

Medida e paixões no *Político* de Platão¹

Measure and passions in Plato's *Statesman*

Marcelo Perine²
marceloperine@pq.cnpq.br

RESUMO: O artigo parte da concepção platônica do *thumos/thumoeides*, formulada na *República*, para mostrar: (1) a sua originalidade para a compreensão do ser humano, na sua singularidade (*idiótes*) e na sua dimensão social (*polites*); (2) a sua coerência com a doutrina dos Princípios, que foi transmitida pela tradição indireta do platonismo, e, (3) a sua fecundidade para uma reflexão contemporânea sobre a ação do político e do filósofo no campo da política.

Palavras-chave: Platão, coragem, moderação, medida, mistura, tradição indireta.

ABSTRACT: Starting from the platonic concept of *thumos/thumoeides* formulated in the *Republic*, the paper intends to show (1) the originality of the those concepts for the Plato's anthropological conception of the individual and the citizen; (2) its coherence with the platonic doctrine of the Principles, delivered by the so called indirect tradition of the Platonism, and, (3) its fecundity for a contemporary reflection about the action of the statesman and about the political action of the philosopher.

Key words: Plato, courage, moderation, measure, mixture, indirect tradition.

Introdução

Na obra de Platão assistimos à primeira grande tentativa, na tradição ocidental, de elaboração do que viria a ser chamado de psicologia das paixões, no âmbito de uma concepção do homem, isto é, de uma antropologia, que pode ser considerada uma síntese na qual se fundem a tradição pré-socrática da relação do homem com o *kósmos*, a tradição sofística do homem como ser de cultura (*paideia*) destinado à vida política, e a herança dominante de Sócrates do “homem interior” e da “alma”.

¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentado no XIV Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos, na PUC/SP, no dia 14 de maio de 2007.

² Professor Associado da PUC/SP, Pesquisador bolsista do CNPq.

Com efeito, afirma Lima Vaz na seqüência desse texto que acabei de citar,

a antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das idéias. É essa ordenação transcendente que explica, no homem, a polaridade constitutiva da vida da "alma" *psuché*) na sua condição terrena (Vaz, 1993, p. 36).

Uma das principais dificuldades de refletir sobre as paixões na obra de Platão é o fato de encontrarmos o tema em permanente elaboração. O tema está presente desde os diálogos do ciclo da morte de Sócrates, atravessa as grandes formulações epistemológicas, éticas e ontológicas dos diálogos da maturidade, é retomado de diferentes modos nos diálogos dialéticos e comparece com renovado vigor nas definitivas especulações cosmológicas e teológicas do *Timeu* e das *Leis*, assumidas numa perspectiva antropológica surpreendente e inovadora³.

A presente reflexão não pretende, nem de longe, percorrer esse longo itinerário que fundou sobre alicerces até hoje bastante sólidos a concepção ocidental do ser humano. Com efeito, um dos pilares sobre os quais se assenta a antropologia platônica é a admissão de que toda a realidade é atravessada pela aptidão para fazer (*poiein*) e para padecer (*paschein*)⁴ ou, o que é o mesmo, a admissão de que ser é padecer⁵. Ora, esse axioma da antropologia platônica é um dos fundamentos que resistiu à, talvez, única revolução ocorrida na filosofia ocidental depois de Platão, a saber, a revolução kantiana, assim como resistiu às outras revoluções que abalaram o saber filosófico, como o darwinismo, o freudismo e até mesmo o marxismo.

O que pretendo aqui é tomar um dos elementos, a meu ver, mais representativos da antropologia platônica e fazer sobre ele uma espécie de experimento intelectual, com vistas a mostrar: (1) a sua originalidade para a compreensão do ser humano, na sua singularidade (*idiótes*) e na sua dimensão social (*polites*); (2) a sua coerência com a doutrina dos Princípios, que nos foi transmitida pela tradição indireta do platonismo, e, (3) a sua fecundidade para uma reflexão contemporânea sobre a ação do político e do filósofo no campo da política. A partir da concepção platônica do *thumos/thumoeides*, formulada principalmente na *República*, pretendo mostrar que a tarefa do filósofo, definida no *Político*, não só pressupõe a elaboração da *República*, mas a integra numa concepção dialética, que tem como horizonte a doutrina dos Princípios, e fornece elementos para pensar contemporaneamente a ação do político e a atuação política do filósofo.

O *thumos/thumoeides* na *República*

Ao elaborar sua concepção da alma, Platão renova a antiga concepção homérica do *thumos*. Ao contrário do que fez no *Fédon*, quando atribuiu ao corpo a responsabilidade pelos conflitos da alma, na *República* Platão transfere para o interior da alma a fonte dos seus conflitos, uma vez que é nela que se encontram as

³ Sobre a permanência do tema das paixões e sua renovada elaboração nas últimas obras de Platão, ver Reis (2007).

⁴ Cf. *Górgias* (476 B-C), *Rep.* (IV, 436 A-C), *Fédro* (270 C-E), *Teet.* (156 A-B) e *Sofista* (247 D – 248 C). A tradução de todas as obras de Platão que utilizo é Platone (1991).

⁵ Ver Pradeau (2003). Exemplo típico do axioma "ser é padecer" pode ser visto em *Fédro* (270 D-271) A, quando Sócrates, no contexto da exposição das regras da verdadeira arte de fazer discursos, diz que, para demonstrar a natureza das coisas, é preciso explicar a capacidade que por natureza elas têm de agir e de padecer. Portanto, a potência de agir e de padecer revela a natureza e a essência das coisas.

paixões e os apetites⁶. Nas refinadas análises da *República*, desenha-se uma tripartição hierárquica das funções que caracterizam a alma humana: no nível mais baixo, os desejos, amiúde desordenados (*epithumetikon*); acima deles, o coração impetuoso, que pode estar submetido à medida ou à desmedida (*thumos*), e, dominando sobre esses dois, a razão (*logistikon*)⁷. Um dos pontos-chave dessa complexa psicologia é a descoberta da importância do papel que exerce na alma o *thumos* político. Essa descoberta, segundo Jean Frère, “é uma inovação da *República*, assim como a determinação do seu lugar intermediário numa concepção tripartite da alma” (Frère, 2004, p. 111).

A caracterização dos conceitos de *thumos/thumoeides* é feita nos livros II e III da *República*, quando Platão define as qualidades dos guardiões (*phulakes*), dentre os quais ele distingue a categoria dos soldados e a dos governantes. A análise das disposições naturais exigidas para ser um bom guardião do Estado revela duas qualidades indispensáveis, a saber, possuir um “coração impetuoso” e uma “natureza filosófica”. Em duas passagens (374 D-376 C e 410 B-412 A), de modo particular, *thumos* e *thumoeides* aparecem como “aptidões combativas” da alma, que devem poder ser associadas com uma parte de brandura, muito embora a natureza branda se oponha à impetuosa (375 C-D). Portanto, para Platão, “a qualidade mental que é o *thumoeides* e o poder psíquico que é o *thumos* implicam, ao mesmo tempo, mas não necessariamente no mesmo momento, doçura e ardor combativo” (Frère, 2004, p. 111).

No livro IV (439 D-441 C) da *República*, Platão generaliza para todos os cidadãos o estudo do *thumos-thumoeides* do guerreiro e do governante desenvolvidos nos livros II e III. O *thumos* platônico não será mais o *thumos* homérico do guerreiro audacioso, pois o seu combate será de si mesmo contra si mesmo, em vista do estabelecimento da justiça no interior de cada um e entre todos na cidade. O *thumos* vai se tornar a parte mediana da alma, situando-se no meio das duas outras partes, entre desejo e razão.

Ele pode amiúde tornar-se auxiliar da razão. Mas pode também, do mesmo modo que o desejo desregrado diante do desejo comedido, se degradar: o *thumos* torna-se então ardor desrazoável e não razoável. Mas na alma de cada um, comedido ou não razoável, o *thumos* platônico é sempre *thumos* combativo (Frère, 2004, p. 125).

Essa concepção do *thumos* é decisiva para o estudo da virtude em geral, entendida como um modo de relação entre as partes da alma, particularmente para a compreensão da coragem (*andréia*), no livro IV da *República*. A coragem do guerreiro é definida como um poder (*dunamis*) ligado à reta opinião (*orthe doxa*) (430 B). Esclarecido pela *orthe doxa*, o *thumos* comedido opõe-se aos excessos das paixões e dos desejos, podendo às vezes chegar a experimentar uma sã indignação contra si mesmo ou contra a injustiça na cidade. Assim, na medida em que é esclarecido pela reta opinião, o *thumos* é também elemento constitutivo das outras duas virtudes cívicas, a temperança e a justiça.

Num parágrafo exemplar, Jean Frère resume a questão de um modo que me permite passar para a questão que me interessa analisar no *Político*.

Na *República*, a coragem, virtude dos guardiões-soldados, repousa sobre a relação existente entre *orthe doxa* e *thumos*-ímpeto. A coragem, enquanto virtude dos guardiões-magistrados, só se liga ao *thumos*-ímpeto na medida em que o guardião-magistrado,

⁶ Ver Robinson (1998; 2007).

⁷ Para uma exposição da estrutura tripartite da alma em Platão, ver Reis (2000).

conduzido pela *episteme*, é o soldado-guardião “combatente” pela saúde e integridade de todos. É um acordo semelhante do *thumos*-ímpeto tanto com a *doxa* como com o saber do intelecto que se reencontrará, de modo subjacente e não enunciado, em certos textos posteriores à *República*. É o que ocorrerá no *Político*. A *andréia* (energia/coragem) e o seu oposto, a tranqüilidade (*eremia*) (306 A-311 C), cuja medida e a síntese tornam bons os governantes, remetem certamente às duas “partes” da alma – não nomeadas aqui – que são *thumos* e *nous* (309 C) (Frère, 2004, p. 176).

Páthos e métrion no Político

Energia versus moderação

Na última seção do diálogo *Político*, na qual se deve definir a natureza do verdadeiro político, isto é, a natureza da tecedura régia, seu modo de tecer, assim como o seu produto (306 A-311 C), o Estrangeiro começa por uma análise dos contrastes no interior do Estado, particularmente o contraste entre a energia (*andréia*) e a sobriedade (*sophrosune*). Esse contraste entre virtudes é usado pelos trapaceiros do discurso para ilustrar a tese de que uma parte da virtude é diferente da virtude como Idéia.

Consciente de fazer um discurso que causará espanto, o Estrangeiro observa que essas duas partes da virtude são grandemente inimigas e estão em contradição em muitas realidades nas quais se encontram. Ora, isso é surpreendente, pois em geral se afirma que todas as partes da virtude são naturalmente amigas. Contudo, é preciso verificar se essa amizade é absoluta, ou se alguma das partes tem alguma diferença com as que lhe são afins.

Usando o exemplo da velocidade nos corpos, nas almas, na emissão da voz, o Estrangeiro nota que, em muitas ações e em muitas circunstâncias, sempre que apreciamos a velocidade, a força, a rapidez do pensamento, do corpo ou da voz, exprimimos nosso louvor usando o mesmo termo: energia (*andréia*). De fato, dizemos que algo é ágil e enérgico, veloz e enérgico ou forte, e assim por diante. Em outros casos, apreciamos a idéia de agir com calma e exprimimos nossa admiração com termos contrários ao que acabamos de citar: chamamos pacíficas e sábias as realizações do pensamento e, quando se trata de ações, as chamamos lentas e doces e, para todas as coisas que se desenvolvem com a lentidão oportuna, não damos o nome de energia, mas de sobriedade. Entretanto, quando essas duas qualidades agem fora de propósito, as censuramos, chamando-as com nomes contrários: quando ocorrem mais rapidamente do que é oportuno e quando se mostram muito velozes e muito rudes, as chamamos violentas e extravagantes; quando se mostram muito graves, lentas e brandas, as chamamos frouxas e indolentes.

Essas qualidades, fixadas pela sorte em posições antagônicas, não estão misturadas umas com as outras nas ações. Mesmo quando se encontram na alma, provocam diferenças entre as pessoas e diferentes reações diante das ações. De fato, conforme a afinidade que cada um tem com um ou com outro comportamento, algumas coisas são louvadas como familiares e outras censuradas como estranhas, provocando conflitos entre as pessoas sobre muitas questões. Portanto, o contraste e a desunião essencial entre essas duas virtudes têm como consequência uma desunião e um contraste extensivo a todos os cidadãos⁸. Põe-se, assim, o problema a ser resolvido pela ciência régia: como amalgamar adequadamente os tem-

⁸ Sobre isso, ver as interessantes análises de Mishima (1995).

peramentos que se inclinam mais para a energia com os que se inclinam mais para a moderação?

Quantidade versus qualidade

É em vista de responder a esse problema fundamental da ciência régia que a breve seção (283 B-287 B) do *Político* sobre as duas espécies de métrica (*métrion*) revela toda a sua importância no conjunto do diálogo. Curiosamente, esta seção sobre a medida divide o diálogo exatamente ao meio e é central para a definição do homem político.

De acordo com Yvon Lafrance, podemos distinguir claramente um sentido literário e um sentido filosófico do termo *métrion* na obra de Platão. Em seu sentido literário, *métrion* indica, em primeiro lugar o que é moderado, modesto, equilibrado (Cf. *Górgias*, 511 E, 484 C; *Fédon*, 108 C)⁹. Num segundo sentido, indica o que é justo, o que está bem, o que é conveniente (*Cármides*, 166 E, *Apologia*, 39 B, *Crátilo*, 401 A)¹⁰. Em terceiro lugar, traduz o que é suficiente, o que basta, com nuances mais ou menos restritivas (Cf. *Fédon*, 117 B, *Rep.*, V, 470 D, *Sofista*, 237 B)¹¹. Em poesia, o termo designa a medida e o metro (*Górgias*, 502 C, *Lísias*, 205 A, *Banq.*, 187 D, 205 C, *Rep.*, X, 607 D, *Fedro*, 258 D, 267 A, 277 E). Finalmente, o termo também é utilizado em sentido estritamente matemático, como em *Rep.* (IV, 426 D), *Sofista* (235 D). Portanto, o uso literário do termo tem uma dupla significação: ele indica a *quantidade*, quando é usado em sentido estritamente matemático, e indica a *qualidade*, quando é usado em todos os outros sentidos.

O sentido filosófico do termo *métrion* é construído a partir de suas origens literárias, pois os aspectos quantitativo e qualitativo nele aparecem freqüentemente. O caso mais evidente é *Protágoras* (356 D-357 E), em que Platão aplica a noção de medida no cálculo dos prazeres e das penas. A noção de *métrion* pode se aplicar tanto no domínio do corpo como no da alma. É o que vemos em *Fédon* (86 BD) e em *República* (III, 412 A). Segundo Lafrance,

poder-se-ia falar aqui de uma métrica antropológica que assegura a justa proporção dos elementos do corpo e da alma ao realizar a unidade dos contrários. Mas a noção de medida se aplica também ao domínio do conhecimento. De acordo com uma passagem de *República* (X, 602 D-603 A), o homem possui um remédio para se libertar das ilusões e esse remédio é a medida, o cálculo, a ponderação (Lafrance, 1995, p. 92).

Assim,

a medida é uma noção que se aplica a muitos domínios da realidade fenomenal: a ação humana, o conhecimento, a alma e o corpo, nos quais ela aparece sempre como uma espécie de meio e, numa linguagem mais técnica, uma espécie de intermediário (*metaxu*) entre um excesso e uma falta, um mais e um menos (Lafrance 1995, p. 93).

O *métrion*, portanto, é uma proporção, que harmoniza os contrários e realiza uma mistura ordenada, bela e boa.

⁹ Ver também: *Rep.* (I, 372 D; III, 396 D, 399 B; IV, 423 E, 431 C; V, 466 B; VII, 538 D, 539 C, 560 D; IX, 572 B), *Fedro* (229 B), *Teet.* (191 D) e *Sofista* (216 B).

¹⁰ Ver também: *Fédon* (87 D; 96 D), *Rep.* (I, 354 B; III, 390 E; V, 460 D, E; VI, 497 A; VII, 518 B), *Fedro* (236 A, 265 C) e *Teet.* (181 B).

¹¹ Ver também: *Eutidemo* (305 D) e *Fedro* (277 B; 278 B).

No centro do *Político*, a pequena digressão sobre a métrica visa mostrar a necessidade de um critério para estabelecer o que é apropriado aos discursos, evitando que eles incorram na enfermidade produzida pela falta de medida¹². O Estrangeiro distingue dois tipos de métrica. O primeiro refere-se a medidas que são avaliadas na sua relação recíproca, como a grandeza e a pequenez. Desse tipo de métrica servem-se as artes que têm a ver com os números, isto é, com comprimentos, larguras, espessuras (284 E). O segundo tipo relaciona as medidas do primeiro tipo com o *métrion*, isto é, com a justa medida (284 E). O estabelecimento dessa segunda métrica é absolutamente necessário quando se quer encontrar critérios certos e não apenas relativos, isto é, quando não se quer recair no relativismo de Protágoras, cuja tese do homem-medida pode significar que o acordo dos cidadãos é o que decide e serve de medida em política¹³.

Política conforme a natureza e teoria dos Princípios

Imediatamente antes da seção sobre a justa medida, o Estrangeiro opera a diérese da tecedura (*Pol.*, 279 A-280 A), que se tornou necessária para corrigir e completar o que faltou à diérese do pastor, em vista de explicar em que consiste o cuidado para com as coisas da cidade. O Estrangeiro divide rapidamente para chegar logo ao que interessa. Tem-se a impressão de estar diante de um exercício que parece apenas um jogo, mas é preciso ter presente que, no escrito, Platão se limita a mostrar uma análise que já fora realizada no âmbito da oralidade (Migliori, 1996, p. 110).

Apesar da rapidez com que é feita a diérese da tecedura, ela contém todos os elementos necessários para a posterior definição da ciência régia. Note-se, por exemplo, que a questão do conflito entre as partes da virtude e a virtude total é antecipada pelo artifício que consiste em afirmar a identidade e a não-identidade entre a tecedura e a arte de confeccionar vestimentas. De fato, o Estrangeiro diz que a tecedura constitui “a parte mais importante na confecção da vestimenta” (280 A), o que significa que, embora os termos possam ser tomados como sinônimos, deve-se ter presente que eles não são idênticos. Do mesmo modo, a solução da questão do conflito entre os que disputarão com o político as funções de cuidado para com as coisas da cidade é preparada pela análise das causas e das com-causas na técnica de produzir as vestimentas (280 E-281 E).

Para a definição da ciência régia e, portanto, para a compreensão da tarefa do político, interessa-me destacar principalmente o aspecto do entrelaçamento ou da colaboração entre causas contrárias (282 A-283 A), deduzido a partir da redução das atividades humanas a duas funções fundamentais, a saber, a de separar e a de unificar. O Estrangeiro mostra que até mesmo a fiação, uma das causas auxiliares da tecedura, procede segundo esses dois modos opostos para obter fios de natureza contrária: um rígido para a urdidura, o outro flexível para a trama. Do mesmo modo procederá a tecedura, pois a parte essencial da produção de vestimentas consiste no justo entrelaçamento do fio da trama com o fio da urdidura. O Estrangeiro pretende com isso reproduzir, num modelo simples, a complexidade das relações próprias da política, para provar que os procedimentos de separar e unificar, embora contraditórios, podem colaborar para produzir o mais excelente de todos os tecidos (311C).

¹² O problema clássico da medida dos discursos e da sua propriedade é um dos temas centrais do *Fedro* (258 D; 267 B; 271 C-272 B). Ver Perine (2003).

¹³ Ver Tordesillas (1995, p. 103).

É em torno dessa questão que retomarei em seguida as observações anteriormente feitas sobre *pathos* e *métrion*, para compreender a tarefa do político na perspectiva da teoria dos Princípios, transmitida pela tradição indireta do platonismo. Para isso, é preciso compreender o que o Estrangeiro entende por “política verdadeiramente conforme a natureza” (308 D).

“A política verdadeiramente conforme a natureza”

Em exaustivo estudo sobre a expressão “uma política verdadeiramente conforme a natureza”, com a qual o Estrangeiro se refere à política como ciência régia, Monique Dixsaut chama a atenção para o seu caráter surpreendente, pois “a política, segundo Platão, deveria ser, senão contra a natureza, pelo menos desprovida de todo fundamento natural”, dado que “para adquirir um modo político de existência, os indivíduos humanos devem passar por uma *paidéia* e participar de duas virtudes contrárias” (Dixsaut, 1995, p. 253). De modo semelhante à virtude, a Natureza padece de uma contradição interna, e isso foi representado pelo grande mito do *Político*, sob a forma dos movimentos em sentidos contrários. Portanto, “para ser conforme a natureza, a política deve levar em conta essas duas espécies de contradição, naturais no sentido de que ambas são irracionais e no sentido de que se pode apenas constatá-las e não lhes dar um *logos*” (Dixsaut, 1995, p. 253). A pergunta, portanto, é a seguinte: se essas contradições devem ser superadas pela prática política, em que sentido pode haver uma política conforme a natureza?

Segundo Dixsaut, a fórmula do Estrangeiro deve ser tomada como fio condutor de todo o diálogo, o que permite distinguir claramente três questões: (1) a natureza do político, ligada ao que ele deve saber e fazer e saber para fazer; (2) a natureza da ciência política, na sua tríplice operação de governar, cuidar e tecer e, finalmente, (3) a natureza da ação política, cujo paradigma é a tecedura. A primeira questão é respondida pela resolução da segunda, que, por sua vez, conduz à solução da terceira. Com efeito, sendo a função política definida pela posse da ciência política, segue-se que é político aquele que sabe o que um político deve fazer, ou seja, governar, cuidar e tecer. Entretanto, as funções de governar e de cuidar, correspondentes ao caráter teórico-crítico e autodiretivo da ciência real, definidas na primeira diérese do diálogo (259 D-260 C), foram atribuídas ao deus no grande mito cosmológico (268 D-276 E). Assim, o político humano será definido pelo saber prático que caracteriza a terceira função, descrita pelo recurso ao paradigma da tecedura (305 E-311 B). A natureza da ação política, portanto, consistirá em realizar aquilo que no *Lisis* (213 B) parecia impossível, isto é, tornar amigo o inimigo, tecendo juntos os temperamentos impetuosos da urdidura com os temperamentos moderados da trama, ligando-os pelo laço da opinião verdadeira e firme a respeito do belo, do bom, do justo e de seus contrários, para produzir algo de divino numa raça de demônios (309 C).

A tese de Dixsaut é que o Estrangeiro chama de “verdadeiramente conforme a natureza” uma política que recorre à educação, como sua indispensável auxiliar, para domesticar essas forças verdadeiramente naturais que são as paixões, e conduzir os homens da existência natural à existência política. Mas a educação das paixões como mediação privilegiada da ação política, concentrada sobre o papel mediador do *thumos/thumoeides* entre o *epithumétikon* e o *logistikón*, amplamente desenvolvida na *República*, não basta para superar o conflito natural existente no nível das virtudes e no interior das próprias virtudes. Exige-se um segundo entrelaçamento porque as virtudes se enraízam em tendências naturais opostas e refletem uma dualidade mais original ou, para usar as palavras do Estrangeiro na conclusão do

relato mítico, refletem “duas maneiras opostas de viver e nascer” (274 D). Este é o ponto que me permite situar a fórmula “política verdadeiramente conforme a natureza” no âmbito da teoria dos Princípios. Para tanto, não farei uma exposição exaustiva dessa teoria, mas direi uma palavra rápida sobre o seu núcleo de ensinamentos, para compreender o que se pretende destacar na presente reflexão¹⁴.

A teoria dos Princípios

Por meio dos discípulos imediatos de Platão, dos quais se destaca Aristóteles pela quantidade e pela qualidade das informações sobre as assim chamadas “doutrinas não escritas” (*ágrapha dógmata*)¹⁵, tomamos conhecimento de um núcleo de ensinamentos relativos aos Princípios do Uno e da Díade; relativos à doutrina dos Números ideais, com seus complexos desdobramentos na redução das Idéias a Números e, também, relativos à doutrina dos entes matemáticos intermediários entre as Idéias e os sensíveis. Com essa teoria Platão pretendia captar as causas primeiras (*archai, aitiaí, stoicheia*) de toda a realidade, partindo dos diferentes âmbitos do real, para explicá-lo a partir desses Princípios. Essa doutrina não foi exposta em sua obra literária, porque Platão não queria que leitores despreparados e inaptos fossem levados a equívocos¹⁶. Isso não significa que a doutrina não pudesse ser escrita ou que não tivesse nexos com a obra escrita. Entre a obra escrita e o ensinamento não escrito existe uma conexão estreita e necessária¹⁷.

Segundo o testemunho de Aristóteles, os princípios supremos do Uno – que Aristóteles aproxima ao que ele entende por causa formal – e da Díade de grande e pequeno – que ele aproxima à causa material – seriam os elementos constitutivos das Idéias e, portanto, de toda a realidade¹⁸. A ação conjunta desses dois princípios constituiria a estrutura bipolar da totalidade do real. Daí decorreria que a totalidade da realidade seria uma síntese ou um misto de unidade e de multiplicidade. Numa página magistral, Krämer assim resume essa difícil questão das doutrinas não escritas:

Tudo o que é, é na medida em que é algo delimitado, determinado, distinto, idêntico, permanente, e enquanto tal participa da unidade originária, que é princípio de toda determinação. Nada é *algo* se não é, em certa medida, *um* algo. Mas algo pode ser, justamente, algo uno e *participar* da unidade somente porque, ao mesmo tempo, participa do princípio oposto da multiplicidade ilimitada, e, por isso, é diferente da própria unidade. O ser, por isso, é essencialmente unidade *na* multiplicidade. [...] Este é o núcleo da *concepção ontológica de fundo* de Platão (Krämer, 1982, p. 156).

Pois bem, a expressão “uma política verdadeiramente conforme a natureza”, com a qual o Estrangeiro se refere à ciência régia, deve ser entendida como uma

¹⁴ Para uma exposição de conjunto da teoria dos Princípios remeto a: Krämer (1982) e Gaiser (1991; 1994).

¹⁵ Embora dispersas por toda a obra de Aristóteles, o maior número de informações sobre as doutrinas não escritas de Platão estão concentradas nos capítulos 6 e 9 do livro I e nos livros XIII e XIV da *Metafísica* (Aristóteles, 2001). A expressão *ágrapha dógmata* foi consagrada por Aristóteles em *Física* (IV 2, 209 b 1-17) (Aristóteles, 1998). Sobre o conjunto de testemunhos que constituem a tradição indireta, ver Gaiser (1998), Arana Marcos (s.d.) e Perine (2007). Sobre as informações fornecidas por Aristóteles na *Metafísica* a respeito das platônicas doutrinas não escritas, sua credibilidade e seus influxos, ver também Reale (2001, p. 177-208).

¹⁶ O testemunho mais importante sobre os equívocos que Platão queria evitar ao não escrever sobre essas questões é dado por Aristóxeno [*Harm. Elem.*, Meibom (p. 30-31), da Rios (p. 39-40) in Gaiser (1998, p. 18s)], que recolhe o testemunho de Aristóteles sobre as reações provocadas no público que ocorreu à *akroasis* platônica *Sobre o bem* (*Peri tagathou*). Sobre o *Peri tagathou*, ver Berti (1994).

¹⁷ Sobre a relação das doutrinas não escritas com os diálogos, ver Krämer (1982, p. 179-213).

¹⁸ Ver Aristóteles (2001, I 6, 987 b 19-21).

decorrência do princípio de correspondência entre os processos humanos e o processo cósmico, anunciado no final do mito cosmológico do *Político*. Na era de Zeus, em que a vida humana está privada da vigilância divina, os homens devem tomar conta da própria vida e zelar por si mesmos, “tal como o universo, pois tudo o que fazemos é imitá-lo e segui-lo, alternando, na eternidade do tempo, estas duas maneiras opostas de viver e nascer” (274 D)¹⁹. Ora, dado que o cosmo é regido pela polaridade dos princípios do Uno e da Díade ou da unidade *na* multiplicidade, aquela dualidade mais original na qual se enraízam as tendências naturais opostas das virtudes, não podendo ser suprimida, deve ser entrelaçada, segundo uma justa medida, como tudo no universo, para compor “o mais magnífico e excelente de todos os tecidos” (311 C). Do mesmo modo como Deus estabelece ordem e medida nos caracteres da natureza primitiva do universo, para evitar que ele se “dissolva na tempestade e desapareça no caos infinito da dessemelhança” (273 D), também o político deve estabelecer a justa medida para evitar que o conflito de caracteres, que não passa de um jogo, não se transforme, nas coisas graves, na “enfermidade mais perigosa que há para as cidades” (307 D). Com isso, passo ao último ponto da minha reflexão.

A medida aplicada às virtudes

No final do *Político*, como já disse, o paradigma da tecedura é retomado para mostrar em que consiste o tecido político, qual é a boa constituição e qual é a natureza da função real do tecelão. O paradigma deixa claro que ao político compete o entrelaçamento correto dos temperamentos dos cidadãos, a mistura proporcionada dos impetuosos com os moderados. O Estrangeiro reserva ao político autêntico o conhecimento do oportuno e do inoportuno para os indivíduos e para as cidades (cf. 305 D, 306 A). Nesse sentido, Tordesillas acerta o alvo quando afirma que “o conhecimento do *kairós* é o que dá à arte política sua justificação teórica e sua eficácia prática” (Tordesillas, 1995, p. 108). Entretanto, o conhecimento do *kairós*, que remete à figura do demiurgo divino, que conhece o momento oportuno de deixar livre o cosmo ou de retomar o comando sobre ele (cf. 270 A, 272 E, 273 E), é apenas uma das expressões da ciência da justa medida (cf. 284 E), que não apenas caracteriza a atividade da divindade, mas também a do filósofo e a do homem político.

A arte da medida, como vimos anteriormente, é dupla: a primeira mede a grandeza e a pequenez das realidades, limitando-se às suas recíprocas relações quantitativas; a segunda refere-se à “realidade necessária do devir” (283 D)²⁰, não se atendo às relações mútuas entre os termos, mas às suas relações com a justa medida. Ora, esta segunda arte de medir, que não é quantitativa, mas qualitativa, aplica-se exclusivamente às realidades existentes no tempo e, portanto, sujeitas ao devir, como é o caso das ações e dos discursos humanos. Assim, se a arte política consiste em produzir a justa medida na organização da cidade, seu trabalho de organização tem o caráter de uma ação intermediária entre a ordem imutável do cosmo e a ordem mutável da práxis humana. Desse modo, a arte política não consiste na apli-

¹⁹ Sobre a correspondência entre os processos cósmicos e a ação humana, ver Perine (2006).

²⁰ A expressão *tò dè katà ten genéseos anagkaian ousian* (283 D) é extremamente difícil de traduzir. Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Platão, 1972, *ad loc.*) traduzem por “necessidades essenciais do devir”, seguindo de perto a tradução francesa: “les nécessités essentielles du devenir” (Platon, 1935, *ad loc.*). Na tradução espanhola (Platón, 1988, nota 72 *ad loc.*), Maria Isabel Santa Cruz traduz por “aquella realidad que es necesaria a toda producción”, mas reconhece, também em outro lugar (Santa Cruz, 1995, p. 193), que também não é uma tradução plenamente satisfatória.

cação de normas absolutas, válidas de uma vez por todas, mas na organização da cidade atendo-se ao conveniente e ao inconveniente (cf. 305 D 4) em cada caso (Santa Cruz, 1995, p. 196).

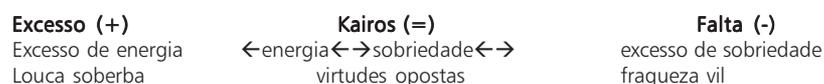
O verdadeiro político é o que sabe misturar na medida exata as virtudes, ou as partes da virtude, que são por natureza opostas entre si, atribuindo a uma o lugar da urdidura, pela sua rigidez, e à outra o lugar da trama, pela sua flexibilidade e brandura (cf. 309 B). A função própria da política é, portanto, entrelaçar os opostos, de modo que a mistura seja feita segundo o justo meio. Maurizio Migliori, no seu comentário ao *Político*, chama a atenção para o fato de que, sobre a questão do *métrion* aplicada às virtudes, Platão não propõe um esquema simples e linear, redutível ao mais e ao menos. Ele parte de duas virtudes opostas, cada uma delas já marcada pela medida e, portanto, colocada no meio ou no *kairós*, às quais se opõem dois extremos: um pelo excesso (a louca soberba) e outro pela deficiência (a fraqueza vil) (Migliori, 1996, p. 306)²¹. Isso mostra que para Platão a virtude consiste na mistura adequada, oportuna, de dois princípios opostos, no caso, a determinação/energia e a moderação/sobriedade, que não podem ser suprimidos, mas devem ser mediados, entrelaçados, tecidos para que o conflito dos temperamentos não se torne a enfermidade mais perigosa para as cidades (cf. 307 D).

Note-se que, segundo o Estrangeiro, a enfermidade e a decadência das cidades não é atribuída à deficiência de virtude, mas ao seu excesso: não é a falta de coragem ou de moderação que leva os temperamentos e as cidades à ruína, mas o seu excesso. De fato, é o desenvolvimento isolado de cada uma dessas virtudes e, portanto, o seu caráter desmedido, decorrente da falta de adequada mistura entre elas, que leva os temperamentos a cair na ferocidade bestial ou na humilhante fama de tolos (cf. 309 E), e, por conseqüência, provoca nas cidades a degeneração da coragem natural em loucura furiosa ou a degeneração da moderação em excesso de fraqueza, "terminando num estado de completa enfermidade" (310 E).

A medida, portanto, é a mistura. A verdadeira virtude, a que está no meio, consiste na mistura de duas naturais tendências opostas, em perfeita simetria com o que ocorre no cosmo, que também se constitui de uma mistura de princípios opostos em permanente polaridade. A política conforme a natureza de que fala o Estrangeiro consiste em proceder como a inteligência que governa o cosmo, cuida da humanidade e harmoniza os princípios opostos que poderiam levar tudo à ruína. Se, por um lado, como afirma Monique Dixsaut, governar significa "não permitir que se emancipe da ação política nenhuma prática de alcance geral"; e cuidar significa "não permitir a nenhum habitante da cidade agir fora das leis" (Dixsaut, 1995, p. 259), e se essas funções tornam o político parecido com o pastor divino, por outro, também a mais humana e mais propriamente política das funções, a saber, a de entrelaçar o temperamento dos homens ardorosos com o dos homens moderados, conduzindo-os à vida comum, em concórdia e amizade, também aproxima a ação do político da ação da divindade.

Se a ação propriamente política consiste em unificar, então será imitando a ação do artífice divino, que produz unidade *na* multiplicidade, que o político huma-

²¹ A medida está no justo meio. Eis a representação proposta por Migliori (1996, p. 306):



O esquema não deve ser entendido em sentido estático, como se existisse um justo meio comum a ambas, ou ainda pior, como uma mistura a ser realizada pela unificação das virtudes. Ambas devem permanecer e ser atuadas segundo o *kairós*. Por isso, Platão exige um laço espiritual baseado no conhecimento do bem e da medida: só ele consente respeitar e valorizar a escolha "justa" que brota da virtude oposta.

no poderá realizar o mais precioso de todos os tecidos, que envolve a todos, escravos e livres, que vivem nas cidades, os mantém juntos nesse entrelaçamento, os governa e dirige, sem descuidar de absolutamente nada que deva contribuir para uma cidade feliz (cf. 311D).

Conclusão: o meio é a mistura

Como anunciei no início, a tarefa do filósofo, definida no *Político*, dá elementos para pensar contemporaneamente a tarefa do político, mesmo que ele não coincida mais, como pensava Platão, com o filósofo. Mas a tarefa que Platão atribuiu ao filósofo-político também pode ajudar a pensar a ação política do filósofo em nossos dias. Na tentativa de saldar pelo menos os juros do que foi prometido, começo evocando as palavras de Max Weber, um dos mais agudos pensadores contemporâneos da política, na famosa conferência *A política como profissão*:

Quem deseje dedicar-se à política e, principalmente, quem deseje dedicar-se à política em termos de vocação deve tomar consciência desses paradoxos éticos e da responsabilidade quanto àquilo em que ele próprio poderá transformar-se sob pressão daqueles paradoxos. Repito que ele se compromete com potências diabólicas que atuam com toda violência (Weber, 1999, p. 120).

Sem pretender qualquer tipo de relação causal, direta ou indireta, entre as concepções de Max Weber sobre a vocação política e a afirmação do Estrangeiro de que só uma opinião verdadeira e firme sobre o belo, o bom, o justo e seus opostos poderia realizar algo divino numa raça demoníaca (cf. 309 C), parece-me bastante claro que as concepções antropológicas e políticas subjacentes às duas afirmações revelam traços comuns. O exercício da política, diz ainda Max Weber, “é um esforço tenaz e enérgico para atravessar grossas vigas de madeira. Tal esforço exige, a um tempo, paixão e senso de proporções” (Weber, 1999, p. 123). Ora, é exatamente essa exigência de prender junto, isto é, de compreender paixão e senso das proporções, que faz da ciência régia o saber do verdadeiro político, que não é outro senão o filósofo.

Mas a ciência régia foi definida como ciência teórica, crítica e diretiva, que não age diretamente sobre a realidade, mas precisa de mediações para operar a mistura dos temperamentos impetuosos com os temperamentos moderados. Na *República*, Platão já havia proposto a educação como instrumento político para superar a oposição das tendências naturais nas quais se enraízam as diferentes virtudes, assegurando a concórdia entre elas por meio de uma rigorosa hierarquia na alma²². No *Político* ele sustenta que a ciência régia deve servir-se das auxiliares, que são a ciência militar, a ciência jurídica e a retórica (303 D-305 E) como mediações da ação política. Essas ciências são subordinadas à ciência política, porque só esta sabe “que ocasiões são favoráveis ou não para iniciar ou levar adiante os grandes empreendimentos” (305 D). Ora, é esse conhecimento do conveniente, do devido, do oportuno, característica essencial daquela métrica que se refere “a tudo que conserva o meio entre dois extremos” (284 E), que, a meu ver, pode e deve ser exigível do político contemporâneo que pretenda tomar junto paixão e senso das proporções.

²² Cf. *Rep.* (IV, 441 E - 442 B). Sobre as oposições “naturais”, ver: *Rep.* (II, 375 A-376 D, III, 410 CE; VI, 503 BE); *Banq.* (220 D-221 A) e *Timeu* (18 A).

Essa exigência, que o pensamento antigo chamou de virtude da prudência, poderia hoje ser traduzida com o nome de perspicácia. Segundo Eric Weil, outro grande pensador da política, essa virtude é simplesmente vital para o político de nossos dias, pois ela sabe discernir o que um dia se mostrará essencial, “antes que a crise o revela a todos, e o revele num momento em que se trata exclusivamente de sobreviver e não de buscar um objetivo para a vida” (Weil, 1990, p. 264). É por essa virtude que o político contemporâneo pode se dar conta de que as paixões “podem servir à razão, mas não a servirão necessariamente e nunca a servirão de modo razoável”; é por ela que ele pode compreender, por exemplo, que a história humana já chegou ao ponto em que o papel positivo da violência pôde ser compreendido, e que agora se trata de buscar “o meio de conduzir os homens por um caminho do qual não se discerne certamente todo o traçado, mas cuja direção tornou-se visível” (Weil, 1990, p. 265). Resta saber se há alguma disposição nos políticos de hoje para a aquisição dessa virtude, que, como qualquer outra virtualidade humana, requer uma base natural, à qual se deve acrescentar a ciência e o exercício²³.

Os políticos de hoje não são mais os filósofos da antiguidade. Quanto a isso, a proposta de Platão parece estar irremediavelmente superada. Sem risco de exagero, pode-se dizer que em sua grande maioria, quando não se tornaram técnicos a serviço da racionalidade instrumental, os políticos de hoje se apresentam como simples oportunistas empenhados em defender seus interesses estritamente individuais. Mas defender interesses faz parte da política e não há nada de errado quando esses interesses são legítimos e justos, o que normalmente se mostra pela sua compatibilidade com a organização da sociedade, com a tradição da comunidade e com a legalidade do Estado. Nesse sentido, os políticos se definem, fundamentalmente, pela *discussão* como instrumento para encontrar soluções para o problema fundamental de todo Estado e governo modernos, que consiste em “conciliar o justo com o eficaz (a moral vida com a racionalidade), e conciliá-los com a razão, enquanto possibilidade de uma vida sensata para todos, que seja compreendida como tal por todos” (Weil, 1990, p. 238). Quando, negativamente falando, a discussão não ocorre apenas porque os que discutem têm suficiente respeito pela força alheia e sabem que as vitórias de Pirro não são as que fazem o sucesso de uma política; quando, falando positivamente, a discussão se transforma no fundamento do sistema constitucional, no qual todo cidadão é considerado capaz de partilhar as responsabilidades do governo e, portanto, governante em potência, é quando ela se torna, efetivamente, racional e razoável, capaz de compor os legítimos interesses, mesmo quando e principalmente quando eles se opõem no interior da organização social, na mesma tradição e nos limites da lei.

Os filósofos não precisam mais ser reis ou os reis filósofos para que os males cessem de punir os homens. Isso já foi percebido por Temístio, que afirmou ter Aristóteles operado uma pequena mudança nos termos desta tese para aproximá-la da verdade: não é necessário ao rei filosofar, isto lhe seria mesmo um suplício; mas ele deve acolher os verdadeiros filósofos com boa fé e com boa vontade de escutá-los²⁴. Modernamente falando, isso indica que o âmbito da ação política dos filósofos é o mesmo que nas sociedades modernas Eric Weil reservou aos *homens de cultura*, ou seja, aqueles que são capazes de *considerar* a discussão política como um diálogo e, assim, buscar o que os políticos efetivamente quiseram dizer com a discussão. Compete, portanto, ao filósofo *pensar a ação* como forma de influenciar a atividade própria do político.

²³ Cf. *Fedro* (269 D). Sócrates, nessa passagem está se referindo à oratória, mas afirma que essas três condições (*phúsei, epistémén e meléten*) se aplicam a todas as outras artes.

²⁴ Temístio, *Orat.* (VIII, frag. 657).

O diálogo é a forma da ação política do filósofo, porque o diálogo “é a via do pensamento que cria a política no mundo que se pretende razoável e quer, portanto, sê-lo” (Weil, 1982, p. 285). O pensador da ação pode não ter eficácia no imediato. Entretanto, só o pensamento da ação é capaz de compreender que a paixão política é incapaz e compreender suas próprias razões. Pensar a ação é conferir às paixões senso das proporções. O político que conseguir isso será também filósofo. O filósofo, porém, não precisará sentir-se frustrado se não for político por profissão. Afinal, a realidade compreendida não é mais a mesma de antes da compreensão.

Referências

- ARANA MARCOS, J.R. [s.d.]. *Platón, doctrinas no escritas: antología*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 676 p.
- ARISTÓTELES. 2001. *Metafísica, vol. II*. São Paulo, Edições Loyola, 695 p.
- ARISTÓTELES. 1998. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echadía. Madrid, Gredos, 506 p.
- BERTI, E. 1994. Le dottrine platoniche non scritte “Intorno al Bene” nelle testimonianze di Aristotele. In: G. REALE (ed.), *Verso una nuova immagine di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, p. 251-294.
- DIXSAUT, M. 1995. Une politique vraiment conforme à la nature. In: C. ROWE (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 253-273.
- FRÈRE, J. 2004. *Ardeur et colère: Le thumos platonicien*. Paris, Kimé, 213 p.
- GAISER, K. 1991. *La metafísica della storia in Platone: con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*. 2ª ed., Milano, Vita e Pensiero, 365 p.
- GAISER, K. 1994. *La dottrina non scritta di Platone: studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*. Milano, Vita e Pensiero, 376 p.
- GAISER, K. 1998. *Testimonia Platonica: le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 309 p.
- KRÄMER, H. 1982. *Platone e i fondamenti della metafísica: saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 472 p.
- LAFRANCE, Y. 1995. Métrétique, mathématiques et dialectique en *Politique* 283 C-285 C. In: C. ROWE (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 89-101.
- MIGLIORI, M. 1996. *Arte politica e metretica assiologica: commentario storico-filosofico al “Político” di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 405 p.
- MISHIMA, T. 1995. Courage and moderation in the *Statesman*. In: C. ROWE (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 306-312.
- PERINE, M. 2003. Retórica é/e filosofia: leituras do *Fedro*. *Hypnos*, 8(11):34-48.
- PERINE, M. 2006. Tempo do mundo e tempo da ação no *Político* de Platão. *Hypnos*, 11(17):41-56.
- PERINE, M. 2007. A tradição platônica indireta e suas fontes. *Dissertatio*, 25 (inverno):11-40.
- PLATÃO. 1972. *Diálogos. O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo, Abril, 269 p. (Coleção Os Pensadores)
- PLATÓN. 1988. *Diálogos. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Gredos, 617 p.
- PLATON. 1935. *Oeuvres completes. Le Politique*. Vol. IX, Paris, Les Belles Lettres, 181 p.
- PLATONE. 1991. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano, Rusconi, 1850 p.
- PRADEAU, J.-F. 2003. Platon, avant l'érection de la passion. In: B. BERNIER; P.-F. MOREAU e L. RENAULT (eds.), *Les passions antiques et médiévales: théorie et critique des passions I*. Paris, PUF, p. 15-28.
- REALE, G. 2001. *Aristóteles. Metafísica: vol. I: Ensaio introdutório*. São Paulo, Loyola, 341 p.
- REIS, M.D. 2000. *Um olhar sobre a psykhé: o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. Belo Horizonte, MG. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 197 p.
- REIS, M.D. 2007. *Tripartição e unidade da psykhé no Timeu e nas Leis de Platão*, Belo Horizonte, MG. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 308 p.

- ROBINSON, T.M. 1998. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. *Letras Clássicas*, 2:335-356.
- ROBINSON, T.M. 2007. *A psicologia de Platão*. São Paulo, Loyola, 236 p.
- SANTA CRUZ, M.I. 1995. Méthodes d'explication et la juste mesure dans le *Politique*. In: C. ROWE (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 190-199.
- TORDESILLAS, A. 1995. Le point culminant de la métrétique. In: C. ROWE (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 102-111.
- VAZ, H.C. de L. 1993. *Antropologia filosófica*. São Paulo, Loyola, 300 p.
- WEBER, M. 1999. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo, Cultrix, 124 p.
- WEIL, E. 1982. Vertu du dialogue. In: E. WEIL, *Philosophie et réalité: derniers essais et conférences*. Paris, Beauschesne, p. 279-295.
- WEIL, E. 1990. *Filosofia política*. São Paulo, Loyola, 351 p.