas dos deuses egípcios; etc., indefinidamente. Políticas as possibilidades e realidades de geração artificial hodiernas, do “in vitro”, às clonagens ou mesmo a possíveis entidades biónicas.





o ser humano como o animal portador de “logos”, mais não faz do que sintetizar de forma brilhante esta intuição platónica acerca da especificidade humana, na sua dimensão individual, mas também e fundamentalmente política.

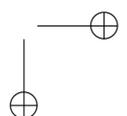
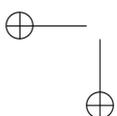
É o uso deste “logos”, no melhor possível de essa mesma utilização, que permite e cria – mais do que produz – o bem político. Tudo o que é bom ou não-bom, vulgo mau, na “polis” depende do uso deste “logos”. A posição ética e política de Platão acerca da natureza, essência e substância de bem e não bem depende necessariamente desta descoberta da essência e substância humanas do acto político como introdutor do ser político das coisas na “polis”.

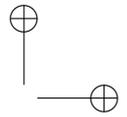
Tal implica que todo o bem ou mal políticos sejam necessariamente de origem activa – ou passiva – humana, pelo que se impossibilita, à partida e como princípio, que possa haver uma qualquer posição maniqueia, necessariamente dependente de uma qualquer forma de hipostasiação ontológica de bem e mal. Platão é, metafisicamente, o grande inimigo das posições maniqueias. Bem e mal ético e político são exclusiva responsabilidade da acção dos seres humanos. Por isso, é tão dramaticamente necessário o seu treino pedagógico no sentido da acção orientada para o bem.

Ontologicamente, como se pode ver pela análise do mito da caverna e seus mitos ancilares, a posição platónica é de uma total positividade ontológica, a partir da única fonte metafísica de todo o ser, o bem. Em Platão, *não há desculpa ontológica qualquer para a maldade humana*, como é bem manifesto na afirmação conclusiva ético-política que surge no mito de Er, o Panfílio, no “Livro X”: “deus não é responsável” ou “deus não é acusável”.³⁸

Talvez que o grande ódio que muitos sentem contra Platão derive precisamente desta impossibilidade de encontrar desculpas para uma etiologia que depende unicamente de cada pessoa, tornando cada pessoa para si mesma, quando há consciência do mal praticado, incontornavelmente odiável. O inferno em que a consciência

³⁸ 617 e.





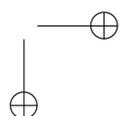
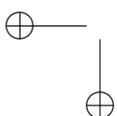
do mal próprio praticado vive, sem poder encontrar alienadamente qualquer desculpa, não pode fazer, senão alguns raros, amar quem assim os expõe a uma tão cruel tragédia de uma ontologia própria para sempre maculada. Há que odiar Platão.

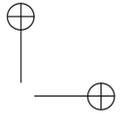
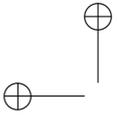
A acuidade da visão é também fundamental porque o tratamento que se vai dar à questão da “polis” vai ser teórico. A consideração da origem ou nascimento e desenvolvimento da “polis” vai ser feita não observando “poleis”, para ver como são concretamente,³⁹ mas através de uma análise e síntese lógica: é “en logo”, segundo o “logos”, que a cidade vai ser estudada. Não se trata de fazer abstracção de algo para encontrar o que é comum às diferentes cidades que estão aí, concreta e historicamente aí, como fará Aristóteles, mas perceber a razão fundamental que leva, estrutural e logicamente, a que isso que é, melhor, que pode ser e vai ser a “polis” haja de nascer. Porque poderia não haver cidades... Não haveria, também, seres humanos...⁴⁰

A radicalidade fundamental do pensamento de Platão reside sempre não numa qualquer forma de pensamento sobre apenas o que existe, que está aí no espaço e no tempo, como se tivesse

³⁹ Esse é o trabalho que Aristóteles vai fazer mais tarde, nomeadamente através da recolha e estudo de constituições concretas.

⁴⁰ Tal aplica-se a todas as formas de associação propriamente humana: nada importa se é uma associação de tipo nómada ou sedentária, recolectora ou não-recolectora (o recolector produz a recolocção que faz, se bem que não produza o bem recolhido), etc. O que está em causa não são formas, sempre exteriores, de condições variadamente materiais, mas a mesma ontologia própria do ser humano, que faz dele necessariamente apenas humanizável em acto através de tal associação, isto é, da “polis”. A mesma essência e substância material presente no ser humano, na sua forma mais radicalmente simples, e que faz dele já propriamente humano como potencialidade, o seu património e matrimónio genético, sem o ambiente político que necessariamente o acompanha no processo total de humanização plena possível, a começar pelo ventre materno, é totalmente impotente por si só. Apenas na relação íntima com o seu ambiente ontológico político necessário pode dar o fruto que dela se espera. Ora, este ambiente não é fundamentalmente material, mas espiritual, na forma quer cristalizada quer sobretudo dinâmica da cultura, cultura que é essencialmente política.



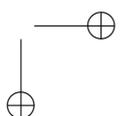
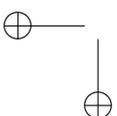


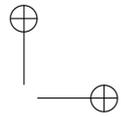
mesmo de estar, como se tudo fosse fruto de uma qualquer necessidade cega, como era apanágio comum do pensamento mítico, com exceção do Sófocles já ancião e diversamente sábio, mas em Platão saber que as coisas que são são-no *porque o podem ser*, o que quer dizer imediatamente que *podem também não ser*. E tal absolutamente.

Tudo na ontologia de Platão parte da evidência do papel fundador da possibilidade. Relativamente à “polis”, qual é a sua possibilidade própria? E, nessa possibilidade, há alguma necessidade? Não se trata da questão de uma eventual necessidade geral do possível, mas da questão de se saber se, em certos casos, a um certo tipo de possibilidade não corresponde um certo tipo de necessidade. Antecipando, podemos dizer que a possibilidade da “polis” depende, isto é, está ontologicamente matriciada na mesma realidade do ser humano, o que significa que *a possibilidade da “polis” depende da mesma possibilidade do ser humano.*

Sendo o ser humano possível, é possível a “polis”, necessariamente. E o ser humano é possível apenas como ser na e da “polis”, em indestrutível concomitância ontológica inter-relacionada, também necessariamente. Sendo a “polis” possível e sendo o ser humano o que é, a “polis” passa a ser necessária, como decorrente da mesma possibilidade do ser humano e como serviço a esta mesma possibilidade. É este o argumento fundamental da posição que Sócrates irá defender nas próximas palavras da *República*, onde toda uma extraordinária série de descobertas vai ser registada para a posteridade, descobertas que ainda hoje marcam o horizonte e o envasamento de todo o pensamento ético, político, económico, mas também ontológico, pedagógico, etc., e não apenas do chamado ocidente.

Todas estas formas de pensamento, para que possam ser consideradas na sua grandeza, precisamente digna de ser propriamente humana, dependem do uso de uma “visão” que seja aguda, isto é, de uma inteligência que seja o mais capaz possível de penetrar o



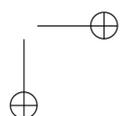
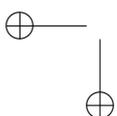


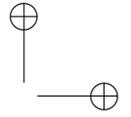
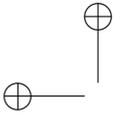
sentido que constitui cada coisa, não em sua materialidade, mas como forma de “logos”, isso que faz com que não possa haver, de facto, caos.

O idealismo de que Platão é tão frequentemente acusado não se deve ao uso de “ideias” como forma de fundamentação metafísica do real onto-concreto, o da nossa dimensão própria, mas corresponde precisamente à intuição, de matriz heracliteana, de que o fundamental e o fundamento de tudo e, portanto, de todas as coisas é da ordem do lógico, do “logos”, do teórico, do ideal, mas num sentido forte, em que o ideal não corresponde a um estranho mundo hipostático, mas a uma dimensão metafísica fundadora, portadora de todo o manancial de potencialidade ontológica. Assim, o divino bem, que não é uma ideia, mas uma pura realidade, trans-ideal.

O idealismo platónico significa uma fundação espiritual do ser, não uma duplicação ignara da materialidade do mundo concreto em que vivemos por uma pálida imagem deste mesmo mundo, atirada para uma hiper-estratosfera – assim noética – qualquer. Significa uma remissão metafísica e espiritual de toda a realidade mundana para uma única fonte metafísica de toda a ontologia possível, o bem, o divino bem, inseparável da noção do que necessariamente Deus há-se ser, se Platão tiver razão e houver mesmo um tal fundamento. Mas, e daqui partiu toda esta especulação acerca do ponto de amarração necessário para toda a ontologia, se não tem razão, como é que há algo e não o nada? E esta é a única grande questão que a humanidade tem e a que tem de responder, se quiser continuar a ser propriamente humanidade e não um conjunto de bestas bípedes, mais ou menos implumes.

Não sendo propriamente o número de penas ou outras formas de revestimento externo isso que caracteriza fundamentalmente o ser humano como propriamente humano, mas a presença em si do acto lógico, do “logos” em acto, que se confunde de tal modo com o acto mesmo de cada ser humano que se pode perguntar se é o “logos” que habita o ser humano se é este que habita o “logos”,



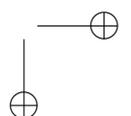
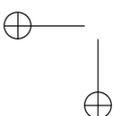


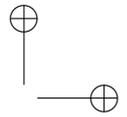
é por meio do “logos” que se define o mesmo ser humano, não de outra forma qualquer. Esta posição é surpreendentemente anti-etnocêntrica, se tomada em toda a sua grandeza, o que Platão dificilmente poderia ter feito, não sendo propriamente capaz de se elevar totalmente acima de seu tempo e cultura ambiente.

Mas, caracterizando o ser humano pelo seu “logos” – não se trata de qualquer forma néscia de “quociente de inteligência”, mas do acto lógico de cada ser humano, o todo da sua acção segundo o “logos” que é –, impede qualquer forma de valorização que não dependa do mesmo acto de cada ser humano, para nada interessando se é de tal ou tal “cor”, “tamanho”, origem geográfica, etc. O próprio Platão não conseguiu sempre estar ao nível de tal descoberta, mas a sua posição teórica fundamental foi estabelecida e marca uma evolução fundamental, aliás, impossível de superar, pois situa a grandeza ontológica de cada ser humano onde ela efectivamente está, em seu mesmo acto, a nada redutível, por nada e com nada desculpável ou anulável, formas de redução.

Porque é assim a realidade ontológica activa – dinâmica e cinética – do ser humano, porque nele tudo depende da grandeza e da qualidade do “logos” usado, toda a sua acção depende deste “logos”, pelo que cada ser humano é o que é o “logos” de seu acto. Se o “logos” paradigmático é o do bem, quanto mais afastado do bem se estiver, pior será o “logos” próprio, mais baixo se situando tal ser humano, na escala ética e política da totalidade dos que constituem a “polis”; quanto mais próximo, melhor o “logos” próprio, mais alto se situando o ser humano na mesma escala.

O que passa por “classes” na “polis” logicamente considerada de Platão não é senão a *graduação objectiva dos “logoi” próprios de cada constituinte humano da cidade*. E são todos diferentes. Todos os que quiserem fazer parte da cidade lá encontram o seu lugar próprio, segundo a escala de seu valor lógico, mas não em qualquer sítio diferente, não enquanto o seu “logos” não mudar, para melhor ou para pior.



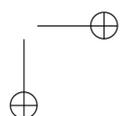
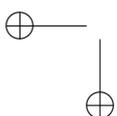


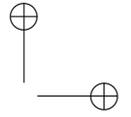
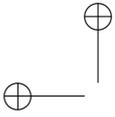
Entregar o governo da “polis” a “filósofos” não significa pegar nuns quantos profissionais da filosofia e pô-los à frente da cidade, mas que *o governo deve ser assegurado por seres humanos que possuam o melhor “logos” disponível*. Se fosse um “logos” já formado em contacto com o solar bem, não seria o governo entregue a um mero filósofo, mas, sim, a um ser humano já sábio. Deveria ser o sábio a governar a cidade. É esta a condição da possibilidade sem limites de concretização do bem da cidade. O limite máximo político – e ético – para a possibilidade da “polis” é a qualidade de seus constituintes e daqueles que a governam: uma cidade de bestas, governada por bestas, não é eternizável, pois às bestas falta o “logos” adequado necessário para que a cidade possa subsistir. Não deverá ser preciso explicar porquê e por quê...

O sábio é o que, possuindo a acuidade de visão, sabe olhar para a realidade, em sua concretude mundana, mas também em sua possibilidade, transcendente à real mundaneidade, e conjugar acertadamente uma e a outra, realizando o bem da cidade. Na falta disto, todas as cidades estão condenadas à morte, mais cedo ou mais tarde.

Assim, por todas estas razões, Platão propõe-se estudar a “polis” em seu mesmo modelo teórico fundamental: neste se encontrarão todas as matrizes de possibilidade de grandeza ontológica da cidade, mas cada uma delas, como possibilidade não necessitante, estará sempre acompanhada pela possibilidade de não-realização. *Todo o acto ético e político depende de uma possibilidade que permite ou o melhor de um bem possível ou o pior de um bem possível*. Como não há magia, isto é, actualizações sem actos que as actualizem, depende de cada acto de cada ser humano o bem ou o mal introduzidos na “polis”, sem desculpas e com culpas irrelevantes.

Já muito antes de Nietzsche, Platão percebera a inutilidade fundamental da culpa, sabendo perfeitamente que o único modo de não ter de vamente ensaiar recuperar o irrecuperável era agir segundo o bem. A dureza platónica nestes assuntos, aqui, como em *As leis*,

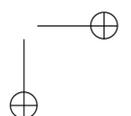
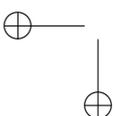


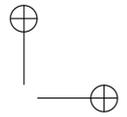


onde já desespera, depende desta evidência trágica de que nada há a fazer pelo bem quando este não foi introduzido no mundo, quando deveria ter sido. *O mal é sempre irresgatável. Cada oportunidade de bem é única. Cada realização de um bem possível é única. Nada pode apagar o absoluto do bem feito. Mas também nada pode apagar o mal do bem possível e não feito.* Tal é a grandeza ontológica do bem que a sua posição, seja plena ou defeituosa, é sempre um absoluto. Mas a plenitude do bem não incomoda, pelo que não é com ela que o ser humano tem de se preocupar, mas com o seu defeito, defeito que, no que diz respeito à capacidade humana, apenas releva desta mesma capacidade e sua implementação. Se a capacidade, em sua matriz absoluta inicial, não depende de cada ser humano, já a sua efectividade não depende fundamentalmente se não de cada ser humano, sob pena de anulação real desse mesmo ser humano.⁴¹

Assim, aquilo que Platão se propõe fazer relativamente à “po-

⁴¹ O que as teorias e práticas nestas alicerçadas fazem realmente quando alienam o ser humano da sua acção, interpondo factícios meios desculpabilizantes, é anular isso que é próprio do ser humano como pessoa, próprio que é mais do que a posse de meus actos, o que ainda é uma forma mágica e exterior de perspectivar a relação profunda do que sou com o que faço, do que é a minha acção, a coincidência do que sou propriamente como eu com o que actuo, no que é a minha auto-onto-poética ontológica própria. No limite, anulam, aniquilam o mesmo ser humano em causa, pois, no fim de tanta alienação do princípio activo próprio, que permite a coincidência do acto que se é com o acto que se age, já nada há de propriamente humano no ser humano, apenas um corpo biológico que foi destituído de toda a humanidade em acto. Não surpreende que tais posições teóricas contribuam para a erecção de um mundo habitado não por seres humanos, mas apenas por cadáveres adiados com forma exterior humana, mas a quem foi furtada ou mesmo roubada toda a ontologia propriamente humana: o ser humano não é um pedaço de matéria animada mecanicamente – há que o redescobrir rapidamente, antes que desapareça. Ecologicamente, o ser humano, enquanto propriamente humano, é uma das espécies mais ameaçadas de extinção, substituída por uma monstruosa aglomeração de escravos com forma exterior humana, mas que não passam de uma redução materialista do que fora, *in illo tempore*, a espécie humana.

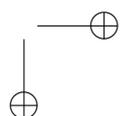
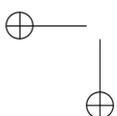


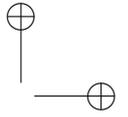
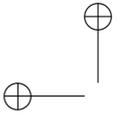


lis” é o seu estudo teórico, teórico-estrutural, no que diz respeito à sua ontologia própria, não de um ponto de vista histórico, mas do ponto de vista da sua essência, depois historicamente derramada em sua mesma substância. Se se quiser, o estudo teórico a ser feito, como Sócrates diz, “en logo”, segundo o “logos”, é um estudo da “ideia” de “polis”, mas não num sentido anedótico de que haveria uma qualquer “ideia” de “polis”, pairando num não menos anedótico “mundo das ideias”, separado, de que as diferentes “po-leis” seriam, depois, cópias, mais ou menos desajeitadas, mas no sentido, muito sério, de que *há um modelo metafísico de “polis”, isto é, um paradigma de possibilidade de existência concreta – e, assim, histórica – de “polis”, modelo que tem uma estrutura própria, naturalmente sua, que depende não de uma qualquer forma arbitrária, decidida por uma qualquer potência, mas que decorre necessariamente da mesma ontologia de isso que é a matéria base da feitura de qualquer cidade, o mesmo ser humano.*

A análise lógica da “polis” é, assim, a análise que decorre necessariamente da consideração plena da mesma ontologia do ser humano, considerado quer como agente ético, no forum interno de sua mesma potência de decisão, quer como agente político, no forum externo de sua interação com outros potenciais e actuais agentes seus semelhantes ou não-semelhantes. O que a cidade é depende, do ponto de vista da acção humana e de suas potencialidades, da mesma potencialidade e realidade ontológica da acção humana. O mais é puramente não-humano, relevante apenas como condicionante ambiente material. Genericamente relevante, mas humanamente inqualificável, porque totalmente não-humano.

A posição teórica de Platão situa-se, assim, no extremo da condição ontológica da humanidade, na sua relação total com isso que é não-humano e que a condiciona – pode ser a simples terra que pisa, como os deuses que contempla –, sem qualquer possibilidade de menosprezo pela grandeza das forças em jogo, simples terra material ou terra-deusa. A análise subsequente, como a própria análise



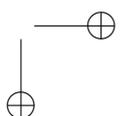
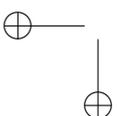


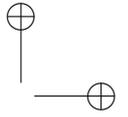
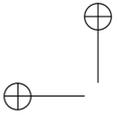
da justiça já tinha mostrado, vai ser de uma lucidez absolutamente impiedosa para com todas as manifestações de acção ética e política dos seres humanos, pois Platão bem sabe que não está a brincar com meros conceitos, mais ou menos vazios de realidade concreta e viva, mas *com a mesma matriz de possibilidade da única riqueza que o ser humano possui, a sua mesma possibilidade de ser e de ser como humano*, não como coisa material ou simples besta com figura humana.

A análise que Platão faz da estrutura essencial da “polis” tem como finalidade a possibilidade de constituição de *um lugar propriamente humano para o possível desenvolvimento da máxima potencialidade e realidade humanas dos seres humanos*. Não interessam, assim, fundamentalmente, as realizações pretéritas ou coêvas das “poleis”, seus habitantes e mesmo seus heróis paradigmáticos, mas a cidade como o único lugar em que as potencialidades propriamente humanas da humanidade podem atingir um máximo possível, realizável e realizado, sempre em potenciação de um outro máximo ainda melhor, no sentido de uma *aproximação assintótica do e ao bem*, acto perfeito sustentador de todo o ser e de toda a possibilidade de ser, mormente deste ser que até de isso mesmo sabe, o ser portador do “logos”, o ser humano.

Para Platão, é muito claro que não há, para o ser humano, qualquer outra alternativa de possibilidade de ser que não seja a cidade e na cidade. Não é possível qualquer forma de “bom selvagem”, simplesmente porque o selvagem não pode ser dito bom relativamente à sua acção, pois não tem sobre ela qualquer forma de controlo. O selvagem – e tudo na natureza não humana é selvagem: da pedra, ao belo rouxinol, do mar, à sombra do rouxinol – é o que é e não é mais coisa alguma, é bom apenas num sentido ontológico que o transcende. Para Platão, é bom apenas porque participa da bondade metafísica-ontológica do bem. Não é sujeito ético ou político. Nunca o será, nunca o poderá ser.

Já a bondade do ser humano participa desta bondade ontológica

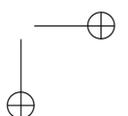
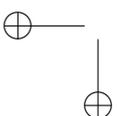


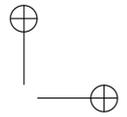


dada, mas depende, *no que é propriamente humano*, isto é, no que faz a especificidade própria do ser humano, da sua mesma acção, como acção própria de um sujeito que pode escolher e escolhe e que tem sempre a possibilidade de escolher, mesmo na situação mais condicionada pensável,⁴² desde que não tenha sido aniquilado, em sua mesma especificidade e individualidade.

É este o lugar ontológico da dignidade do ser humano, assim como o lugar da possível tragicidade da sua mesma vida e condição. Platão, como se sabe, era um grande conhecedor da poesia épica e trágica da sua magnífica tradição cultural-mítica, em que, de vários modos – que ele critica, mas sem deixar de ter presentes os grandes temas nela abordados –, eram apresentados os impasses que a vida humana podia encontrar. Mas também sabia que esses impasses eram próprios da mesma espécie humana, afectando profundamente e, talvez, irremissivelmente a sua mesma realidade.

⁴² Como prova teoricamente a grande escrita trágica anterior a Platão. Ao contrário de uma certa vulgata, que faz do ser humano sujeito à tragédia um mero juguete nas mãos de algo que totalmente o transcende, deuses ou destino, natureza ou paixão avassaladora, como se não fora propriamente humano, isto é, capaz de inteligir minimamente o seu lugar, mesmo que trágico, no mundo, há uma lógica trágica que percorre toda a fileira ontológica das sucessivas gerações, todas elas nascidas remota, mas indelevelmente da mesma fonte de todo o ser, o imenso “Khaos”, lógica que concomitantemente se serve delas, como formas efémeras de cosmicização e como reais presenças escalonadas de um trajecto e rumo de cada vez mais luz e “logos”. O sujeito trágico não é, assim, aquele mero juguete, mas coincide, em seu mesmo acto, por mais condicionado heteronomamente que seja, com a construção de um mundo, único real e que sem ele nada seria, nada poderia ser. É o sentido de uma harmonia universal, em construção, que desponta com a tragédia. O indivíduo não é negado ou anulado, mas integrado num jogo infinito de movimento, que o transcende, mas que dele depende absolutamente. A liberdade, em sentido trágico, corresponde, assim, não a qualquer exercício de um livre-arbítrio, mas à aceitação do lugar que é o possível seu, na construção de um “kosmos” ao mesmo tempo transcendente e imanente. É este “kosmos”, macro-cosmos, enquanto político, micro-cosmos, enquanto ético, que Platão vai assumir e trabalhar, a seu modo, depois de Sófocles ter já anulado a tragédia, com o destino que escolheu dar a Édipo, no seu *Édipo em Colono*, primeiro homem livre.



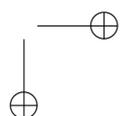
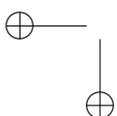


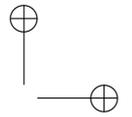
Mas mais sabia, na sequência da lição de seu mestre Sócrates, que o ser humano possui todas as condições para poder sobreviver dignamente ao surgimento destes impasses.

O sentido do “poros”, presente, por exemplo, no discurso de Sócrates no *Banquete*, de um “buraco” fundamental, que permite a saída de uma qualquer prisão possivelmente trágica, o sentido da abertura para o exterior na caverna, na alegoria do início do “Livro VII” da *Politeia*, remetem para uma intuição de *uma não necessidade da tragédia como destino final da espécie humana*, em si mesmo portadora dos “poroi”, das aberturas necessárias para poder escapar a um destino possivelmente trágico. A mesma lição que Er é encarregue de transmitir aos seres humanos, nesta sua dimensão incarnada, é disso prova: há uma possibilidade de triunfo sobre o mal possível pela tragédia, usando da humana inteligência, consubstanciada nas humanas virtudes postas em acto.

A ontologia própria do ser humano é tal que apenas este é responsável e responsabilizável pelos seus actos, propriamente seus. A responsabilidade não é do deus ou das Moirai ou de um qualquer destino pré-ordenado, mas da relação profunda entre o dom ontológico que permite vir ao ser, ainda como forma de desejo profundíssimo de ser – como quando o “Khaos” se erotiza em Terra e faz o mundo – e o que esse dom, já em posse de si próprio, resolve consigo e de si mesmo fazer.

Para esta posse de si por si mesmo, nesta auto-propriedade auto-ontológica do ser humano por si próprio, o lugar político é fundamental: é na “polis”, na e como relação entre seres humanos já em posse, mais ou menos plena, de si próprios, que o literal neófito humano pode encontrar a formação, a paideia, que lhe vai permitir, também a ele, uma posse, maior ou menor, mais ou menos perfeita, de si próprio. O vetusto “conhece-te a ti mesmo”, délfico e socrático, só é possível no seio desta comunidade senatorial que é a cidade, onde o bem-comum pode ser apreendido e aprendido na exemplaridade da vida dos mais velhos, a partir do bem de que

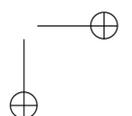
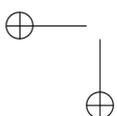


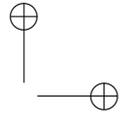


são capazes. É o papel do velho Céfalo do início do “Livro I” da *República*.

Ora, esta comunidade, mais ou menos perfeita, é a cidade real, histórica. A sua matriz teórica, em sua perfeição, é o lugar lógico da possibilidade desta realização propriamente humana de cada ser humano.

Como nasce, então, no concreto, a cidade?





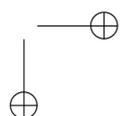
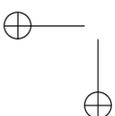
4. Detalhe do nascimento da “polis”

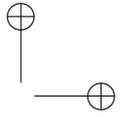
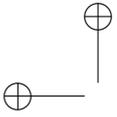
Em 369 b, Platão, pela voz autorizada de Sócrates, diz que o nascimento, a *génese* da “polis” ocorre porque nós, isto é, cada um dos seres humanos não é autárquico, é, literalmente, “não-autárquico” (*ouk autarkes*).

Esta afirmação singela, curta, clara e concisa, representa um extraordinário avanço na história do pensamento, mormente no que diz respeito à ontologia própria do ser humano, na sua dimensão propriamente de ser também material – a sua dimensão em-carne, corpórea, física – e na sua dimensão propriamente económica, decorrente da sua dimensão material. Esta materialidade, como se verá, acompanha-se, no ser humano, sempre de uma dimensão trans-material, a dimensão do seu espírito, única capaz de colmatar adequadamente as carências necessariamente motivadas pela sua dimensão material, física, logo, instável, mutável, imperene, submetida ao desgaste do movimento.

A lição de Heraclito relativa ao necessário acordo lógico profundo, necessário para que possa haver cosmos, entre os vários e sempre mutáveis e mutantes “logoi” individuais e o imutável “Logos” universal é apreendida por Platão, no que diz respeito à ontologia própria da actualidade do ser humano quer na sua dimensão puramente individual quer na sua dimensão comunitária. Sem anular a propriedade do “logos” próprio de cada acto e de cada indivíduo humano, a preeminência vai ser sempre dada ao “logos” universal quer em sua manifestação activa ao nível da mesma natureza quer ao nível da sua realidade trans-natural mais ampla de fundamento lógico e ontológico de tudo, como “Logos” universal em si mesmo, como bem.

Deste ponto de vista, Platão não é um crítico negativo de Heraclito, mas um seu discípulo crítico, capaz de inteligentemente perceber o escopo da reflexão do velho mestre, para além do por menor superficial do modo como expôs a sua doutrina, finalidade





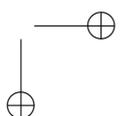
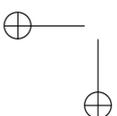
que abraçava uma tendência natural da inteligência humana para uma omnicompreensão de tudo, a partir de *um princípio único de inteligibilidade*.

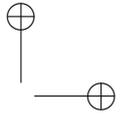
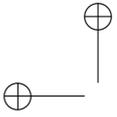
Este princípio único de inteligibilidade implica que toda a inteligência possível dos actos que compõem isso que é o cosmos não tenha senão variações de diferencialidade, isto é, é sempre a mesma matriz de inteligibilidade e de possível inteligência em acto e de acto de inteligência que está em causa: para Platão, há apenas um único mundo, um único cosmos, mais latamente, um único domínio do ser, com um só princípio originário e um só princípio de inteligibilidade, o mesmo bem.

Assim, toda a realidade tem, na sua mesma base principial, a mesma dignidade ontológica, pois toda participa, ainda que diferenciadamente, do mesmo bem. Mas toda a possibilidade de inteligência como toda a inteligência em acto tem também, diferenciadamente, a mesma dignidade ontológica basal, pois toda ela é, também, um acto de participação do mesmo bem inteligível pelas coisas. Mais, as coisas só são inteligíveis porque nelas há um mesmo bem que nelas se manifesta diferenciadamente. É esta mesma diferenciação que faz com que possa haver não apenas um ser, mas infinitos seres, todos eles diferentes, dessa mesma diferença manifesta no e pelo acto de presença diferenciada do bem nelas.

O monismo principial do bem explode numa possível infinitude de seres, todos eles reais, no que é um pluralismo infinitista. São os infinitos “logoi” particulares de Heraclito unidos por um mesmo e único “Logos”, o do bem. A salvação dos fenómenos, isto é, a inteligência do seu “logos” próprio dá-se em Platão através do absoluto da diferença que constitui cada ente, por diferença ontológica própria relativamente a todos os outros. Esta evidência tem uma importância ontológica fundamental na constituição da “polis”, a partir da ontologia própria de cada um de seus elementos humanos.

Como todos os outros entes, independentemente da sua quali-



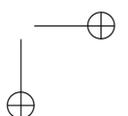
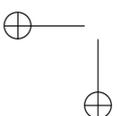


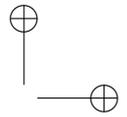
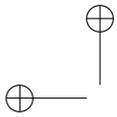
dade, segundo qualquer forma de categorialidade qualitativa possivelmente comum, *os seres humanos são todos individualmente diferentes uns dos outros*, constituindo essa mesma diferença individual própria a sua mesma riqueza ontológica, também própria, *como absoluto distinto de outro qualquer ser*. Como qualquer outro ser, é pelo absoluto da diferença própria em si que cada ente é o que é, no que é, e não “outra coisa qualquer”. Em última análise, ontologicamente, cada ser, individualmente considerado em sua mesma diferença própria, é isso que nele o bem põe, não apenas na transcendental comunidade ontológica, por via do mesmo bem, com os demais seres, mas na diferença de isso que o bem nele põe e não põe em mais ser algum.

Esta evidência necessária da ontologia platónica, com a qual o mesmo Platão parece nem sempre ter convivido muito bem, por não ter encontrado meios dialécticos para explicitar o como exacto da acção do bem nos seres, implica que a realidade total do cosmos, mesmo na sua ordem, só possa ser porque há um pleno de diferencialidade ontológica realizado nos diferentes seres que constituem o acto do mesmo cosmos. A intuição é óbvia: o acto do cosmos é a integração total e imediata da imensidade dos actos de todos os componentes individuais do mesmo cosmos em sua mesma relação com o bem, em cada instante considerado.

Uma das consequências ontológicas imediatas que daqui decorre é que todos os seres são continuamente necessários para que possa haver cosmos. De nenhum se pode prescindir. A questão do nascimento e da morte ganha uma nova acuidade, pois o balanço ontológico do cosmos deixa de ser coisa mágica, para passar a ser um acto de racionalidade, *que exige que toda a riqueza ontológica presente seja explicável e que dela haja sempre notícia*.

Se a presença de uma matéria eterna no *Timeu* se inscreve nesta necessidade de manutenção do todo do ser, sem o que a iminência do nada necessariamente espreita, se o sentido já nitidamente positivamente infinito do acto do bem na *República* sugere uma ideia



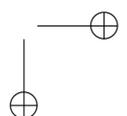
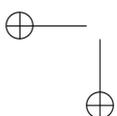


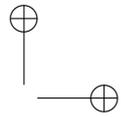
criadora para a etiologia profunda da ontologia cósmica (que inclui a mesma matéria, ao contrário do *Timeu*), se não há propriamente um sentido de aniquilação em Platão, há que perceber *como é que o conteúdo ontológico do mundo se mantém, sem que tudo permaneça na mesma*; pelo contrário, tudo parecendo ser necessariamente efêmero, sem que o mundo o seja.

A “polis”, sendo um macrocosmos relativamente ao microcosmos que é cada um de seus constituintes humanos, é um microcosmos na relação com o macrocosmos que é o mesmo cosmos. Quer isto dizer que *a “polis” participa das mesmas condições ontológicas do todo do cosmos*; quer também dizer que *cada indivíduo humano participa quer das condições ontológicas da “polis” de que é constituinte quer das condições ontológicas gerais do mesmo cosmos geral*.

Mas tal também significa que isso que faz do cosmos cosmos, a “ordem”, o “logos” próprio que permite que haja cosmos, transcende quer a “polis” quer o próprio indivíduo. *O indivíduo humano possui em si os princípios cósmicos próprios de seu mesmo paradigma*: toda a cosmicidade possível e necessária para que possa haver e haja seres humanos está já matriciada nestes mesmos: *cada indivíduo humano é uma manifestação do cosmos na forma precisamente de um indivíduo humano*. A cosmicidade humana é coisa própria sua, não é algo que lhe seja imposto ou aposto desde fora, é-lhe co-nascente (mais do que “co-natural), é o “logos” próprio de sua ontologia própria. Esta cosmicidade, manifestada em um e em cada um ser humano, é típica, não é individual-atômica, mas individual trans-humana: todos os seres humanos a possuem, não por concessão política, mas por dom ontológico, é, assim, transcendental à espécie humana.

Cada ser humano é, deste modo, em seu mesmo ser próprio, concomitantemente, semelhante a todos os outros, por via deste dom lógico estrutural de sua comum humanidade, e diferente de todos os outros, por via de isso que possui particularmente e que

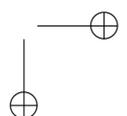
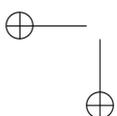


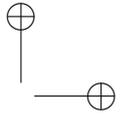
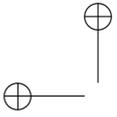


mais nenhum outro ser humano possui. *Todos semelhantemente humanos, todos humanamente diferentes.*

É esta a grande descoberta platónica acerca da ontologia humana, única que lhe poderia permitir textos como os da “alegoria da caverna” ou do “mito de Er”, em que a humanidade surge como uma e una, toda ela sujeita às mesmas possibilidades, tipicamente humanas, mas constituída por indivíduos irreduzíveis, em sua mesma individualidade, no acto que propriamente são. Tais textos superam todos os constrangimentos históricos e culturais, superando a própria condição histórica do próprio Platão.⁴³

⁴³ Se então, como, aliás, agora, predominava um sentido etnocêntrico na relação com os outros povos ou mesmo com os outros seres humanos diferentes, estas descobertas transcendentais em termos da humana ontologia, da ontologia antropológica, marcam o ponto mais alto da intelecção da humanidade por si própria, em sua mesma essência e substância propriamente humanas. Estas descobertas teóricas estão, assim, na origem de todo o pensamento anti-etnocêntrico e que intui a humanidade como uma e una. A filosofia platónica, deste ponto de vista, institui-se não apenas como algo de humanamente cosmopolita, pois o que Platão descobre acerca da sua “polis” “en logo” é válido para todas as “poleis” de sempre, mas como algo de universal e de transcendental, ontologicamente falando, acerca da mesma humanidade, que não é um amontoado de seres humanos, reamontoados em “tribos” ou algo de semelhante, mas uma matriz ontológica de possibilidade de ser. Matriz universal para todos os entes que correspondem à mesma essência humana, assim paradigmaticamente. Platão é não só o inimigo das tiranias e das oligarquias, como é o fundador do sentido ontológico de uma mesma humanidade, de um mesmo mundo humano, único, pois é sempre a mesma humanidade que está em causa, seja na Sicília, seja no Peloponeso, seja na Ática, seja onde for. O sentido de uma mesma e única humanidade está, assim, dado como elemento transcendental suposto a toda a análise da *Politeia*. Todo o pensamento anti-etnocêntrico deve procurar nestas páginas da *República* a sua fundamentação racional. Num momento em que se assiste a uma recuperação das facetas mais irracionais do pensamento político, este retorno ao sentido universalista da ontologia humana em Platão é talvez a única iniciativa que impeça o afundamento da mesma humanidade numa negação da sua mesma comum matriz ontológica, com todo o cortejo de horrores que tal sempre implicou e continuará a implicar. Apenas a contemplação do “logos” comum da humanidade pode salvar esta da auto-aniquilação.

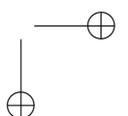
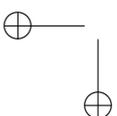


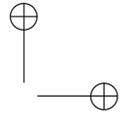


Há, aqui, uma intuição fundamental em Platão, acerca da mesma ontologia humana como algo de ontologicamente transcendental: o escravo liberto da caverna e transformado em sábio e o Er do final da *República* não são representantes de uma qualquer cultura particular ou de um qualquer tempo especial, *são simples seres humanos, de sempre*, são-no ontologicamente de forma paradigmática. São, no que de melhor Platão produziu teoricamente, paradigmas de humanidade, mas paradigmas de humanidade concreta. Não se trata de constructos teóricos abstractos, “ideais”, “utópicos”, mas de formas substanciais paradigmáticas do que é a mesma essência própria da humanidade, modelo paradigmático de possibilidade ontológica, mas modelo que se refere a uma realidade participativa que ocorre em espaço e tempo, que são o lugar histórico próprio da humanidade real. Mas de uma humanidade que não é um mero agregado físico casual de indivíduos humanos, antes a concretização incarnada – física, portanto – de uma matriz metafísica única, paradigmaticamente idêntica em e para todos, mas de que cada um, cada indivíduo, é um caso particular diferente e irreduzível, em absoluto.

Nasce aqui o sentido nocional do que é a pessoa como ontologia humana irreduzível a algo de diferente do que é, ontologicamente incomunicável, incomunicabilidade ontológica que é a única base ontológica possível para toda e qualquer forma de comunicação semântica, semântica que não anula a ontologia em acto de comunicação, como se comunicar correspondesse a uma forma de hemorragia do ser que se é. É precisamente porque há um fundo ontológico incomunicável que o “logos” pode ser partilhado sem que se gaste ou enfraqueça.

A forma mais elevada de comunicação, como perceberá o discípulo Aristóteles, mas como já está implícito na forma da “polis” platónica e na sua teoria do bem-comum, é o amor e o amor de amizade, que reciprocamente faz crescer ontologicamente os comunicadores, que comunicam não um “logos” desincarnado, mas





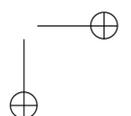
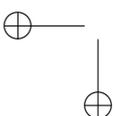
a mesma acção no sentido do bem do outro. É esta a razão pela qual a verdadeira cidade, nunca atingida, é e não pode não ser senão uma “philadelphia”, um acto de amor fraternal, isto é, um perfeito acto de amizade, universalizado. Tal não é uma utopia, mas a matriz lógica da possibilidade do bem-comum em sua mesma perfeição possível, isto é, em sua mesma perfeição – actualidade – metafísica.⁴⁴

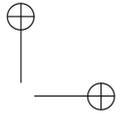
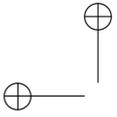
O que destes seres humanos se diz diz-se de toda a humanidade. A ontologia humana é, assim, vista como uma e, assim, necessariamente semelhante em toda a parte, em todo o tempo. É esta humanidade que se constitui em “polis”. Porquê?

Porque pode e porque necessita.

Pode porque em si está presente o princípio cósmico, ontológico, de matriz metafísica, dada no paradigma ideal de isso que é a essência *de* ser humano, necessário para que seja *possível a relação, a associação política*. *Necessita* porque da sua constituição ontológica faz parte a *impossibilidade da “autarquia”*. Estas

⁴⁴ Não se deve confundir este sentido de perfeição metafísica, que coincide com a perfeição finita de cada ideia e com a perfeição infinita da trans-ideia de bem, com algo como um limite utópico para a realidade. O bem, qualquer, nunca é um limite, mas sempre uma realidade metafísica, realíssima. Enquanto em Aristóteles, o “telos” próprio de cada coisa é sempre uma possível perfeição a realizar, mas que Aristóteles não quer conceber ao modo platónico de algo já real metafisicamente, mas apenas de algo potencial, em Platão, o bem próprio de cada coisa é sempre real e cada coisa só é real porque tem em si esse mesmo bem, finitamente, limitadamente, no que é o sentido da participação, acto não-mágico, mas que corresponde prosaicamente à parte realizada por cada coisa de uma realidade que a precede metafisicamente, mas que com ela coincide parcialmente em termos de actualidade ontológica. A forma é realmente eterna em Platão, apenas deveniente em Aristóteles, salvo na sua versão do bem, o acto puro, mas este é totalmente irrelacionado, deixando a natureza sem explicação outra que não mágica, situação que certa ciência contemporânea, aristotélica apesar de se reclamar contra-aristotélica, replica sistematicamente, com as consequências óbvias.



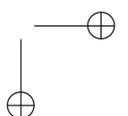
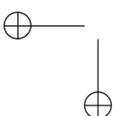


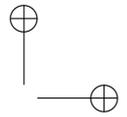
duas condições ontológicas fundamentais da humanidade são absolutamente irreduzíveis e constituem a base ontológica própria para que a “polis” possa “nascer”. A “polis” é, assim, a continuidade ontológica política necessária da realidade própria do indivíduo humano, quando este deixa de ser um ser simplesmente isolado. Radica aqui, ontologicamente, a famosa analogia entre microcosmos e macrocosmos em Platão, analogia que reflecte logicamente o que é o dado ontológico relacional existente entre a essência e a substância humana – de cada ser humano – e a essência e a substância da “polis”, como acto integrado de relação entre dois ou mais seres humanos.

Se percebermos que todo o esforço lógico do pensamento helénico, desde a sua fundação mítica, tem como finalidade última a salvação cosmológica da actualidade do que se manifesta à e na experiência humana, isto é, a descoberta do sentido propriamente cosmológico que parece unificar isso que se manifesta, de modo a que a mesma manifestação não seja caótica, perceberemos que, ontologicamente, o nascimento da “polis” faz parte deste mesmo movimento natural – isto é, físico, do que nasce e se modifica, segundo a sua mesma matriz ontológica própria – de manutenção da cosmicidade do cosmos, no que ao “topos” ontológico do ser humano diz respeito.

Há, pois, uma física ontológica da “polis”, que se baseia na matriz metafísica da mesma “polis” enquanto pura possibilidade de relação política entre as diferentes, mas sempre necessariamente integradas actualidades individuais humanas.

A “polis” não é, assim, uma mera criação cultural, como se de algo como um possível capricho humano se tratasse – “ora, vamos lá criar uma cidade...” –, mesmo que este capricho revista um carácter não puramente “estético”, mas, por exemplo, contratual; a “polis” é uma decorrência natural necessária das mesmas essência e substância humanas, prototipicamente definidas na mesma ideia de ser humano, sua condição metafísica de possibilidade. A





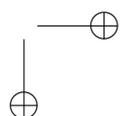
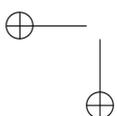
“polis” nasce porque a tal obriga o modo ontológico paradigmático próprio do ser humano, na sua dimensão individual e colectiva-específica.

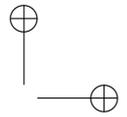
A “polis” não é um produto cultural, é um produto natural da mesma ontologia humana, precisamente o produto que, pela sua simples existência, permite que possa haver cultura, pois, sem ele, não pode haver humanidade, único produtor de cultura, mas produtor de cultura já no seio e na forma da “polis”. A “polis” não é fundamentalmente o lugar e reino da civilização – que também é, mas de uma forma já menor e exterior –, mas o lugar e o reino da cultura. A cultura não faz a cidade, é a cidade que faz a cultura. E fá-la sempre, independentemente da qualidade com que a faz.⁴⁵

A “polis” é a forma, a única forma, possível para que a actualidade possível da humanidade, em cada possível ser humano e em todos os possíveis seres humanos, possa ser. Esta intransitividade do uso do verbo ser é propositada.

Não há, pois, outra qualquer forma possível de a humanidade ser. Outra forma senão segundo a forma da “polis”: o acerto da famosa frase do grande discípulo Aristóteles, segundo a qual o

⁴⁵ A expressão “a cultura faz a cidade” mais não é do que uma prosopopeia equívoca. Toda a cultura é produto de acto humano. Não há acto humano que não produza cultura, qualquer. Assim, toda a cultura só é quando é posta por um qualquer acto humano. Deste modo, há uma anterioridade lógica e ontológica do ser humano relativamente à cultura e o primeiro acto de cultura foi já um acto de um ser humano, o que suscita perplexidade histórica, aliás, impossível de resolver. De um ponto de vista exterior ao acto que põe a cultura, ser humano e cultura são concomitantes. *Posto aquele acto, todo o universo passou a ser diferente, no sentido de não ser apenas natureza, mas de dele fazer parte também a cultura.* Se todo o ser humano posterior nasce já em cultura, tal não significa que esta tenha ganho um carácter hipostático prosopopaico, que faça ou possa fazer algo por si própria, que tudo o que continua sendo não seja, ainda, como no primeiro acto de cultura e sempre, um acto de um qualquer ser humano. Este acto implica, sempre, uma responsabilidade ontológica radical, pois modifica ontologicamente o universo como um todo, por mais imperceptível que esta mudança seja, para uma inteligência pouco subtil.



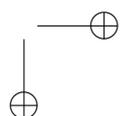
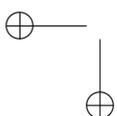


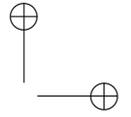
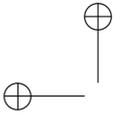
ser humano é um vivente animal político, recolhe perfeitamente aquilo que é a grande intuição do mestre Platão acerca da mesma essência e substância quer da “polis” quer de isso de que a “polis” totalmente depende, enquanto algo de humano, quer da mesma humanidade. O ser humano é essencial e substancialmente um ser político: necessariamente só pode ser, absolutamente, como ser humano, como entidade política, isto é, como realidade na e pela relação com outros entes semelhantes. Sem esta relação, não há, não pode haver humanidade.

A humanidade não é, assim, uma realidade evolutiva, a partir de algo previamente não humano: quando surge, a humanidade surge já na plenitude ontológica, ética e política do que é propriamente como humana. Nisto, não sofre qualquer evolução. Toda a evolução – e, aqui, só há evolução – que lhe acontece, acontece dentro desta inalterável paradigmaticidade ontológica. Esta evolução constitui o imenso património ontológico que conhecemos com o nome de *história*.⁴⁶ Não admira que nos mitos próprios dos helenos – independentemente de qualquer possível redução historicista a algo de diferente e alheio – a humanidade surja sempre como algo já pleno no que é, em sua total grandeza, “para bem e para mal”.⁴⁷ Mas tal surgimento não se limita ao âmbito cultural do

⁴⁶ Não confundir “história”, como a totalidade de todos os actos de toda a humanidade, desde que esta existe – no que se confunde com a mesma cultura, enquanto totalidade do produto activo de todos os seres humanos – com qualquer forma de registo monumental que de tal imenso acervo tenha subsistido e que constitui propriamente a parte “historiográfica”, sentido lato, da história. A monumentalidade histórica constitui sempre uma parte ínfima da totalidade da história real havida; a parte propriamente historiográfica, sentido estrito, constitui uma parte ainda menor, já crivada por hermenêuticas sempre redutoras, por mais que se esforcem para não o ser. Tudo passa à história, se bem que apenas muito pouco de isso passe à historiografia.

⁴⁷ Por maioria de razão, nos chamados mitos da idade de ouro, em que a humanidade começa por ser perfeita ou próxima de uma perfeição-limite, seguindo-se uma história que coincide com um trajecto de regressão ontológica, até que todo o oiro mais não seja do que uma qualquer forma de terra ou maté-



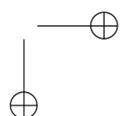
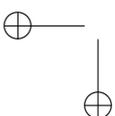


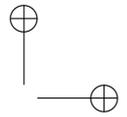
mundo helénico, antes se encontra universalmente espalhado, pelo menos tanto quanto é do nosso não omnisciente conhecimento.

Quer isto dizer que não há qualquer substituto possível para a cidade, como se fosse possível pensar-se que a humanidade desenvolveu a “polis” como poderia ter desenvolvido outra “coisa qualquer, alternativa”. *Não há alternativa para a “polis”*. Toda a “alternativa” possível para a “polis” é, ainda, política. A única possibilidade de diferenciação a este nível diz respeito – posta de parte a “alternativa” de não haver coisa alguma – à mera individualização atômica dos seres humanos, impossível de entender como tal, pois, como seriam propriamente “humanos” sem a mesma dimensão essencial e substancial política? De onde lhes adviria a mesma humanidade?

O nascimento humano natural é fruto de um acto político e é, em si mesmo, um acto político – parir é sempre um acto político –; a mesma criação, à maneira de um Adão bíblico, é um acto político de outorga de essência e substância humanas; mesmo uma qualquer

ria indiferenciada ou pútrida, que necessita ou de ser eliminada ou revivificada. Na *República*, Platão estuda a possibilidade de existência de uma idade de ouro terminal, obra do labor lógico do ser humano, iluminado pelo “logos” do bem. Trata-se, deste modo, não de uma visão decadentista, mas de uma visão verdadeiramente progressista. Este possível progresso não é utópico, mas está inscrito no mais fundo da ontologia do ser humano. Esta visão platónica desmente tudo o que se diz acerca do modo negativo como perspectiva a humanidade, a vida humana, sobretudo em sua dimensão propriamente incarnada. A cidade não é o grande sarcófago da humanidade, mas o lugar em que a carne humana pode ascender à sua possibilidade espiritual, impossível de obter senão através da vida política, em contacto com os outros seres humanos, entre os quais se situam os únicos que podem permitir a sua ascensão à luz, através de sua mestria, como fez, em sofredora carne que nunca se traiu, Sócrates. A carne do Sócrates do *Fédon* só é abandonada depois de ter sido o lugar de libertação espiritual de Sócrates: claro que, depois de atingido o lugar da contemplação espiritual, o corpo já apenas serve de empecilho, *mas não antes*. O Sócrates de Atenas, que andava pregando a filosofia no seio de Atenas, não era um puro espírito e o que a cicuta matou, nos termos do próprio *Fédon*, não foi o espírito de Sócrates, mas o seu corpo.





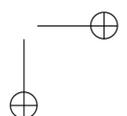
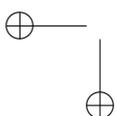
forma partenogénica ou de nascimento exocefálico, ao modo de Atena, é, ainda e sempre, um acto necessariamente político.

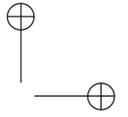
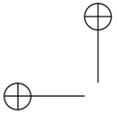
A única forma, muito rebuscada, de pensar o nascimento apolítico do ser humano seria aquela que o pensasse como um nascimento a partir do nada absoluto, já totalmente pronto. Este estranho milagre, aliás impossível, já tem a recompensa que merece na sua mesma impossibilidade. É, aliás, o pano de fundo ontológico e metafísico suposto por qualquer proposta consequentemente idealista.

Platão tem razão: a “polis” decorre necessariamente da forma, sentido platónico mais forte, da mesma humanidade. *A forma da “polis” decorre da forma do ser humano. É na forma do ser humano que se pode encontrar a forma da “polis”*. É lá que ela se encontra. Toda a potencialidade ontológica da “polis” depende da mesma potencialidade matriz da mesma forma humana. Esta é, assim, extremamente rica, sendo esta mesma riqueza o tesouro do possível da riqueza possível de toda a “polis”, de todas as “poleis”.

Quando tradicionalmente, e bem, se faz ressaltar a comparação que Platão faz entre o nível micropolítico da alma humana, individualmente entendida, mais propriamente, da dimensão propriamente ética do ser humano, com o nível macropolítico da “polis”, isto é, da dimensão propriamente política do acto de cada ser humano, percebe-se que Platão opera uma aproximação entre a dimensão individual de cada ser humano e a dimensão da “polis”, sendo a estrutura desta não apenas um reflexo daquela, mas uma sua decorrência necessária.

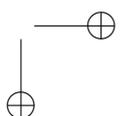
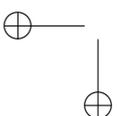
A “polis” é o que for a soma integrada e mais ou menos harmonizada e dinâmica e cinética de todos os actos de todos os seres humanos que constituem essa mesma “polis”, em cada dado instante. Esta definição é, obviamente, abstracta, mas permite perceber o que *é a forma da “polis”, como relação entre os actos individuais de isso que a constitui essencial e substancialmente*. É esta a forma da “polis”, que se serve do demais, e o demais é a dimensão mate-

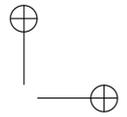




rial da mesma “polis”, como de algo meramente ancilar. A “polis” não vive de e sobretudo não vive para a sua dimensão material, mas vive de e vive para a sua dimensão propriamente humana, isto é, lógica, noética, espiritual. *A “polis” é o acto integrado dos espíritos que a compõem.* Deste acto faz parte integrante e não redutível tudo o que serve este mesmo espírito. A economia é, assim, uma realidade fundamentalmente espiritual.

E é economicamente que a “polis” nasce.





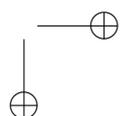
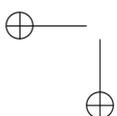
5. O nascimento da economia

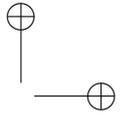
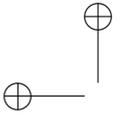
Precisamente, de que nasce a “polis”? Platão, pela voz do Mestre Sócrates, dá a resposta, em 369 b (segundo a versão portuguesa da Professora Maria Helena da Rocha Pereira): “Ora – disse eu – uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa. Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer outra razão?”⁴⁸.

Antes de mais, há que notar que a questão, aparentemente apenas retórica, com que termina este parágrafo, usa o termo “arkhen”, de “arkhe”, para referenciar a “razão”, o fundamento da fundação da “polis”.

Ora, como se sabe, este termo tem uma longa e riquíssima história doutrinal no seio da cultura helénica, e não apenas da filosófica. É um termo, ele próprio, arquetípico... *O que está em causa, então, é a “arkhe” da “polis”*. O que foi a busca da “arkhe”, das “arkhai” para os filósofos milésios, e já tinha sido para os grandes mitógrafos, incluindo os grandes tragediógrafos e também os líricos, mas também alguns cientistas – matemáticos, médicos, por exemplo – relativamente quer ao ser como um todo quer a conjun-

⁴⁸ PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980], p. 72. A versão em língua francesa das Belles Lettres anda muito próxima: “Or, selon, moi, repris je, l’État doit sa naissance à l’impuissance où l’individu se trouve de se suffire lui-même et au besoin qu’il éprouve de mille choses. Vois-tu quelque autre cause à l’origine de l’Etat?”; PLATON, *La République*, tome I, Livres I-III, texto estabelecido e tradução por Émile Chambry, com introdução de Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 65. A versão em língua inglesa da Loeb também percorre os mesmos trilhos semânticos: “The origin of the city, then, said I, in my opinion, is to be found in the fact that we do not suffice for our own needs, but each of us lacks many things. Do you think any other principle establishes the state?”, PLATO, *Republic*, Books 1-5, tradução por Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2003, LIV + 535 pp, p. 149. As traduções, pormenores acidentais à parte, deixam transparecer o que de fundamental o texto original diz.



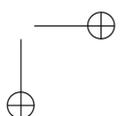
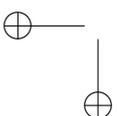


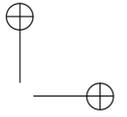
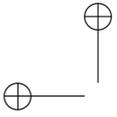
tos de seres quer ao ser na sua radical individualidade, será agora a demanda platónica, a par de outras, sobre o ser próprio da “polis”. *O que Platão procura é uma ontologia arquetípica da “polis”, não uma sua descrição ou narração histórica ou uma imagem utópica.*

A “arkhe” buscada não é temporal ou geograficamente situada, não diz respeito a um ou outro qualquer povo, não é oriental ou ocidental, de sul ou norte, mas *do acto perene do próprio ser humano*, verdadeira “arkhe” em acto da “polis”. É esta a razão profunda pela qual a análise e a posterior síntese platónica acerca da “polis” é “en logo”, é “lógica”, é segundo a estrutura lógica e ontológica da acção humana, quando acção em acto de relacionalidade e de relação. Não é feita esta escolha porque Platão é um “idealista” que, assim sendo, tem de fazer as coisas idealisticamente..., mas porque é a ideia, a forma, o tipo, o paradigma da cidade que está em causa.

O termo “arkhe”, já se disse, é muito rico em significado, pelo que ninguém o consegue esgotar, mas aponta sempre para um *sentido fundacional, fontal primeiro, de motivação*, mas também de *razão*, de *porquê* e de *por quê*, mas também de *para quê*. Fontalidade e finalidade estão indissociavelmente associados no sentido primacial e forte de “arkhe”, pelo que não surpreende que o filósofo das finalidades, mas também das origens, que foi Aristóteles, se tenha preocupado tanto em estudar as “arkhai” dos seus colegas predecessores.

Platão sabia bem que na origem (vamos usar de ora em diante este termo, em vez de “arkhe”, mas com a sua valência) da “polis” está uma razão que se baseia fundamentalmente numa finalidade: esta finalidade é a finalidade própria da existência do ser humano, não como mais uma qualquer besta natural, mas como um especial ser, precisamente esse que se distingue por ser esse o que é capaz de “logos”. Este “logos” próprio do ser humano, que o constitui na sua diferença específica própria, é de tal modo, mesmo que não haja explicação cabal para este modo, que faz com que o mesmo





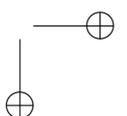
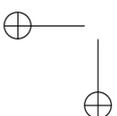
ser humano, em cada acto em que está como ser humano, nunca esteja a este acto preso – seria a situação do prisioneiro da caverna –, mas esteja sempre em seu acto com uma inteligência que na pura actualidade sincrónica do acto se não esgota, antes retém algo de actualidades já idas, no que constitui a memória como acto, e é capaz de, numa forma de memória do por-haver, intuir, no acto presente, algumas das possibilidades de continuidade do mesmo acto em que se encontra.

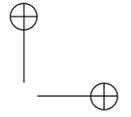
Tudo isto sem magia, mas apenas através daquilo que é a realidade actual de seu mesmo acto de inteligência ou, dito de uma forma melhor, de si como propriamente acto de inteligência.

Sem magia, porque *há sempre mediações*, que são exigidas pela condição fundamental do ser humano, em indissolúvel par com a sua contrapartida, condição que é a sua incompletude ou imperfeição: a fundamental *não-autarquia* que literalmente aparece em trecho anteriormente citado: “ouk autarkes”. O ser humano possui a riqueza fundamental do que é o seu ser, em sua mesma positividade própria, mas de esse mesmo ser faz parte *uma ausência de “autarquia”, que é virtualmente infinita. A carência própria da humanidade, no sentido de própria de cada ser humano, é virtualmente infinita.*

É esta virtualidade infinita da carência humana que é representada pela e na situação do prisioneiro na caverna. É a razão pela qual a caverna nunca abandona o ser humano, embora este possa abandonar a caverna: este abandono significa a libertação da grande carência que é a “apaideusia” (que faz parte do tema declarado da “alegoria da caverna), isto é, a ignorância relativa à condição ontológica quer do ser humano quer do restante do ser. Mas, da sabedoria adquirida, faz parte a lição acerca da mesma infinita carência humana. É esta carência fundamental que é a outra, verdadeira caverna ontológica, essa que nunca abandona o ser humano.

Mas é esta mesma carência virtualmente infinita (realmente





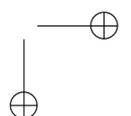
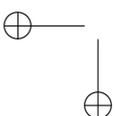
infinita, se o ser humano puder ser perene) *que permite a possibilidade de evolução propriamente humana do ser humano*: é ao buscar contrariar esta carência, no sentido de uma cada vez maior aproximação a uma possível – se bem que inatingível – plenitude humana, que o ser humano vai podendo tornar-se cada vez mais humano.⁴⁹ *Mas a possibilidade existe* e existe apenas porque o ser humano não está determinado por uma perfeição ontológica que o conforme perfeitamente a um determinado nicho ontológico, nicho limitado, sem qualquer possibilidade de uma perfectibilidade infinita.

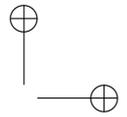
O horizonte ontológico de humana perfectibilidade, motor essencial e substancial da possibilidade de perfeição humana, só pode ser porque o ser humano é imperfeito, porque não se basta a si próprio, porque nunca se bastará a si próprio. Surge, assim, já em Platão, aquilo que aparentemente será um tema moderno, este da motivação da evolução humana a partir da sua necessidade.

O mérito próprio de cada ser humano e da humanidade como um todo – é a grande “polis”, a verdadeira “aldeia global”, impossível sem este sentido teórico platónico de uma mesma questão de carência e possibilidade de sua supressão para todo o ser humano, que aqui surge – reside na realização que opera no sentido de transformar as suas carências em possibilidades de superação dessas mesmas carências, sendo que cada acto de real superação constitui um acto auto-onto-poiético, que verdadeiramente faz de cada ser humano um criador, um poeta de si próprio, num momento de real autarquia.

Este momento nunca é permanente, como, aliás, todos os outros, segundo a boa lição de Heraclito, mas o acto próprio contribui e contribui, enquanto acto próprio houver, para a criação de

⁴⁹ Tal não quer dizer que haja necessariamente uma qualquer realização: pode nunca haver, mesmo assim, a possibilidade, como definida, permanece. Tal implica que o ser humano seja fundamentalmente possibilidade, isto é, algo de metafísico.





um “logos” próprio que, esse sim, enquanto existir, constitui isso que é o próprio, podemos dizer, *pessoal* de cada indivíduo humano. O mais é nada, em termos humanos. Radica aqui o sentido de valorização menor da parte material própria do ser humano por Platão, não num qualquer capricho mais ou menos freudiano, *avant la lettre*.

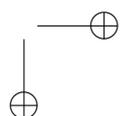
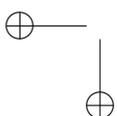
O parágrafo de cota 369 b citado remete-nos imediatamente para tudo quanto ficou dito, situando a discussão na questão da não-autarquia humana. Vamos, então, tentar perceber minuciosamente o que tal significa.

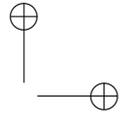
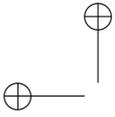
Posta em termos de “autarquia”, e não temos qualquer dúvida de que o uso do termo tem o propósito de precisamente pôr a questão que literalmente o seu uso implica, a condição ontológica do ser humano é situada numa condição extrema, limite e agónica: esta agonia, esta luta de vida ou de morte é marcada exactamente por isso que a questão da autarquia significa.

Literalmente – e esta literalidade não pode sofrer honesta elipse –, o termo “autarquia” remete para uma principialidade própria de isso a que se aplique. Assim, *é autárquico isso que é princípio de si próprio*. Ao que é necessário acrescentar: *absolutamente*. A autarquia é um absoluto. Não conhece graus: não se é mais ou menos autárquico; é-se ou autárquico ou não-autárquico e, sendo-se não-autárquico, é-se mais ou menos não-autárquico. A não-autarquia não se obtém matematicamente multiplicando a autarquia por -1 (“menos um”). Estas realidades não são invertíveis. Não consentem contrários, pois apenas consentem, logicamente, contraditórios, isto é, de facto, não os consentem.

A não-autarquia não é o contrário da autarquia, é o seu contraditório. Se há autarquia, não há e não pode haver não-autarquia, no acto considerado. Concretizando, ou se é princípio absoluto de si próprio ou não se é princípio absoluto de si próprio. Não há intermédios.

Sabemos bem qual a única realidade autárquica em Platão: o



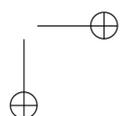
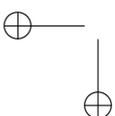


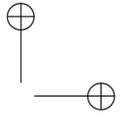
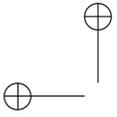
bem. Tudo o mais é não-autárquico: depende absolutamente do bem como seu princípio absoluto. Mesmo o próprio Platão parece não ter percebido cabalmente o alcance da sua descoberta acerca da grandeza ontológica do bem, quando não resolve em concordância com ela a questão da matéria, permanecendo, no *Timeu*, esta algo de separado da principialidade ontológica do bem, conseqüentemente sujeita a uma total irracionalidade quanto ao seu princípio próprio. Tal teve, também necessariamente, uma influência profundamente negativa na história do pensamento posterior, todo ele marcado, ainda que criticamente, pelas intuições de Platão.

As próprias ideias, em seu sentido platônico mais forte, sendo propriamente arquetípicas relativamente a isso de que são o modelo metafísico, não são autárquicas, pois a sua realidade depende do princípio *bem*. Se as ideias não são autárquicas, toda a restante intermediação – de que o cosmos depende para ser o cosmos que é – é não-autárquica. Tal aplica-se mesmo ao Demiurgo do *Timeu*. Nada, senão o bem, é autárquico para Platão. Não pode, pois, o ser humano escapar a esta fundamental condição ontológica. No seu lugar ontológico próprio, com a sua dotação ontológica própria, primeiro no modo de uma mera forma, isto é, apenas como pura essência, ou seja, como pura possibilidade metafísica de ontologia a haver, depois já como substância, que mais não é do que a realização própria individual dessa possibilidade metafísica, em ontologia própria, mas a caminho de uma nova essência, essa que será a que houver quando terminar o movimento correspondente à vida de cada ser humano (como se pode ver no mito de Er), o ser humano também é não-autárquico.

Nele, como em todos os outros entes, é esta não-autarquia que constitui a *possibilidade de movimento ontológico próprio*, pois, se autárquico fora, seria perfeito e tão imóvel como a pura esfera do ser de Parmênides.

Ora, a evidência mais básica, essa que é essencial em toda a escola socrática, mostra que o ser humano é muito mais próximo



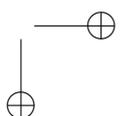
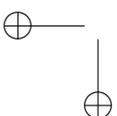


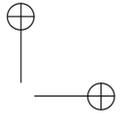
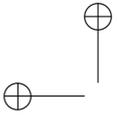
do sempre fluente rio de Heraclito do que da esfera de Parménides. O “logos” humano é um “logos” que acompanha um movimento interminável de “poiesis” própria, “poiesis” que necessita precisamente de um “logos” próprio, a fim de não ser um fortuito agregado de improvavelmente coalescentes átomos, se Demócrito tiver razão, mas algo que possa suportar um juízo etiológico como o paradigma humano presente no mito de Er: responsável pelo que foi, pelo que o seu acto consolidado e terminado como vida mundana é. O “logos” humano é o correspondente individual a uma ideia própria de cada indivíduo, a sua forma lógica própria, forma que carrega toda a sua actualidade haurida através de seu acto, desde que começou a ser. É isto que é posto a julgamento no mito de Er.

É isto que é propriamente o ser humano, não uma alma ou um corpo ou mesmo uma assembleia de alma e corpo, mas *uma unidade semântica lógica, de que tudo faz parte*, de que o corpo como acto próprio não pode deixar de fazer parte, mas sobretudo o corpo como produto do acto de cada ser humano, não como coisa passiva, meramente material e anódina (poderia ser este como poderia ser um outro qualquer: o sentido do corpo-próprio nasce remotamente aqui).

Cada ser humano é, assim, uma não-autarquia em substancial acto de construção de uma essência própria, essência que possui uma grandeza ontológica própria capaz de ser submetida a um juízo de valor ontológico. Tal quer dizer que há um domínio próprio para a possibilidade de assunção de uma relativa principialidade própria por parte de cada indivíduo humano. Para que possa ser julgado pelos seus actos e suas consequências ontológicas próprias, directas ou indirectas, tem o ser humano de ter uma posse, também própria, da capacidade de principialidade própria. Sem tal, seria mais uma entidade com principialidade relativa própria, mas sem a posse dessa mesma principialidade.

Em termos platónicos, a participação dos princípios era real, mas não era, de modo algum, dependente do acto próprio desse



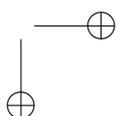
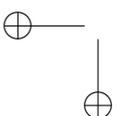


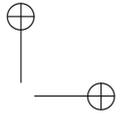
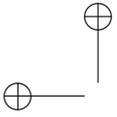
ente. É assim com toda a natureza não humana, não possuidora de uma inteligência capaz de se auto-possuir, de estar presente em seu acto não como algo de meramente movido desde fora de seu ser, em dinâmica e cinética sempre passionais, mas como algo que é capaz de se mover a si próprio ou de se saber movido desde fora. O nome atribuído a esta capacidade é substancialmente irrelevante. Interessa a sua mesma realidade.

É esta capacidade auto-movente própria que permite no ser humano algo semelhante ou confundível com uma autarquia. *Mas tal autarquia não existe.* O que existe, sendo muito diferente, e toda a *Politeia* é um esforço de compreensão sua, é uma *capacidade de autonomia*, que deve ser literalmente entendida como a capacidade de dar lei a si próprio. Do ponto de vista da *Politeia*, talvez esta autonomia devesse ser entendida antes como uma *autocracia*,⁵⁰ como a possibilidade e a realidade de exercer (de ser) poder relativo sobre si próprio, sendo toda a obra também um esforço de compreensão desta possibilidade, do melhor modo de a passar a acto, num esforço titânico de concomitantemente evitar a sua sempre ameaçadora perversão. Mas como o termo “autocracia” já tem acepções muito pejorativas – e inexactas –, é preferível não o utilizar, pelo que ficaremos pelo termo, mais simpático, de “autonomia”, que não atraiçoa o essencial da descoberta platónica acerca da grandeza própria da ontologia humana.

Assim, é esta autonomia possível que é o fundamento para a grandeza ontológica humana a realizar e, depois, realizada, isso que permite que o ser humano, findo o seu movimento em vida mundana, possa ser por ele julgado (vale a ambiguidade da expressão). É porque esta autonomia não-autárquica existe que é necessário que haja um esforço paidético perene, que procura fazer com que cada ser humano se encontre com o que há de melhor em si em termos de possibilidades de realização propriamente humanas, isto

⁵⁰ O uso do termo “autocracia”, na variante “autocrata”, para designar um tirano é simplesmente estulto e deve ser ignorado.





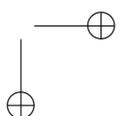
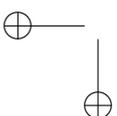
é, dignas desta autonomia apontada metafisicamente à realização de uma ontologia substancial e essencial própria verdadeiramente humana, quer dizer, não divina, mas também não bestial. É neste sentido metafísico e ontológico muito profundo que se enraíza o carácter medial do estatuto próprio do ser humano quer em termos éticos quer políticos, pois ontologicamente o ser humano é uma possibilidade que está situada entre o bem absoluto e a besta (não o mal absoluto, não há qualquer possibilidade de tentação maniqueia em Platão, nem mesmo com uma matéria eterna presente).

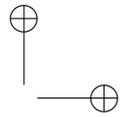
A paideia serve, assim, este carácter médio do ser humano, como forma de medida constante da possibilidade da acção, de cada possibilidade de acção, tendo como bitola não um qualquer produto humano, mas os mesmos princípios universais fundados no bem. É este conjunto de princípios universais, necessariamente metafísicos, teóricos, portanto, que é habitualmente confundido como um hipostático “mundo das ideias”. O único mundo que existe para Platão é um mundo que é sempre algo de devedor de um dom ontológico proporcionado pelo bem, dom que maravilhosamente ilustra na belíssima alegoria do sol e também na ainda mais bela alegoria da caverna.

A “polis” nasce, como meio ao serviço da possibilidade do ser humano, a partir deste carácter binomial indissolúvel próprio do ser humano de uma incompletude perene e de uma possibilidade de movimento que precisamente procura suprir o infinito que essa incompletude revela, mas que é condição desse mesmo movimento e de toda a grandeza realizada do ser humano.

A “polis” nasce, assim, do facto metafísico e ontológico de o ser humano não ser perfeito, não ser autárquico, mas poder ser autónomo. A cidade vai ser o lugar, o “topos” próprio do exercício desta autonomia.

A cidade tem, assim, a sua origem no facto de o ser humano não ser autárquico, ser ontologicamente não-autárquico. O nascimento

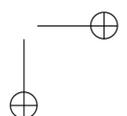
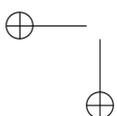


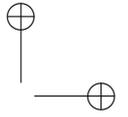
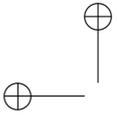


da “polis” é, assim, não fruto de uma qualquer iniciativa contratual humana – eventualmente por mero capricho –, como se pudesse não haver “polis”, se não houvesse esta iniciativa contratual, mas porque há uma *necessidade ontológica*, decorrente da mesma ontologia própria do ser humano, de que assim seja. *O nascimento da “polis” não é fruto de um acto de liberdade* – em seu sentido comum –, *mas de uma necessidade ontológica*, absolutamente não anulável. *Há cidades porque o ser humano não é autárquico e porque, não sendo autárquico, necessita de muitas coisas.*

Repare-se que a não-autarquia e a plurinecessidade não estão postas ao mesmo nível: não temos, por um lado, uma não-autarquia e, por outro, mas ao mesmo nível ontológico, uma plurinecessidade. Se fossem do mesmo nível ontológico, poderíamos dizer que o ser humano é não-autárquico e também plurinecessitado. Mas poderíamos eventualmente separar uma do outro. Poderia, um dia, o ser humano continuar a ser não-autárquico e deixar de ser plurinecessitado ou ser plurinecessitado, mas ser autárquico. Se se tratasse apenas de um mero jogo de palavras e se as palavras não correspondessem a termos, isto é, a determinações lógicas e ontológicas descobertas na realidade e passadas a protocolo linguístico, poderia ser assim, mas não se trata de tal.

O que se passa é que, ontologicamente, *porque não é princípio absoluto de si próprio*, o ser humano é sujeito de carências – é imperfeito, como se costuma dizer –, sendo essas carências em número virtualmente infinito. É esta infinita virtualidade que constitui a plurinecessidade do ser humano. É sobre esta plurinecessidade que se funda a possibilidade de relação entre dois ou mais seres humanos. Se o ser humano fosse autárquico, para quê relacionar-se, se toda a perfeição possível e actual já seria por si possuída? É esta a razão pela qual o acto-puro/motor-imóvel de Aristóteles não se relaciona seja com o que for fora de si próprio. *A perfeição é irrelacionável.* É na relação do Deus perfeito do cristianismo com o mundo que cria que reside o maior escândalo metafísico





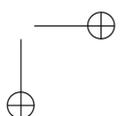
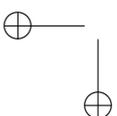
para quem não tenha a experiência da fé que sustenta uma tal afirmação de possibilidade, fé que transcende necessariamente toda a racionalidade que aqui nos diz respeito.⁵¹

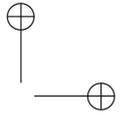
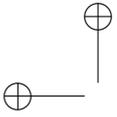
O texto deixa bem claro que é a única “arkhe” pela qual há “po-leis”. Não é demasiado sublinhar esta afirmação. Todas as outras possíveis “arkhai”, a haver, são meramente ancilares desta, melhor, são meras decorrências médias desta, suas mediações, seus modos de adaptação ao concreto da mediação na acção humana que cria a “polis” a partir da não-autarquia humana.

Até agora, não se falou em “negatividade”, tão do gosto de quem gosta de coisas negativas (provavelmente com razão para tal). Então, esta não-autarquia não é negatividade? Pergunta-se em resposta: negatividade de quê e relativamente a quê?

É que a não-autarquia não é negativa senão no modo negativo como é expressa em forma de linguagem e de língua concreta: tal é fruto de uma escola, significativa, aliás. Mas o que significa – como significa, em tradição aparentemente muito diferente, a situação substancial e essencial de Job, do *Livro de Job* – é que o que há de positividade ontológica, isto é, o que o ser em acto de isso que está em causa é, é como é, nada mais. E como é é finito. *A sua perfeição própria consiste em ser o que é, como é. Nisso não há negatividade própria alguma.* A noção de negatividade só surge – e estranhamente, porque não deveria poder surgir (Descartes talvez tenha razão e haja mesmo “ideias inatas”...) – quando se compara a

⁵¹ A possibilidade de compreensão desta relação passa por um percurso racional que vai ter em conta o momento plotiniano, com o esquema da processão (a recessão não interessa aqui), ainda muito insuficiente, porque meramente mecânico, pela meditação nas palavras de Cristo acerca do amor como essência e substância de Deus e do sentido da própria perfeição do acto divino como superabundância de um infinito actual positivo que não só procede, sem mais, como em Plotino, mas procede por amor, isto é, por perceber em acto de infinita inteligência que todo o acto na sua positividade é, como diz o *Géneseis*, bom. É esta a verdadeira contemplação de que fala Aristóteles, numa intuição profundíssima, que antecipa a mostraçã crística do sentido absoluto do bem como puro acto.





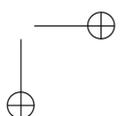
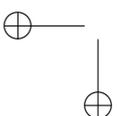
condição ontológica do ser humano no que é com a de outros seres, especialmente com o ser divino, pois o ser dos outros seres, que não o divino, também é finito... O Descartes da “Terceira Meditação” não é tão tolo como alguns pensam...

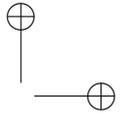
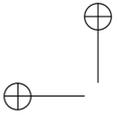
O que o ser humano é permite-lhe poder ser, perenemente se perenidade houver, possivelmente infinitas coisas, impossíveis sem a sua condição de finitude. Então, a suposta negatividade mais não é do que *a condição positiva de não ser já tudo para poder ser tudo o que se possa ser*, e tal é uma possibilidade virtualmente infinita, isto é, infinita, como virtual. Nem sequer é muito difícil de se entender. *Não há negatividade, há possibilidade*, e entender a possibilidade como negatividade é algo de nosológico, do ponto de vista do acto da inteligência, pois é ver isso que é a fonte real de toda a possível positividade como algo propriamente negativo.

A veia sempre ontologicamente positiva de Platão, mesmo quando começa a descrever da grandeza ética e política humana, vem-lhe precisamente desta intuição sempre positiva acerca da grandeza propriamente positiva do ser e de seu fundamento, hiper-fundamento, o bem, que inequivocamente compara à grandeza irradiante e indefectível do sol, que infinitamente irradia luz e ser e possibilidade de ser. Não há nesta metáfora matricial de todo o fundamento do pensamento de Platão qualquer negatividade ou mesmo qualquer possibilidade de negatividade. A filosofia de Platão é inequivocamente uma filosofia de positividade, que tem como máximo positivo a própria vida, como pura positividade ontológica: a vida é o acto ontológico em pura positividade, que, assim, desmente, em positivo acto, o nada, pura negatividade ontológica absoluta, o único verdadeiro não-vivo.⁵²

É esta vida, perspectivada a partir do acto próprio do ser hu-

⁵² Mesmo a dialéctica, em Platão, não necessita de um passo “negativo”, pois a uma positividade afirmada ontologicamente segue-se uma outra e assim infinitamente, rumo à positividade absoluta e infinita do bem, brilhantemente análoga na imagem omni-radiante do sol.

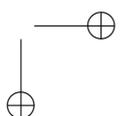
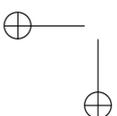


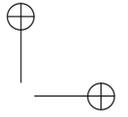
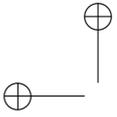


mano, na sua relação com outros seres humanos, que é a criadora da “polis”. A vida, na sua dimensão de portadora de possibilidades de realização de si própria, sempre na agónica e possivelmente dilacerante actualidade que é o seu percurso próprio, em que cada passo, abstractamente considerado, abre ou para uma salvação ontológica ou para uma ontológica perdição, como já os grandes tragediógrafos, na sequência da inteligência homérica do ser, tinham profundamente entendido.

Esta remissão para a vida não significa uma remissão para uma estranha entidade hipostática, que duplique algo de físico, que constitui a forma própria de o ser humano ser – costuma dizer-se “existir” – em sua realidade concreta, que nunca é uma qualquer forma hipostática, no sentido de artificial ontologização de algo sem acto próprio, mas que é uma verdadeira hipóstase, um verdadeiro acto próprio. A vida de que se fala é esta capacidade de movimento própria do ser humano, com nada confundível ou comparável, confusão ou comparação que são sempre redutoras. A vida própria do ser humano não é “quase o mesmo” que uma outra qualquer forma de vida, com “algumas diferenças”, como reza a hodierna cartilha biológica positivista em voga, mas algo que é apenas próprio, na totalidade incindível do que é, do mesmo ser humano. A prova, por absurdo – que não requer grande inteligência para ser compreendida – obtém-se por meio de uma experiência teórica, aquela em que se substituir esta vida humana em seu todo por uma qualquer outra forma de vida, ainda que com a sua hibridada (não estamos, obviamente a falar de transplantes de órgãos, mas de “pedaços de vida própria”).

Assim, há uma continuidade biológica, física e não só, entre o que é o ser humano e o fundo cósmico em que surge: o sentido antigo, mítico, de uma comum matricialidade a partir da Mãe-Terra, faz todo o sentido, pois denota que não há qualquer solução de continuidade ontológica entre os seres, sejam eles quais forem, do ponto de vista da radicação ontológica mais profunda: todos eles

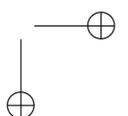
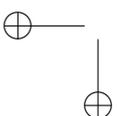


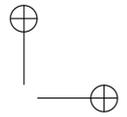


são seres, são ser, de algum modo, o próprio seu, mas sempre definidos positivamente por estarem presentes e não serem nada, isto é, serem algo, absolutamente no que são, ainda que por relação com a fonte de seu acto: esta comunidade ontológica fundamental – a transcendentalidade ontológica universal – faz de todos os seres “filhos de uma mesma matriz ontológica”. Não há duas, só há uma, esta que se opõe ao nada, sua única definição possível. O mais que se possa dizer sobre ele são apenas nomes. Como sabemos, o escolhido por Platão foi “Bem”.

A vida, também a propriamente humana, é, assim, acto contínuo e contíguo, mas diferenciado, ao acto material que a suporta: não há vida sem materialidade suporte. *A vida não nega a matéria, supõe-na*. Esta suposição, ainda que dialéctica ou supra-assumidora, não é uma forma de negação qualquer, mas apenas uma outra forma de positividade, por composição. O grande pai da dialéctica formal – na sequência do ainda tendencialmente maniqueu, na parte dialéctica, não na intuitiva, de seu pensamento, que foi Heraclito –, Platão, assume a dialecticidade ontológica não como uma forma de mortificação, mas como uma forma, sempre agónica, é verdade, de *entesouramento do absoluto do ser havido*. O todo do ser realizado, para Platão, corresponde a uma *forma memorial imanente ao acto dos seres*, por meio da qual cada ser é acumulação ontológica da totalidade de seu mesmo acto: o que se percebe de forma óbvia no mito de Er.

É a economia onto-metafísica do ser em Platão que inaugura, de forma informulada, mas presente, o famoso princípio de Lavoisier-Einstein, segundo o qual na natureza nada se perde, nada se ganha, tudo se transforma. Para Platão, tal não se passa apenas na natureza, mas no todo do ser, em que apenas o princípio de movimento se mantém imutável, lição fundamental aprendida com Heraclito. Repare-se que isto não implica uma qualquer “estabilidade” no ser, mas uma total dinâmica e cinética ontológicas, que remetem não para uma estabilidade, mas para um equilíbrio – e não há equilí-





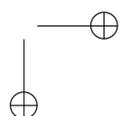
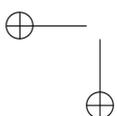
brios estáticos; se é estático, não é equilíbrio, é ausência de acto, o que é muito diferente –, para uma harmonia sinfonia (lição heracliteana e pitagórica, bem aprendida).

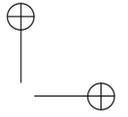
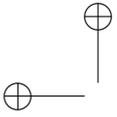
Mas o que é que tudo isto importa para a cidade e seu nascimento?

O fundamento ontológico da “polis” é o indivíduo humano, o ser humano. E é o ser humano não como coisa material, mas como entidade de acção. Mas não de acção num sentido qualquer. O que distingue a “polis”, como algo de humano, dos demais modos de associação biológica é o facto de a “polis” depender não de um mecanismo natural-biológico, mas da capacidade de decisão de cada ser humano e de todos os seres humanos. *A “polis” é um produto da capacidade ética humana.*

A “polis” é o desabrochar político da capacidade ética própria exclusiva do ser humano. Como tal, é incomparável seja com o que for, pois a única entidade ética que se conhece, neste nosso mundo, é o mesmo ser humano. Tudo o mais que se possa dizer acerca de outras entidades não passa de mera analogia, e vale o que possa valer uma qualquer analogia, sobretudo se for racionalmente fundável. Tal é válido para as especulações com “cidades” de formigas ou com “cidades” de anjos.

O que define o ser humano como tal e não apenas como uma besta mais avançada, de cujo avanço faz parte uma forma especial de cultura, que é a própria humanidade, enquanto tal, em acto, é a sua mesma *capacidade ética*, entendida não como um qualquer protocolo de agir ou de bem agir – coisa já cultural –, mas, muito mais profundamente, como a mesma capacidade ontologicamente diferenciadora do que é o acto propriamente humano. Aqui, anula-se a distinção, criadora de confusão, entre acto humano e acto de homem. O que distingue a espécie humana enquanto tal não é a capacidade de agir de um determinado modo, de acordo com um qualquer padrão de bondade – isto vem depois, em toda a sua grandeza, mas sendo “ético” num sentido muito limitado –, mas a onto-



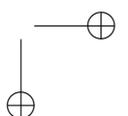
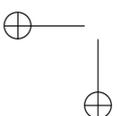


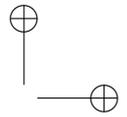
logia própria de seu acto, acto que é o próprio da espécie, que é este para esta e não outro qualquer, e que é a sua mesma *possibilidade de ponderação*.

Esta ponderação é sempre um acto espiritual. Aliás, define o que é próprio do espiritual, pois implica sempre uma intuição intelectual que possa dar o sentido possível a escolher, sentido esse que é indiscernível do mesmo bem. Radica aqui toda a grandeza do ser humano como esse que pode escolher o bem a incluir no todo do bem que já há. Mas este bem pode não ser o maior – ou melhor – bem possível, pelo que o que aqui está em causa – e é a mesma liberdade – não é algo que seja mecanicamente garantia de coisa alguma, enquanto em exercício. *Não há uma relação de necessidade entre a acção e o bem que produz.*

É este acto de ponderação que constitui quer a essência quer a substância mesma – quando em acto – daquilo que é, em cada indivíduo humano, a mesma ontologia actual propriamente humana. O mais é nada, mesmo o meramente ancilar, como tudo o que é material: sem esta capacidade e este acto, mais não é do que da ordem do meramente material, por exemplo, no que ao corpo diz respeito, não passa de um cadáver. Percebe-se melhor a posição de Platão relativamente à materialidade e corporalidade, que só interessam humanamente *se em acto de espírito*. Não se trata de um dualismo, mas de um monismo espiritual, em que toda a matéria mais não é do que função do mesmo espírito e ainda uma parte sua, parte ancilar, mas que não tem ou pode ter qualquer veleidade de estar a um mesmo nível ontológico, a fim de que seja possível falar-se de um dualismo.

Não se trata da alma para um lado e do corpo para o outro, no que é sempre uma anedota pouco respeitosa da grandeza de pensadores como Platão, mas da preeminência daquilo que faz do ser humano o que é como propriamente humano e que não é a sua materialidade, mas a sua espiritualidade. Note-se que é óbvio que sem a presença de isso a que se chama “espírito”, nunca poderia haver





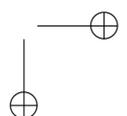
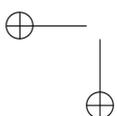
qualquer referência a isso a que se chama “matéria” ou, restritamente, “corpo”. Toda a referência humana passa necessariamente pelo acto do espírito que, assim, é logicamente anterior ao acto da matéria. É por não querer perceber esta anterioridade lógica que a moderna biologia nada entende das relações entre a “matéria” e a “mente”, mente que parece não passar de uma forma mágica de excreção ou segregação da matéria nervosa...; mas a mesma matéria nervosa material de um cadáver é incapaz de sentido, de “mente”...

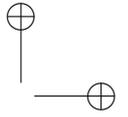
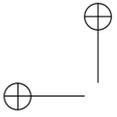
Independentemente do nome que se atribua a esta capacidade de escolha inteligente do ser humano, que o constitui como propriamente humano, ela existe e é por meio dela que se constitui isso que é o foro ético de que a acção e o acto de cada ser humano depende. É deste foro e dos actos que determina que nasce toda a acção humana e, por consequência, toda a acção política, que é a acção de relacionamento entre quaisquer dois ou mais seres humanos.

Platão percebeu que esta acção só faz sentido se houver uma necessidade que leve a que pelo menos um dos dois seres humanos se dirija ao outro, a fim de dele obter algo de que necessita. A autarquia humana levaria a que cada ser humano fosse independente de qualquer outro ser, humano ou não. Um ser autárquico não tem qualquer necessidade de se relacionar, pelo que não faz sentido, para ele, qualquer forma de relacionamento. Esta evidência é fundamental, pois situa imediatamente a essência da política num terreno de não-autarquia humana: *se há política, é porque os seres humanos não são autárquicos*, porque precisam de algo que os transcende, como forma de possibilidade de perenidade própria. Sem a relação política, na sua necessidade, incontornável senão politicamente, o ser humano está condenado à aniquilação.

A *economia*, que é o acto prático e pragmático de anulação tentativa desta necessidade, é, assim, fundamentalmente, algo de político, essencial e substancialmente.

O “dom” natural do ser humano é esta mesma imperfeição não-



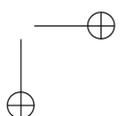
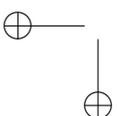


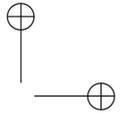
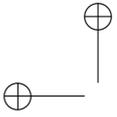
autárquica (que é comum a toda a natureza), a que acresce um outro dote constituído pela sua inteligência própria, inteligência que é fundamentalmente uma capacidade de relacionamento (de que a dialéctica, tão amada por Platão, é uma forma exemplar). Mas é dada na mesma fórmula radical do “logos” como remissão para um sentido matricial de “colheita”, em que o ser humano se relaciona com tudo o que o transcende, interiorizando-o na forma de indícios, materialmente detectados uns, outros não, mas todos interiorizados na forma espiritual que é já a colheita, o “logos” em acto.

O grande instrumento do ser humano, que, em acto, se confunde com o mesmo acto vígil do ser humano, é esta inteligência lógica, que mais não é do que o acto de interiorização formal, lógica, das formas lógicas presentes em tudo o que se dá a ver ao ser humano: este “ver” engloba quer os tradicionais cinco sentidos, ditos sensíveis (quer dizer, materialmente sensíveis) quer a pura inteligência, não como eventual sexto sentido, mas como acto que é a intelecção –, isto é, o meu acto na forma do sentido do que me transcende – de tudo o que se apresenta como literalmente “legível”.

É sempre esta legibilidade que dá verdadeiramente o que é o real, na relação com cada ser humano, que está em causa em Platão, especialmente no que ao governo da “polis” diz respeito, pois tão precioso bem não pode ser posto nas mãos de quem precisamente não saiba ler, não seja exactamente esse que melhor sabe ler, pois é esse o único que deve ser o governante, pois é o único que o pode logicamente ser. Como no caso do piloto do navio, o “cibernauta”, qualquer outro governante tem de saber quais as rotas navegáveis e quais as que o não são, e tal de modo não estático, mas dinâmico, pois, no mundo, que é só um, no lugar do movimento, tudo se move, apenas a sabedoria, como o “Logos” de Heraclito, permanece o que é.

Mas há sempre um qualquer mínimo resquício desta sabedoria em qualquer ser humano: por isso, mesmo sem ser o sábio que deve



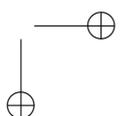
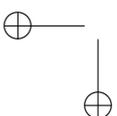


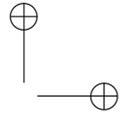
governar a “polis”, cada ser humano sabe que não é autárquico e que precisa de outros seres humanos. Assim, sabendo desta pessoal, mas universal – no conjunto de todos os seres humanos – carência, os seres humanos, isto é, cada um, mas mais do que um, juntam-se em “uma casa” (“mian oikesin”; o texto diz “pollous eis mian oikesin” (369 b): com o sentido de “muitos numa casa”), de forma a que a diferencialidade e a diferenciação real das carências, mas também das capacidades que cada um em si traz, se integrem e permitam, *por meio da acção variada segundo os talentos de cada um*, suprir as carências de cada ente humano individualmente considerado, mas tendo como horizonte a supressão das carências de todos.

Tal horizonte só é possível nesta “casa”, onde há talentos bastantes para todas as carências. Nasce aqui quer a *complexificação*, que é necessária, quer o *crescimento*, também necessário em função desta complexificação, *da mesma cidade*. Todos estes processos decorrem da ontologia do indivíduo humano. Nenhum se deve ou pode dever a qualquer forma voluntarista-caprichosa de acção humana. Pelo contrário – e vai ser preocupação constante de Platão –, nada do que se passa a este nível deve depender de um suposto livre-arbítrio incondicionado do ser humano.

*A ontologia própria do ser humano impõe limites ao seu próprio desenvolvimento quer individual quer universal-específico, sob pena de perda da mesma humanidade.*⁵³

⁵³ Um sentido, supostamente moderno, de total liberdade de desenvolvimento da humanidade, mesmo feito com base em capricho, pode conduzir à simples aniquilação da mesma humanidade como tal: e um substituto da humanidade, mesmo na continuidade desta, não é o mesmo que a continuidade desta no que é, como é, como bem viu o realizador Steven Spielberg, na obra *Inteligência artificial*, em que há continuidade da forma do “logos” humano, mas na forma de máquinas capazes de com ele jogar: *mas já não há seres humanos*, apenas uma sua memória monumental e lógica, o que não é bem o mesmo... Por outro lado, estas formas de experimentalismo com a ontologia humana, com base na desculpa de que não há uma “natureza” humana, fazem sempre lembrar as experiências do Dr. Mengele e de seu senhor, Herr Hitler.



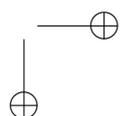
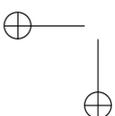


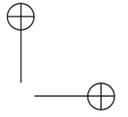
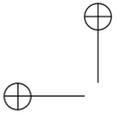
A casa do homem, casa humana, nasce, assim, da constatação da dependência de cada ser humano de uma literal colaboração de outros seus semelhantes, com seus dotes negativos e positivos. *O governo da cidade é o governo da interação destes dotes*, mediatizados pela inteligência de quem os possui. *O fim da cidade não é o bem próprio exclusivo de cada um destes seres humanos, mas o bem-comum de todos eles*, que se faz da necessária integração sinfonia do bem próprio de cada um, que é o bem próprio de todos.

A cidade é, assim, definida como uma habitação, uma “ksynoikia”, isto é uma “oikia” comum, uma *casa comum*, em que se agrupam, por razões de necessidade estrutural ontológica, vários seres humanos. *Não é um contrato o que faz nascer a cidade, é algo de muito mais profundo, é a própria ontologia do ser humano que a tal obriga*. Esta obrigação nada tem de ético ou de mandatório, num sentido jurídico, é, também ela, muito mais profunda, radica no acto mesmo que ergue o ser de cada entidade humana individual, percorrendo transcendentemente toda a espécie.

Tudo o que decorre desta estrutura ontológica, como efeito necessário dela, da sua incompletude, não-autarquia, determina necessariamente tudo o que vem a ser o domínio da ética e da política e, nesta, o domínio do direito. Nada na ontologia da “polis” faz sentido sem esta intuição fundamental da não-autarquia humana. Mais, toda a metafísica e física não apenas de Platão, mas, também e sobretudo, de Aristóteles depende deste sentido, alargado a todo o cosmos, de uma fundamental e transcendental não-autarquia intracósmica. Para um e outro destes autores, a única realidade autárquica está para lá do cosmos, como seu vário fundamento primeiro e último, o bem, no caso de Platão, o acto-puro/motor-imóvel, no caso de Aristóteles.

Todo o contrato que possa haver na “polis” é posterior ao seu nascimento e funda-se sempre na necessidade de encontrar normas que possam servir o sentido de um bem-comum, sem o qual a “polis” não pode sobreviver, pois, não havendo qualquer forma de

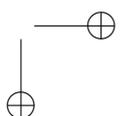
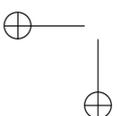


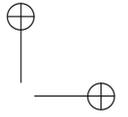
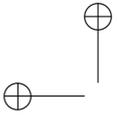


autarquia humana, apenas o labor comum, que se serve da diferenciação positiva de dons existente entre os habitantes constituintes da “polis”, pode suprir, de modo pelo menos suficiente, todas as carências necessariamente provocadas pela não-autarquia humana. A normatividade não serve para algo tão superficial como regular a vida ou as acções dos indivíduos da cidade, muito menos para controlar estes – no que é sempre um acto de tirania –, mas para permitir a mesma vida, pois, sem regras que sirvam o bem-comum, a vida na cidade e como cidade – e não há outra forma humana de o fazer, pelo que é a própria existência humana que está em causa – não é simplesmente sustentável.

Por esta razão, a lei nunca pode ser fruto de uma qualquer vontade, de um qualquer capricho, de uma qualquer forma que não respeite isso a que a lei deve servir e isso que a lei tem de respeitar. Nasce nesta constatação o sentido de uma “naturalidade da lei” e mesmo o de uma “lei natural”. Ambas as expressões são muito discutíveis, sobretudo a segunda, dado que na natureza não há propriamente leis, por um lado, e, por outro, porque a lei humana não imita propriamente isso que seriam as leis da natureza, mas servem para indicar que *há realmente uma continuidade ontológica entre a estrutura ontológica do ser humano e tudo o que lhe diga respeito enquanto sujeito e objecto de actos próprios e decorrentes da sua mesma estrutura ontológica.*

Assim, *não é uma lei qualquer a que pode haver numa “polis”, se essa “polis” quer poder continuar a ser o que é.* Nem todas as leis permitem que a “polis” sobreviva como tal. Tal foi o que Kant percebeu, quando teve de se deparar com o problema da possibilidade de sobrevivência de uma humanidade à qual tinha acabado de retirar toda a possibilidade de referência metafísica real. Encontrou essa possibilidade de sobrevivência na universalidade e necessidade do “imperativo categórico”, cuja estrutura transcendental – ironicamente, porque metafísica – implica o imediato e mecânico serviço do bem-comum. O aspecto mecânico tem tornado a des-



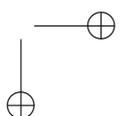
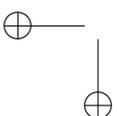


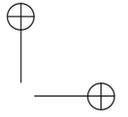
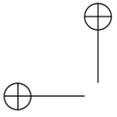
coberta pouco apelativa aos olhos de uma modernidade deliciada com a possibilidade sofisticada da universalidade da tirania. No entanto, apenas uma acção que, ponderada e prudentemente, sirva o desígnio de um bem universal em acto pode permitir a sobrevivência sem prazo finito da humanidade, no que será a sua, então verdadeira, “polis”. Não será ainda a “cidade de Deus”, mas terá a estrutura de que esta necessita para poder ser.

Note-se que quer a “polis” platónica, dita “ideal”, quer a “cidade de Deus” agostiniana quer isso onde imperasse o “imperativo categórico” de Kant não são utopias, como vulgarmente se costumam designar, mas reais possibilidades (teóricas, como todas as possibilidades, enquanto tais), realmente passíveis de poderem ser na concretude humana, bastando para isso que os princípios teóricos de possibilidade fossem passados à prática. Tal não é impossível, embora seja altíssimamente improvável. No plano da relação do puramente filosófico dos exemplos apresentados com o religioso, encontramos a famosa frase mandatória de Cristo: “amai-vos uns aos outros como eu vos amei”, que, dentro do sentido da narrativa teológica dos Evangelhos, fornece a precisa fórmula de um bem-comum perfeito, *mas realizável na sua perfeição*, que assume e resolve a questão da imperfeição da não-autarquia humana.

Assim sendo, a questão da não-autarquia é não a questão da negatividade humana, mas a questão da *real perfeição como não-autárquico do acto humano*. Esta verdade tem sido de difícil compreensão, preferindo muitas pessoas serem mecanicamente perfeitas – no fundo, querem ser Deus – a serem perfeitas como possibilidade de transcensão de uma imperfeição. A perfeição dada não tem qualquer mérito que a acompanhe: neste sentido, Deus não tem mérito, é o puro bem, o que não é ter mérito algum, por mais chocante que tal evidência possa ter (talvez tal explique o mérito da criação...).

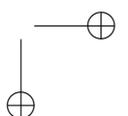
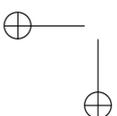
Ao ser humano compete todo o mérito do avanço ontológico de que for capaz e que realizar, sendo capaz. Em termos plató-

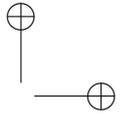
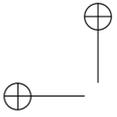




nicos, a perfeição do ser humano consiste na possibilidade que o bem lhe deu de poder ser algo de mais próximo do bem quando morre do que quando nasceu. Só que Platão percebeu que, num universo com a estrutura deste em que estamos, toda a possibilidade de mérito próprio de cada ser humano passa por um acto que nunca o implica *apenas a ele* como indivíduo isolado, mas que *implica sempre o todo do universo*, especialmente essa porção que é sua próxima, que está no seu espaço “oikético”, que constitui a sua vizinhança, a sua “oikonomia”, o seu lugar eco-nómico.

Esta vizinhança não é primariamente espacial ou temporal, mas ontológica. Esta vizinhança é a relação política. A “*polis*” é o *acto de relação política necessária entre seres humanos*.





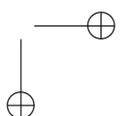
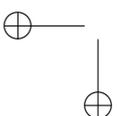
CONCLUSÃO:

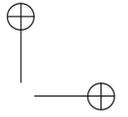
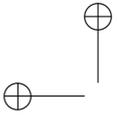
da “polis” como única forma de possibilidade de bem-comum e de desenvolvimento pleno das potencialidades humanas

Por tudo o que ficou dito acima, podemos perceber que Platão, através da sua análise lógica da matriz metafísica da “polis”, isto é, do seu estudo “en logo”, como ideia, como possibilidade, percebeu que esta mesma realidade modelar é o único modo de ser possível haver humanidade. A “polis”, como modelo paradigmático, não é um acontecimento histórico, fruto de uma qualquer evolução material e biológica, mas a pura possibilidade lógica e lógico-ontológica de poder haver uma qualquer evolução que possa permitir a quaisquer entidades materiais-biológicas tornarem-se naquilo que é o ser humano em todas as suas potencialidades e respectivas actualizações.

É o modelo metafísico de “polis” como possibilidade de harmonizar as carências e virtualidades positivas de certas entidades que permite que possa haver uma qualquer integração relacional entre essas mesmas entidades. Sem esta possibilidade relacional, nunca se poderia constituir uma qualquer “polis” e nunca teria havido qualquer coisa como uma “humanidade”. A cidade nasce, assim, da possibilidade da integração funcional reciprocamente ontologicamente positiva dos diferentes entes que, na cidade, irão ser, por via dessa mesma integração, humanos.

Se está presente na ontologia própria de cada indivíduo humano isso que é a possibilidade da “polis”, sem esta mesma presença ontológica no seio ontológico de cada ser humano, não haveria “polis” e não haveria ser humano. Então, se, do ponto de vista ontológico, o ser humano é anterior à “polis”, do ponto de vista lógico,





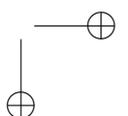
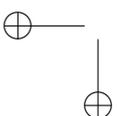
há uma necessária concomitância – ontológica, não é paradoxal – entre ambos.

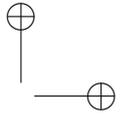
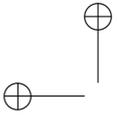
Por tal, todo o atentado contra o indivíduo humano, contra a pessoa humana, é um atentado contra a “polis”, mas também qualquer atentado contra a “polis” é um atentado contra a pessoa humana, não apenas em sua concretude, mas sobretudo em sua mesma essência, na forma da sua mesma possibilidade.

Só há humanidade, porque é possível haver uma forma de integração das ontologias individuais próprias de cada indivíduo humano. E esta é a estrutura fundamental da “polis”: a possibilidade de relação integrativa das diferentes ontologias humanas concretas. O seu óptimo será o bem-comum de todas estas ontologias em acto, de cada uma e de todas concomitantemente, em perfeita integração em que o bem máximo próprio possível de cada uma é atingido no mesmo acto em que o bem máximo de todas também é atingido. Tal implica imediatamente que do bem próprio de cada uma faça necessariamente o bem máximo próprio de todas e de cada uma das que consigo co-existem, no sentido mais forte deste termo.

O bem-comum é, assim, sempre, o bem máximo de cada ser humano, mas em integração sinfonia como o bem máximo, possível e real, de todos os outros, em acto, em cada instante. Tal não é uma utopia, mas o modelo da “polis” perfeita. Ora, é este modelo que Platão se propõe tratar na *Politeia*. De uma vez por todas, Platão mostra qual o fundamento metafísico da dimensão política da realidade humana. A política nasce da necessidade que cada indivíduo humano tem de bens que não pode, por si só, adquirir. Nasce, assim, da carência humana, concomitante de uma incontornável não-autarquia. Todos os seres humanos precisam de todos os seres humanos. Apenas no âmbito da diferencialidade dos dotes próprios de cada indivíduo, todos diferentes, portanto, todos com dotes não iguais, é possível encontrar a variedade necessária para a possível completude da colmatação das diferentes carências.

A carencialidade, se bem que estrutural e persistente nessa sua



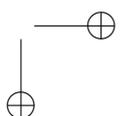
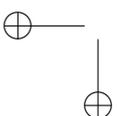


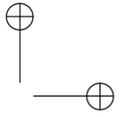
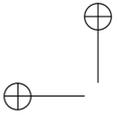
mesma estruturalidade, é infinitamente variável em seu pormenor. E é-o de forma necessária. Assim, há uma real infinitude virtual da carência possível, pelo que a relação do ser humano com a carência é sempre dinâmica em seu detalhe. Assim, há uma dialéctica infinita em potência entre o ser humano e a sua carência e a possibilidade de a contrariar. É esta dialéctica que constitui o movimento que institui a cidade, pois ela não é viável senão através do recurso a terceiros, incluídos no processo dialéctico individual de cada ser humano como seu adjuvante no que às carências para as quais é incompetente diz respeito.

Este auxílio é a base real da economia. A economia nasce da não-autarquia humana e da possibilidade de anulação das carências, possibilidade que só é porque é política, quer dizer, porque implica necessariamente a relação com outro ser humano, esse que pode contrariar a carência que eu não consigo, e, assim, infinitamente. A base de toda a política é uma relação económica, mas toda a economia é essencial e substancialmente política.

Se bem que o modelo paradigmático da “polis” permita – aliás, todo ele depende de – a possibilidade da perfeição actual do acto da “polis”, não podemos deixar de perceber que a “polis” só é porque nasce da imperfeição individual de cada ser humano. Assim, a “polis” é o lugar da imperfeição, mas não está condenada a permanecer o lugar da imperfeição, pois constitui-se propriamente como o lugar da possibilidade da superação da mesma imperfeição, através da cooperação – deve ser literalmente entendida – entre todas as imperfeições no sentido de uma perfeição comum actual: o bem-comum.

Tal realização actual, mais ainda do que uma “philadelphia”, seria o reino total da amizade, de uma amizade que não uniria apenas dois seres humanos através do acto de realização do bem do outro pelo bem do outro, mas que reuniria toda a humanidade, na realização universal de tal acto, infinitamente. Tal cumpriria o papel salvífico da irradiação da luz agatónica do sol.





Se não se cumpre, tal não se deve a qualquer defecção da luz solar, mas apenas à fraqueza ética e política de cada ser humano, que não se realiza, *na “polis”*, no melhor das suas possibilidades, isto é, no melhor das possibilidades de todos os seres humanos que nela estão. Por mais que doa, a crentes e não crentes, na verdade, a culpa não é do deus, mas de cada um de nós.

