

SABER E PODER, NA EXPERIÊNCIA GREGA DE DEMOCRACIA

Tiago Adão Lara*

A consciência da relação entre saber e poder tomou conta da cultura contemporânea. Um curso de especialização em Filosofia, que assumisse essa problemática como objeto de reflexão, pareceu, ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, sumamente desejável e oportuno. Pensou-se numa programação que abordasse o tema *saber e poder* ao longo da história do Ocidente. A mim coube analisá-lo na experiência grega de democracia.

Jean-Pierre Vernant, em *As origens do pensamento grego*, condensa todo o esforço por ele despendido para esclarecer o surgir da Filosofia entre os gregos na seguinte fórmula: *a Filosofia é filha da cidade*. A expressão denuncia, de imediato, que a Filosofia não surgiu como saber neutro, asséptico ou abstrato, mas, pelo contrário, esteve profundamente comprometida, nas suas origens helênicas, com as forças que engendraram e mantiveram a cidade-estado (pólis) grega.

Parte do nosso curso foi destinada justamente à compreensão desse fato. Para que a relação *saber filosófico e poder político* se tornasse evidente para nós, foi-nos preciso tentar elucidar o próprio processo de concepção e gestação da pólis grega; compreendê-lo, enquanto fenômeno específico e original, frente às formações sócio-político-cul-

turais da antiguidade. Ajudou-nos, nessa tarefa, a obra de Vernant, já citada, na qual ele discute e dialoga com outros estudiosos da cultura grega.

A segunda etapa do curso esgotou-se toda na leitura e na discussão do diálogo platônico intitulado *A república*. Platão resume, de certa maneira, o período clássico da história da pólis. Vivendo no século IV a.C., após a rica experiência do século anterior, século de ouro da democracia ateniense, ele pôde repensar e criticar toda a cultura helênica, num esforço hercúleo de encontrar-lhe fundamentos racionais. Debruçou-se sobre as obras dos intelectuais que o precederam: poetas épicos, líricos e trágicos e sobre as obras dos filósofos anteriores, para ouvi-los como fontes de inspiração, em que pese à crítica cerrada que lhes fez. O que veio depois de Platão foi já a época helenística, com características diversas e, até certo ponto, contrárias àquelas da época clássica. A leitura de Platão, sobretudo a leitura de *A república*, pareceu-nos, pois, altamente representativa para a compreensão do tema em pauta.

De cada participante do curso se pediu um relatório, que expressasse a conclusão do estudo feito. Nas páginas que se seguem, faço um esforço para dar a minha perspectiva e a minha conclusão. Talvez possam elas significar uma complementação ao curso ministrado.

*Prof. do Dep. de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

1 – A FILOSOFIA FILHA DA PÓLIS

1.1 – A cidade-estado grega não é, apenas, uma realidade política, sobretudo se restringirmos política a governo ou organização de governo. É também isso. Mas é muito mais. Ela é a expressão típica da cultura grega. Detectar a inspiração profunda da pólis é, pois, descer às matrizes da cultura helênica.

As matrizes de qualquer cultura encontram-se, sem dúvida, no próprio ser humano, o qual tem se revelado, ao longo da história, sumamente criativo. As culturas se diferenciam. Revelam maneiras diversas de experienciar o humano.

A cidade-estado grega é uma instituição que encarna a experiência do humano, em termos de racionalidade e de liberdade. Em outras palavras, o povo grego sentiu sua humanidade e, daí, sua dignidade, enquanto tomou consciência explícita de que o ser humano é criador de verdades e de valores. Nesse sentido, elaborou um tipo de cultura na qual presenciamos o esforço de proclamar a autonomia do ser humano frente ao determinismo cósmico e histórico. É por isso que se fala em humanismo grego. Dá-se, no mundo helênico, a emergência da consciência do humano como singularidade e originalidade.

1.2 – A experiência do ser humano, como racional e livre, amadureceu para o povo grego, na passagem de uma concepção sacro-mitológica da existência,

para uma concepção laico-racional. Passagem que resultou de todo um processo amplamente analisado por Vernant, nos seus aspectos econômicos, sociais e políticos. Foi preciso, antes, desmorrionar a organização monárquica – a da civilização micênica – presa à idéia de um governo divino dos povos, através do rei, que garantia a ordem cósmica e social. Foi preciso, ainda, que a própria assembléia dos aristocratas, que herdara o poder real e estava amarrada às concepções religiosas dos *géne* (grandes famílias), fosse questionada e rompida, para dar acesso às forças novas, às quais o comércio e o artesanato deram origem. É na medida em que se efetuou a dessacralização e a democratização do poder político, que os cidadãos gregos adquiriram a consciência do humano, como construção de racionalidades e liberdades concretas, que são as próprias instituições.

Romper com a concepção sacral do poder significou romper com seu monopólio e significou também fazer emergir a consciência da autonomia, a consciência da capacidade do grupo de determinar, para si, a própria lei. A lei expressa uma racionalidade, ao menos intencionalmente; e demarca um limite para as liberdades. Sentir-se origem e criador de uma determinada ordem legal é sentir-se no ato mesmo de criar racionalidades (verdades) e liberdades (valores). Isso foi o que aconteceu na pólis grega. Aqui reside o seu significado humanístico mais profundo.

1.3 – É do ventre da cidade-estado helênica que nasceu a filosofia. Ela sucedeu à mitologia, na função de integrar e de justificar a ordem de valores

e a própria ordem sócio-política. Paripassu com o processo de dessacralização e de democratização dessa última, deu-se o decréscimo da força integradora e justificadora da mitologia. Aliás, o processo de racionalização da cultura helênica iniciou-se bem cedo. Sintomático, por exemplo, o fato de os deuses do Olimpo, já em Homero, estarem humanizados. Tinham perdido quase toda transcendência e sacralidade. Assemelhavam-se a uma réplica celeste da sociedade de nobres guerreiros, que Homero nos descreve na *Ilíada* e na *Odisseia*. Encarnavam o ideal de humanidade, que os aristocratas vivenciavam e, por isso, são descritos como portadores, em grau elevado, de todas as virtudes e de todos os vícios em vigor entre eles.

Em *Teogonia* revela-se a preocupação de Hesíodo com a organização dos mitos, segundo um todo lógico, uma visão racional.

Quando, pois, a cidade-estado se constituiu, na plenitude de sua expressão sócio-política, o culto oficial já estava apto a representar a consciência humanística dos cidadãos. A distância entre a deusa Atená e a cidade de Atenas é, por exemplo, mínima. Na consciência de muito aristocrata, talvez até se identificassem as duas.

1.4 — É verdade que dessa visão laica e racional participavam poucos. A massa dos habitantes das cidades-estados, constituída pelas mulheres, pelos escravos e mesmo pelos homens livres, mas não proprietários ou endinheirados, estava presa aos cultos familiares de longa tradição, à religião dos mistérios e à

mitologia órfica. Aí, o divino conservava seu caráter transcendente e misterioso, a religião se expressava em atitudes emocionais e manifestações místicas.

Os dirigentes da cidade não podiam desconhecer o fato e secundavam-no amplamente.

A realidade religiosa do mundo grego era, portanto, complexa, como, aliás, o era a própria cultura como um todo. Acentuar o caráter humanístico e racional da cultura helênica não pode, pois, significar desconhecimento da existência, nela, de outras características, até contraditórias. Significa, isso sim, acentuar o caráter hegemônico do humanismo racionalista, que vai sinalizar a história do mundo grego com singularidade notável. Vê-se, de imediato, que a filosofia, imbricada nesse projeto e operacionalizada para fundamentá-lo, tem a ver com a questão do poder.

1.5 — A cultura expressa um determinado modo de vida humana, em sociedade. Traduz, simbolicamente, a nível axiológico, o jogo de interesses que se entrechocam e se acomodam, que se expressam e se camuflam, que se pensam, se falam, se sentem e se vivem de maneira quase espontânea. Para isso é preciso que ela possibilite uma cosmovisão, ou seja, uma organização da vida que ofereça segurança significativa e força propulsora do agir social.

Na sociedade grega aristocrata, que resultou do processo de concepção e gestação da cidade-estado a partir da derrocada da monarquia micênica, a unidade e o dinamismo cultural repou-

savam, ao menos para os guerreiros conquistadores, na mitologia artisticamente compilada, organizada e, de certa maneira, oficializada nos poemas de Homero e de Hesíodo. O mito era aceito como palavra reveladora de sentido. Ele fundava a realidade cósmica e social, nas ações dos deuses e dos heróis, saciando-as, assim, de sacralidade e de normatividade social. Igualdades e diferenças, direitos e deveres, hegemonias e subordinações, dignidades e funções, tudo se localizava, pelo mito, organicamente, inteligivelmente, significativamente.

1.6 — Estranhamos, hoje, a falta de espírito crítico e de senso realístico daqueles que vivenciaram suas mitologias. Estranhamos a força coesiva e o potencial dinamizador dos mitos. Esquecemo-nos, contudo, de que boa parte de nossas vidas, ainda hoje, se ordena, não tanto por força de raciocínios e de constatações empíricas, mas em virtude de imagens, de emoções e de experiências que se transmitem de geração a geração, dando sentido ao existir. Realidades como pátria, sexo, amor, progresso, família, religião e muitas outras sinalizam nossas existências e tecem-lhes contornos, os quais, na maioria das vezes, ficam completamente inquestionáveis, apesar de todo o senso crítico atual. Repousam na força da tradição e no poder que exercem sobre nossa fantasia e nossas emoções.

Os mitos não eram, pois, fruto de pura ingenuidade. Veiculavam valores, cuja experiência transcendia a primariedade e absurdidade da trama histórica em que se expressavam. Eram símbolos de opções axiológicas que

traduziam, por sua vez, realidades muito concretas do existir, como são, por exemplo, a riqueza e o poder. Na sociedade helênica, eles sancionaram a ordem aristocrata. As grandes famílias — os *gênes* — eram ciosas dos seus segredos religiosos, das suas origens divinas e heróicas.

1.7 — O processo de racionalização da cultura foi, lentamente, desacralizando os mitos, questionando seu significado, minando sua força. Deu-se isso paralelamente a e em relação dialética com o alargamento da participação no poder político.

Era forçoso, pois, procurar novo princípio articulador da cosmovisão grega. Entrou em cena a Filosofia. Extrapolava-se, com ela, uma simples reorganização da cosmovisão. Era o próprio enquadramento mitológico da cultura que se mostrava desgastado e incapaz de resistir ao crescente espírito crítico.

A matemática demarcava já, para os gregos, um caminho fecundo de precisão e de medida. Direito e medicina afastavam-se dos esquemas tradicionais e religiosos, e cobravam rigor lógico e aderência aos fatos. A razão foi-se impondo, como fonte da verdade e como instância crítica última.

A Filosofia nasce nesse contexto e é consciência aguda e explícita dessa novidade de interpretação do real.

Em Parmênides (540-450 a.C.) e Heráclito (540-476 a.C.) encontramos já bem trabalhada a idéia de que a Filosofia é saber racional, que se opõe a

qualquer saber fundado na tradição ou no simples testemunho dos sentidos.

Heráclito se refere ao *Lógos* (razão) como princípio fundante de toda a realidade e de toda a inteligibilidade (fragmentos 1, 30 e 31). Parmênios estabelece uma nítida distinção entre o que testemunham os sentidos e aquilo que testemunha a inteligência (fragmento 8).

1.8 — Nos filósofos que precederam aos sofistas, a preocupação com a totalidade cósmica (*phýsis*) se impunha de maneira preponderante e a razão se revestia ainda de caráter sacro. O *Lógos* é divino em Heráclito. A inteligência se ilumina à luz da deusa verdade, em Parmênides.

Os sofistas, pelo contrário, centraram a realidade no ser humano. Descobriram-no como fonte de verdade e de valores. Celebérrima a frase de Protágoras: "O homem é a medida de todas as coisas; das que são, na medida em que o são; das que não são, por isso mesmo que o não são" (fragmento 1). A razão passava a ter, na sofística, a dimensão do humano; passava a significar a projeção do homem sobre as coisas; e a sua afirmação, frente à totalidade da *phýsis*. A razão se dessacralizava e se operacionalizava.

Os sofistas conceberam, explicitamente, o saber como poder. Poder político de influenciar e de determinar o sentido da história, os contornos das instituições, o limite da verdade e da falsidade, do bem e do mal. É por isso que propuseram um projeto pedagógico, proclamaram-se educadores, fize-

ram-se pagar pelo ensino; e percorreram o mundo grego, numa espécie de cruzada intelectual que se pareceu a um terremoto que acabou apavorando a todos. A sofística representava, de fato, o novo enfoque de vida de que regurgitavam as cidades-estados, nas quais a profanidade da *ágora* (praça da assembléia) substituía a sacralidade das tradições, dos oráculos e dos templos. Na praça, a verdade e os valores brotavam do confronto democrático entre os disputantes. Valiam a força do argumento e a capacidade de persuasão. Daí a necessidade de tornar-se virtuoso, no sentido de habilidoso, capaz de manejar a arma da palavra a favor do que se queria defender, impor ou criar; e em repúdio a tudo aquilo que se aborrecia. O saber era, essencialmente, a retórica, arte de convencer. Ela implicava argúcia de razão, mas também fluidez, calor e charme de expressão. Poderíamos afirmar que, para a sofística, a humanidade do ser humano se condensava e se expressava toda na fala.

A consciência de que saber e poder se entrelaçavam era clara para a sofística. É por isso que seu projeto pedagógico visava à formação da classe dirigente; visava à qualificação política, a qual não podia continuar a residir, apenas, na aristocracia rural, mas devia ser partilhada pelos novos segmentos emergentes, do comércio e do artesanato.

A investidura no poder não podia, pois, continuar a ser dada em vista da qualificação em um saber recebido como dom, como tradição, como legado familiar e sacro. Reivindicava-se novo título: aquele do saber concebido

como conquista, na qual os competentes se estabelecem, se afirmam e se impõem.

1.9 — Era patente a ameaça para a aristocracia. E era patente também a oportunidade aberta para as aventuras dos mais ousados e inescrupulosos, sem compromisso social algum. A reação à sofística, que Sócrates e Platão encarnaram, era, pois, de se esperar.

Sócrates viveu a ambiência que a sofística criara. Creu, como ninguém, na capacidade e na dignidade do ser humano. Não podia conceber, porém, a razão humana como expressão de caprichos e paixões individuais. Esforçou-se por mostrar que a razão é força que ultrapassa os indivíduos, entrelaçando-os numa ordem axiológica de valor universal. O diálogo foi não apenas a concretização da sua metodologia, mas o próprio conteúdo da sua mensagem. No diálogo, as individualidades se confrontam e se integram numa unidade que supera o individualismo.

Conhecemos pouco a respeito do pensamento e da fala de Sócrates. Parece seguro afirmar que ele não avançou muito além do horizonte antropológico, dentro do qual se colocou o questionamento ético-político levantado pelos sofistas. É Platão que vai ultrapassar esse horizonte e retomar a tradição helênica da transcendência.

2 — A REPÚBLICA IDEAL

2.1 — A questão que se colocou para Platão foi: como lançar os fundamentos de uma cidade que não renunciasse

à consciência da primazia do humano e do racional, mas que, ao mesmo tempo, transcendesse ao individualismo e ao capricho, aos quais, na sua visão, tinha dado origem a sofística.

O livro primeiro de *A república*, porta de entrada para o diálogo, situa-nos, justamente, no confronto entre Sócrates e Trasímaco. Caricaturando, talvez, a figura histórica que levou esse último nome, Platão faz de Trasímaco um representante do que poderíamos chamar a teoria da força e da esperteza. É o forte que se impõe e, em virtude da sua qualidade eminente, torna-se criador de uma situação na qual tem todas as vantagens.

Os fracos, aqueles que não ousaram, não souberam ou não puderam fazer valer sua presença criadora, inventaram, então, conceitos como aqueles de justiça transcendente. Ridícula tentativa de se defender. As naturezas realmente dignas e poderosas não se deixam enganar por essa conversa ou enlear-se nela. É preciso dizer que os significados dos termos estão mudados. O que se chama justo, essa pretensa submissão a não se sabe qual ordem de valores absolutos, é, simplesmente, fraqueza, portanto injustiça. Justo é aquele que quebra todos os esquemas, ultrapassa qualquer limite, impõe-se como norma, cria valores:

— *“Isso — disse eu (Sócrates) — é uma posição ainda mais irredutível. Porquanto, se punhas a hipótese de a injustiça ser vantajosa, mas concordes, contudo, com alguns outros, que ela é um vício ou uma coisa vergonhosa, poderia-*

mos responder-te, de acordo com a opinião geral. Porém, a verdade é que é evidente que vais afirmar que ela é bela e forte, e lhe atribuirás todas as demais qualidades que nós estávamos habituados a atribuir à justiça, uma vez que ousaste colocá-la ao lado da virtude e da sabedoria.

— Advinhaste a pura verdade — disse ele (Trasímaco)'' (A república, 348 e).

O livro primeiro termina com a confissão de que não se logrou quase nada com a conversa:

—...''de tal maneira que daí resultou, agora, para mim, que nada fiquei a saber com essa discussão. Desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se quem a possui é ou não feliz''. (idem, 354 c).

2.2 — O livro segundo vai retomar a conversa, a partir justamente dessas últimas palavras. Glauco não se contentou com a retirada de Trasímaco e, como que encarnando a sofística, que aquele defendia, fez a apologia do injusto, demonstrando ser ele muito mais feliz que o justo:

— "O dito de Ésquilo aplicar-se-ia muito melhor ao injusto. Efetivamente, dirão que o injusto, preocupando-se com alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto, mas sê-lo, colhendo, em espírito, o fruto do sulco profundo do qual germinam as boas resoluções.

Em primeiro lugar, manda na cidade, por parecer justo; em seguida, pode desposar uma mulher da família que quiser; dar as filhas em casamento a quem lhe aprouver; fazer alianças, formar empresas com quem desejar; e em tudo isto ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça. De acordo com isso, quando entra em conflito público ou privado, é ele que prevalece e leva vantagem aos adversários; essa vantagem fá-lo enriquecer e fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e efetuar sacrifícios aos deuses e fazer-lhes oferendas numerosas, magníficas mesmo, e prestar honras aos deuses e àqueles dentre os homens, que lhe aprouver, muito melhor do que o justo, de tal maneira que é natural, segundo todas as probabilidades, que ele seja mais favorecido pelos deuses do que o homem justo. É assim que se afirma, ó Sócrates, que junto dos deuses e dos homens o homem injusto granjeia melhor sorte que o justo''. (idem, 362 a, b, c, d).

A todo esse arrazoado de Glauco, Adimanto ainda acrescenta outro, com o qual tenta demonstrar que toda a tradição está a provar que a justiça não é um bem em si mesma. Ela visa outros ganhos. Para isso, porém, basta fingir-se justo. E nessa tarefa o injusto ganha a palma. Sem escrúpulos, ele comete toda a injustiça e é capaz de parecer sempre justo:

— "Depois destes argumentos havíamos de escolher a justiça, de preferência a uma injustiça de

maior amplitude, uma vez que, se assegurarmos os resultados desta com uma falsa respeitabilidade, procederemos a nosso bel-prazer junto dos deuses e dos homens, quer em vida quer depois de mortos, tal como diz a afirmação feita pelo povo em geral e pelas pessoas de categoria mais elevada?" (Idem, 366 b).

2.3 — As objeções dos dois irmãos unidas à de Trasímaco ajudaram Platão a delimitar a tarefa que se impunha: aquela de mostrar a excelência da justiça, em si mesma, e demonstrar que a felicidade se une à justiça e não à injustiça. Para se chegar a essa meta, é preciso, previamente, definir o que é justiça. Tarefa que vai ocupar os livros II, III e IV.

Platão propõe um método que consiste em procurar o que seja a justiça, analisando a estrutura da *pólis*. O que está implícito, na proposta dessa metodologia, será amplamente elucidado, depois, nos livros VIII e IX. Cada tipo de cidade possibilita um tipo de ser humano, mas, por outro lado, a natureza da cidade depende da natureza dos seus cidadãos. A cidade é a imagem grande do cidadão e este a miniatura daquela:

— *"Sabes, então, que é forçoso que haja tantas espécies de caracteres de homens como de formas de governo? Ou julgas que elas nasceram do carvalho e da rocha e não dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado para que pendem? — Não poderiam ter outra origem que não fosse essa. —*

Portanto, se as formas de governo são cinco também as formas de alma entre os particulares serão cinco". (Idem, 544 e).

2.4 — No final do livro IV, está definida a justiça. Ela consiste na reta disposição e funcionamento das partes da cidade e das partes da alma. As partes da cidade são o que chamamos hoje classes sociais, cada uma, por natureza, estruturada para determinada função: comando, combate, trabalho. As partes da alma fundamentam também funções psicológicas diferenciadas: aquela da racionalidade, a da irascibilidade, e a da "concupiscibilidade". A justiça reina, na cidade, quando as classes se integram num todo harmonioso, o que requer que cada uma mantenha a sua posição e cumpra a sua função, na medida justa para o todo. No indivíduo reina a justiça, quando as partes da alma, no exercício das próprias funções, observam igualmente a hierarquia natural.

2.5 — Colocada essa verdade fundamental, os livros VI e VII dedicar-se-ão ao estudo do tipo de educação que se deve dar aos guardiães (ou auxiliares) e, em especial, aos filósofos (dirigentes), a fim de que cumpram a função que lhes é própria: aquela de governar, de levar, à perfeição da unidade, a multiplicidade do todo social.

A alegoria da caverna, com a qual se inicia o livro VII de *A república*, de certa maneira encarna a concepção platônica, tanto a nível de Antropologia, como a nível de Sociologia. O filósofo, porque contemplou o sol da verdade, deve governar, ou seja, colocar-se no

ápice da estrutura social, para que ela possa ser justa.

Não há maneira mais evidente de identificar saber e poder. O direito do poder não está, como para os sofistas, na força e na esperteza, mas na sabedoria, que é virtude. Por sua vez, a suprema sabedoria se traduz na capacidade de bem governar, o que equivale dizer, usar bem do poder.

Para Platão era evidente que o saber, em tese, era o saber, sem mais, o saber perfeito, aquele que se estrutura de maneira necessária. O instrumento para atingi-lo é a dialética, sobre a qual os livros VI e VII versam com esmero:

— “. . . quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido, só pela inteligência, a essência do bem chega aos limites do inteligível. . .” (Idem, 532 a).

— “O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arraste, aos poucos, os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares, para ajudar a conduzi-los, as artes que analisamos. Demos-lhes, por diversas vezes, o nome de ciências, segundo o costume; porém, na verdade, precisamos de outra designação mais clara do que a de opinião, mas mais

obscura do que a de ciência — já a definimos entendimentos, em qualquer ocasião anterior.” (Idem, 533 d).

2.6 — A dialética platônica transporta o filósofo para além das contingências da História, para o mundo da transcendência das idéias, firmado no qual pode ele ornar-se de um saber absoluto, norma e critério do bem viver.

Nesse momento, o Sócrates histórico parece ter ficado para trás. O diálogo da *ágora*, gerador de verdades humanas, conseguidas a duras penas no confronto das inteligências cidadãos, refugiou-se no interior do gênio filosófico, numa dialética idealista, que não traz mais as marcas do espaço e do tempo, mas aquelas da eternidade. A verdade está de novo nimbada com a sacralidade da transcendência. A sofística ficava superada. Platão terá encontrado, em Sócrates mesmo, elementos para essa superação?

Mais um passo e a cidade-estado se descaracterizará, nas monarquias helenísticas (século III). Nelas, o rei salvador cumprirá a função que Platão atribuía ao filósofo. O mundo grego conheceu, no fechar do seu ciclo histórico, aquilo com que rompera no início da sua formação cultural: a monarquia de caráter sacro, à maneira do Oriente e do Egito. Por isso afirmamos atrás que Platão se encontra a cavaleiro de todo o processo histórico-cultural do mundo grego, nele refulgindo, explicitamente, a temática *saber e poder*, objeto de nossa consideração.

2.7 — O que Platão não viu é que o

seu próprio saber filosófico, que ele tomava como modelo para todo saber, estava comprometido com o jogo do poder, tal qual se configurava na sociedade em que vivia.

Dois pressupostos fundamentam o discurso de Platão, na procura da essência da justiça. O primeiro é a concepção da sociedade como um todo orgânico, no qual partes e funções estão definidas pela natureza. O segundo é a concepção da razão como faculdade ou força intuitiva e como identidade, em que pese falar ele, sempre, de dialética.

2.7.1 — O primeiro pressuposto chamaríamos, hoje, *visão funcionalista da sociedade*. Essa é pensada à maneira de um organismo. Nesse, cada parte (órgão) tem sua estrutura própria, sua função definida, seu papel insubstituível. Não há como trocar os pulmões pelos rins. A beleza, a harmonia e a saúde do todo vai depender do fato de que cada parte ou órgão se situe no seu lugar e cumpra a sua função, sem pretensão de usurpar lugar e função de outros. A doença consiste, justamente, no desarranjo das partes e das funções.

Aplicar esse esquema de organização à sociedade é, imediatamente, justificar a diferença nítida entre as pessoas e as classes sociais, designando, a cada uma, lugar e função determinados. É o que fez Platão. Alguns nascem para guardiães e filósofos; outros para ser trabalhadores; e, claro está, outros, ainda, nascem para ser escravos. Justifica-se, assim, a sociedade classista e escravista.

Se atentarmos, pois, à lógica des-

te tipo de visão, concluiremos que não é o saber que justifica ou fundamenta o poder, mas vice-versa: sabe aquele que pode; aquele que se encontra, por um destino feliz da natureza (ou pelo jogo do poder?), entre os mais privilegiados dos guardiães.

2.7.2 — O segundo pressuposto — *o da razão como identidade* — fundamenta o que chamamos perspectiva ou mentalidade metafísica. Para ela qualquer contradição é algo de espúrio, que tem de ser eliminado, para se chegar à plenitude da inteligibilidade ou da compreensão. É o pressuposto parmenídeo, segundo o qual *o ser é e o não ser não é*. A identidade é erigida à categoria de perfeição última, na ordem do ser e do conhecer. Condena-se a contradição, como expressão de imperfeição a ser superada, obscuridade a ser esclarecida.

Heráclito parece ter pensado o oposto. Vira, na contradição, o princípio da riqueza e do ser. É ela que deve ser pensada, enquanto fonte fecunda que alimenta o próprio *Lógos*. Mas Platão está muitíssimo mais perto de Parmênides.

2.8 — Os dois princípios, segundo os quais trabalha Platão, em *A república*, se imbricam e se co-implicam. A visão ou mentalidade metafísica não é, apenas, uma exigência lógica incontornável. Ela se banha, também, nas águas existenciais do compromisso com a totalidade social, que originou o pensamento grego. E essa totalidade apresentava uma cultura marcada pela preocupação com a *justa medida* (mediania) entre os extremos, acentuando, antes, a harmonia e a beleza do universo e da

sociedade — concebidos como cosmos — do que as contradições que lhes são imanentes e tecem-lhes a estrutura. A perspectiva metafísica, por sua vez, refluiu sobre a realidade social, que a originara, justificando-a e confirmando-a.

Em outras palavras, o que queremos acentuar é o seguinte: a aceitação da identidade como plenificação e consumação da razão traduz, sem dúvida, exigência justificável a nível de pensamento formal e abstrato. Não encontra, porém, respaldo evidente a nível da experiência concreta. Esta é contraditória. Platão reconhece isso, quando, no diálogo intitulado *Parmênides*, levanta a problemática do *mesmo* e do *diferente*. Aí fala ele em cometer o parricídio — assassínio do pai (Parmênides) — para estar mais aderente à realidade.

Em *A república*, contudo, Platão permanece fundamentalmente de acordo com Parmênides. A função da razão é elevar, à unidade, a multiplicidade da experiência concreta.

2.9 — Eliminar a multiplicidade é reduzir a razão à tautologia. Eliminar, pelo contrário, a unidade é instaurar o caos, a confusão, a ininteligibilidade.

A nosso ver, nenhuma das duas perspectivas, tomadas isoladamente, contribui para a solução do problema concreto de pensar a realidade. O pensamento autêntico é dialético, tem de atentar às exigências da formalização unificadora e àquelas da concretidade diferenciadora. Pensar é pensar situações contraditórias. A maneira, porém, de pensar as contradições está também

na dependência das circunstâncias históricas das quais brota o pensamento. Não flui, apenas, do dinamismo iminente ao pensar puro.

A práxis social de cuja experiência brotou o pensamento de Platão foi aquela na qual a contradição se resolvia pela subordinação de forças e poderes não só diferenciados, mas profundamente desiguais.

Platão teoriza essa realidade, procurando quebrar as arestas mais chocantes, provocadas pelas ambições pessoais. Defende, como exigência do pensar racional, uma ordem de valores transcendentais à simples ordem dos fatos. Nesse sentido, seu pensamento é questionador e crítico.

No momento, porém, de desenhar a estrutura da ordem racional transcendente, ele projeta nela a estrutura da ordem social vigente que, justamente, a sofística parecia colocar em cheque. Não conseguiu desligar-se dos condicionamentos aristocráticos, para os quais convinha acentuar as diferenças sociais, e projetar sobre a sociedade o modelo do organismo natural, desconhecendo que a ordem da cultura, à qual a sociedade pertence, se diferencia da ordem da natureza, justamente pela ruptura, pela capacidade de inovar e, dentro de certos limites, de reverter o processo.

A sofística, descontados os exageros, que ficam por conta dos demagogos e aproveitadores, viu mais clara e corajosamente a novidade, à qual dá origem o ser humano, na História. Platão, temendo os excessos, bloqueou o

processo e preparou o momento hele-
nístico, no qual o humanismo grego
sofreu inflexão.

A inflexão foi na linha da subor-
dinação do ser humano a esquema pré-
determinado, de sabor natural, inter-
pretado como divino, portanto intocá-
vel. Dentro desse esquema, cabe o
acentuar das diferenças insuperáveis,
nas quais se localizam os privilegiados
da inteligência ou da razão, como in-
térpretes autênticos da verdade, pouco
importa que seja em nome de Deus ou

de ordem racional transcendente e laica.

O Ocidente bebeu, fartamente,
dessa articulação platônica de pensa-
mento. Nela, poder e saber se estrutu-
ram e se relacionam de tal maneira que
o primeiro gera o segundo, e este con-
firma e reforça aquele.

Neste sentido, Platão continua
atual, continua seguido por todo tipo
de vanguardismo intelectual e, portan-
to, deve continuar a ser questionado
por todos aqueles que se preocupam
com os destinos do ser humano.

BIBLIOGRAFIA

- BARKER, Sir Ernest. *Teoria política grega: Platão e seus predecessores*. Trad. Sér-
gio Bath, 2 ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978.
- CASTORIADIS, Cornélius. *As encruzilhadas do labirinto/2: os domínios do ho-
mem*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- CORNIFORD, F.M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico gre-
go*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos, 2 ed. Lisboa, Fundação Calouste
Gulbenkian, 1981.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, as instituições da
Grécia e de Roma*. Trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo,
Herder, 1975.
- FINLEY, M.I. *O mundo de Ulisses*. Trad. Armando Cerqueira. Portugal, Presença;
Brasil, Martins Fontes, 1982.
- GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Bra-
siliense, 1982.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo, Roswitha Kempf. Editores,
1986.
- HOMERO. *A Ilíada*. Trad. versão francesa: Cascais Franco. Publicações Europa-
América.

- _____. *Odisséia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo, Abril Cultural, 1981.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1979.
- LÉVÊQUE, Pierre. *A aventura grega*. Trad. Raul Miguel Rosado Fernandes Lisboa. Rio de Janeiro, Cosmos, 1967.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João Batista da Costa, 2 ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. 1 vol. Cultura grega 3 ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 5 ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. 2 ed. corrigida. Rio de Janeiro/São Paulo, Difel, 1977.
- _____. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo, Difusão Européia do Livro – Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL, Naquet, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. Ana Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshic Hirata Garcia, Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo, Duas Cidades, 1977.

A Subjetividade Instituindo-se na Modernidade



“O homem e o impensado são, ao nível arqueológico, contemporâneos.”

Michel Foucault