



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CARLOS AUGUSTO DE OLIVEIRA CARVALHAR**

**TÓPICOS DE FILOSOFIA POLÍTICA EM PLATÃO:**  
**UM ENFOQUE CONTEMPORÂNEO**

Salvador

2022

**CARLOS AUGUSTO DE OLIVEIRA CARVALHAR**

**TÓPICOS DE FILOSOFIA POLÍTICA EM PLATÃO:  
UM ENFOQUE CONTEMPORÂNEO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres.

Salvador

2022

**CARLOS AUGUSTO DE OLIVEIRA CARVALHAR**

**TÓPICOS DE FILOSOFIA POLÍTICA EM PLATÃO:  
UM ENFOQUE CONTEMPORÂNEO**

---

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres  
Orientador

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira  
Examinadora

---

Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira  
Examinador

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luisa Severo Buarque de Holanda  
Examinadora

---

Prof. Dr. Paulo Butti de Lima  
Examinador

Salvador, 12 de julho de 2023

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos docentes universitários envolvidos na construção dessa tese: ao Prof. Dr. Daniel Peres pela orientação, à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Alice Haddad pela participação na qualificação, à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luisa Buarque pela participação tanto da qualificação quanto da defesa, ao Prof. Dr. Paulo Butti e ao Prof. Dr. Leonardo Pereira por participarem na banca dessa tese de doutorado. Agradeço ainda à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Salete da Silva pela ajuda em compreender como o poder se instaura na UFBA.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) pelo apoio financeiro oriundo da bolsa de pesquisa e ressalto o quanto esse suporte é importante para a permanência na pós-graduação.

Agradeço também a todo aquele contingente oculto de pessoas que compartilham livros e artigos pela internet, pois essa tese não teria sido possível sem esse tipo de iniciativa.

## **Resumo:**

Esta é uma tese que segue a trilha indicada por Mario Vegetti, ao compreender a figura do Platão político em relação às questões ideológicas que incidem na interpretação do próprio texto platônico, utilizando principalmente três diálogos, a *República*, as *Leis* e o *Político*. Devido a essa chave crítica, a primeira parte faz um breve levantamento dos principais argumentos criticados desde a Antiguidade, da comédia de Aristófanes e a refutação de Aristóteles até o neoplatonismo e o período Bizantino, mas saltando direto para o século XX e a Guerra Fria, a qual contribuiu para a formatação de leituras tendenciosas em função do pensamento político de comentadores, como Karl Popper e Leo Strauss, bem como destaca os temas da História Antiga que foram influenciados pela Filosofia de Karl Marx, principalmente o conceito de classe social empregado em sociedades antigas. Trata-se, portanto, de uma pesquisa exploratória que seguiu um eixo temático de análise, baseando-se em temas que ainda atijam nossa curiosidade contemporânea, os quais são interdependentes e se encontram entrelaçados em diversos momentos, visando melhor compreender os pontos principais das questões políticas em Platão. A discussão passa, então, por assuntos variados, como a manifestação do poder pela persuasão do discurso ou pela violência necessária da coação; a legitimidade da autoridade e o papel dos guardiões e dos legisladores; a ideologia e os modelos de cidade entre o paradigma da Calípolis e a Magnésia; a crítica à democracia em relação aos afetos e o paralelo entre alma e cidade; a colonização grega e a influência dela na elaboração de uma utopia normativa para a fundação de sociedades vindouras onde a justiça estaria melhor distribuída; a equiparidade de gênero e a abolição do modelo tradicional de família; a crítica à propriedade e o comunismo de bens e, por fim, a escravidão e o desprezo pela categoria do trabalho braçal. Em consequência disso, o grande diferencial teórico deste trabalho é a contextualização histórica realizada ao abordar a Filosofia Política platônica, pois é essa atitude que garante compreender Platão dentro dos limites de seu tempo, sem cair em um anacronismo raso, nem em uma idealização do autor, uma vez que é capaz de destacar a experiência compartilhada entre os autores gregos do período clássico em relação ao referencial de época que eles detinham como horizonte.

**Palavras-chave:** Platão, Política, Poder, *República*, Escravidão.

**Abstract:**

The present thesis follows the path indicated by Mario Vegetti, by understanding the figure of the political Plato concerning the ideological issues that affect the interpretation of the Platonic text itself, utilizing mainly three dialogues, *Republic*, *Laws*, and *Statesman*. Due to this critical key, the first part makes a brief survey of the main arguments criticized since Antiquity, from Aristophanes' comedy and Aristotle's refutation to Neoplatonism and the Byzantine period, but jumping straight to the 20th century and the Cold War, which contributed to the molding of biased readings due to the political thought of commentators such as Karl Popper and Leo Strauss, as well as highlighting the themes of Ancient History that were influenced by Karl Marx's philosophy, especially the concept of social class employed in ancient societies. This is, therefore, an exploratory research that followed a thematic axis of analysis, based on themes that still stir our contemporary curiosity, which are interdependent and intertwined at various moments, aiming to better understand the main points of political issues in Plato. The discussion then goes through varied subjects, such as the manifestation of power through the persuasion of discourse or the necessary violence of coercion; the legitimacy of authority and the role of guardians and legislators; the ideology and the models of the cities between the Kallipolis paradigm and Magnesia; the criticism of democracy in relation to the affections and the parallel between soul and city; the Greek colonization and its influence in the elaboration of a normative utopia for the foundation of future societies where justice would be better distributed; gender equality and the abolition of the traditional family model; the criticism of property and the communism of goods and, finally, slavery and the contempt for the category of manual labor. As a result, the great theoretical differential of this work is the historical contextualization performed when approaching Platonic Political Philosophy, because it is this attitude that guarantees understanding Plato within the limits of his time, without falling into a shallow anachronism, nor into an idealization of the author, since it is able to highlight the experience shared among the Greek authors of the classical period in relation to the period referential that they held as a horizon.

**Keywords:** Plato, Politics, Power, *Republic*, Slavery.

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

C331      Carvalho, Carlos Augusto de Oliveira  
            Tópicos de Filosofia Política em Platão: um enfoque contemporâneo / Carlos Augusto de Oliveira Carvalho, 2022.  
            213 f.

            Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres  
            Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2022.

1 Platão. 2. Política. 3. Conflito social. 4. Poder (Filosofia). 5. República.  
6. Escravidão. I. Peres, Daniel Tourinho. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 101

---

κράμβην χρῆ κατακόψαι ὡς ὀξυτάτῳ σιδηρίῳ, εἶτα  
ἀποπλῦναι καὶ τὸ ὕδωρ ἐᾶσαι ἀπηθηθῆναι καὶ  
συγκατακόψαι κορίου καὶ πηγάνου ὅσα ἰκανά· εἶτα ὀξυμέλιτι  
ῥάνον, καὶ ὅσον οὖν τι μικρὸν σιλφίου ἐπίξυσον.<sup>1</sup>

*A todos que me prejudicaram ao  
longo do doutorado: um brinde 🍷*

---

<sup>1</sup> Mnesiteu de Atenas, séc. IV AEC, citado em Oribásio, *Coleções Médicas*, IV.4.1.

## Sumário

1 - Introdução.....	1
2 - A leitura antes mesmo de ler.....	10
2.1 - Algumas críticas já na Antiguidade.....	11
2.1.1 - Aristófanes e o Sócrates praxagórico.....	12
2.1.2 - De Aristóteles ao Império Bizantino.....	26
2.2 - Um salto ao séc. XX.....	32
2.2.1 - Karl Popper e seu anacronismo.....	34
2.2.2 - A ausência presente nas entrelinhas de Leo Strauss.....	37
2.2.3 - Marxismo e História Antiga.....	43
2.2.4 - Mario Vegetti e a Guerra Fria.....	48
3 - Poder político: Coerção e Persuasão.....	53
3.1 - O conceito de poder entre κρατεῖν e ἄρχειν.....	55
3.2 - Autoridade e legitimidade.....	72
3.3 - O diagnóstico platônico sobre o poder estabelecido em Atenas.....	77
3.3.1 - De Platão a Marx: entre castas e classes.....	79
3.3.2 - O trabalho e a riqueza.....	84
4 - Modelos de cidade e constituições.....	92
4.1 - O horizonte da crítica à democracia ateniense.....	95
4.2 - A democracia vista como ação de corpos desejan­tes.....	105
4.3 - A <i>República</i> e os tipos de cidades.....	116
4.3.1 - A cidade dos porcos: um modelo positivo, mas abandonado.....	116
4.3.2 - A cidade inflamada e a medicina hipocrática.....	122
4.3.3 - Calípolis: um paradigma no céu.....	125
5 - Platão colonial.....	132
5.1 - Aspectos históricos da colonização helênica.....	137
5.2 - Colonização como um ideário para a utopia normativa.....	140
6 - Escravidão e Classe.....	152
6.1 - Escravidão como tópico de Filosofia Política.....	153
6.2 - A situação dos escravos e a sua divisão social.....	162
6.3 - Uma recusa velada?.....	173
6.3.1 - O aspecto dramático da presença de escravos.....	177
6.4 - O acaso ideológico.....	181
7 - Conclusão.....	185

8 - Bibliografia.....189

## 1 - INTRODUÇÃO

Essa tese foi pensada, já no anteprojeto de pesquisa, em ser uma leitura que revisita o texto platônico e o inquire sobre alguns dos seus temas polêmicos, mas dentro de uma perspectiva instigante à nossa interpretação contemporânea. Trata-se, portanto, de uma pesquisa exploratória e que segue um eixo temático, porém com um recorte específico: o foco aqui é na figura do Platão político, que se constitui principalmente a partir do texto da *República*, mas que ainda é composto pelas *Leis* e pelo *Político*. No entanto, para além dessa tríade, outros diálogos que apresentam argumentações relacionadas à pesquisa também foram utilizados. Tal amplitude textual poderia se tornar uma arma contra a tese que está sendo apresentada, porém desde o início a proposta não foi enciclopédica, nem se quis sumarizar todos os conteúdos, pois muitos são os assuntos pelos quais Platão navegou e, portanto, muita coisa ficará fora do escopo desse trabalho. O recorte temático foi apresentado já na origem, mas a curadoria desses temas se deu pela depuração ao longo dos anos no doutorado e será apresentada nas seções subsequentes dessa tese. O critério de seleção empregado foi abordar alguns temas polêmicos e originais em Platão que ainda nos atingem e movem nosso interesse, isto é, que aumentam nossa curiosidade na leitura. Há algo, portanto, de panfletário nesse texto que apresento, pois espero engajar o leitor ao longo de um eixo interpretativo crítico à obra, mas que não se vende aos afãs rasos da claque que se pretende libertária, mas que apenas censura autores canônicos para ganhar aplausos. Eis aqui, portanto, uma tese de quem aprecia Filosofia(s) Antiga(s), e não de alguém que passou anos estudando um autor que não gosta em troca de uma estabilidade acadêmica.

Como Platão é um autor reconhecido pela falta de sistematização de seu pensamento (por mais que leituras superficiais e alheias à Antiga o considerem como dogmático), torna-se um desafio compreender bem o que de fato ele pensava sobre a política, pois confrontar essa perspectiva é também se debater com diversas camadas de leituras que foram feitas sobre ele ao longo dos séculos. Isto é, trabalhar bem os argumentos platônicos requer, simultaneamente, manejar a recepção de Platão. Afinal, nada disso aconteceu de repente, pois o próprio filósofo já apresentava a revisão de suas teses, como por exemplo, quando fez Sócrates ser criticado por Parmênides, no diálogo homônimo, sobre a teoria das ideias<sup>2</sup>, ou quando colocou o Ateniese, nas *Leis*, abandonando certas concepções políticas defendidas na *República*<sup>3</sup>, ou mesmo quando escolheu apenas algumas delas para apresentar no resumo inicial do *Timeu*<sup>4</sup>. Para além do próprio autor, seu principal aluno de muitos anos, o filósofo Aristóteles, definiu muitas partes de sua obra em

---

2 *Parmênides*, 130b-134e.

3 *Leis* V 739c-d.

4 *Timeu* 17c-19c.

manifesta oposição às teses platônicas. Além disso, desde a morte de Platão a Academia fundada por ele encontrou-se em disputa filosófica entre os pretendentes ao cargo de escolarca, como também houve toda uma variação interpretativa do platonismo médio e tardio, culminando quando o neoplatônico Damásio viu o final definitivo da Academia em meio à consolidação do cristianismo em Roma (séc. VI). Outro ponto é o que ocorreu nos séculos posteriores, em relação à total submissão da filosofia platônica à interpretação cristã promovida ao longo de todo Medievo, exibindo tanto desinteresse pela *República* a ponto de não ter havido traduções em latim, sendo ela conhecida apenas pelo resumo presente no *Timeu* ou pela crítica aristotélica e sendo resgatada, mas sem grande destaque, apenas no século XV, já no Renascimento<sup>5</sup>. Em suma, ao longo de vários séculos, vimos a disputa sobre os sentidos da obra platônica, sendo que a *República* sempre foi o alvo predileto da crítica e do antiplatonismo<sup>6</sup>, demonstrando como esse movimento perfaz um exame que se perpetua até hoje em dia e quiçá jamais findará.

Por exemplo, contemporaneamente, o nosso século XXI ainda não depurou a influência das ideologias derivadas das Guerras do séc. XX na interpretação de questões políticas em Platão. O grande fundamento teórico dessa premissa aqui defendida é o livro *Un paradigma in cielo*, escrito por um dos principais comentadores de Platão da linha italiana, Mario Vegetti, e publicado em 2009<sup>7</sup>. No entanto, não é meu objetivo refazer a “reconstrução da história exegética do Platão político”<sup>8</sup>, esse trabalho foi muito bem-feito pelo filósofo italiano, mas pretendo a partir desse livro assumir uma leitura mais consciente da própria obra de Platão.

Como veremos nos capítulos seguintes, desde a Antiguidade, as propostas polêmicas de Platão foram atacadas e ele teve seu pensamento revolucionário diminuído por autores como Aristóteles, Cícero e Proclo, já que todos eles tinham um *locus* social na aristocracia; este último autor foi até considerado por Vegetti como alguém que propõe uma “hermenêutica da despolitização”<sup>9</sup>. Apesar disso, os comentaristas do século XX também não costumam ser diferentes, devido a fatores como a proeminência da língua inglesa e às restrições causadas pela Guerra Fria. Assim, o trabalho de Vegetti é muito importante, porque ele é capaz de argumentar “contra uma tendência despolitizadora no debate acadêmico, que se impõe cada vez mais como a principal leitura da *República*”<sup>10</sup>.

5 VEGETTI, 2010, p. 61-62. Ver também a nota 51 mais adiante. Por conta da invasão otomana e a queda do Império Bizantino, muitos estudiosos bizantinos emigraram para a Itália, fazendo com que a língua grega voltasse a ser difundida. No mundo ocidental, Platão só voltou a ser publicado em grego na época das gráficas, em 1513, mas Marsílio Ficino já o tinha traduzido em 1484 (a partir de REYNOLDS; WILSON, 1991, p. 146 e 155).

6 PRESS, 1996, p. 66.

7 Sob o título, em português, de *Um paradigma no céu*, disponível em VEGETTI, 2010.

8 VEGETTI, 2010, p. 22.

9 VEGETTI, 2010, p. 56.

10 ARRIZZA, 2013, p. 187, trad. minha.

Esse livro, portanto, abre um caminho para discutir não só a despolitização promovida por alguns estudiosos de Platão, mas também a influência da ideologia política nos comentários feitos por autores contemporâneos que se mostraram submergidos em pontos de vista de direita, mas que não se questionaram sobre seu próprio alicerce, desejando mostrar uma suposta neutralidade<sup>11</sup>, porém pronunciando julgamentos contrários às alternativas políticas expostas nos diálogos, algumas delas nos soando, em certo grau, como ideias de esquerda e até mesmo socialistas ou comunistas.

Apesar de haver quem afirme Platão como um promovedor de ideais comunistas<sup>12</sup> e de alguns paralelos entre Platão e a política de esquerda, em sentido amplo, terem sido explorados por autores importantes como Bertrand Russell<sup>13</sup>, Robert von Pöhlmann e Paul Natorp<sup>14</sup>, Cinzia Arruzza é categórica ao afirmar que “não encontraremos a celebração de Platão como um precursor do socialismo ou do comunismo”<sup>15</sup> na obra de Vegetti. Na verdade, o máximo que encontrei nesse autor é a expressão “um tipo de comunismo de *élite*”<sup>16</sup> ao retratar as regras dentro da classe dos filósofos governantes da *República*, uma classificação que se mostra, evidentemente, irônica, pois uma das premissas comunistas é a ausência de distinção de classe. No entanto, Vegetti<sup>17</sup> jocosamente apresentou a ‘descoberta’ de um manuscrito antigo do livro XI da *República*, onde fez Sócrates conversar com o estrangeiro de Tréveris (terra natal de Karl Marx), durante o amanhecer na casa de Polemarco. Logo, se por um lado não podemos, sem maiores cuidados, atrelar a Platão o comunismo (como o compreendemos atualmente, em um mundo posterior à Revolução Russa), por outro, não devemos fechar os olhos e nos tornar cegos a essa similaridade presente nos diálogos.

É por isso que faço como Peter Rose<sup>18</sup> e declaro haver vantagem em aplicar uma abordagem que se aproxima do marxismo ao se apropriar da grande área do Estudos Clássicos, pois esse método de pesquisa ajuda a desvelar as características ideológicas que influem nos lugares comuns

11 Considerar ter uma suposta neutralidade de leitura seria apenas ingenuidade, pois é preciso realizar uma crítica que seja consciente desse conflito de interpretações que moldaram, como um véu sob uma estátua, o modo pelo qual lemos e discutimos o que Platão escreveu (ver VEGETTI, 2010, p. 22).

12 Por exemplo, Eric van Ree (2015, p. 17-18), pesquisador da história de revoluções e professor na Universidade de Amsterdã, afirma que a política reformista de Platão ambicionou ao comunismo, mesmo que restrito a uma elite governamental e dentro de uma república utópica. Já Doyné Dawson (1997, p. 62-91), que é PhD em História Antiga e foi oficial do exército estadunidense durante a Guerra Fria, bem como professor universitário de História Militar, evitou tomar um partido de forma explícita, mas aderiu ao vocabulário de comunismo ao falar de Platão, porém com o movimento retórico de igualar esse ideário político a uma utopia, ou seja, esvaziando-o do desejo de realização. Outros que também viram Platão como comunista foram o marxista Max Beer (1965, p. 71) e o direitista liberal Alexander Gray (2010, p. 19 e 23), este último mantendo uma postura crítica, mas militante, ao falar que é um comunismo de pobreza e ascetismo. Além deles, no Brasil, a tradutora da primeira edição brasileira da *Apologia*, a militante anarquista Maria Lacerda de Moura, afirma que Platão é um precursor do comunismo e que a *República* é uma utopia comunista, ver em AUGUSTO, 2017, p. 136 e 138.

13 Bertrand Russell afirmava a semelhança entre os guardiões da *República* e os bolcheviques do partido comunista soviético, ver em VEGETTI, 2010, p. 161-162.

14 Ambos autores discutidos em VEGETTI, 2010, p. 96-108.

15 ARRUZZA, 2013, p. 186, trad. minha.

16 VEGETTI, 2017, p. 87, trad. minha. Anteriormente, Vegetti tinha se referido a essa questão como o “semi-comunismo” da *República* (expressão a partir de E. Barker), dizendo que “o comunismo platônico é eminentemente político-moral e não econômico (portanto, por assim dizer, mais jacobino do que marxista)” (VEGETTI, 2000, p. 137, trad. minha).

17 VEGETTI, 2004, tendo a introdução sido traduzida em inglês na *Historical Materialism*, importante revista marxista (VEGETTI, 2012).

18 ROSE, 2019, p. 6.

da crítica. Contudo, há algo de complexo e irresoluto neste trabalho que apresento, pois falar sobre esses temas escolhidos incorre, necessariamente, em reconhecer como os conceitos serão compreendidos por quem os estiver lendo, uma vez que o próprio vocabulário necessário para expressar tais questões incide em interpretações sutilmente distintas de acordo com o *background* ideológico de quem os lê. É, então, da ordem do difícil explorar tal senda. Ainda mais que esbarremos nas disputas ideológicas do séc. XX que permeiam as leituras dos comentadores de Platão, muitas das quais feitas por pessoas com atuação política, que tendenciaram o texto por meio de recortes, falando apenas uma coisa e a omitindo os outros sentidos. Logo, de maneira oposta a Homero, onde as palavras aladas vaticinavam certezas, aqui restam apenas as palavras nubladas que cerceiam a dúvida, pois falar de maneira crítica sobre temas complexos da Filosofia Política em Platão é pronunciar algum grau de incerteza, uma vez que os sentidos se desvanecem e sombreiam a clareza necessária, dada nossa própria limitação em relação à consciência de não estarmos em um Olimpo apolítico, uma vez que a neutralidade (supostamente obtida pelo rigor científico), no que concerne os temas políticos, é impossível já de partida. Uma solução para esse dilema, que desenvolvo ao longo de toda a tese, é a contextualização histórica, pois só ela é capaz de nos ajudar a destacar o ambiente conturbado no qual as premissas platônicas e os comentários sobre elas se materializaram.

Em suma, ao analisar como Platão traçou a raiz do poder em sua sociedade, como uma questão de família tradicional e riqueza (obtida, principalmente, em decorrência da propriedade da terra), torna-se mais evidente como seu trabalho está ancorado em seu próprio tempo e reflete a contingência de sua era histórica. Portanto, esta conjuntura leva a uma melhor avaliação crítica da proposta política das reformas promovidas por Platão nos costumes e nas leis, configurando uma busca por uma nova *πολιτεία* com algumas ideias que ainda soam agressivas para alguns ouvidos contemporâneos, não mais como as ondas originais do livro V da *República*<sup>19</sup>, mas como verdadeiros tsunamis. Sendo assim, Vegetti é uma oposição radical a alguns lugares comuns nos comentários platônicos de hoje, como a perspectiva de Leo Strauss (1978, 1984, 1988)<sup>20</sup> que tende a interpretar apenas como uma ironia o paralelo existente entre estas críticas platônicas disruptivas e o que aparece na *Assembleia das Mulheres* de Aristófanes, ou o ponto de vista de Karl Popper (1974, 1984)<sup>21</sup>, onde Platão é retratado como o fundador de um estado totalitário, ou até mesmo a

---

19 Estas ondas eram como Sócrates e seus companheiros (ao longo do livro V da *República*) chamaram o tumulto das críticas que eles enfrentariam depois de exporem ideias tão polêmicas, como a abolição da família, o comunismo de mulheres e crianças, a presença de mulheres nas guerras e no governo, a recusa da propriedade privada e a prioridade política do governante filósofo. Ou, mais propriamente, a primeira onda aparece em *República* V 457b-c, relacionada à educação da mulher para se tornar guardiã, a segunda em 457d correspondendo à comunidade de mulheres e filhos, enquanto a terceira é a necessidade de ou o filósofo se tornar rei, ou o soberano ser um filósofo, em 473c.

20 Comentado por VEGETTI, 2010, p. 207-216.

21 Discutido em VEGETTI, 2010, p. 175-187.

interpretação ética de Platão<sup>22</sup>, que foca no indivíduo, enclausurando-o nos muros da “cidadela da alma”<sup>23</sup> e removendo a força de sua crítica política, como presente em Julia Annas<sup>24</sup>, por exemplo.

Isso pôde acontecer porque a divisão entre Ética e Filosofia Política ainda não existia propriamente em Platão, uma vez que seu pensamento interligava várias áreas da Filosofia, ou seja, trata-se de um autor onde a Metafísica encontra a Epistemologia e isso se torna uma conduta ética que influi no domínio político. No entanto, os antigos percebiam a discussão política nos diálogos e a nomeavam explicitadamente, como um ramo da filosofia. A política, τὰ πολιτικά, compreendia as coisas relacionadas à comunidade cívica, sendo um tema que perpassa a obra de Platão e se interliga com essas outras facetas da Filosofia que se encontram conjugadas no pensamento platônico<sup>25</sup>. O nosso próprio autor já evidenciava seu interesse pela ação política factual, pois, por exemplo, na *Carta VII* (desconsiderando as questões sobre autenticidade), abordava questões da política real de seu tempo, como os Trinta Tiranos e a queda da democracia no final da Guerra do Peloponeso. Além disso, outros autores antigos também abordaram a obra platônica sobre esse prisma, por exemplo, Diógenes Laércio (séc. III EC), que classificava a *República* e as *Leis* e alguns outros diálogos, como trabalhos sobre política<sup>26</sup> ou mesmo Proclo (séc. IV EC), que fez um comentário sobre esse diálogo e discutia seu escopo, se ético ou político<sup>27</sup>. Todavia, apesar dessa discussão já estar presente na Antiguidade, há uma ênfase atual em leituras que destacam apenas o aspecto ético e, por isso, esse trabalho aqui defendido serve como contraponto, destacando, assim, um posicionamento que se encontra reduzido entre os comentadores.

Na prática, o mais recorrente é uma leitura à direita de Platão, a qual tem influência tanto de interpretações vinculadas ao cristianismo<sup>28</sup> quanto ao liberalismo, pois esse tipo de perspectiva se convencionou enciclopédica, criando uma cortina de fumaça ideológica que faz vista grossa ao exame de posições políticas platônicas que não se conformam com a crença hegemônica sobre a

22 DAWSON, 1997, p. 65-68.

23 *República* VIII 560b, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 331; texto original: “τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν”.

24 VEGETTI, 2010, p. 233-236.

25 VEGETTI, 2010, p. 32 e 40-41.

26 Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* III 50-51: “de política, *República*, *Leis*, *Minos*, *Epinomis* e *Atlântico*” na tradução de Reina Pereira em PEREIRA, 2020, p. 395; texto original: “τοῦ δὲ πολιτικοῦ ἢ τε Πολιτεία καὶ οἱ Νόμοι καὶ ὁ Μίνως καὶ Ἐπινομίς καὶ ὁ Ἀτλαντικός” (este último diálogo seria o *Crítias*, onde há o mito de Atlântida). Veja também VEGETTI, 2010, p. 25.

27 PRESS, 1996, p. 65; VEGETTI, 2010, p. 56-61.

28 Com relação ao cristianismo, no caso brasileiro, cabe ressaltar que há uma crítica recorrente que observa como a tradição clássica está atrelada à estrutura colonial e eclesiástica, sendo que o primeiro registro sobre o platonismo, em terra brasileira, aparece justamente na obra de um padre jesuíta, o Simão de Vasconcelos, que no séc. XVII escreveu *Crônicas da Companhia de Jesus*, aludindo, por exemplo, a uma suposta ligação entre o Novo Mundo e o mito de Atlântida presente no *Timeu* e no *Crítias* de Platão; sobre isso veja o artigo de Maria das Graças Augusto (2017, p. 129-134).

democracia liberal<sup>29</sup> (e até mesmo em relação aos valores cristãos)<sup>30</sup>, cristalizando uma possível, mas restritiva e não tão verdadeira, imagem de Platão como um típico aristocrata que se queixa das massas no poder. Esta é a razão pela qual este tipo de perspectiva ideológica pôde criar um Platão totalitário ou mesmo sarcástico, pois esses autores analisaram Platão referindo-se a uma ameaça vermelha formulada ao longo do século XX, aplicando assim medos e concepções políticas completamente alheias ao pensamento de Platão.

Como sabemos, nessa época houve a Guerra Fria<sup>31</sup> e a academia de alguns países foi seccionada de uma leitura à esquerda no campo de comentários sobre Platão – como no Brasil, onde a ditadura militar exilou, aposentou, caçou e matou estudantes e docentes de esquerda (enquanto outros se calavam e consentiam com a perseguição); ou nos Estados Unidos, palco do *Red Scare* e da perseguição anticomunista nas universidades e no livre pensar. Se somarmos a isso o grande poder de influência da língua inglesa nos estudos platônicos atualmente, bem como a falta de tradução dos estudos feitos em línguas pouco discutidas para fora de seus países de origem (como a japonesa<sup>32</sup>, russa<sup>33</sup> ou chinesa<sup>34</sup>), vemos que mesmo em países onde a produção mais à esquerda

29 Obviamente, há exceções, com autores defendendo leituras socialistas de Platão, como abordado por Mario Vegetti (2010, p. 96-108 e 170-172). No contexto nacional, tivemos ao menos dois autores brasileiros anarquistas, de influência comunista, da primeira metade do séc. XX, Maria Lacerda de Moura e José Oiticica, com interpretações sobre Platão contrárias ao *status quo* e libertárias, ver em AUGUSTO, 2017, p. 134-146. Cabe lembrar ainda que o termo democracia tem um uso meramente retórico nas discussões políticas atuais, sendo empregado como um termo de ampla aceitação, mas que contém até mesmo definições divergentes, no entanto, na época de Platão, tal consenso ainda não existia, uma vez que a democracia não se apresentava como um valor em si a ser perseguido em discussões políticas; conforme LIMA, 2022, p. 667-668.

30 VEGETTI, 2010, p. 193.

31 A Guerra Fria é de fato um marco nesse seccionamento acadêmico, pois a primeira década do séc. XX difundiu a polêmica da luta de classe na Antiguidade em meios marxistas, em parte pela influência das Clássicas na educação daquele tempo, em parte pela formação autodidata de intelectuais provenientes da classe trabalhadora, mas a partir da segunda metade do séc. XX esse assunto esfriou, ver SAMUEL, 1980, p. 29-31.

32 Ao longo do século XX, o estudo sobre Platão foi promovido no Japão (NOTOMI, 2001, p. 4-5), em parte pela aliança feita com a Alemanha, mas contando com comentadores críticos à ideologia nazista, como Nanbara Shigeru, que tomavam Platão como inocente da acusação de ser um dos fundadores do totalitarismo, a ponto da leitura de Karl Popper (1974) não ter se tornado popular por lá; ver em NOTOMI, 2012, p. 4 – este artigo é a tradução inglesa da introdução do livro *Platão: a atualidade do estado ideal* de Noburu Notomi, publicado apenas em japonês com o título original: プラトン理想国の現在 (Tokyo: Keio University Press, 2012). Entretanto, Takeshi Sasaki (2012, p. §2), que começou seus estudos nos anos 60, afirma ter ficado impressionado com as barreiras encontradas por quem desejava estudar o Platão político, devido à crítica de Popper que se tornou hegemônica.

33 Entre os séculos XIX e XX, Platão foi lido na Rússia sob distintos olhares, alguns de reprovação, como as leituras soviéticas que repudiavam o idealismo platônico, seguindo pressupostos do materialismo de Lenin e Stalin, como em Georgy Aleksandrov e Mikhail Dynnik; enquanto outros eram mais favoráveis e exibiam uma discreta reabilitação pós-stalinista, como Valentin Asmus e Aleksei Losev; ver em NETHERCOTT, 2000, p. 182-187. Platão chegou à Rússia soviética por autores alemães, como Pöhlmann, Natorp e Kautski, sendo apresentado como um precursor do comunismo, no entanto, os juízos negativos de Marx e Lenin sobre Platão tiveram mais força no meio soviético, ver em VEGETTI, 2010, p. 170-172.

34 A China tem mais de um idioma, obviamente, mas “língua chinesa” se refere ao grupo de idiomas correntes. Segundo WENG, 2015, p. 315, a primeira tradução da *República* em chinês foi publicada na década de 20 do séc. XX, porém o interesse acadêmico sobre Platão foi bloqueado durante o maoísmo, pois Mao Tsé-Tung afirmou que a verdade não deveria ser buscada no pensamento grego, mas na realidade, sendo que somente na década de 80 houve alguma retomada desses estudos e apenas a partir dos anos 2000 Platão voltou a ser traduzido e discutido, porém através de uma leitura de forte influência straussiana. De certa forma, Mao ecoava a décima primeira tese de Marx em *Teses sobre Feuerbach* e o pensamento chinês de então seguia o modo de agir das lideranças partidárias da URSS, sendo que a presença de leituras a partir de Leo Strauss, no ambiente acadêmico posterior aos anos 80, já demonstraria a circulação de ideias liberais em profusão após o enfraquecimento e queda do regime comunista soviético. Entretanto, o nacionalismo chinês (caracterizado como uma resposta à ocidentalização da China e à globalização contemporânea) se apoderou dessa discussão do Platão político lido a partir de Strauss (equivalendo a dicotomia straussiana entre os antigos e os modernos com a pensamento chinês da relação entre ocidente e oriente) e a apropriou, colocando-a em conjunto com o pensamento político tradicional influenciado por Confúcio e Mao, objetivando com isso refletir e expressar o ethos nacional em um mundo globalizado (WENG, 2015, p. 325-330). Atualmente, alguns intelectuais chineses vem comparando a *República* com Confúcio, equiparando o filósofo-rei com o ideal de imperador chinês e a definição platônica

sobre a Antiguidade conseguiu resistir, como a Itália, Espanha ou França<sup>35</sup>, esse tipo de leitura se tornou marginal em relação ao grande destaque obtido por textos escritos em inglês, usualmente à direita<sup>36</sup>, por contarem com uma amplitude reduzida de leitores devido a limitações não só ideológicas, como linguísticas.

Seguindo, então, o caminho aberto pela constatação radicada em Mario Vegetti, essa tese se opõe ao lugar-comum da crítica ao texto platônico feita sob o viés de direita, oriunda de autores que são alinhados ao anticomunismo promovido ao longo do séc. XX, ao mesmo tempo em que examina a produção textual de esquerda, influenciada pelo marxismo, que foi deixada às margens (tornando-se pouco popular no público maior de comentadores). Tal atitude se fundamenta, basicamente, na percepção de que Platão foi amansado, domado e removido de seu potencial revolucionário, em prol de uma concepção normatizadora que não feriria os bons costumes liberais e cristãos. Isso porque acredito que se torna preciso, hoje, perder o medo de nomear e apontar o que foi um dia um elefante na sala. Evitava-se ou se diminuía a importância desses aspectos ideológicos, como se fosse possível haver uma interpretação neutra de Platão – e esse era o consenso tácito que Vegetti destronou – porém atualmente não estamos mais sobre os moldes de uma perseguição política operante e é necessário usar essa abertura exegética para confrontar alguns pilares que apenas removeram a força do texto platônico.

Portanto, reitero que a saída que visualizo para bem compreender o Platão político é ancorar seu pensamento no próprio contexto histórico<sup>37</sup>, para desvelar o enraizamento dele em sua sociedade, realçando os limites contingentes de sua crítica e evitando, assim, os anacronismos de quem julga com a moralidade vigente uma obra tão antiga. Além de, simultaneamente, me distanciar daqueles que o tomam como um autor atemporal, como se seu pensamento pudesse ter

---

de justiça com a noção confuciana de manter seu próprio papel na sociedade, enquanto outros estudiosos condenam os princípios racionais da filosofia platônica como amorais e antiéticos (LIU, 2023, p. 2). A apropriação de Platão na China foi discutida também por BARTSCH, 2023, p. 83-104, que destaca como as interpretações exotéricas de Platão (a leitura straussiana) foram empregadas para suportar a ideologia do Partido Comunista Chinês, chegando a afirmar que, na leitura de Pan Wei, os chineses seriam como espartanos que viveriam em um estado confucionista-comunista-platônico (Ibid, p. 93). Entretanto, esta autora foi duramente criticada por LIU, 2023, p. 4, afirmando que ela não conhece as tradições confucionistas e apresenta as leituras chinesas de Platão como risíveis deturpações. Além disso, Shadi Bartsch, que é professora de Clássicas na Universidade de Chicago (a mesma onde Leo Strauss foi docente e que nos 70 propiciou os *Chicago Boys* da economia liberal), tem visivelmente uma orientação liberal, excluindo qualquer pensamento de matiz comunista em Platão (BARTSCH, 2023, p. 84). Em suma, o caso chinês de recepção dos estudos platônicos é um bom paradigma sobre como a figura política de Platão é completamente entrelaçada com discussões ideológicas típicas da oposição da Guerra Fria, entre um lado comunista e outro liberal, ou seja, ele demarca a impossibilidade de uma leitura neutra do Platão político.

35 Na década de 70, alguns países democráticos da Europa viram uma expansão de estudos sobre a Antiguidade sendo inspirados por correntes de esquerda, como o GIREA na França, o Instituto Gramsci na Itália e os Colóquios de Oviedo na Espanha, como afirmado por Antonio Duplá-Ansuategui em MARTÍN; CORTADELLA, 2021, p. 186.

36 É preciso registrar que houve importantes produções no Reino Unido sobre Clássicas e Marxismo, como a revista acadêmica inglesa *Past & Present* (fundada na década de 50 por historiadores como E. P. Thompson e Eric Hobsbawm, contando já na primeira edição com um texto de A. Jones sobre a base econômica da democracia ateniense), mas também a perseverança de autores comunistas como Geoffrey de Ste. Croix, Benjamin Farrington e George Thomson (tradutor de Platão), que ainda nos anos 30 produziam suas pesquisas com essa orientação ideológica; ver STEAD; HALL, 2016. Além disso, atualmente tem havido uma revitalização sobre o assunto nos domínios britânicos, como a conferência *A Proletarian Classics?* em 2021 e a publicação de *A People's History of Classics* de Edith Hall e Henry Stead; ver STEAD, 2022.

37 Conforme VEGETTI, 2010, p. 276-277.

surgido em qualquer outra época, isto é, como se fosse possível executar uma hermenêutica isolacionista em qualquer texto da Antiguidade, uma época na qual tanto os resquícios da oralidade quanto a intertextualidade se encontram ainda fortemente presentes na escrita. É por isso que marco aqui meu pequeno manifesto, pois a metodologia de pesquisa que defendo é contextualista, contemporizando as obras estudadas pelo confronto com outras ideias que circulavam em seu momento histórico, bem como destacando as condições socioculturais que imperavam à sua época (não só do autor principal, como também de comentadores). Dessa forma, essa é uma tese que analisa a conjuntura, ampliando o horizonte de pesquisa às questões culturais daquela época, ao passo em que tenta ler o texto se atentando aos pormenores não explícitos.

Trata-se de uma tentativa, portanto, de ir contra leituras textualistas e a-históricas de Platão, pois o que se procura é contrapor a sua filosofia política com uma análise materialista, por meio da oposição a outros pensamentos que circulavam em sua época, evidenciando assim, por esse contraste, a posição defendida pelo autor. A questão textualista a que me refiro se assemelha ao que Robin Osborne<sup>38</sup> critica na corrente do *New Criticism*, popular nos anos 50 (época da Guerra Fria), pois um texto não deveria ser compreendido apenas com o que acontece dentro dele, exigindo assim uma análise cultural da sociedade em que se insere. Em contrapartida, personifico, parcialmente, o perfil que Leo Strauss<sup>39</sup> critica em relação ao acadêmico historicista, pois cerco o pensamento platônico em seu tempo, mas me distancio do sentido de historicismo (ao não acreditar no fatalismo das leis históricas), como descrito por Karl Popper<sup>40</sup>. Também me distancio da proposta de Victor Goldschmidt<sup>41</sup>, defendida em seu apêndice ao livro *A Religião de Platão*, pois o que procuro fazer é algo próximo do método genético criticado por ele, uma vez que levo em conta o tempo histórico e vejo que esse textualismo que ataco também tem semelhanças com a leitura filosófica pautada no tempo lógico que ele defendia<sup>42</sup>.

Defendo isso porque acredito que as condições históricas limitam as possibilidades do pensamento, mesmo em alguém excepcional como Platão. Além disso, a base desse distanciamento da história que esses autores contemporâneos estavam promovendo, mesmo que apareça com outros

---

38 OSBORNE, 2017, p. 219. Este artigo discute a influência do presentismo nas Clássicas, que deu margem ao profícuo campo de estudos de gênero e sexualidade no mundo antigo (Ibid., p. 221), contudo, mesmo que minha proposta seja trabalhar o contexto da época de Platão sob um enfoque contemporâneo, acredito que não chego a propor uma tese voltado ao presentismo, pois sempre retorno ao tempo histórico do autor que estudo e ainda destaco as ideologias dos comentadores que influenciaram na nossa compressão atual dele.

39 STRAUSS, 1959, p. 68.

40 POPPER, 1974, p. 16-19.

41 GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139-147.

42 Por mais que Goldschmidt e o movimento literário do *new criticism* não estejam interligados e mantenham suas diferenças, ambos desejam se distanciar de leituras historicizantes, lembrando ainda que o livro dele foi publicado em francês em 1949, ou seja, é da mesma época que o *boom* do movimento americano. Outro problema é que essa leitura textualista de Goldschmidt, sob forte influência do estruturalismo, torna a filosofia fechada em sua própria lógica, exibindo, assim, um tom dogmático como abordado por Sílvia Saes (2012) a partir da crítica de Prado Jr. a Oswald Porchat, ao encontrar o relativismo de Protágoras nos corredores uspianos onde eles conviveram.

palavreados, é o método do materialismo histórico de origem marxista, abandonado em prol de uma leitura que não trouxe nem uma melhor compreensão de Platão, nem ideias que sobreviveram bem ao tempo, mas que ainda assim influenciam muito uma parcela de orientação mais liberal da nossa academia. Afinal, não podemos esquecer que essas metodologias de leitura surgiram mais ou menos no mesmo tempo, ao longo da Guerra Fria e, no fundo, atacam o viés historicista muito comum em leituras marxistas.

Além disso, trago sempre uma atenção constante em relação às ideologias do século XX, pois estas marcaram a disputa exegética sobre os argumentos do Platão político, evitando assim cair na armadilha de uma leitura neutra e apolítica para a qual uma perspectiva textualista tenderia. Em suma, trata-se de uma tese de Antiga, mas consciente da influência contemporânea e que dialoga com as nossas questões políticas. Afinal, estamos todos sempre ancorados em nossos tempos, independentemente do quão longe um pensador possa ter ido e do quão inerente é à Filosofia esse deslocar-se para outros tempos ainda novos e vindouros. O frescor do pensamento filosófico não deve, portanto, abolir o mundo material onde o autor está inserido, ainda mais um, que como Platão, produziu seus textos em uma língua tão antiga e em uma sociedade tão distinta, com mais de dois milênios de distância.



## 2 - A LEITURA ANTES MESMO DE LER

O diálogo cênico representa e sintetiza o caráter dialético do processo político da cidade e a moral de cada personagem, persuadindo o espectador de sua essência de *micropólis*.<sup>43</sup>

Platão é um autor que não escreve em primeira pessoa. Até há, no *corpus platonicum*, um conjunto de cartas, supostamente redigidas por ele, mas todas tiveram sua autenticidade questionada em algum momento. Além disso, sua obra principal é constituída de diálogos onde costuma-se acreditar, arbitrariamente, que personagens como Sócrates, Timeu, o Estrangeiro ou o Ateniense seriam seus porta-vozes, enquanto outros interlocutores como Trasímaco, Górgias ou Eutidemo representariam as ideias de seus adversários que ele intencionava refutar. Há também questões de estilo, pois Platão está a meio caminho entre o trágico e o cômico, escondendo a sua presença de autor, feito um poeta trágico que não aparece na peça, mas sutilmente quebrando a quarta parede feito um cômico, como quando, por exemplo, insere uma narração dentro de outra, a exemplo do *Protágoras*, e nos faz lembrar que há um autor escrevendo a estória<sup>44</sup>. Outro ponto, em relação à estrutura dramática e o conteúdo, é que a escrita de Platão oscila entre o relato imitativo de tons históricos, que se promove com as tintas de uma cópia do factual (a exemplo da *Apologia*), e a ficção retórica, que é a própria ausência do autor como sujeito, com o intuito de melhor mostrar um discurso que reivindica uma verdade objetiva<sup>45</sup>, como no *Timeu*, que é praticamente um monólogo armado para a exposição de teses variadas. Para dificultar, ainda existem contradições de ordem filosófica que são intertextuais, pois um diálogo às vezes aponta um caminho que é fechado em outro<sup>46</sup>, mas o pior é que há contradições que são intratextuais, pois o mesmo texto pode apresentar argumentos que se opõem e nos deixam em completa aporia<sup>47</sup>. Para complicar ainda mais, ao longo da História da Filosofia, as interpretações sobre sua obra são as mais diversas – e isso já desde a Antiguidade. Enfim, podemos reiterar aquela opinião comum, mas verdadeira, de que há um Platão para cada leitor.

43 LANZA; VEGETTI, 1977, p. 25, trad. minha.

44 A partir do estudo de Platão como autor, relacionado à tragicomicidade platônica discutida por Luisa Buarque (2014), que afirma: “os diálogos filosóficos platônicos superam estilisticamente a separação genérica dramática, justamente porque Platão se posiciona muito frequentemente como um autor trágico, mas sem deixar de usar estruturas e elementos de composição próximos dos cômicos” (Ibid., p. 117).

45 Seguindo o que foi discutido por Jeanne Gagnebin (2006, p. 198-199) e comentado por Buarque (2014), que ressalta a ambiguidade platônica, pois “para construir a linguagem da verdade, o filósofo precisa fingir” (Ibid., p. 110).

46 Por exemplo, a compreensão do conhecimento como a opinião verdadeira justificada que é vetada ao final do *Teeteto*, mas aceita no *Mênon*, pelo encadeamento de razões.

47 Como, por exemplo, a possibilidade de se obter o conhecimento das formas na *República* em oposição a um saber que pouco vale na *Apologia*, ou a diferença no sentido de mimésis entre os livros III e X da *República*. Essas questões metodológicas da leitura de Platão são discutidas, com maior profundidade, por Renato Matoso (2016, 2018), comentando ainda sobre as linhas unitarista, desenvolvimentista e dramático-literária (com a sua variação perspectivista).

Essa complexidade aumenta ainda mais quando estudamos o Platão político, pois esta é uma figura criada pela interpretação de comentadores, uma vez que o próprio autor não distinguia seu pensamento em áreas filosóficas. Primeiramente, é preciso constatar que o Platão lido como um teórico político foi uma inovação relativamente recente, como veremos mais à frente. Por toda Antiguidade e período Medieval, o que se destacou neste autor foi seu aspecto metafísico. Isso já a partir da sucessão na Academia, pois seus primeiros escolarcas, de Espeusipo a Filipo de Opunte, estavam mais interessados na matemática e na metafísica (devido às inclinações pitagóricas) do que no domínio dos assuntos ético-políticos<sup>48</sup>. A *República*, por exemplo, nem era o diálogo mais debatido de Platão e a ênfase anteriormente era, por exemplo, no *Timeu* ou no *Teeteto*<sup>49</sup>. Para constatar isso, basta verificar que o cânone de textos platônicos durante a Antiguidade, de Albino a Jâmblico, excluía a *República* e as *Leis*, pois focavam na especulação metafísica presente mais no *Timeu* e no *Parmênides*<sup>50</sup>. Na verdade, o que hoje consideramos o principal diálogo de Platão, a *República*, nem chegou a ser bem debatido durante toda a Idade Média<sup>51</sup>. Isto é, a discussão sobre sua obra acontecia sem que se incluísse um aprofundamento acerca do político como o elemento determinante neste autor clássico.

Farei a seguir, então, uma análise *en passant* sobre a recepção de Platão em relação a como suas propostas mais polêmicas, do ponto de vista político, foram abordadas – e condenadas – por alguns dos seus contemporâneos, bem como por outros autores da época romana até da Antiguidade Tardia. Mesmo que breve, pois sou cômico que deixo várias questões sem serem esmiuçadas, acredito que essa análise curta servirá para criar um estofo teórico para um segundo momento, onde passo a discutir o século XX e a influência de alguns autores determinantes na atual leitura de Platão.

## 2.1 - ALGUMAS CRÍTICAS JÁ NA ANTIGUIDADE

Cobriremos nesta seção, muito brevemente, um salto de quase um milênio. Não é meu interesse aqui fazer um estudo aprofundado sobre a história do Platonismo, nem de como a Filosofia Política de Platão foi discutida desde seus contemporâneos até o final da Antiguidade Tardia em seus mínimos detalhes. O que veremos a seguir é somente a crítica e a interpretação em relação a alguns dos temas mais polêmicos defendidos pelo Platão político, basicamente o da *República*.

48 PRESS, 1996, p. 63 e 67.

49 BONAZZI; CHIARADONNA, 2018, p. 13; PRESS, 1996, p. 64; VEGETTI, 2010, p. 61-65. Vale lembrar que a pintura renascentista *Scuola di Atene* de Rafael, de 1509, traz Platão segurando o *Timeu* com uma mão e apontando para o céu com a outra, caracterizando um filósofo metafísico, ver BONAZZI, 2020, p. 182.

50 VEGETTI, 2010, p. 56, e também 61-65.

51 VEGETTI, 2010, p. 61. Durante o Medieval o mundo árabe traduziu (ao menos duas vezes) e debateu a *República*, porém esse debate tratava mais do confronto com Aristóteles, enquanto que a Europa só conheceu uma tradução em latim no século XV, feita por Manuel Crisoloras em 1402 (PRESS, 1996, p. 64).

Reafirmo, novamente, que a pretensão nunca foi fazer uma análise exaustiva, mas apenas contextualizadora, pois mantive à margem muitos autores, obras e temas. Afinal, um trabalho mais completo apenas sobre esse tema seria, por si só, uma outra tese de doutorado. No entanto, o que apresento nesta seção é um exercício de pesquisa que tentou compreender como as maiores polêmicas platônicas, em relação às questões políticas, foram lidas ao longo dos séculos da Antiguidade, pois esses posicionamentos repercutiram por toda época medieval e moderna, sendo percebida uma alteração apenas a partir do séc. XIX<sup>52</sup>, com uma nítida mudança de foco, ao longo do século XX, surgida através do ‘regresso’ do Platão político feito por Wilamowitz<sup>53</sup>; um assunto que veremos na próxima seção.

A superficialidade dessa abordagem é compensada pelo intento de mostrar que há um fundamento sedimentado ao longo de vários séculos, que fomentou a crítica às posições polêmicas defendida pelo Platão político. Essa tentativa de inoculação do lado mais radical do pensamento platônico, feita desde a Antiguidade, acabou ecoando até os dias atuais e, por isso, torna-se importante compreender, mesmo que de maneira sucinta, o que já foi discutido. Começaremos essa análise pela comparação entre as teses de Platão e Aristófanés, passando depois a Aristóteles, para posteriormente abordar o período de domínio romano com Cícero e os neoplatônicos Plotino e Proclo, fechando com um texto anônimo da época do Império Bizantino.

### 2.1.1 - Aristófanés e o Sócrates praxagórico

Partiremos, de início, por um ponto curioso: acredita-se que a comédia *Assembleia de Mulheres*, escrita por Aristófanés, tenha sido encenada por volta de 392 AEC<sup>54</sup>, mas ela apresenta muitas coincidências com alguns dos temas mais polêmicos propostos por Platão na *República*, diálogo publicado ao menos vinte anos depois dessa peça de teatro. A questão é que a datação da *República* é um problema entre os estudiosos. A visão tradicional<sup>55</sup> é que tenha sido composta por volta de 370 AEC, mas há indícios de que o primeiro livro tenha sido um diálogo separado, intitulado *Trasímaco*, ou *Sobre a Justiça*, lançado ainda por volta de 390 AEC<sup>56</sup> e também há quem acredite que uma versão anterior<sup>57</sup> do texto final, uma ‘proto-*República*’, tenha circulado previamente e, portanto, já pudesse ter sido conhecida por Aristófanés. Contudo, para complicar ainda mais, algumas métricas estilísticas<sup>58</sup> apontam que as partes finais da *República*, como o livro

---

52 PRESS, 1996, p. 65.

53 VEGETTI, 2010, p. 111.

54 SOMMERSTEIN, 1998, p. 1.

55 THESLEFF, 1989, p. 11, n. 36.

56 PENEDOS, 1977, p. 113; THESLEFF, 1989, p. 14.

57 ELLIS, 2011, p. 38; THESLEFF, 1989, p. 11.

58 THESLEFF, 1989, p. 19-20.

X, foram escritas apenas em 350 AEC<sup>59</sup>. Em suma, não há certeza. Isso quer dizer que o escárnio de Aristófanes pode ter tido como alvo as propostas platônicas<sup>60</sup> ou mesmo que Platão possa ter se interessado por ideias aristofânicas, ou ainda que ambos possam ter sido influenciados por outras fontes em comum.

Devido à problemática da datação da *República*, as três possibilidades de interpretação são possíveis e devemos suspender o juízo de maneira definitiva, como um bom cético. Entretanto, o consenso dos estudiosos segue uma leitura influenciada por Leo Strauss<sup>61</sup> que desacredita o texto platônico por considerar que algumas partes são apenas irônicas e que não deveriam ser tomadas a sério<sup>62</sup>. Logo, muitos são os que, como Arlene Saxonhouse e Allan Bloom<sup>63</sup>, identificam apenas um aceno de Platão à comédia, para provocar o riso sem a pretensão de que essas ideias sejam importantes. Contudo, como aponta Mario Vegetti<sup>64</sup>, boa parte dos comentadores de Platão não questiona sua própria ideologia liberal e tende a descartar aquilo que está no texto, mas que não coaduna com sua perspectiva política. Obviamente, esse imbróglio contemporâneo, sobre as ideias em comum entre a comédia e o diálogo, se trata de uma temática que o pensamento liberal não aprovaria, pois o que se tem discutido nas duas obras é o comunismo de bens e mulheres<sup>65</sup>, que atacaria tanto o conceito de propriedade privada quanto o de família, muito caros ao pensamento orientado à direita política. Além disso, precisamos nos lembrar que a base para essa interpretação que vê apenas um aceno à comédia em Platão<sup>66</sup> surge das ideias de um autor reconhecidamente de

59 Se lembrarmos que Platão morreu entre 348-347 AEC, um outro nível de complexidade em relação à datação da *República* surge em função de que as *Leis* não tem datação definida até hoje, sendo considerado um diálogo da última fase de vida de Platão, onde aparecem menções a eventos históricos que aconteceram entre 354-352 AEC, definindo-se, assim, ao menos *terminus post quem*, mas que coincide com o tempo de estipulado pelas análises estilométricas da escrita do livro X da *República*; além disso, há o comentário anedótico de Aulo Gélio (autor romano do séc. II EC) em *Noites Áticas* XIV 3.3-4, dizendo que Xenofonte escreveu *Ciropédia* como resposta a publicação dos dois primeiros livros da *República* e que Platão o respondeu nas *Leis* XII, ao comentar o despotismo persa; sobre esses pontos veja a introdução de Francisco Lisi em PLATÃO, 1981, p. 14-21 e LIMA, 2022, p. 675-676. Retomando uma argumentação parecida a Aulo Gélio (mas sem comentá-lo), Richard Bodéüs (1985) acredita que Aristóteles teria criticado as teorias presentes na *República* no livro II da *Política*, tendo sido composto com trechos de épocas diferentes (um anterior, ainda de um Aristóteles na Academia, e outro posterior à publicação das *Leis*), sendo que Platão teria escrito as *Leis* justamente como resposta a esse tipo de crítica inicial, feita por seus próprios conhecidos. Portanto, é possível que Platão tenha atualizado a parte final da *República* em época próxima à escrita das *Leis*, contudo, qualquer certeza definitiva é impossível de se obter.

60 Penedos (1977, p. 128) ainda aponta a possibilidade de que Aristófanes estivesse atacando os cínicos e Antístenes.

61 PRESTON, 2017, p. 149-151.

62 Note que Leo Strauss, apesar de ser o mais popular e influente autor, não é o único que defendeu que Platão era irônico e que a *República* não seria uma proposta séria, pois é possível detectar já no séc. XVI uma interpretação similar, com Filipe Melâncton, mas também em outros contemporâneos de Strauss, como Frederick Woodbridge e H. D. Rankin, ver PRESS, 1996, p. 67.

63 DAWSON, 1997, p. 69; PRESTON, 2017, p. 149; em consonância com Vegetti (2010, p. 204-205) sobre Saxonhouse e Bloom (Ibid., p. 216). Peter Rose (2019, p. 4) chega a inserir o Bloom no movimento reacionário da *New Right*, ao repudiar as demandas de gênero, raça e classe através da apropriação do mundo grego-romano.

64 VEGETTI, 2010, p. 190.

65 Ao se falar em comunismo de mulheres, atente-se para não interpretar isso como se elas fossem consideradas como mais uma propriedade para Platão, pois não o são; ver em ANNAS, 1976, p. 318. Basicamente, a noção de família (tal qual existia em Atenas) se extinguiu e, então, homens e mulheres se relacionariam com vínculos matrimoniais distintos do que era o usual no mundo grego e os filhos de todos seriam criados em conjunto, como uma grande creche estatal.

66 Strauss costuma destacar o ridículo presente na comédia *Assembleia de Mulheres* e comparar com as propostas ‘impossíveis’ da *República*, como, por exemplo, quando destaca a semelhança dos dois textos e afirma: “Mas o impossível [...], se tratado como possível, é algo ridículo no mais elevado grau ou, como temos o hábito de dizer, cômico. O núcleo de toda comédia aristofânica é algo impossível do tipo indicado. O diálogo platônico leva às últimas consequências o que se poderia pensar ter sido concluído por Aristófanes” (STRAUSS, 1978, p. 62, trad. minha); passagem comentada em VEGETTI, 2010, p. 212. O que fica implícito, nessa passagem citada, é que a possibilidade do comunismo de bens e mulheres, como proposto na *República* é, de antemão,

direita, o Strauss, professor de Ciências Políticas na Universidade de Chicago, universidade esta que foi o palco da Escola de Chicago, que promovia ideias neoliberais na Economia, e em um momento histórico da Guerra Fria, onde o macartismo nos Estados Unidos censurava qualquer ideia relacionada à ‘ameaça vermelha’. Em suma, há um componente ideológico, consciente ou não, em reprovar ou atenuar a potência latente das ideias mais polêmicas em Platão.

O principal assunto que a interpretação à direita tenta afogar, nas ondas da *República*, é relacionado ao comunismo tal qual se apresenta em Platão. No entanto, realmente não há em grego antigo uma palavra específica para comunismo<sup>67</sup>, o que já é um indicativo da ausência de certeza sobre o tema, mas o sentido mais próximo era expresso por uma indicação vaga de um espírito de comunidade, relacionado ao comum e as coisas que eram compartilhadas, dentro do campo semântico de palavras e expressões derivadas de κοινός (‘comum’), como τὰ κοινά (‘as coisas comuns’), κοινωνία (‘comunidade’) ou o provérbio κοινὰ τὰ τῶν φίλων (‘as coisas são comuns entre amigos’)<sup>68</sup>. Tanto é que Vegetti<sup>69</sup> teve que criar um neologismo em grego antigo quando colocou Marx discutindo com Sócrates: κοινωνισμός, pois em grego moderno é κομμουνισμός. Basicamente, esse suposto comunismo grego trata de uma noção difusa que não foi centrada em qualquer manifesto, mas que se volta contra a propriedade privada e que tem a noção de que esse individualismo inerente a ela, isto é, a sensação de poder derivada do que é só meu e que exclui os outros<sup>70</sup>, é um fato que corrompe a sociedade e as relações comunitárias, pois obstrui a amizade política entre os concidadãos, bem como observa a propriedade sendo mantida por meio das gerações familiares.

Obviamente esse comunismo aqui tratado não é aquele promovido pelos soviéticos ou pelo cientificismo marxista do séc. XIX<sup>71</sup>, mas também não considero que seja apenas um comunismo primitivo, de uma pretensa sociedade anterior à divisão de classe, tampouco é meramente utópico ou idealista, pois textos como de Platão e Aristófanos mostram que essas discussões estavam sendo postas por haver alguma pressão social em tal direção. Enfim, poderíamos evitar a discussão e neutralizar tal potência disruptiva falando apenas de comunidade ou comunitarismo, mas optei por

---

descartada como algo ridículo e impossível. No entanto, cabe lembrar que, ao menos em relação à primeira onda (a das guardiãs), Platão é taxativo ao dizer que não se deve temer o ridículo, nem a zombaria, ao expor ideias que não estão de acordo com os costumes (*República* V 452a-b).

67 MAYHEW, 1993a, p. 313, n. 3.

68 É um popular provérbio grego, aparecendo também como κοινὰ τὰ φίλων, por exemplo, em *República* IV 424a e *Leis* V 739c. Esse dito popular tem filiação pitagórica, pois eles se organizavam em comunidades que compartilhavam os bens (característica comunista), tendo esta experiência influenciado Platão, ver CORNELLI, 2011a, p. 161-162.

69 Vegetti se referiu apenas ao termo transliterado *koinonismos* e o indicou como pseudo-grego (VEGETTI, 2004, p. 14), porém fui um pouco mais longe e usei caracteres gregos com a acentuação, mas destaco o caráter fictício já presente pela falsidade do livro XI da *República*, além de que o sufixo -ισμός nem pertence ao grego antigo.

70 *República* V 462b-c.

71 Francisco Lisi (2017, p. 5-6) aponta que Marx e Engels buscaram se diferenciar do comunismo platônico, relegando-o a um comunismo de usufruto, dizendo ainda que a indigência intelectual de seus continuadores foi o que levou a que apreciassem com mais simpatia esse tipo de comunismo presente em Platão, o interpretando com uma extensão maior do que estaria expresso na *República*, ao mesmo tempo em que esqueceriam que o comunismo marxista não propunha a abolição da propriedade privada, apenas a propriedade pública dos meios de produção.

provocar o sentido, para realçar a crítica em Platão e lançá-la de volta às nossas questões contemporâneas. Principalmente porque, como vimos no início deste trabalho, os comentadores costumam praticar uma neutralidade cínica, como se fossem capazes de isentarem-se de qualquer influência ideológica, sendo que esse fingimento influenciou deveras a leitura sobre Platão ocorrida durante as disputas políticas da Guerra Fria, a qual era sobretudo uma disputa entre o comunismo soviético e o liberalismo estadunidense.

Sendo assim, para demonstrar o quão próximo estão, em relação a essas questões, a *Assembleia das Mulheres* e a *República*, discutirei a seguir alguns argumentos<sup>72</sup> que indicam as coincidências entre as ideias defendidas por Praxágora na comédia e as que Sócrates expõe no diálogo platônico. Apesar da contrariedade ser notória, pois a comédia exhibe, pelo humor, uma crítica ao comunismo enquanto Platão o defende como algo útil para a constituição de uma cidade saudável, existem coincidências temáticas, de linguagem e até mesmo de estilo<sup>73</sup>. Sintetizei<sup>74</sup>, como veremos adiante, alguns paralelos que considero os mais significativos para explorar essa interseção entre o que foi escrito para causar divertimento e o que foi posto em letras com muito zelo e seriedade.

O primeiro ponto que desejo destacar aparece em uma passagem de *Assembleia das Mulheres*, onde há um exemplo textual bem marcante para identificar que não haveria mais propriedade privada na cidade idealizada pela protagonista da comédia. Pelo lado do riso, é Praxágora, então, que nos diz:

“é preciso que todos entreguem os seus bens para um fundo comum, [...] [não haverá mais] ricos e pobres; nem uns a cultivarem propriedades enormes, e outros sem terem onde cair mortos; [...] O que eu quero estabelecer é um padrão [...] de vida em comum, igual para todos”.<sup>75</sup>

Por outro lado, Sócrates, no livro III da *República*, não mais pelo riso da comédia, nem pela ironia dos comentadores contemporâneos, mas pela seriedade da filosofia temerosa das ondas reacionárias às novas ideias<sup>76</sup>, nos diz de maneira muito contundente que:

“ninguém terá algo que seja propriedade sua, a não ser o estrito necessário; [...] ninguém terá moradia ou despensa para onde qualquer um não tenha acesso [...] Frequentarão as refeições

72 Toda essa parte do texto é baseada nas comparações presentes em DAWSON, 1997, p. 37-40; ELLIS, 2011; PENEDOS, 1977, p. 125-133; PRESTON, 2017; SOMMERSTEIN, 1998, p. 14; como também no apêndice escrito por James Adam em PLATÃO, 2010a, p. 345-355.

73 ELLIS, 2011, p. 31.

74 A partir da tabela comparativa feita por SOMMERSTEIN, 1998, p. 14.

75 Aristófanes, *Assembleia das Mulheres*, v. 590-594, na tradução de Maria de Fátima Silva, em ARISTÓFANES, 1988. Texto original: “κοινωνεῖν γὰρ πάντας φήσω χρῆναι πάντων μετέχοντας | κάκ ταῦτοῦ ζῆν, καὶ μὴ τὸν μὲν πλουτεῖν, τὸν δ’ ἄθλιον εἶναι, | μηδὲ γεωργεῖν τὸν μὲν πολλήν, τῷ δ’ εἶναι μηδὲ ταφῆναι, | μηδ’ ἀνδραπόδοις τὸν μὲν χρῆσθαι πολλοῖς, τὸν δ’ οὐδ’ ἀκολούθῳ: | ἀλλ’ ἕνα ποιῶ κοινὸν πᾶσιν βίον καὶ τοῦτον ὅμοιον”.

76 Observe que a comédia pode tratar de assuntos sérios e que a filosofia pode utilizar o riso como arma política, ou seja, há um efeito político do riso e da ironia que está presente tanto na comédia quanto na filosofia. Porém tendo a assumir o ponto de vista platônico e identificar nos comediógrafos o mero interesse pelos aplausos dos espectadores, enquanto o filósofo se abstém desse caráter que requer o afago das massas.

públicas<sup>77</sup> e [...] terão vida em comum. Devem saber que [...] para nada mais precisam do ouro e da prata dos homens<sup>78</sup>.

Destaco, primeiramente, que, em relação a esse ponto, há um problema de interpretação referente a extensão da comunidade de bens e mulheres na Calípolis, pois, usualmente, se toma como sendo restrita à classe dos guardiões, mas há indícios textuais de que seria necessário compreender esse comunismo como sendo algo inerente a todos habitantes, ou seja, não só aos guardiões, mas também à classe de agricultores e artesãos, uma vez que a restrição disso a apenas uma classe tornaria inconsistentes muitos argumentos da *República*<sup>79</sup>. Contudo, com este exemplo comparativo, já podemos ver que tanto a comédia quanto a filosofia estão na mesma chave de pensar como seria uma sociedade sem propriedade privada e com um comunismo de bens. Não haveria mais propriedade privada, nem na comédia, nem na filosofia, pois ela é compreendida como causadora da desigualdade e sua ausência fortaleceria os vínculos pessoais<sup>80</sup>. Logo, tanto na comédia quanto no diálogo filosófico, não haveria mais conflitos na cidade<sup>81</sup>, já que a propriedade deixa de ser privada e passa a ser comum<sup>82</sup>, enquanto os casamentos foram modificados para haver

77 Há refeições patrocinadas pela cidade também na *Assembleia das Mulheres*, verso 674 et seq. Sobre esta prática, veja a nota 122.

78 *República* III 416d-e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 131; texto original: “οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη [...] οἴκησιν καὶ ταμείων μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἰσεῖσι [...] φοιτῶντας δὲ εἰς συσσίτια [...] κοινῇ ζῆν: χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς [...] καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπείου”.

79 Não pretendo refazer toda a argumentação, mas me baseio aqui no trabalho de Guilherme Motta (2014), o qual se apoia na interpretação de Mayhew, Vegetti, Aristóteles e Averróis e defende que “a comunidade de bens, mulheres e filhos preconizada na *República* deve ser considerada como extensiva a todas as classes” (MOTTA, 2014, p. 115), uma interpretação com a qual concordo plenamente. Contudo, destaco que Aristóteles, em *Política* II 1264a, já tinha apontado a omissão de Platão, pois ele é ambíguo se essa restrição à propriedade seria apenas à classe dos guardiões ou se estenderia, parcialmente ou não, às outras classes, ver MAYHEW, 1993a. Vegetti (2000, p. 135) e Motta (2014, p. 131-133) ainda destacam como Platão, utilizando o vocábulo “cidadão”, faz um movimento posterior que só pode ser bem compreendido como uma alusão “a uma possível universalização da forma de vida comunitária” (VEGETTI, 2000, p. 135, trad. minha). Contudo, Vegetti (2000, p. 137) identifica dois problemas em relação a essa interpretação, referentes ao pessimismo platônico de encontrar pessoas dotadas com essa natureza propícia e à hierarquização do corpo social defendida pela definição de justiça. Além disso, Dawson (1997, p. 89), Motta (2014, p. 134-135) e Vegetti (2000, p. 136) indicam a referência à Calípolis em *Leis* V 739c-d e destacam que ali o comunismo é considerado como algo que deveria ser estendido o mais amplamente possível; além de que, em *Timeu* 18c, é dito que todos casamentos e filhos seriam comuns. Independentemente da extensão desse suposto comunismo, esse aspecto de vida em comum, que é tão exacerbado, continua importante o suficiente para ainda ecoar no próprio desenvolvimento interno das *Leis*, para além daquela passagem anteriormente indicada, porém sendo restrito à organização militar, a στρατιά, já que não há uma classe de guardiões ou outra de auxiliares como na *República* (apesar da palavra φύλαξ continuar sendo utilizada, mas agora sem o sentido próprio que tinha antes). Sendo assim, o militar (seja homem ou mulher) “deverá instruir sua alma pelo hábito de evitar qualquer pensamento ou ideia de fazer qualquer coisa separado do resto de sua companhia, de sorte que a vida de todos deverá ser vivida em conjunto e comum”, passagem de *Leis* XII 942c, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 474; texto original: “τὸ χωρὶς τι τῶν ἄλλων πράττειν διδάξει τὴν ψυχὴν ἔθει μὴτε γινώσκειν μὴτ' ἐπίστασθαι τὸ παράπαν, ἀλλ' ἄθρόον αἰεὶ καὶ ἅμα καὶ κοινὸν τὸν βίον ὅτι μάλιστα πᾶσι πάντων γίνεσθαι”. Em suma, quem interpreta à risca que o comunismo proposto seria exclusivo aos guardiões, sem questionar esse limite, não leva em conta as nuances do todo da argumentação e, por isso, chega a conclusões onde a classe dos produtores estaria de alguma forma apartada da cidade propriamente dita. Um exemplo disso aparece em Arruzza (2011), pois a autora reconhece que os guardiões só poderiam ter seus interesses privados fundidos aos objetivos da comunidade devido à abolição da propriedade privada e da família, a qual foi capaz de separar o poder da riqueza, mas questiona a inclusão diferenciada dos produtores na cidadania da Calípolis, uma vez que eles poderiam ter propriedade privada, família e dinheiro, ficando patente a complexidade dessa interpretação em *Ibid.*, p. 226, já que, ao comentar a comunidade de dores e prazeres, a qual é atribuída por Sócrates à cidade inteira, a autora compreende, como Gláucôn, que se trataria apenas dos guardiões.

80 Esse é justamente um ponto de desacordo entre Aristóteles e Platão, pois para o primeiro a propriedade despertaria a solidariedade, ver *Ética a Nicómaco* 1120b3, comentado em MAYHEW, 1993b, p. 813. Na próxima seção esse assunto será revisitado em relação à crítica aristotélica do sentido de amizade.

81 Uma cidade que tenha conflitos nem formaria uma verdadeira cidade em Platão, pois a política ideal é demarcada pela ausência de conflitos (a partir de VELOSO, 2003, p. 84).

82 *República* V 464d e *Assembleia das Mulheres*, verso 655 et seq.

a compartilha de mulheres<sup>83</sup>, o que geraria o desconhecimento de paternidade<sup>84</sup>, levando a que todos se vejam como parentes<sup>85</sup>. Portanto, a experiência do comum, e a compartilha de bens derivada disso, é descrita como a condição subjacente para uma πόλις que não estabelece a avidez e o poder de uns contra os outros, fortalecendo o que é dito posteriormente por Platão, no livro VIII da República, pois uma cidade não deve ser dividida entre ricos e pobres, já que isso se tornaria uma fonte de conflitos<sup>86</sup>.

Além disso, em uma sociedade como a ateniense, a riqueza está relacionada ao papel social da mulher, compreendida como o útero reprodutor de terra<sup>87</sup>, pois é justamente ela que perpetua, não pelo nome, mas pela carne, a herança dos bens (majoritariamente como propriedade fundiária) e dá corpo à nobreza de nascimento. A comparação entre a mulher e a terra em relação à reprodução aparece em Platão na oração fúnebre do *Menéxeno*, onde se destaca, no primeiro momento, a bela morte masculina<sup>88</sup>, isto é, a morte na guerra, enquanto se louva os mortos durante o enterro que os leva à terra, contudo, em um segundo momento, vemos que Platão alude aos mitos de geração autóctone dos atenienses<sup>89</sup>, ao dizer que “não é a terra que imita a mulher na concepção e gestação, e sim a mulher que imita a terra”<sup>90</sup>, ou seja, o γένος é gerado pela mulher<sup>91</sup>, em seu papel divino relacionado à Gaia (a deusa Terra). Essa necessidade de gerar filhos é um papel imposto à mulher tão decisivo que a obriga a enfrentar com coragem o seu próprio fim para poder dar a luz ao novo ser, constituindo nisso o ideal de bela morte feminina<sup>92</sup>: a morte no parto. Ou, em outras palavras, as

83 *República* V 457c e *Assembleia das Mulheres*, verso 614 et seq.

84 *República* V 457d e *Assembleia das Mulheres*, verso 635 et seq.

85 *República* V 463c-e e *Assembleia das Mulheres*, verso 638 et seq.

86 *República* VIII 551d.

87 Deixo totalmente de lado as questões contemporâneas com relação à discussão sobre mulheres que não teriam útero (como as trans ou as cis que nasceram sem o órgão ou tiveram que extirpá-lo), tampouco opto por uma linguagem mais inclusiva, como ‘pessoas com útero’, pois não trato o tema a partir de uma perspectiva presentista (como abordado na *Introdução*, com relação a Osborne), mas pelo foco da Antiguidade, principalmente baseado no modelo de sociedade ateniense, onde a mulher tinha seu papel intrinsecamente ligado à maternidade (lembrando que na impossibilidade de ter filhos, um homem poderia separar-se da mulher facilmente, como registrado em *Sobre os bens de Menécles* do orador Iseu de Atenas). Cabe destacar que essa leitura que faço, em relação ao papel das mulheres na sociedade, apresenta alguns paralelos com a discussão contemporânea sobre o ecofeminismo, ao identificar a exploração da terra e do corpo da mulher como fruto do mesmo tipo de opressão (no caso de Platão quanto à crítica às famílias tradicionalmente poderosas pela propriedade da terra); sobre essa corrente do feminismo na contemporaneidade, veja HERRERO, 2018. A leitura política da gravidez não é nenhuma novidade, pois Teógnis de Mégara já apontava a cidade como grávida do tirano: “a cidade está prenhe: temo que gere um homem | que endireite nossa vil insolência [κύει πόλις ἥδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκηι ἄνδρα | εὐθοντήρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης”, versos 39-40 da *Teognideia*, na tradução de Rafael Brunhara em BRUNHARA, 2017, p. 278-279 (muito próximos dos versos 1081-1082a-b em *Ibid.*, p. 382-383; duplicação analisada em *Ibid.*, p. 242-243). Além disso, no *Banquete* 206c-e, Diotima fala que todos os humanos (“ἄνθρωποι”) estão grávidos no corpo e na alma, desejando parir (“τίκτειν”), significando aqui um impulso produtivo de criação.

88 *Menéxeno* 234c.

89 A autoctonia serve para criar uma identidade natural entre os membros de uma comunidade, dotando-os de um ancestral comum e de qualidades similares, aparecendo em Platão também em outros momentos, como na nobre mentira da *República* (a qual aludiremos mais à frente), no *Sofista*, no *Político* e no mito de Atlântida no *Critias*, como discutido em MACÉ, 2018.

90 *Menéxeno* 238a, na tradução de Emerson Cerdas em CERDAS, 2020, p. 15; texto original: “οὐ γὰρ γῆ γυναικα μείμηται κῆσει καὶ γεννήσει, ἀλλὰ γυνή γῆν”.

91 Nicole Loraux (2000) tem uma argumentação bem crítica sobre o uso desta passagem, o que pra ela é um tópos entre pesquisadores de religião grega, pois a tomam como uma frase genérica e não a leem em seu contexto, destacando que Platão subverte a partenogênese do mito de autoctonia ateniense ao se referir à reprodução sexual (com o uso do verbo τίκτω), porém não inclui um elemento masculino na passagem e ainda deixa subentendido o papel maquinal da mulher, pois a transforma em um receptáculo e a considera uma imitadora do arquétipo maternal da terra, sendo que nem mesmo é nomeada como mãe.

92 A bela morte masculina é bem conhecida e trata da morte heroica em batalha, cantada principalmente na poesia épica (mas também sendo detectada na *República* V 468e), enquanto que a feminina não é tão comentada, mas encontramos referências

mulheres foram persuadidas para corresponderem a um ideal de perpetuação de seu οἶκος, culminando com o esforço final de entregar sua própria vida à continuidade material da família, já que a vida e os bens estão entrelaçados no mundo grego. Afinal, a instituição familiar em Atenas não era apenas um núcleo de cuidado entre pessoas aparentadas, uma vez que era através da geração de uma nova prole que ocorria a transmissão de bens, títulos e honrarias acumulada por uma geração mais velha e repassada aos seus herdeiros, os véοις. Portanto, atacar a instituição do casamento (a base dos laços de parentesco e da transferência de dote<sup>93</sup>), bem como a maneira pela qual as pessoas se relacionavam sexualmente, não é apenas uma afronta à moral e os bons costumes da época, mas uma verdadeira revolução política que extinguiria a principal instituição social que garantia às famílias tradicionais o seu poder aristocrático (pela manutenção da propriedade privada)<sup>94</sup>. Logo, compartilhar as mulheres, a ponto de não saberem mais quem são seus próprios filhos, não é uma liberdade patriarcal ou um mero instrumento de gozo masculino<sup>95</sup> sem responsabilidades, mas a forma de uma πόλις promover a criação de vínculos e alianças que não se resumem a um sobrenome ou a um οἶκος, pois se estendem ao corpo civil inteiro<sup>96</sup>.

Essa conexão entre os bens e o ambiente doméstico, o domínio feminino por excelência no mundo grego, tem um lastro cultural muito mais profundo. Afinal, a ligação com o local de nascimento (a família, o demos, a cidade) era definidora do ‘nós’ que se opunha aos ‘eles’ (os bárbaros e os estrangeiros inimigos ou aliados), uma vez que os atenienses se creem como autóctones, lembrando ainda a poesia hesiódica e a questão de Gaia como a mãe dos deuses que geram os homens<sup>97</sup>. Assim, tal como o útero da Terra produz o humano, o útero da mulher reproduz a terra, como propriedade privada. Afinal, a função reprodutora da mulher não é apenas capaz de parir a carne dos novos cidadãos, mas também de reproduzir, simultaneamente, a terra herdada pela noção de propriedade privada<sup>98</sup>. Assim, para a aristocracia tradicional, a riqueza material herdada se revela como o fundamento ideológico para a alegação da excelência herdada pelo sobrenome familiar<sup>99</sup>. Ou seja, o casamento entre famílias (considerando que não haveria incesto) se torna uma

---

desde Homero até a Antiguidade Tardia (AMARANTE, 2019). Essa analogia entre as mortes acontece por que “há associação no pensamento grego entre a morte no parto e a morte em combate, em função de ambas representarem uma luta gloriosa: uma pelo οἶκος, a outra pela πόλις” (AMARANTE, 2019, p. 51).

93 O entrelaçamento de relações de parentesco e econômicas (o encontro do οἶκος com o γένος) não é apenas um sistema de transmissão de propriedade fundiária, pois o dote fornecido no casamento é capaz de oferecer alguma estabilização social, uma vez que promove a circulação econômica da riqueza, ver VEGETTI, 1981, p. 53.

94 Outro ponto, desenvolvido em *Leis* X 910c, é a promulgação de uma lei contra o culto privado, aquele de base familiar e restrito a uma casa, pois impõe a obrigação legal de ser pio aos deuses da cidade e seus ritos públicos, o que, na prática, é uma outra conduta platônica contrária ao poderio das famílias tradicionais, uma vez que tornaria ímpia a ligação particular que elas tinham com os deuses (lembrando que muitas famílias aristocráticas daquele tempo se diziam descendentes de deuses e heróis).

95 LISI, 2017, p. 6.

96 A dicotomia entre οἶκος e a πόλις será discutida melhor na seção 5.2.

97 Hesíodo, *Teogonia*, onde Gaia (Terra) é a mãe de Reia que é mãe de Zeus que é o pai dos homens.

98 A ideia de propriedade privada se expressa em Platão sem muito rigor terminológico, variando entre termos como κτήσις, κτήμα, οὐσία, ἴδιον e χρῆσι. Tampouco estou preocupado aqui em diferir posse de propriedade, pois assumo as duas como elementos correlatos que criam a noção divisora na sociedade entre o que é meu e o que pertence ao outro.

99 A partir de ROSE, 2019, p. 356.

forma de perpetuação do poder patrilinear oriundo da propriedade fundiária. Daí surge a necessidade em Platão de se comunizar a mulher, não pelo prazer do corpo ou qualquer elemento patriarcal, mas pela característica fundiária inerente à reprodução humana e à herança familiar, da qual a mulher é o meio natural. É pela função reprodutora da mulher, então, que as posses, as riquezas e as terras passavam de pai para filho, dentre as relações do direito patriarcal do genos e o respeito às leis que confeririam a cidadania<sup>100</sup>. Logo, a compartilha da mulher e a rejeição do modelo familiar tradicional se configura em um rompimento extremo com todo modelo normativo de reprodução de desigualdade social, pois “os conflitos de classe têm suas raízes em questões de propriedade de terra”<sup>101</sup>, uma vez que o acúmulo disso era o que gerava a concentração de riqueza, a qual era, no caso ateniense, primordialmente fundiária.

A propriedade privada, tanto para Praxágora quanto para Sócrates, se torna um item que separa os humanos, pois ao criar entre eles as classes sociais (um fundamento econômico), surge, então, o distanciamento de um com os outros, uma vez que elas geram restrição de acesso às benesses da produção fundiária, acarretando com isso uma πόλις dividida e inflamada pelo desejo de abastança<sup>102</sup>. Isso porque a riqueza e seu oposto complementar e necessário, a pobreza, quando se instala, gera “duas cidades mutuamente antagônicas, a dos pobres e a dos ricos”<sup>103</sup>, tornando a cidade, que deveria ser coesa, cindida<sup>104</sup>.

Cabe destacar também que essa crítica platônica não está alheia ao aspecto metafísico, pois há uma mudança no paradigma de hereditariedade: com o fim da família e o comunismo de bens<sup>105</sup> presente na *República*, os valores tradicionais de herança, como terra e dinheiro, se tornam supérfluos, surgindo, assim, um novo tipo de herança que é o conhecimento, pois de acordo com as escatologias platônicas, a alma pode seguir se aperfeiçoando e se instruindo cada vez mais, ao longo das várias encarnações, tornando o conhecimento um bem que se passa não às futuras gerações da família, mas à própria alma. Ou seja, a herança passou das riquezas do οἶκος para as da ψυχή. E essa mudança ainda causa um giro maior, de caráter ético e cognitivo, pois a busca deixa de ser pela riqueza material e pelos prazeres do corpo e passa a conformar uma atitude zetética pelo

100 Veja também a nota 974 sobre efebria e cidadania.

101 VERNANT, 2003, p. 9, trad. minha.

102 Para Platão, a pessoa ávida por riqueza e bens é fruto da má natureza e incultura, ver *Leis* IX 870a. O desprezo por quem ama o dinheiro, ο φιλοχρήματος, é tão grande que a sua morte chega a ser promulgada (*Leis* XI 938b).

103 *República* IV 419e-420a, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 139; texto original: “δύο μὲν, κἂν ὀτιοῦν ἦ, πολεμία ἀλλήλαις, ἡ μὲν πενήτων, ἡ δὲ πλουσίων”.

104 O que divide a cidade é o individualismo proveniente da acumulação de propriedades em um grupo só, ver *República* V 462c.

105 A família e a propriedade estão fundidas na unidade do οἶκος, pois ele configura uma relação de hereditariedade inseparável (DAWSON, 1997, p. 41).

conhecimento verdadeiro, acarretando uma reforma na educação<sup>106</sup> ao visar desenvolver as virtudes de todos os cidadãos para uma vida em comum mais harmônica.

O tema do casamento<sup>107</sup> na *República* (que está intrinsecamente ligado à segunda onda) só é explorado em relação aos guardiões, tanto os auxiliares quanto os governantes. Considerado como um *ἱερὸς γάμος*, isto é, um ritual religioso de hierogamia<sup>108</sup> (com direito a festas, hinos e sacrifícios<sup>109</sup>), o casamento era feito de acordo com a escolha do regente<sup>110</sup>, levando em conta a suposta afinidade natural<sup>111</sup> do novo par ao combinar os jovens guardiões em idade propícia<sup>112</sup>. No entanto, o governante, como um cupido manipulador de casamentos arranjados, pode utilizar mentiras e fraudes<sup>113</sup> para burlar o sorteio, o qual daria a impressão de unir os pares ao acaso, mas que foi, na verdade, adulterado para que os melhores guardiões se relacionassem, sempre, com as melhores guardiãs e obtivessem, assim, uma prole otimizada<sup>114</sup>.

106 Há uma disputa entre os comentaristas sobre a extensão e qual o tipo da educação proposta por Platão, mas concordo com a vertente que compreende, na *República*, uma educação primária para todos cidadãos da Calípolis e uma secundária, voltada à dialética e à matemática, para os perfis mais aptos, uma extensão da educação, portanto, a todo o corpo cívico, configurando uma tomada de posição bem mais democrática do que usualmente se pensa e que é ainda reforçada pelas *Leis*; sobre este tema veja MOTTA, 2014.

107 *República* V 458c-460a. Tecnicamente nem poderíamos falar em casamento ou matrimônio, pois são “uniões provisórias promovidas em datas específicas” (MOTTA, 2014, p. 122). Poderíamos até inventar neologismos como ‘sexamento’ ou ‘reprodução’ para ressaltar essa característica, mais isso me soa desnecessário.

108 Trata-se de um matrimônio sagrado, o mais famoso sendo o de Zeus e Hera, abordado em *República* V 458e.

109 *República* V 459e.

110 Chamado pontualmente de legislador, *νομοθέτης*, em *República* V 458c.

111 *República* V 458c.

112 As mulheres entre vinte e quarenta anos e os homens entre trinta e cinquenta e cinco anos, ver *República* V 460e.

113 A mentira, quando aplicada pelo governante de boa educação, é considerada um remédio (*República* III 389b). No entanto, a natureza filosófica é definida como aquela que odeia a mentira (*República* VI 485c) e seu oposto, uma alma estropeada, é aquela que não rechaça a mentira voluntária (*República* VII 535e). Em relação ao casamento, o uso da mentira é abordado em *República* V 459d e 460a. Em suma, isso demarca uma certa hipocrisia, pois mesmo que a mentira só possa ser utilizada pelos governantes ciosos do mal que ela contém, e estritamente quando necessário, eles são aptos a aplicá-la em pequenas doses.

114 *República* V 459e. É nesse ponto do livro V da *República* que surge o que se considera como uma defesa da eugenia em Platão, pois os guardiões precisam ser uma classe livre de impurezas, isto é, pura (“καθαρὸν τὸ γένος” em 460c). Logo, os frutos dessas uniões não tão boas seriam desprezados (459e), o que seria um eufemismo até mesmo para a morte, já que, por serem considerados defeituosos e impuros, os filhos de pais medíocres não seriam criados (459e), ou então seriam escondidos em local secreto (460c), enquanto os frutos de incesto ou não nasceriam ou nem teriam alimentação (461c). Para um atenuação desse sentido de *τρέφω* e *τροφή*, que pode não ser apenas relacionado à nutrição, mas também ao favorecimento da descendência (como na criação de cavalos), veja MOTTA, 2014, p. 126. Obviamente, trata-se de uma horripilante seleção de vidas humanas que choca a nossa moral atual e nem devemos ‘desculpar’ Platão, mas também não podemos ser tão anacrônicos a ponto de não compreender esse tipo de pensamento naquela época, onde havia grande mortalidade neonatal, tanto da parturiente quanto do feto, bem como era comum perderem filhos durante a infância pela falta de tratamentos simples hoje em dia, como o uso de antibióticos. Mas o principal, e o que mais distancia essa prática eugênica opinada por Platão do que hoje consideramos eugenia (sob a influência das consequências nefastas do Nazismo), é que ela é totalmente intra-étnica, pois não pretende ‘limpar’ nem ‘purificar’ a partir de critérios racistas ou xenofóbicos, uma vez que os pais eram todos não só cidadãos de mesma etnia, como guardiões membros das classes superiores. Além disso, o problema maior que surge com essa prática eugenista proposta é que ela anulava parte da mobilidade social descendente, ou seja, os filhos dos guardiões com ferro e bronze na alma poderiam não ir para a classe produtora (estipulado na nobre mentira em *República* III 415c), pois seriam escondidos (não dá pra fazer ideia do que isso seria de fato), não criados ou mesmo mortos. Tal descarte dos indesejados encontra eco na afirmação anterior de que deficientes físicos (possivelmente cidadãos adultos) seriam deixados para morrer (*República* III 410a), além disso, essas passagens que tratam a eugenia no livro V falam exclusivamente do julgamento de bebês recém-nascidos (havendo paralelo histórico com o instituído em Esparta, ver Plutarco, *Vidas Paralelas: Licurgo* 16.1-2), logo, não haveria nem como saber se eles seriam, ao longo de sua educação, ótimos marceneiros ou agricultores. A outra parte da mobilidade descendente está garantida em *República* V 468a-b, pois o guardião covarde em batalha (ou seja, um adulto) é rebaixado para a classe dos produtores. Isso se deve ao fato de que os filhos dos melhores guardiões (os frutos aceitos dessa seleção eugênica) recebem a educação típica dos guardiões e, durante esse processo educativo, são testados em relação aos trabalhos, temores e prazeres, visando saber se sua alma é capaz de continuar os estudos mais importantes (*República* VI 504b). Ligada a essa questão de casamento e eugenia está a queda da Calípolis, isto é, o surgimento da timocracia a partir da aristocracia (*República* VIII 545d-549b), pois o erro na realização de casamentos afetaria a seleção eugênica da prole, uma vez que teria sido gerada uma geração de filhos não tão bons, fato que influenciaria a próxima geração de guardiões, os quais não seriam tão capazes quanto seus antecessores e acabariam se distanciando da educação das Musas, ao se orientarem mais à ginástica, tornando-se menos aptos a serem governantes, por

Contudo, encarar o matrimônio (ou a ausência dele) como um tema de Filosofia Política não é específico da *República*. Outro diálogo que retorna a esse tema é *Leis*, onde a questão da riqueza das famílias em relação ao casamento também é abordada<sup>115</sup>, destacando que o matrimônio deve ser pensado em função da cidade e não dos interesses pessoais, ou seja, o lado romântico é dispensado<sup>116</sup> em função de se criar uma melhor distribuição de qualidades (tanto do temperamento pessoal quanto da riqueza familiar pelo dote), visando assim obter uma cidade mais homogênea e coesa, tal qual a intenção expressa pela *República*. No entanto, o Ateniense das *Leis* sabe que não poderia promulgar leis a respeito, pois elas não seriam bem recebidas, tendo optado, então, pela persuasão que incita à união de opostos (como entre ricos e pobres ou entre destemperados e calmos), ao criar meios que induziriam uma coerção moral para aqueles que queiram manter os seus interesses particulares acima dos da cidade. Essa busca pela combinação de caracteres opostos no casamento também aparece no *Político*<sup>117</sup>, bem em consonância com *Leis* (mas sem tratar do aspecto econômico), ao indicar que há uma tendência generalizada de se casar com pessoas similares, de mesmo temperamento, porém sendo necessário, na verdade, optar por mesclar os tipos de personalidade, tecendo laços matrimoniais que garantam uma prole sempre bem equilibrada, isto é, o foco na no entrelaçamento dos pares não é pelo interesse particular, mas pelo da cidade como um todo, pois “a verdadeira arte política necessariamente zela pelo interesse público e não pelo privado”<sup>118</sup>. Logo, por mais que a situação da propriedade e do papel das mulheres seja distinto entre *República* e *Leis* e que essa questão apareça apenas lateralmente no *Político* (referente ao interesse da cidade nos matrimônios<sup>119</sup>), podemos perceber que Platão mantém constante seu objetivo de quebrar o poderio das famílias tradicionais de seu tempo por meio de uma verdadeira revolução na reprodução da herança familiar gerada pelo casamento.

Por fim, voltando à discussão inicial sobre a data da *República* e de quem teria sido o primeiro a aventar essas ideias relacionadas ao comunismo de bens e mulheres, digo que da minha

---

serem mais impetuosos e amantes das honras, chegando, por fim, a mudar a constituição da cidade. Além disso, a questão do incesto oriundo dessa comunidade de mulheres e filhos é parte da crítica maior que Aristóteles faz em *Política* II 1262a25-40, uma vez que ele detecta problemas na identificação dos pais e na tentativa de evitar tal fato. Outro ponto a ser lembrado é que havia em Atenas o festival anual das Targélias, no qual era realizado um ritual de purificação que envolvia o sacrifício humano (de um homem vil ou fisicamente feio, por exemplo) como um φαρμακόν oferecido aos deuses, ou seja, excluir aqueles considerados não aptos, no corpo ou na alma, não era algo tão extraordinário para os gregos quanto é para nós; em contraponto, Hefesto era o deus das artes técnicas, mas coxo, logo um deficiente físico.

115 Principalmente em *Leis* VI 773a-774e.

116 Em *Leis* VI 773b, de fato o interesse no casamento é meramente reprodutivo e em função de manter a demografia da cidade constante. No entanto, o amor entre duas pessoas em sentido romântico (isto é, nem o amor fraternal ou familiar, nem o eros filosófico ou o vulgo e errôneo ‘amor platônico’) também não é o maior motivo para a união de duas pessoas na *República*, mas ali ele não some por completo, pois do convívio com os parceiros escolhidos pelos guardiões o surgimento do amor era esperado, mesmo que sendo fruto de um cálculo de afinidades (*República* V 458d), enquanto os apaixonados podiam beijar quem quisessem como prêmio em competições (*República* V 468c), manifestando, assim, outra expressão de amor romântico. Destaco ainda que tal amor poderia estar presente nas relações dos guardiões que passaram da idade reprodutiva, pois seriam livres para manter relações com quem bem entendessem (*República* V 461b-c).

117 *Político* em 310b-e.

118 *Leis* IX 875a, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 386. Texto original: “πολιτικῆ καὶ ἀληθεῖ τέχνῃ οὐ τὸ ἴδιον ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἀνάγκη μέλειν”.

119 No *Político* 310b o Estrangeiro comenta sobre os laços que unem os cidadãos em relação ao casamento e à procriação.

perspectiva como pesquisador, não vejo que Aristófanes possa ter sido o único criador de tal elaborada discussão conceitual, uma vez que o humor da comédia precisa ser refletido nos espectadores<sup>120</sup>, logo, não poderia ser um conteúdo novo, pois precisaria acionar os acontecimentos já conhecidos pela plateia. No entanto, acredito que tanto Aristófanes quanto Platão possam ter se aproveitado de ideias que já vinham sendo discutidas em Atenas, ou seja, penso que teria havido fontes textuais ou discussões orais conhecidas por ambos<sup>121</sup>, pois é possível identificar ideias similares sendo comentadas nesse tempo histórico para além do ambiente socrático. Tendo também a aceitar que uma versão inicial do texto de Platão tenha circulado, ou ao menos o conhecimento desses assuntos já se dava por discussão oral e ganhava Atenas a partir da Academia.

∴

Infelizmente, saber com exatidão quais seriam essas fontes em comum não nós é possível, pois esses textos escritos não sobreviveram ao tempo. Todavia, temos algumas indicações que essas discussões eram conhecidas pelos atenienses, pois fazer refeições em conjunto, como indicado na *República* e nas *Leis*, era uma prática espartana promulgada por Licurgo, presente também em Creta<sup>122</sup>. Além disso, Heródoto<sup>123</sup> comenta que os citas e outros povos já praticavam a partilha de mulheres, bem como Aristóteles indica que isso acontecia em algumas regiões da Líbia<sup>124</sup>, logo, esse tipo de comunismo sexual era algo que os gregos já conheciam através de costumes bárbaros, mas considerando-os como práticas exóticas e promíscuas<sup>125</sup>.

Além disso, Aristóxeno de Tarento<sup>126</sup> afirma que Platão teria copiado algumas ideias de uma obra perdida de Protágoras, a *Anti-lógica*, porém esse texto é sobre oposições argumentativas e retórica, carecendo de contexto. Teopompo<sup>127</sup>, outro comediógrafo, aponta na peça *As Militares* (*Stratioides*), existente apenas em pequenos fragmentos, que as mulheres estavam na guerra junto com os homens e ganhavam salários, indicando alguma equidade de gênero. Além disso, mulheres como a persa Rodoguna, filha do rei Xerxes I, ou a cortesã Targélia de Mileto e mesmo Aspásia, a esposa de Péricles, foram personagens que incidem no imaginário helênico como mulheres que assumiram o comando na guerra ou que influenciaram em decisões políticas por meio de suas relações com homens poderosos, isto é, conseguindo quebrar a barreira de gênero para impor o

120 DAWSON, 1997, p. 39; PRESTON, 2017, p. 160.

121 A suposta fonte comum é problematizada por DAWSON, 1997, p. 38-40, indicando ser um lugar-comum da retórica.

122 Menções à prática da *συσσίτια* (fazer as refeições em comum) aparecem em passagens como *República* III 416e, V 458c e VIII 547d; *Leis* II 666b, VI 762c, 839c; essa atividade é comentada por Aristóteles *Política* II 1264a (informando que acontecia em Esparta e Creta) e Plutarco *Vidas Paralelas: Licurgo* X.1.

123 Heródoto, *Histórias* IV 104 e 180, ver em DAWSON, 1997, p. 18-19; ELLIS, 2011, p. 35; PRESTON, 2017, p. 152.

124 Aristóteles, *Política* II 1262a20.

125 Sobre o comunismo sexual dos bárbaros, ver DAWSON, 1997, p. 18-21. Esse autor lembra que tais práticas contêm a ideia de promover a *ὁμόνοια* ('concordia') através da quebra de laços familiares.

126 ELLIS, 2011, p. 36; HUFFMAN, 2017, p. 291-294; PRESTON, 2017, p. 152, n. 692. Aristóxeno participou da colonização de Túrio, junto a Protágoras, acusando Platão de plágio, porém tal crítica não é levada muito a sério, ver DAWSON, 1997, p. 20.

127 PRESTON, 2017, p. 157.

mando e podendo, assim, até mesmo serem consideradas como precursoras da possibilidade platônica de haver uma filósofa-rainha<sup>128</sup> (isso sem nem mencionar as amazonas guerreiras da Cítia<sup>129</sup> ou mesmo Cinisca<sup>130</sup>, a espartana que venceu as Olimpíadas devido ao seu intenso treinamento).

Ademais, sobre a questão da propriedade de bens, outros relatos indicam que Clístenes, Demócrito e Arquitas de Tarento (um rei pitagórico que poderia contextualizar o filósofo-rei)<sup>131</sup>, teriam escrito sobre a divisão de bens para a harmonia social<sup>132</sup>, e ainda haveria indícios de um comunismo de bens existente na comunidade pitagórica (um assunto polêmico, pois essas informações são tardias)<sup>133</sup>. No entanto, restou aquele provérbio, já comentado, de origem pitagórica, mas amplamente difundido, que nos diz que entre amigos os pertences seriam compartilhados: “κοινὰ τὰ τῶν φίλων”<sup>134</sup>, pois como afirma Timeu de Tauromênio (historiador do séc. IV AEC), Pitágoras dizia, a qualquer um que quisesse estudar com ele, que era “necessário dispor em comum as propriedades”<sup>135</sup>.

Podemos verificar, ainda com relação ao comunismo de bens e propriedade privada, que os atenienses do tempo de Platão conheciam algumas outras práticas relacionadas, como a reforma agrária e a distribuição de terras. Em Lipara, uma ilha próxima à Sicília, os colonos gregos de Cnido, no séc. VI AEC, estabeleceram-se em comunhão com os nativos, mantendo propriedades em comum, bem como refeições em conjunto e organizando-se de forma comunitária<sup>136</sup>. No entanto, o exemplo mais significativo é a partilha de lotes de terra feita pelo legislador espartano Licurgo<sup>137</sup>:

128 Nos fragmentos do diálogo *Aspásia* de Ésquines de Esfeto aparecem menções à Rodoguna como uma rainha persa que liderou uma guerra contra os armênios, como também o papel de Aspásia e Targélia (ambas de Mileto) ao influenciarem na política de Atenas e da Tessália, respectivamente. Sobre isso, veja o comentário de Claudia Mársico (2014, p. 117-118), que também destaca essa influência para a *República*; esses fragmentos estão listados entre 1237 e 1241 (Ibid. p. 397-399).

129 As amazonas aparecem, por exemplo, em Heródoto, *Histórias* IV 113.

130 Como consta, por exemplo, na inscrição *IvO 160* em Olímpia.

131 A viagem de Platão a Tarento para conhecer o rei Arquitas, que era um filósofo pitagórico, também serve para contextualizar a figura do filósofo-rei (PENEDOS, 1977, p. 139-140).

132 DAWSON, 1997, p. 15; ELLIS, 2011, p. 35.

133 DAWSON, 1997, p. 14.

134 CORNELLI, 2011b, p. 234; DAWSON, 1997, p. 15. Ver também *República* V 449d e Aristóteles, *Política* II 1263a29-30. Lisi (2016, p. 16-17) ainda afirma que isso seria uma expressão do sangue comum compartilhado pela ideologia da cidade.

135 Trata-se de um fragmento de Timeu de Tauromênio presente em um escólio ao *Fedro* 279c (*FGrHist* 566 F13a no catálogo de Felix Jacoby). Essa passagem é apontada por DAWSON, 1997, p. 15 e criticamente analisada por BARON, 2013, p. 144-148. A frase citada é tradução minha a partir da versão inglesa de Baron; texto original: “δεῖν καὶ τὰς οὐσίας κοινὰς εἶναι”.

136 De acordo com Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica* V 9.4-5; comentado por GRAY, 2010, p. 15-16, que classifica essa experiência como comunista, mas joga a questão militar como intrínseca a essa prática, ou seja, indiretamente diz que o comunismo gira em torno da guerra constante. Tal argumentação é similar a apresentada por outro liberal (DAWSON, 1997, p. 81-82), mas esses dois autores caem na crítica de Vegetti (2010, p. 193), pois jamais discutem seus próprios pressupostos ideológicos.

137 O legislador espartano Licurgo é um personagem meio histórico, mas também meio mítico, do qual, como diz Plutarco, não podemos afirmar nada sem ter dúvidas (*Vidas Paralelas: Licurgo* I.1). Acredita-se que tenha vivido entre os séculos IX e VIII AEC, mas muito de sua biografia e ações foi romantizado posteriormente pela propaganda de Ágis III, rei espartano do séc. IV AEC, bem como, já no séc. V AEC, pela supervalorização de seus feitos, uma vez que ele tem importante relação com o Apolo Delfico, de quem, em algumas fontes, diz-se ter tido suas leis sancionadas e de quem, em outras fontes, é considerado o autor das leis por ele promulgadas, cedidas através do Oráculo de Delfos (lembrando que um dos epítetos de Apolo é Arquegeta, aquele que funda cidades, e outro é Exegeta, aquele que expõe as leis). Como veremos mais à frente, na seção 5.2, Sócrates também alude a essa função de Apolo, colocando-se de maneira similar ao bem reputado Licurgo. Note que a sociedade espartana era dividida entre os hilotas (os escravos), os esparciatas (também chamados de ‘os iguais’, isto é, a classe alta e

A segunda e mais ousada das medidas políticas de Licurgo foi a redistribuição de terras. Pois, como a desigualdade era terrível e muitas pessoas pobres e indigentes se refugiavam na cidade, enquanto o dinheiro se concentrava exclusivamente nas mãos de uns poucos, ele estava determinado a banir o abuso, a inveja, a delinquência, o luxo e as duas doenças da cidade que eram ainda mais antigas e mais importantes que estas, a riqueza e a pobreza. Colocando em comum todo o país, persuadiu-os a redistribuir desde a base e a conviver como se fossem absolutamente todos semelhantes e de igual patrimônio, no que diz respeito aos seus meios de vida, mas aspirando ao primeiro lugar em virtude, sabendo que, entre um e outro, não há maior diferença ou desigualdade do que a estabelecida pela censura dos seus defeitos e o elogio das suas qualidades. E partindo da palavra para a ação, ele dividiu o resto de Lacônia em trinta mil lotes para os periecos, e a que era tributária da cidade de Esparta em nove mil, pois muitos eram os lotes dos esparciatas.<sup>138</sup>

Essa experiência de redistribuição de terra foi uma medida refundante de Esparta, pois foi semelhante à prática de colonização, onde era usual haver a partilha de lotes de terra entre os colonos. Mesmo que não tenha havido uma crítica à propriedade privada, tal medida visava o bem comum e tinha um caráter similar ao que hoje chamaríamos de reforma agrária. Sendo assim, constituiu-se em uma redistribuição de riquezas que pretendia equalizar as propriedades dos cidadãos<sup>139</sup>. Esse tipo de ação é compreendido dentro do léxico de ações comunistas, por marxistas panfletários como Max Beer<sup>140</sup> ou até mesmo com ideólogos de direita e propagandistas como

militarizada) e os periecos (cidadãos livres sem direito político). Licurgo ainda aboliu as moedas de ouro e prata, instituindo apenas a de ferro que era grande e pesada e dificultava o comércio, bem como decretou que as refeições fossem feitas em comum; tudo isso para evitar a concentração de riqueza e dificultar que a desigualdade voltasse. Apesar de revolucionárias em seu tempo, tais práticas ainda são limitadas, aos nossos olhos, pois os hilotas mantinham-se em servidão e os periecos não tinham direito político. As informações aqui foram colidas do próprio texto de Plutarco, bem como da introdução à tradução em espanhol citada e do conteúdo abordado também em BEER, 1965, p. 53-56; GRAY, 2010, p. 11-12.

138 Plutarco, *Vidas Paralelas: Licurgo* 8.1-5, tradução minha a partir da versão em espanhol disponível em PLUTARCO, 1985, p. 293; texto original: “Δεύτερον δὲ τῶν Λυκούργου πολιτευμάτων καὶ νεανικώτατον ὁ τῆς γῆς ἀναδασμός ἐστι. δεινῆς γὰρ οὔσης ἀνωμαλίας καὶ πολλῶν ἀκτημόνων καὶ ἀπόρων ἐπιφερομένων τῇ πόλει, τοῦ δὲ πλοῦτου παντάσῃν εἰς ὀλίγους συρρηκτότος, ὕβριν καὶ φθόνον καὶ κακουργίαν καὶ τρυφὴν καὶ τὰ τούτων ἔτι πρᾶσιον καὶ μείζων νοσήματα πολιτείας, πλοῦτον καὶ πενίαν, ἐξελαύνων, συνέπεισε τὴν χώραν ἅπασαν εἰς μέσον θέντας ἐξ ἀρχῆς ἀναδάσασθαι, καὶ ζῆν μετ’ ἀλλήλων ἅπαντας ὁμαλεῖς καὶ ἰσοκλήρους τοῖς βίοις γενομένους, τὸ δὲ πρῶτον ἀρετῇ μειτώντας, ὡς ἀλλῆς ἐτέρῳ πρὸς ἕτερον οὐκ οὔσης διαφορᾶς οὐδὲ ἀνισότητος, πλὴν ὅσην αἰσχροῦ ψόγος ὀρίζει καὶ καλῶν ἔπαινος. Ἐπάγων δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον ἔνευε τὴν μὲν ἄλλην τοῖς περιοίκους Λακωνικῆν τρισμυρίου κλήρους, τὴν δὲ εἰς τὸ ἄστυ τὴν Σπάρτην συντελοῦσαν ἑνακισχιλίουσιν· τοσοῦτοι γὰρ ἐγένοντο κληροῖ Σπαρτιατῶν”.

139 Algumas fontes antigas comentam sobre a relativa igualdade de riquezas em Esparta, a qual foi obtida por esse tipo de reforma agrária, por exemplo, Isócrates, Políbio e mesmo o Platão das *Leis* III 684d e V 736c, ver PLATÃO, 1981, p. 309, nota 37.

140 BEER, 1965, p. 53-62. Informo que uso este livro, mas com um certo cuidado. O autor, Max Beer, é um economista formado na *London School of Economics*, tendo atuado como jornalista e historiador, logo, seu conhecimento sobre a Antiguidade era muito mais devido a sua erudição obtida pela formação clássica comum àquele tempo do que a estudos específicos nessa área. Ele se tornou militante comunista ainda no séc. XIX e pretendeu criar uma história do socialismo (que usa como sinônimo de comunismo) apontando suas origens já no mundo greco-romano e judaico. No prefácio, Beer explana sobre como compreende a Antiguidade, expondo uma visão bem criticável hoje em dia, pois encara as estruturas sociais como uma série de etapas similares rumo a um progresso, partindo das origens mais simples às mais complexas e tardias etapas. Ou seja, ele tem uma visão evolutiva de história (Ibid., p. 23), derivada de uma influência fortemente positivista, onde povos distintos apresentariam suas próprias fases de desenvolvimento histórico, como se fossem degraus: primeiramente uma antiguidade, depois uma época medieval e então a modernidade. Para o autor, por exemplo, os gregos clássicos já viveriam seus tempos modernos (Ibid., p. 22), com direito a uma burguesia (Ibid., p. 51) dentro de um sistema capitalista (Ibid., p. 64-65), enquanto os israelitas teriam vivido sua Idade Média ainda no séc. X AEC (Ibid., p. 24). Cabe destacar também que a noção de comunismo primitivo aparecia para ele apenas nos relatos míticos que descreviam uma época de grande abundância, como a Idade do Ouro, ou seja, isto quer dizer que ele não compreende as práticas históricas presentes no mundo antigo como parte desse tipo ideal de comunismo tribal (Ibid., p. 27-28), acreditando, na verdade, que as massas despossuídas conheciam esses discursos e isso as motivava a promoverem lutas de classe no período clássico com demandas realmente comunistas (Ibid., p. 52), chegando ao exagero de descrever Licurgo como líder de uma revolução comunista (Ibid., p. 53). Beer, portanto, segue uma linha de historiografia marxista ortodoxa, preocupada apenas com a periodização linear e a a caracterização da sociedade em relação ao modo de produção (compare com o descritivo em ROSE, 2019, p. 7). Em suma, é um livro panfletário e que romantiza as ações políticas daquele tempo histórico, provavelmente ligado a algum ideário de partido, no entanto, é também capaz de compilar uma boa fonte material sobre o assunto, não devendo ser ostracizado da academia, uma vez que demarca e exemplifica as disputas ideológicas na leitura de temas políticos da Antiguidade.

Alexander Gray<sup>141</sup>, compreendendo, assim, uma noção meio distorcida de comunismo espartano<sup>142</sup>, mas que serve para demonstrar como ideias análogas estavam presentes naquele tempo. Outro ponto é que Licurgo tinha instituído algo semelhante ao que encontramos em Platão, pois, em Esparta, a educação tornou-se pública e as mulheres, nuas, tinham treinamento militar tal qual os homens, além dele ainda ter legislado sobre as relações matrimoniais e a criação dos filhos, considerando as crianças como patrimônio da cidade e não dos pais<sup>143</sup>.

Em Atenas também houve uma reforma legal, porém com amplitude bem mais reduzida, feita justamente por alguém com laços familiares com Platão, isto é, Sólon, o legislador, poeta e político<sup>144</sup>. Apesar dele aparecer em alguns diálogos (como *República*, *Leis* e *Crítias*), sua presença não é tão intensa quanto suporíamos, por seu papel político e parentesco, sendo constantemente pareado com Licurgo e recaindo diminuído na sombra deste, porém ainda influente o suficiente para que as leis de Magnésia ecoassem as solonianas<sup>145</sup>, como a estipulação de quatro classes econômicas, o regulamento de funerais modestos e o cuidado com órfãos<sup>146</sup>. O objetivo principal de Sólon com suas reformas era promover a εὐνομία, a justiça e a correta observância às leis, na Atenas arcaica, cindida pelos conflitos constantes dentro da própria elite e entre ela e as classes inferiores<sup>147</sup>. A principal ação dele para tentar reduzir a desigualdade social e amenizar os conflitos foi a instauração da σεισάχθεια, isto é, a liberação dos escravizados por dívidas e a proibição da alienação de terra dos pequenos proprietários para os aristocratas<sup>148</sup>, uma vez que tinha havido um grande endividamento da população mais pobre (e a conseqüente alta concentração de terras e riquezas em uma parte pequena da sociedade) em função da pressão exercida pelos mais ricos para obter mão de obra para cultivar novas áreas agrícolas visando a exportação e o lucro<sup>149</sup>.

141 GRAY, 2010, p. 11. Alexander Gray (detentor do título de *Sir*) foi um economista escocês atuante na virada do séc. XIX para o XX, tendo sido professor de Economia em universidades conceituadas do Reino Unido, como Aberdeen e Edinburgh. Sua atuação política e acadêmica é de origem liberal e encontra-se bem-aceito nos meios direitistas atuais, pois seu livro foi publicado pela editora do *Mises Institute*, um influente *think-tank* de direita. Nesse texto citado, ele utiliza o Max Beer como uma de suas fontes, compreende Platão e Licurgo como influências que moldaram o comunismo, repudia a escravidão e tenta jogar ela como efeito do socialismo antigo, além de aderir a uma visão do Platão totalitário de Popper, em suma, ele busca aplicar seus ideários políticos enquanto faz sua análise do mundo antigo.

142 Beer panfleta sobre o suposto comunismo espartano, mas reconhece que “o Estado de Licurgo inspirava-se num modelo de Estado aristocrático e guerreiro” (BEER, 1965, p. 56), afirmando ainda que o “comunismo de Licurgo foi apenas uma comunidade de posse e usufruto, mas não de produção”, havendo uma “inexistência total de democracia” (BEER, 1965, p. 57).

143 Plutarco, *Vidas Paralelas: Licurgo* 15.14. Mesmo que Platão tenha se inspirado na sociedade espartana, é preciso ponderar que Plutarco, ao descrever tardiamente as obras de Licurgo, possa ser influenciado pelo platonismo presente em suas fontes e formação filosófica.

144 Esse trecho sobre Sólon é baseado em BLOK; LARDINOIS, 2017; MORGAN, 2015; SAGSTETTER, 2013; ROSE, 2012. Esse pequeno recorte bibliográfico também discute querelas filológicas acerca das leis solonianas, pois foram escritas tardiamente e podem conter elementos espúrios (como a divisão em quatro classes não ter sido uma proposição de Sólon), acarretando, assim, a possibilidade disso ser a causa da influência reduzida dele em Platão.

145 A partir de MORGAN, 2015, p. 144.

146 BLOK; LARDINOIS, 2017, p. 6.

147 Em LANZA; VEGETTI, 1977, p. 14-15, há a discussão sobre a privatização da terra e a escravidão por dívidas, sendo compreendidas como a estrutura subjacente ao enriquecimento dos γενή aristocráticos do séc. VI.

148 SAGSTETTER, 2013, p. 192.

149 BLOK; LARDINOIS, 2017, p. 9; ROSE, 2012, p. 211-213.

A solução principal de Licurgo, entretanto, não foi adotada por Sólon, ou seja, a redistribuição de terras não foi feita em Atenas<sup>150</sup>, pois ele não estava de acordo, alegando em seus versos que não queria se tornar um tirano<sup>151</sup>. Isso porque era uma prática comum de quem tentasse se tornar tirano mostrar-se benévolo em público e adular o povo prometendo a liberação de dívidas e a distribuição de terras, como bem identificava Platão<sup>152</sup>. Em conclusão, se por um lado as reformas de Sólon melhoraram as condições materiais dos mais pobres, a alta concentração de terra na mão de poucos ‘latifundiários’ permaneceu, significando que ainda havia disputa pela propriedade da terra e que a colonização se tornou necessária<sup>153</sup>, pois ela foi uma medida patrocinada pelos próprios oligarcas como forma de expelir os desterrados e manter intacta as suas propriedades fundiárias, como veremos na seção 5.

Dessa forma, vemos que mesmo as ideias mais polêmicas da *República*, aquelas que mais entravam em conflito com a moral ateniense, compartilhavam um substrato comum a outras argumentações que podemos detectar apenas que existiram, sem o devido contexto ou fonte textual integral, pois nos restou apenas as menções e os fragmentos. Portanto, mesmo que falhas, essas evidências indicam que havia pessoas aptas a questionar os valores de família, do papel de gênero feminino e da propriedade privada, não se resumindo somente a Platão ou Aristófanes. Mas, sobretudo, isso é um indicativo da convulsão que possivelmente experimentava um lugar como o Pireu, onde predominava a oralidade<sup>154</sup> e se concentravam os mais pobres, bem como os escravos e os estrangeiros de costumes variados, ou seja, onde havia o perfil social que contrastava mais fortemente com as ricas famílias tradicionais que centralizavam as riquezas em Atenas.

### 2.1.2 - De Aristóteles ao Império Bizantino

Aristóteles, o discípulo com quem Platão conviveu ao longo de anos, foi o principal autor antigo a criticá-lo. A refutação e esquematização que ele fez do pensamento platônico é ainda hoje tão presente<sup>155</sup> que, nos estudos platônicos, a alfinetada de chamar o trabalho do outro de ‘leitura aristotélica’ é um bordão comum entre pesquisadores da área. No livro II da *Política*, contextualizando Platão, Aristóteles comenta dois outros autores que discutiram as constituições e abordavam questões como propriedade, classe social e família. Um deles é Fáleas da Calcedônia<sup>156</sup>,

150 Sabemos, por Diógenes Laércio e Cláudio Eliano, que Platão reconhecia a importância da distribuição igualitária de terra na fase inicial da colonização, pois ele declinou o convite de um grupo de tebanos para fazer a constituição de uma nova colônia deles, a Megalópolis na Arcádia, justamente por eles não terem aceitado aderir a essa distribuição equitativa de propriedade fundiária (DAWSON, 1997, p. 92).

151 SAGSTETTER, 2013, p. 38-39.

152 *República* VIII 566e.

153 ROSE, 2012, p. 248.

154 A relação entre oralidade, educação (retórico-sofística) e democracia é discutida em ROSE, 2019, p. 338-341.

155 A crítica aristotélica presente na *Política* repercutiu ao longo de toda Antiguidade e Idade Média, chegando até mesmo nos tempos atuais, fazendo parecer que ela é a única coisa que se sabe sobre a *República* de Platão (PRESS, 1996, p. 63).

156 Aristóteles, *Política* II 1266a30-1267b21.

um político que escreveu que deveria haver igualdade de bens entre os cidadãos e estipulou um limite máximo de aquisição de propriedade, além de ter proposto a redistribuição social de bens, para equalizar ricos e pobres (via matrimônio)<sup>157</sup> e com isso acabar com os conflitos e injustiças sociais. O outro é Hipódamo de Mileto<sup>158</sup>, urbanista e arquiteto, que definiu uma cidade modelo através de uma divisão de classes sociais (artesões, agricultores e soldados) e de tipos de propriedade privada da terra (sagrada, pública e privada), além de propor que a cidade subsidiasse os órfãos e defender que todas as magistraturas fossem eleitas pelo voto do povo.

O objetivo da análise de constituições feita por Aristóteles é atacar as ideias de Platão quanto ao comunismo de bens e propriedades e a comunidade de mulheres e filhos. Na perspectiva de Aristóteles, a proposta comunista defendida por Platão não seria apenas impraticável<sup>159</sup>, mas tornaria a cidade injusta<sup>160</sup>, pois não valorizaria cada um de acordo com o que produz, o que causaria descontentamento e geraria conflitos sociais além de inibir a generosidade<sup>161</sup> produzida pela partilha do que é a sua própria propriedade. Além disso, Aristóteles é um defensor da propriedade privada, argumentando que as pessoas não cuidam muito bem daquilo que consideram ser de todas<sup>162</sup>. No entanto, o estagirita não é a favor de uma propriedade privada nos moldes de nossa época<sup>163</sup>, pois obviamente ele não é um liberal clássico, já que o defendido por ele é a propriedade privada, mas com uso comum<sup>164</sup>, isto é, como quando alguém tem a propriedade de um lote agrário, porém permite a um passante faminto utilizar o alimento que ali colher<sup>165</sup>. Outro ponto é que Aristóteles compreende a cidade idealizada por Platão como uma cidade una, mas considera que essa unidade geraria a destruição da comunidade política, pois acredita que a cidade seja uma pluralidade de homens e estes não são idênticos<sup>166</sup>. Nesse ponto reside uma dualidade em Platão,

157 Com o casamento entre ricos e pobres, há uma consequente distribuição de dotes e, portanto, de riqueza entre as famílias; ver Aristóteles *Política* II 1261a20. Um eco desse pensamento de Fáleas se encontra em Platão, em *Leis* VI 773a, ao recomendar o casamento com alguém mais pobre visando a igualdade de condições (ver a nota 98 de Francisco Lisi em PLATÃO, 1981, p. 475).

158 Aristóteles, *Política* II 1267b22-1269a28. Hipódamo pode ser compreendido como um dos primeiros a defender a constituição mista, pois teria colocado Esparta e a sua divisão social como modelo, atribuindo uma classe de guerreiros, ver DAWSON, 1997, p. 21-26.

159 Vegetti (2018, p. 27) destaca como Aristóteles, em *Política* II, apresenta sua refutação como uma certeza científica (devido às qualidades naturais da cidade e do homem), utilizando uma terminologia que invoca uma inevitabilidade necessária e a impossibilidade de realização da proposta platônica.

160 MAYHEW, 1993b, p. 807.

161 MAYHEW, 1993b, p. 813.

162 Aristóteles, *Política* 1261b32.

163 MAYHEW, 1993b, p. 819.

164 Tal percepção surge a partir de Aristóteles, *Política* II 1263a37-40: “É claramente preferível que a propriedade seja privada, mas que a sua utilização seja comum”, na tradução de Antônio Amaral e Carlos Gomes em ARISTÓTELES, 2016, p. 117; texto original: “βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίᾳς τὰς κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς”. De acordo com Robert Mayhew (1993b, p. 831) Aristóteles não é um liberal clássico, no estilo de John Locke, mas também não é um proto-marxista (Id., 1995, p. 569); lembrando que esse autor americano é vinculado ao Instituto Ayn Rand, um conhecido *think tank* de direita. Luísa Buarque (2022, p. 328 nota 18), por outro lado, chega a dizer que “a defesa aristotélica da propriedade privada soa socialista a nossos ouvidos”. Ver também MAYHEW, 1993b, p. 816.

165 MAYHEW, 1993b, p. 820.

166 Aristóteles, *Política* 1261a22. Há, portanto, “uma divergência de base entre as duas concepções políticas”, pois Aristóteles “entende que a unificação forte, ao modo socrático, seria uma tentativa equivocada de homogeneização entre partes de natureza necessariamente heterogênea” (BUARQUE, 2022, p. 302).

pois, por um lado, temos um igualitarismo em sentido forte sendo defendido (um ideário presente no comunismo de bens e na equidade de gênero), mas, por outro, teríamos a diferença natural das pessoas (e até mesmo a mobilidade social) sendo mantida com a questão da especialização no ordenamento da cidade.

Esse problema é detectado por Aristóteles ao argumentar que a unidade proposta na *República* (obtida tanto pelo comunismo de bens quanto pelo comunitarismo de mulheres e filhos), anularia qualquer vínculo afetivo necessário à vida em comum<sup>167</sup>, uma vez que, para o estagirita, o modelo defendido na *República* levaria a “resultados contrários aos que uma legislação [...] deveria criar”<sup>168</sup>, pois, segundo ele, existem apenas “duas coisas que fazem com que os seres humanos sintam solicitude e amizade exclusivas: a propriedade [ἴδιον] e a afeição [ἀγαπητόν]”<sup>169</sup>. Ou seja, Aristóteles está criticando justamente os dois pontos mais polêmicos da *República*, pois Platão tenta romper com a propriedade pelo comunismo de bens e com a família (a afeição) pelo comunismo de mulheres e filhos, constituindo assim uma oposição total entre esses dois autores sobre essa questão. No que tange nosso trabalho aqui, o importante a destacar é que a argumentação de Platão não foi capaz de convencer nem mesmo a seu aluno de tantos anos<sup>170</sup>, pois este se mostrou refratário às opiniões do mestre, mas também que essa crítica ecoou ao longo da Antiguidade, além de nos ter salvo as únicas informações sobre dois outros autores que também argumentaram sobre o tema da propriedade, evidenciando assim que essas discussões polêmicas faziam parte do contexto daquela época.

Passando agora direto para o período da República Romana, é preciso ressaltar, primeiramente, que Cícero tem grande estima por Platão e se considera *comitem Platonis*<sup>171</sup>, companheiro de Platão, bem como o chama de o deus dos filósofos<sup>172</sup>. O principal livro onde Cícero dialoga, em relação a essa temática aqui abordada com a *República* de Platão, é o *De re publica*,

167 BUARQUE, 2022, p. 306.

168 “De um modo geral, a legislação da *República* produz necessariamente resultados contrários aos que uma legislação corretamente estabelecida deveria criar [ὅλος δὲ συμβαίνειν ἀνάγκη τοῦναντίον διὰ τὸν τοιοῦτον νόμον ὃν προσήκει τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους αἰτίους γίνεσθαι]”, Aristóteles, *Política* 1262b5, na tradução de Antônio Amaral e Carlos Gomes em ARISTÓTELES, 2016.

169 “Existem duas coisas que fazem com que os seres humanos sintam solicitude e amizade exclusivas: a propriedade e a afeição [δύο γὰρ ἔστιν ἃ μάλιστα ποιεῖ κηδεσθαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ φιλεῖν, τὸ τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν]”, Aristóteles, *Política* 1262b22, na tradução de Antônio Amaral e Carlos Gomes em ARISTÓTELES, 2016, p. 113. Luísa Buarque (2022, p. 307-309) detecta nessa passagem uma diferença entre a noção de amizade compreendida por Platão e Aristóteles, pois ἴδιον pode significar não somente propriedade, no sentido de posses e bens, mas também o próprio, algo característico da individualidade e inerente ao campo privado, daí a distinção entre os dois filósofos, pois enquanto Platão estende a amizade (e a compartilha derivada dela) ao todo da cidade, ou seja, tudo é comum a todos, Aristóteles crê que seja preciso manter algo privado para que isso possa ser compartilhado na comunidade, pois só através da generosidade ao compartilhar algo particular é que os laços sociais seriam fortalecidos.

170 Há que se destacar que a crítica de Aristóteles, encontrada em *Política* II, feita à *República* de Platão soa como se o primeiro não estivesse se dirigindo propriamente às argumentações do segundo, pois encontram-se muitas omissões, levando a um distanciamento do texto criticado, uma vez que distorce os argumentos originais e os orienta aos seus próprios fins, como apontado em BUARQUE, 2022; ver também o comentário em VEGETTI, 2010, p. 43-55. Além disso, é possível que o diálogo *Leis* tenha sido escrito como resposta a esse tipo de crítica, como abordei na nota 59.

171 CANFORA, 2016, p. 419.

172 CANFORA, 2016, p. 421; HÖSLE, 2008, p. 145.

que temos incompleto, com algumas partes em fragmentos apenas. No geral, em termos políticos, Cícero compartilha a perspectiva platônica de que a vida humana é social e de que temos deveres relacionados à comunidade, bem como acredita que os filósofos devam assumir o poder político<sup>173</sup>.

No entanto, sua ligação com a oligarquia romana<sup>174</sup> o impede de aceitar algumas teses propostas por Platão, assim, ele se distancia de seu companheiro filosófico ao recusar a Calípolis da *República*, pois acredita que a Roma em seu momento de fundação<sup>175</sup> (ou seja, uma idealização mítica a partir da história), expressaria a melhor das constituições, pois nessa época a degradação moral e política que havia em seu tempo<sup>176</sup> ainda não tinha surgido. Cícero foi um senador e a República Romana em que viveu tinha uma constituição mista<sup>177</sup>, onde o Senado representava a aristocracia, o consulado a monarquia e o tribunato da plebe a democracia e é este modelo romano que Cícero tem como ideal. Todavia, no âmbito do comunismo de bens e mulheres, ele rejeita<sup>178</sup> completamente essas propostas platônicas, chegando a dizer que tratará Platão como ele tinha tratado Homero<sup>179</sup> (ou seja, expulsando-o da cidade). Assim, constatamos o uso que Cícero fez da filosofia platônica, mas também sua nítida recusa quanto às ideias mais polêmicas da *República*, por não coadunarem com seus ideais políticos e morais<sup>180</sup>.

Saltando alguns séculos para a época dos neoplatônicos, é preciso destacar, primeiramente, que a filosofia deles já é tardia e, em muitos momentos, descolou do que está na letra do texto platônico. Além disso, a *República* não era um texto popular nesse período, pois, como já fora dito, Jâmblico nem sequer incluiu esse diálogo no cânone de textos estudados em sua escola<sup>181</sup>. Um dos

173 HÖSLE, 2008, p. 159.

174 VEGETTI, 1999, p. 137.

175 CARSANA; ZIZZA, 2019, p. 178. Cícero, *De re publica* II 3: “Meu discurso agora irá relembrar a ‘origem’ do povo romano [...] Atingirei mais facilmente meus objetivos se eu mostrar como nossa república nasceu e amadureceu do que se eu demonstrar uma como Sócrates fez na *República* de Platão” (tradução minha, adaptada, a partir da versão inglesa em CÍCERO, 2013, p. 63). Essa crítica volta em *De re publica* II 21-22, ver em CARSANA; ZIZZA, 2019, p. 182.

176 CARSANA; ZIZZA, 2019, p. 176.

177 Aparentemente, o primeiro registro da ideia de uma constituição mista encontra-se em Tucídides, *Guerra do Peloponeso* 8.97, ao relatar a ζύγκρασις (‘mistura’) na constituição ateniense de 411, como uma fusão entre oligarquia e democracia (DAWSON, 1997, p. 32). No entanto, esse conceito ganha corpo apenas a partir da *Política* IV 1293b20-35 de Aristóteles, onde o melhor regime é chamado apenas de πολιτεία e se caracteriza como uma mistura (“μίξις”) entre a democracia e a oligarquia. Em Platão, principalmente nas *Leis* VI 756e (ver nota 626), é dito que a constituição da Magnésia deve se manter no meio (“μεσεύειν τὴν πολιτείαν”) das formas puras de governo (como a democracia e a oligarquia), pois estas não são consideradas boas, porém não há a formulação de uma mesma clareza na defesa de uma constituição mista tal qual encontramos em Aristóteles. Além disso, essa discussão aparece como um pormenor não discutido na *República* VIII 544d, ao argumentar sobre os tipos de constituições que “outras formas como essas são intermediárias daquelas outras [τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων πού εἰσιν]”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 308. Por fim, é Políbio quem atribui a teoria política da constituição mista à Roma e instaura essa normativa no pensamento político antigo (DAWSON, 1997, p. 33), sendo detectável um reflexo disso ainda no período Bizantino, como veremos adiante.

178 HÖSLE, 2008, p. 160.

179 Hösle (2008, p. 160) ainda destaca o seguinte trecho de Cícero, *De re publica* IV 5: “Platão, para resumir, ordena que tudo seja em comum, para que nenhum cidadão possa dizer de alguma coisa que é especial para ele ou sua própria. De fato, tratarei Platão como ele tratou Homero: enviando-o para fora da cidade que ele formou para si mesmo, condecorado com uma coroa de louros e banhado em perfumes”, (trad. minha a partir da versão inglesa em CÍCERO, 2013, p. 108).

180 Há uma questão moral, pois com relação ao treinamento físico proposto por Platão, as mulheres praticariam nuas em conjunto com homens, o que era considerado uma falta de pudor; ver CANFORA, 2016, p. 420, em *República* V 452a-b, como também no texto anônimo *Discursos Duplos* II 3 e em Cícero, *De re publica* IV 4.

181 VEGETTI, 1999, p. 138, 2010, p. 56.

maiores autores neoplatônicos, Plotino (séc. III EC)<sup>182</sup>, por exemplo, é reconhecidamente muito influenciado pela leitura aristotélica e estoica, mas se considerava um platônico ortodoxo e difundiu um estudo dogmático<sup>183</sup>. Nos seis séculos que o separam de Platão, Plotino não mais seguia os diálogos propriamente, pois seu período contava com ensinamentos orais que não tinham versão em texto (esse fato dificulta compreender com exatidão muitos aspectos e originou, na história recente do platonismo, a questão das doutrinas não-escritas). Além disso, o interesse principal dele não era o Platão político, mas o teológico e metafísico<sup>184</sup>, principalmente em relação ao uno e à sua união, tão característica do neoplatonismo, com o bem. Logo, o seu interesse na *República* é relacionado à pesquisa sobre o caráter metafísico da forma do bem, aliado a outras teses encontradas apenas no *Parmênides* (unidade e multiplicidade) e no *Timeu* (demiurgo).

Outro neoplatônico importante é Proclo (séc. V EC), que coordenava a Academia de Platão (era δίαδοχος) e viveu em um momento onde o poderio da Igreja Católica já ameaçava as tradições platônicas<sup>185</sup>, que eram pagãs, e por isso escreveu vários comentários às obras, registrando alguns ensinamentos que antes eram só orais, na tentativa de não permitir que fossem perdidos<sup>186</sup>. Seu *Comentário à República* operou uma distorção argumentativa<sup>187</sup>, pois infundiu a mística e a metafísica típica do neoplatonismo tardio, uma vez que o seu interesse maior era na teologia platônica, acreditando até mesmo que Platão foi o receptáculo de uma verdade revelada<sup>188</sup>. Além disso, ele diminuiu a importância dos aspectos políticos dessa obra, fazendo com que Mario Vegetti apelidasse seu comentário de “hermenêutica da despolarização”<sup>189</sup>. O mais interessante é que Proclo rebate as críticas de Aristóteles quanto ao comunismo defendido por Platão<sup>190</sup>, pois acredita que “os bens serão comuns a todos dado que, ao pertencerem todas as coisas à cidade, cada um obtém o necessário”<sup>191</sup>, sem, contudo, dar a devida importância à questão política em si.

Algumas décadas depois, mas já no período Bizantino<sup>192</sup>, foi publicado um diálogo anônimo conhecido como *Sobre a Ciência Política*<sup>193</sup>. Ele circulou na época de Justiniano (séc. VI EC), sendo que esse imperador era cristão e aplicou fortes políticas contra o paganismo. O texto em si

182 Sobre a leitura de Plotino, veja GERSON, 2018; PRESS, 1996, p. 67.

183 GERSON, 2018, p. 316; PRESS, 1996, p. 67.

184 VEGETTI, 1999, p. 138.

185 OPSOMER, 2018, p. 504.

186 OPSOMER, 2018, p. 505.

187 VEGETTI, 1999, p. 138.

188 OPSOMER, 2018, p. 501-502.

189 VEGETTI, 2010, p. 56.

190 Proclo, *Comentário à República*, XVII, ver VEGETTI, 2010, p. 57-58.

191 Tradução do comentário XVII de Proclo em VEGETTI, 2010, p. 58.

192 A *República* praticamente não foi abordada, no período Bizantino, por leituras filosóficas, mas apenas com interesse filológico, apesar do *corpus platonicum* ter estado disponível (PRESS, 1996, p. 63). Possivelmente, este diálogo anônimo abordado aqui seja um dos poucos indícios que fugiram a essa regra, pois somente no séc. XV autores bizantinos voltaram a interpretá-la (Ibid., p. 64).

193 Título original: *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης*, editado por Carlo Mazzucchi (1982). A data narrativa é estimada em 528 EC e publicado, provavelmente, antes de 565 EC (MACCOULL, 2006, p. 301).

expõe os interesses de uma elite senatorial<sup>194</sup>, mas é fundamentado em uma leitura da obra platônica, porém influenciada por Aristóteles, Cícero e neoplatônicos como Proclo ou Plotino. É um diálogo pouco conhecido atualmente, pois foi descoberto apenas no séc. XIX em um palimpsesto e é um fragmento, contando com apenas uma tradução em italiano<sup>195</sup>. O que é interessante nele, para o desfecho dessa seção, é que esse texto demonstra como os intelectuais daquele período ainda utilizavam a Filosofia Política de Platão presente na *República*, mesmo num momento onde o paganismo era perseguido e que culminou com o fechamento da Academia de Platão.

*Sobre a Ciência Política*<sup>196</sup> propunha, então, um tipo de constituição novo, chamado ‘dicaearca’, promovendo uma constituição mista de aristocracia, monarquia e democracia, atacando também o ideal da Calípolis da *República*, mostrando alguma influência do pensamento ciceroniano. O conceito de ciência política<sup>197</sup> aparece no quinto livro, sendo definido como o conhecimento da Filosofia Política, ligada às questões práticas da vida material, mas sendo originada de uma mimese do divino<sup>198</sup>. Enfim, esse diálogo da Antiguidade Tardia ecoa, ainda que em sentido próprio, uma imitação de Platão, não só quanto à forma narrativa, mas quanto à apreensão de algumas de suas teses, como a ciência régia do *Político*, o filósofo-rei da *República* e o assemelhar-se ao deus, como critério de perfeição, já presente no *Teeteto*<sup>199</sup>. Podemos ver ainda que esse texto segue um modelo aristotélico que separa a vida prática da teórica<sup>200</sup>, mas que ainda é influenciado pela leitura neoplatônica do *Timeu*, devido ao espelhamento da ordenação do mundo material com o divino<sup>201</sup>.

∴

Por fim, termino essa seção sintetizando que essas ideias de Platão perduraram pela Antiguidade, mas que, na maioria das vezes, foram muito criticadas em seus aspectos mais polêmicos ou apropriadas de maneira diversa. Também foi possível verificar que alguns outros autores discutiram assuntos similares, indicando um estofo histórico, mas que não sobreviveu como fonte escrita para além de testemunhos ou fragmentos. A base dessa crítica ainda influencia a desconsideração contemporânea por tais teses platônicas que chocaram a Antiguidade, pois impactaram o nosso século ao terem criado uma perspectiva, cristalizada ao longo de milênios, de

194 MACCOULL, 2006, p. 302; O’MEARA, 2002, p. 49.

195 MAZZUCCHI, 1982.

196 O’MEARA, 2002, p. 50-51.

197 O’MEARA, 2002, p. 51-52.

198 Anônimo, *Sobre a Ciência Política* V, 9: “Então, as diferenças com a filosofia em geral já foram mencionadas anteriormente, assim como a identidade do poder imperial e a filosofia política enquanto imitação de deus”, traduzido a partir do italiano em MAZZUCCHI, 1982, p. 81. Texto original: “Τῆς μὲν οὖν ἀπλῶς φιλοσοφίας οἷς ἂν διαφέρῃ ἤδη προεῖρηται καὶ ὅτι ταυτὸν βασιλεία τε καὶ πολιτικὴ φιλοσοφία οἷα θεοῦ μίμησις οὔσα”.

199 No *Sobre a Ciência Política*, o conhecimento régio é considerado a ἐπιστήμη detida pelo βασιλεύς que o permite imitar ao deus e, assim, impor aos seus súditos que estes também, hierarquicamente, se assemelhem ao divino (MACCOULL, 2006, p. 306).

200 O’MEARA, 2002, p. 52.

201 O’MEARA, 2002, p. 53.

como compreender Platão, por onde as maiores polêmicas políticas foram relegadas a um plano inferior, sendo desconsideradas ou desmerecidas.

Com essa pequena exploração da história de como os diálogos platônicos foram lidos ao longo dos séculos, podemos perceber como um livro se torna um cânone, pois há algo de arbitrário, no sentido de que não há uma necessidade física ou um dogma religioso, mas uma escolha que vai decantando ao longo dos anos e se torna petrificada, como uma estátua que nos olha do alto de seus séculos. Mas é arbitrário também porque podemos ver como, por exemplo, a *República* nem estava no cânone de autores antigos, mas resistiu ao longo das críticas presentes em autores como Cícero ou no texto bizantino abordado. Algo de sorte, de acaso e de fortuna, torna um livro um clássico. Mas a força dele se prova por seus argumentos e sua capacidade de manter, por milênios, uma ávida discussão sobre temas que ainda hoje, como a equidade de gênero ou a crítica à propriedade privada, não são plenamente integrados, tornando-se alvo de várias leituras contemporâneas, independentes ou não de Platão. Dado esse histórico de mais ou menos 25 séculos, é risível querer esquecer e apagar o passado de maneira tão infantil. Que se faça a crítica justa sobre o pedestal que certas obras foram postas, ao apontar os desenvolvimentos implícitos ao processo pelo qual um cânone foi instaurado, já que isso só aconteceu à custa de diversas outras obras que a curadoria dos eruditos deixara desvanecer (por escolha ideológicas, ou mesmo coloniais), mas que, principalmente, não nos tornemos como os gregos: eternas crianças por não terem conhecimento do próprio passado, tal qual o escriba egípcio censurou a Sólon<sup>202</sup>, o bem reputado legislador e parente de Platão.

## 2.2 - UM SALTO AO SÉC. XX

O século XX foi marcado, entre tantas outras coisas, por duas Guerras Mundiais, pelo Nazismo, o Comunismo Soviético e a consolidação do imperialismo dos Estados Unidos, bem como pela Guerra Fria e a promoção do anticomunismo, mas também pelas lutas anticoloniais e pela defesa institucional dos direitos humanos, com a criação da Organização das Nações Unidas, a consolidação de um feminismo mais crítico, do movimento negro e LGBT e de toda uma vanguarda intelectual atuante em vários polos ideológicos. Enfim, foi uma época movimentada no plano político e que, no que nos tange, viu se consolidar uma interpretação própria de Platão, muito distante daquela que perdurou nos períodos históricos anteriores. De um Platão apolítico, onde a vida filosófica era compreendida como um ideal contemplativo<sup>203</sup>, passando pela apreensão de seu

---

202 *Timeu* 22b.

203 BONAZZI, 2015, p. 823.

sentido para uma versão cristianizada ao longo do Medievo, o séc. XX viu se constituir um Platão que espelhava o caos político de um século em plena transformação.

O marco dessa virada cognitiva aconteceu<sup>204</sup> no início do séc. XX, quando o filólogo e classicista Ulrich von Wilamowitz publicou seu livro *Platon* em meio a uma Alemanha imersa no período conturbado entre as duas Guerras Mundiais, isto é, essa interpretação politizada de Platão surgiu em um período de crise civilizatória, de maneira semelhante à época de Platão<sup>205</sup>, envolvida em uma grave crise de valores sociais e imersa nas consequências da Guerra do Peloponeso<sup>206</sup>. Nesta concepção de Wilamowitz a filosofia platônica era tida como uma resposta à crise ateniense e uma tentativa de resolvê-la pela práxis política<sup>207</sup>, pois a teoria e a práxis não poderiam ser separadas<sup>208</sup>. Sua interpretação causou forte influência nos autores germânicos e daí se difundiu no meio dos intérpretes de Platão, influenciando autores do Terceiro Humanismo como Werner Jaeger<sup>209</sup> e culminando na interpretação mais marcante da primeira metade do século XX: o Platão totalitário de um Karl Popper militante<sup>210</sup> contra o comunismo<sup>211</sup>.

É preciso ressaltar, portanto, que do lançamento do livro de Wilamowitz em 1919 (uma data que pode ser considerada o nascimento da interpretação política de Platão<sup>212</sup>) até hoje em dia, temos praticamente apenas um século de hermenêutica desse Platão centrado no político, o que é pouquíssimo tempo quando nos damos conta que as querelas acerca do pensamento de Platão começaram ainda na Antiguidade, com um antiplatonismo sendo disputado em meio a uma leitura de sua obra ora mais estoica, ora mais cética. Em suma, a exegese de Platão tem quase dois milênios e meio, mas só o último século debateu seu viés político com o devido destaque. Devemos

204 Acompanhando aqui a descrição feita no trabalho de Bonazzi e Chiaradonna (2018, p. 14 et seq), em paralelo com a argumentação feita por Vegetti (2010, p. 111-123), que trata não só de Wilamowitz, como Werner Jaeger e Julius Stenzel, como também o trabalho posterior de Bonazzi (2020), abordando ainda Kurt Hildebrandt. Sasaki (2012) também coaduna com essa interpretação, mostrando como até o séc. XIX a interpretação de Platão focava em seus aspectos mais relacionados ao cristianismo e que, a partir da crítica de Wilamowitz à leitura acadêmica de seu tempo, surgiu o perfil do filósofo como um homem político que queria influenciar sua sociedade.

205 Sobre o período conturbado que Platão viveu, Penedos (1977, p. 36) diz: “Num período bastante curto, Platão pôde, assim, assistir à queda da democracia, responsável pela Guerra do Peloponeso, ao regime de violência do governo oligárquico e, por fim, à nova democracia, extremamente conservadora que, a partir de 403 a. C., se encontra à frente dos destinos de Atenas”.

206 De acordo com Vegetti (2010, p. 114), Wilamowitz em *Platon* fez o ideal platônico coincidir com a Prússia de Frederico, ganhando a tonalidade de filósofo-rei. Outro que leu a influência da instabilidade política ateniense em Platão foi Karl Popper (1974, p. 32-33), que usou esse clima conturbado como justificativa para afirmar que o totalitarismo (do séc. XX) já estaria presente no pensamento de Platão, pois era algo derivado da estabilidade obtida com a teoria das ideias, utilizadas como norte regulador para o estado ideal. Notemos, então, que ambos utilizam anacronismos para compreender o aspecto político na obra platônica.

207 BONAZZI; CHIARADONNA, 2018, p. 15.

208 BONAZZI, 2020, p. 184.

209 BONAZZI; CHIARADONNA, 2018, p. 15. Jaeger foi aluno de Wilamowitz, tendo assumido a vaga de docente quando o segundo foi obrigado a se aposentar; ambos lutaram por uma renovação das Clássicas, acreditando que o mundo antigo seria o melhor guia para as questões contemporâneas, ver em BONAZZI, 2020, p. 185-186.

210 BONAZZI; CHIARADONNA, 2018, p. 23.

211 BONAZZI; CHIARADONNA, 2018, p. 19.

212 BONAZZI, 2020, p. 183. Apesar deste marco ser o trabalho de Wilamowitz, a obra posterior de Hildebrandt indica que Nietzsche já tinha percebido a centralidade da política em Platão (Ibid., p. 190). Outro ponto é que no séc. XVI já tinha havido uma leitura política de Platão com Jean Bodin (assunto da seção 4.2). Além disso, devemos destacar o quanto definir um marco desse tipo é arbitrário, pois deixa de lado a influência em outros autores prévios, mas nos é relevante para ressaltar o giro hermenêutico do séc. XX em relação ao Platão político.

nos lembrar também que as disputas ideológicas do século XX e a caça a acadêmicos de esquerda com o macartismo promovido a partir dos Estados Unidos, são também influências notórias na interpretação contemporânea de Platão. Questões essas que passam despercebidas apenas quando o pesquisador age de má-fé, defendendo uma suposta leitura neutra e apolítica (de viés ainda positivista), ou então, quando está tão imerso em uma interpretação enciclopédia de Platão que nem percebe as sutilezas do texto comentado. Portanto, para ajudar a desvelar essas influências ideológicas, nas próximas subseções serão analisados alguns dos principais autores no séc. XX que definiram a leitura da figura de Platão centrado na Filosofia Política, bem como será ressaltado o contexto da época, tanto em relação às correntes marxistas na História Antiga quanto o cenário maior da Guerra Fria que se reflete nos estudos clássicos.

### 2.2.1 - Karl Popper e seu anacronismo

No prefácio da segunda edição de *A sociedade aberta e seus inimigos*, escrito em 1957, o próprio Popper nos conta que decidiu escrever o livro em 1938, após saber da invasão da Áustria pela Alemanha nazista de Hitler<sup>213</sup>. Além disso, é importante destacar logo de início que o Platão ao qual Popper estava reagindo era, na verdade, aquele interpretado através da ótica do Nazismo<sup>214</sup>, pois esta era uma leitura que tinha se tornado popular na Alemanha dos anos 30 e 40<sup>215</sup>, levando à discussão, naquele período histórico, sobre se Platão seria ou não compatível com os ideais das democracias liberais modernas. Para destacar esse ponto, vejamos um breve comentário biográfico que Popper faz, no prefácio da segunda edição de seu livro em que discute Platão, para ficar evidente seu anacronismo:

Nem a guerra, nem qualquer outro acontecimento contemporâneo, se mencionavam explicitamente no livro; era ele, porém, uma tentativa de entender esses acontecimentos, o que estava por trás deles e algumas das consequências que provavelmente surgiriam após vencida a guerra. A expectativa de que o Marxismo se tornasse um problema da maior importância foi o motivo para que o tratássemos com certa extensão. Vista em meio à obscuridade da atual situação do mundo, a crítica do Marxismo que ele [o livro] tenta tem possibilidades de salientar-se como o ponto principal da obra.<sup>216</sup>

213 Esse fato histórico ficou conhecido na historiografia como Anschluss. Ainda na década de 30, alguns autores já apresentavam leituras sobre Platão que o imputavam uma característica negativa, não como se ele fosse um totalitário, mas um ditador, ver em DAWSON, 1997, p. 64.

214 BONAZZI, 2020, p. 183; PRESS, 1996, p. 66.

215 Um exemplo disso é Hildebrandt, que publicou em 1933 (ano que marca a tomada de poder pelos nazistas) um livro sobre Platão com uma suástica na capa e um outro que era uma tradução da *República* onde associou Platão a Hitler, ver em BONAZZI, 2020, p. 191. Outro bom exemplo é que o programa do Partido Nazista (NSDAP) diz, textualmente, que deseja restaurar a ordem conforme o guardião platônico, ver LISI, 2016, p. 14. Sobre o contexto maior da usurpação nazista de Platão, ver VEGETTI, 2010, p. 124-138. Sobre a influência do círculo do poeta e tradutor Stefan George (*Georgekreis*), o qual tinha uma interpretação espiritualizada de Platão, em nazistas como Hildebrandt ou o eugenista Hans Günther, veja SASAKI, 2012.

216 POPPER, 1974, p. 8

Podemos verificar com isso, então, o contexto da Segunda Guerra Mundial como fato propulsor à crítica popperiana em um primeiro nível, mas também o anticomunismo difundido pela corrente liberal durante a Guerra Fria, que pareava o Nazismo com o Marxismo sob a mesma classificação de regime totalitário. Cito ainda dois outros exemplos, não mais de prefácio, apenas para atestar que o uso que Popper faz de Platão é meramente instrumental, dotado de viés ideológico<sup>217</sup>, tendo utilizado nosso autor, na verdade, para criticar Marx. Em um momento, Popper diz que o materialismo histórico de Marx teria revivido o “historicismo sociológico e econômico de Platão”<sup>218</sup> e, em seguida, afirma que a “fórmula marxista – ‘A história de todas as sociedades até agora existentes é uma história de luta de classes’ – convém quase tão bem ao historicismo de Platão quanto ao de Marx”<sup>219</sup>. Essas afirmações até podem soar estranhas a quem tem uma leitura enciclopédica de Platão, pois o que se cristalizou na História da Filosofia é o idealismo platônico (que seria o extremo oposto do materialismo marxista), no entanto, esse enfoque é reduutivo e remove questões como a imanência das formas<sup>220</sup> ou sobre como a Filosofia Política platônica é ligada à práxis e que, mesmo em seu momento mais idealista, da utopia como projeção política, ainda serviria como uma teoria normativa para a ação política<sup>221</sup>. Entretanto, o que quero destacar aqui é que essa identificação dos dois autores é de fundo metodológico e exhibe mais um desejo de fundamentação no milagre grego do que uma exegese ponderada sobre pensadores que se distanciam em muitos séculos, além de ser uma tentativa de menosprezar a força e remover a originalidade do argumento marxista.

O fundamento teórico de tal similitude é o historicismo, definido por Popper como um erro grosseiro de metodologia científica, um método falho<sup>222</sup>, que não seria capaz de distinguir a predição científica de uma profecia sobre a História<sup>223</sup>, portanto, que não teria o rigor científico necessário e que se resumiria a um mero augúrio metafísico, pois se abstrairia dos métodos graduais da ciência<sup>224</sup>, ao identificar supostas leis do desenvolvimento histórico e predizer desenvolvimentos

217 A leitura de Popper tem um “caráter ideologicamente enviesado” (OLIVEIRA, 2017, p. 29), pois ele era “um liberal convicto e sua visão do pensamento platônico nada tem de neutra” (Ibid., p. 30).

218 POPPER, 1974, p. 52, comentado em (Ibid., p. 92).

219 POPPER, 1974, p. 53.

220 A imanência das formas é uma perspectiva que se opõe à leitura que separa o sensível do inteligível de forma radical, focando na participação, μέθεξις, como aspecto determinante; ver em FINE, 2003, principalmente os capítulos *Separation and Immanence*, bem como IGLÉSIAS, 2010.

221 A utopia como práxis é abordada por Vegetti (2010, p. 262-268), assunto que é sintetizado nessa argumentação: “Conceber a utopia platônica também como uma teoria normativa contribui para o esclarecimento, de um outro ponto de vista e com outra linguagem, da tanto discutida questão da possibilidade de realização, mesmo que seja imperfeita, do projeto utópico” (Ibid., p. 264). Cabe notar que o dogmatismo pós-Marx, promovido principalmente pelo stalinismo, exclui Platão do mundo material, baseando-se em uma leitura despolitizada da obra platônica, salvando apenas a dialética e o reduzindo a um inimigo do materialismo histórico, ver em NETHERCOTT, 2000, p. 180-181. Acerca dessa questão, o que fica evidente também é a interpretação muito restritiva e dogmática da décima primeira tese de Marx em *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo” (MARX, 1982).

222 POPPER, 1974, p. 22.

223 POPPER, 1974, p. 17.

224 POPPER, 1974, p. 18.

futuros<sup>225</sup>. De fato, esse pensamento é interessante para a época em que surgiu, ainda no auge do stalinismo que promovia, na teoria e na prática, a convicção da realização comunista, com tanto rigor científico<sup>226</sup> quanto uma previsão astrológica. Contudo, tecnicamente, até mesmo Popper recairia em um historicismo inconsciente, pois ele mesmo nos induz a crer que haveria uma lei histórica, obviamente não formulada explicitamente, ao afirmar mais de uma vez que períodos de revoluções sociais causariam filosofias que seriam contrárias a essas mudanças, detectando essa regra em autores tão diversos quanto Hesíodo, Heráclito, Parmênides, Platão, Hegel e Marx<sup>227</sup>.

Apesar de ser um livro muito bem escrito, apresenta problemas de leitura que são graves quando se estuda Antiguidade, pois recai em juízos morais e políticos que são anacrônicos, partindo de uma premissa básica onde o pensamento liberal seria o único modo de se conceber o político<sup>228</sup>. O objetivo ideológico, portanto, é atacar a prática derivada da filosofia de Marx, mas devido à influência do milagre grego, a crença de que os helenos seriam o alecrim dourado fundador da civilização ocidental, Popper radica a sua crítica em Platão, a qual ele mesmo reconhece como um ataque violento<sup>229</sup>. Dentro de sua perspectiva, Platão seria um dos inimigos da sociedade aberta, pois sua Filosofia Política seria identificada com o totalitarismo discutido no séc. XX<sup>230</sup>. O problema é que o Platão popperiano é uma figura própria, criada por uma leitura muito enviesada e que gerou uma série de críticas de quem estuda Antiguidade, mas também de elogios de quem não é dessa área. No campo de trabalhos de Filosofia Antiga, muitos foram os que tentaram ‘salvar Platão’, como Vegetti aponta<sup>231</sup>, pois a segunda metade do séc. XX viu surgir uma profusão de

---

225 POPPER, 1974, p. 22.

226 Apesar desse seu trabalho de Filosofia Política, devemos nos lembrar que Popper (1974, p. 16) se define como alguém principalmente interessado nos métodos da física, uma *hard science*.

227 Popper (1974, p. 24-31) argumenta que a teoria fluxista estaria ligada a uma tendência política conservadora e antidemocrática em Heráclito, em resposta às revoluções sociais em Éfeso. Ele também afirma que a Teoria das Ideias em Platão seria uma forma de criar estabilidade em um período político conturbado (Ibid., p. 31-34). Hesíodo aparece como um poeta historicista da degeneração social, devido ao mito das cinco eras em *Os trabalhos e os dias* (Ibid., p. 24-25). Parmênides surge como aquele que serve como ponte para Platão entre o mundo heraclítico em constante mudança e o alicerce do ente eterno (Ibid., p. 35 e 42-43), a base para as ideias platônicas, não sendo difícil estender a argumentação historicista a ele. Hegel, por ter sido influenciado por esses filósofos gregos (Ibid., p. 24), é outro autor historicista, tendo tornado-se um “porta-voz da reação contra a Revolução Francesa” (Ibid., p. 31). Quanto a Marx, já deve ter ficado claro que ele é o verdadeiro alvo dos dois volumes de *A sociedade aberta e seus inimigos* e essa crítica é constante por todo o primeiro livro. Outro autor que poderia entrar nessa descrição (mas que passou despercebido a Popper) é Teógnis de Mégara, pois os versos 53-58 da *Teognideia* retratam a perturbação democrática e a reação aristocrática, ver em BRUNHARA, 2017, p. 280.

228 VEGETTI, 2010, p. 193.

229 POPPER, 1974, p. 8.

230 Popper (1974, p. 100-105) define o programa político de Platão como sendo completamente identificado com o totalitarismo. Isso fica explícito ao afirmar que “acredito que o programa político de Platão, longe de ser superiormente moral ao totalitarismo, identifica-se fundamentalmente com ele” (Ibid., p. 101). Esse programa platônico, que promoveria, supostamente, uma noção de justiça totalitária, é sintetizado em cinco principais elementos: a) a estrita divisão de classes, entre pastores e gado; b) identificação do estado com a classe dirigente; c) monopólio dos dirigentes com relação às virtudes, educação e armas; d) censura intelectual; e) autossuficiência estatal. Em oposição a essa classificação, Popper fornece uma definição de justiça de quem que, como ele, seria adepto do humanitarismo contemporâneo: a) igualdade de ônus na cidadania; b) igualdade perante a lei; c) idoneidade legal; d) imparcialidade jurídica; e) igualdade de benefícios. Em suma, a noção de justiça promovida por Popper é uma liberdade legalista e idealizada, sem falhas. A oposição que ela cria é sintetizada na frase: “Consideramos justiça certa espécie de igualdade no tratamento dos *indivíduos*, ao passo que Platão considera a justiça não como uma relação entre indivíduos, mas como uma propriedade de *todo o estado*, baseada numa relação entre as suas classes” (Ibid., p. 105). Outro ponto que se destaca é a interpretação da *πολιτεία* e da *πόλις* como o *Staat* alemão, uma leitura já enviesada a partir de Hegel.

231 VEGETTI, 2010, p. 193-194, um eco desse diagnóstico encontra-se em LISI, 2017, p. 5.

comentários defendendo Platão desse ataque popperiano, o qual tinha identificado a teoria platônica de justiça com a prática do totalitarismo<sup>232</sup>.

### 2.2.2 - A ausência presente nas entrelinhas de Leo Strauss

Leo Strauss é um autor que expressa certa ambiguidade e é criticado por muitos acadêmicos de Antiga<sup>233</sup>, como, por exemplo, Richard Rutherford<sup>234</sup>, que chegou a afirmar por escrito que nem conseguiu terminar de ler um de seus principais livros, o *The City and Man*. Já os autores que defendem Strauss argumentam que seu pensamento não está disponível a todos<sup>235</sup>, pois apenas um seleto grupo seria capaz de seguir suas pistas, quase como a história do conto infantil *A Roupa Nova do Rei*, onde só os inteligentes seriam capazes de compreendê-lo. Não é a toa que Myles Burnyeat, como um Édipo inglês, desvendou o enigma de Strauss ao o apelidar de “esfinge sem segredo”<sup>236</sup>, uma vez que há uma atmosfera que o rodeia e o reverencia como um profundo pensador, mas dificilmente se tira dali algum mistério revelador. Em suma, parte dessa crítica a Strauss poderia ser resumida no reconhecimento de que ele é um autor prolixo, tanto em relação aos temas abordados quanto à forma de escrever, mas que a qualidade final de seus escritos não é tão boa a ponto de justificar a presença que ocupou no imaginário público.

É preciso ressaltar ainda o enquadramento histórico onde Strauss emergiu, pois trata-se do contexto estadunidense durante a perseguição de acadêmicos à esquerda, e o consequente impulso na carreira daqueles que coadunavam com o anticomunismo promovido pelo governo dos EUA. Ainda mais quando sabemos que alguns de seus alunos fizeram parte de governos conservadores<sup>237</sup> e que Strauss esteve sempre rodeado em polêmicas públicas sobre o conservadorismo:

O debate sobre o significado político do pensamento straussiano – em particular atenção à relação entre sua hermenêutica e seus argumentos filosófico-políticos – eclodiu na arena pública especialmente após a ascensão dos neoconservadores americanos com as administrações Reagan, Bush pai e Bush Jr. (no entanto, é necessário salientar que o trabalho de Strauss assumiu uma centralidade decisiva no debate americano sobre o conservadorismo desde os anos 60, com numerosas intervenções críticas surgindo nas revistas *American Political Science Review*, *National Review* e *Political Theory*), chegando assim a delinear, especialmente na

232 POPPER, 1974, p. 20.

233 BONAZZI, 2015, p. 817-818, nota 3.

234 Trata-se de uma conhecida afirmação de Rutherford, feita no prefácio de seu livro *The Art of Plato*, ver em BONAZZI, 2015, p. 817 nota 3; FERRARI, 1997, p. 36.

235 Por exemplo, Giovanni Ferrari (1997, p. 58), ao dizer que a escrita política é alusiva e que aqueles que não a conseguem decifrar não são os seus destinatários primários; este autor ainda se pergunta sobre o porquê de Strauss causar “explosões infantis” (Ibid., p. 36) nos pesquisadores que o criticam, apontando que isso se deve por conta dele não seguir os preceitos aceitos pela escrita acadêmica (Ibid., p. 37). Um pouco mais à frente será citada a passagem completa onde Ferrari o defende.

236 Trata-se do título (*Sphinx Without a Secret*) da resenha do livro *Studies in Platonic Political Philosophy* de Strauss que Burnyeat publicou no jornal *The New York Review of Books*; cabe destacar que, para esse autor, “a interpretação straussiana de Platão é errada do começo ao fim” (BURNYEAT, 1985, n.p, trad. minha).

237 BONAZZI, 2015, p. 817. Como também Burnyeat (1985, seção 5) aponta o discípulo de um aluno de Strauss, Carnes Lord, que trabalhou no Conselho de Segurança Nacional dos EUA, lidando com questões militares da potência imperialista durante o final da Guerra Fria.

imprensa, a figura de um filósofo que fundou uma escola reacionária capaz de se ramificar em todas as antecâmaras do poder.<sup>238</sup>

Ou seja, a direita estadunidense, institucional e acadêmica, encontrou em Leo Strauss um intelectual para servir de modelo às gerações futuras e o influiu, na universidade, no governo e na mídia, criando, assim, um guru a ser seguido<sup>239</sup>. Contudo, isso não quer dizer que não haja nenhum valor na obra de Strauss, apenas que as paixões políticas e o contexto histórico o elevaram a um patamar acima do nível que encontramos em seu texto, principalmente em relação a Platão e a Antiguidade em geral. Obviamente, algum juízo positivo de valor é necessário, pois não há como negar que Leo Strauss é, por essência, um filósofo político e que seu trabalho tem grande influência do pensamento antigo, pois questiona sempre suas próprias fundamentações, assumindo um posicionamento cético, de caráter socrático<sup>240</sup> e nitidamente zetético<sup>241</sup>, no sentido de buscar atualizar sua investigação através da inquisição das próprias definições que alicerçam seu pensamento. Um exemplo dessa postura é a definição de filosofia política que ele faz em *O que é a filosofia política?*, um texto da década de 50:

Na expressão “filosofia política”, “filosofia” indica o modo de tratamento: um tratamento que a um só tempo vai às raízes e é abrangente; “política” indica tanto o assunto quanto a função: a filosofia política trata de temas políticos de uma maneira que deve ser relevante para a vida política: portanto, o seu objeto deve ser idêntico ao objetivo, à meta última da ação política.<sup>242</sup>

Para Strauss, portanto, a Filosofia Política é ligada à ação política, pois expressa a busca pelo conhecimento sobre como conseguir materializar uma boa sociedade para vivermos. Para qualquer um que estude Platão é nítido como esse autor grego ecoa nessas referências implícitas de Strauss, por exemplo, quando afirma que a filosofia política surge ao adotarmos “como meta explícita adquirir conhecimento da vida boa e da boa sociedade”<sup>243</sup>, em muito lembrando a ciência política<sup>244</sup>, a πολιτική, discutida no *Político*; ou a influência da ideia de bem, que regula toda

238 ALTINI, 2009, p. 124, trad. minha.

239 Burnyeat (1985) fala que Strauss é “um guru do conservadorismo americano” (Ibid., n.p, trad. minha) e explora a costumaz defesa que os straussianos fazem, de que apenas uns poucos entenderiam a sua “eloquência de silêncios articulados e indicações férteis” (CROPSEY, 1964, p. viii, trad. minha apud BURNYEAT, 1985, n.p). Lembrando que o magistério de Strauss era idiossincrático (BONAZZI, 2015, p. 826).

240 A alusão à sabedoria humana da *Apologia* como traço distintivo do filósofo é uma concepção socrática de filosofia bem presente no pensamento straussiano, como, por exemplo, em STRAUSS, 2016, p. 28.

241 BONAZZI, 2015, p. 819-825.

242 STRAUSS, 2016, p. 28. Quero destacar que concordo com Strauss quando ele afirma que a Filosofia Política, como parte da Filosofia, vai às raízes do problema e como Política trata de temas ligados à vida e ação política. Mas os juízos que fazemos partem de eixos opostos, pois não vejo como ir às raízes do problema sem uma abordagem que interligue as relações entre as classes, estudando como esses reflexos causados pelas posições que as pessoas ocupam dentro de um meio de produção atuam, nem compartilho o mesmo arcabouço teórico e visão política, pois o que consideramos como uma sociedade melhor parte de pressupostos bem distintos.

243 STRAUSS, 2016, p. 27.

244 Existe uma crítica em Strauss em relação à Ciência Política (que aqui no Brasil é um dos ramos das Ciências Sociais), compreendida como a disciplina acadêmica que estuda a política através de um modo mais próximo à ciência natural e incompatível com a Filosofia Política, no entanto, ele a distingue da ciência política em seu sentido de πολιτική platônica (STRAUSS, 1989, p. 60-63, 2016, p. 31-32), pois, originalmente, “a filosofia política era idêntica à ciência política” (Ibid., p. 35), uma vez que a “filosofia política clássica é caracterizada pelo fato de que era diretamente relacionada à vida política” (STRAUSS, 1989, p. 59, trad. minha). Essa separação aconteceu ao longo dos séc. XVI e XVII (Ibid., p. 60), culminando com o

estratégia ético-política da *República*, pois para Strauss a ação política é guiada por um pensamento sobre o melhor ou o pior, mostrando como a opinião sobre o que é bom é algo que deva ser questionado para podermos obter um conhecimento<sup>245</sup>. O problema é que a definição que aparece no trecho citado acima<sup>246</sup> é modificada em outro texto da mesma época<sup>247</sup>, o *Sobre a Filosofia Política Clássica*, alterando o seu sentido:

o adjetivo “política” na expressão “filosofia política” designa não tanto um assunto, mas um modo de tratamento; desse ponto de vista, digo, “filosofia política” significa, primeiramente, não o tratamento filosófico da política, mas o tratamento político, ou popular, da filosofia, ou a introdução política à filosofia – a tentativa de induzir os cidadãos qualificados, ou melhor os seus filhos qualificados, da vida política para a vida filosófica.<sup>248</sup>

Ou seja, basicamente, Strauss nos fornece duas definições opostas em dois textos diferentes da mesma época. Em um momento a Filosofia Política é considerada como o modo de tratamento filosófico da Política, enquanto que no segundo momento é justamente o contrário<sup>249</sup>, isto é, o tratamento político da Filosofia, ainda aderindo o adjetivo popular como sinônimo de político. Poderíamos até argumentar que a segunda definição se restringiria ao mundo clássico<sup>250</sup>, mas o contexto onde a primeira definição aparece não indica que teria qualquer separação entre uma definição moderna e outra antiga, além de Strauss fundamentar, no primeiro texto, a origem da filosofia política em Atenas<sup>251</sup> e mais precisamente em Sócrates<sup>252</sup>. Também poderíamos afirmar que essa reversão corresponderia aos dois lados da mesma moeda, mas, no fundo, acaba soando mais parecido com os *Discursos Duplos*, pois esse texto exemplar da sofística antiga é conhecido por apresentar uma tese e logo após a sua tese contrária. A qualquer crítico isso pareceria mais com uma falta de acuidade, mas aos seus pupilos, isso é marca da arte de escrita, a nobre arte de criar uma roupagem diferente para a mesma definição – e se você não compreender, a culpa é sua, que não é

---

reflexo do positivismo na ciência política (STRAUSS, 2016, p. 35).

245 De acordo com STRAUSS, 2016, p. 27-28.

246 A ambiguidade de Strauss já começa poucas páginas à frente quando se refere a essa definição como uma “definição provisória de filosofia política” (STRAUSS, 2016, p. 32).

247 Os dois textos, *O que é filosofia política?* e *Sobre a Filosofia Política Clássica*, foram originalmente parte de uma série de *lectures* que Strauss apresentou enquanto esteve na Universidade Hebraica de Jerusalém, entre 1954 e 1955, sendo publicados pela primeira vez em 1959 em *What is Political Philosophy and Other Studies*, posteriormente reimpressos em *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss* de 1975 e, por fim, reeditados em *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays* de 1989, ver em STRAUSS, 1989, p. 2. A última versão está traduzida para o português em *Uma Introdução à Filosofia Política: Dez Ensaios* de 2016. Cabe notar que Strauss morreu em 1973 e que a reciclagem desses textos é mais coerente com questões editoriais que algum autoplágio.

248 STRAUSS, 1989, p. 77, trad. minha.

249 Giovanni Ferrari (1997, p. 37) aponta que as declarações explícitas de Strauss sobre assuntos importantes costumam se anular.

250 Vale notar que, coerentemente com essa segunda definição, a *República* é compreendida por Strauss como “uma tentativa de fornecer uma justificação política para a filosofia ao mostrar que o bem-estar da comunidade política depende decisivamente do estudo da filosofia” (STRAUSS, 1989, p. 77, trad. minha); deixando de lado, assim, aspectos importantes da metafísica platônica, como discutido em BURNYEAT, 1985 n.p, seção 2.

251 STRAUSS, 2016, p. 27.

252 STRAUSS, 2016, p. 56.

qualificado o suficiente para ler as entrelinhas. Sintomático disso é a identificação que Strauss faz de si mesmo com Platão<sup>253</sup>, ao tentar mimetizar sua escrita por um modo próprio:

Pois a escrita política é uma escrita alusiva. Aqueles que não conseguem decifrá-la não são seus principais destinatários; [...] Platão, portanto, escreve uma obra que, nas entrelinhas, reconhece o que aqueles hostis à filosofia sempre suspeitaram [, mas que] não poderão extrair do texto. [...] Uma vez que é um diálogo que escreve, Platão pode, no entanto, encher seu livro com argumentos de uma clareza convincente e direta – pois são argumentos de outra pessoa e não de Platão. Mas o que Strauss escreve é um monólogo. Argumentos claros em seu caso podem ser atribuídos diretamente ao autor e jamais precisarem ser decifrados. Assim, ele finge escrever argumentos densos, opacos, argumentos bizarros e aleatórios, mas, ao mesmo tempo, rígidos e com pedantice; salpica-os com muitos *non sequiturs*, condenado o resultado à perplexidade e ao desprezo do professorado e ao cuidado do leitor atencioso. Strauss é a sua própria *dramatis persona*.<sup>254</sup>

A explicação acima não é uma crítica, mas um elogio de alguém que defende o modo de escrever straussiano, quase de maneira passivo-agressiva, diga-se. O fundamento disso é a tese de que filósofos políticos escrevem nas entrelinhas, por terem medo de perseguição. No entanto, Strauss jamais fora perseguido<sup>255</sup> (em termos acadêmicos), muito pelo contrário, pois foi aclamado e teve muitas portas abertas, no meio conservador, por pessoas que ocupavam cargos de poder tanto nas universidades, como Harvard e Chicago, quanto no governo estadunidense, enquanto outros autores, no espectro político oposto, sofreram duramente com o macartismo e tiveram suas carreiras ameaçadas, esses sim os perseguidos de verdade no mundo acadêmico.

Contudo, fazendo um esforço de boa vontade e querendo muito ler nas entrelinhas, poderíamos projetar, na variação conceitual do conceito de filosofia política, a anábase e a catábase do filósofo do mito da Caverna da *República*, exibindo os dois movimentos da filosofia política: o subir do mundano à contemplação das formas (o tratamento filosófico da primeira definição) e o descer do alto para dentro da caverna (o tratamento político da filosofia na segunda) ao tentar tirar os outros da escuridão (a indução à filosofia). A grande questão é que isso não está dito, nem implícito, é uma interpretação que torce o texto e que depende não da destreza do mestre, mas da qualidade do próprio aluno, forçando o leitor a ser um Édipo a desvendar o enigma da esfinge, mas sem nenhuma garantia de que o resolveu, nem mesmo que haveria ali originalmente um conteúdo a ser desvendado, sendo apenas uma hipótese sem qualquer verificabilidade. Logo, esse tipo de definição-que-não-define é mais próxima da fala de um guru que tentou copiar o *modus loquendi platoniorum*<sup>256</sup> do que a de um verdadeiro filósofo, ainda mais quando percebemos que tratar

253 Strauss acreditava que seu estilo de escrita não era inovador, pois seguia uma antiga tradição iniciada com Platão (FERRARI, 1997, p. 37).

254 FERRARI, 1997, p. 58, trad. minha.

255 Como um judeu que foi obrigado a fugir da Alemanha nazista, obviamente Leo Strauss foi perseguido, mas sua filosofia não.

256 Trata-se do modo de falar platônico, em alusão à crítica de Jean Gerson, um teólogo cristão medieval que atacava o modo pelo qual os formalistas (os representantes da teoria platônica da abstração) escreviam, sendo, em sua definição, um método onde a realidade era exposta por conceitos abstratos, ver em HOENEN, 2013, p. 332.

politicamente a filosofia ou filosoficamente a política é um jogo sofisticado com as duas palavras originais da expressão, mas que nem por isso se aproxima das etimologias ‘criativas’ e desveladoras do ser em Heidegger, fixando-se apenas em um senso comum levemente aprimorado.

Em relação direta a Platão, a questão da escrita e o consequente modo de melhor ler os diálogos é o ponto central da interpretação straussiana<sup>257</sup>, pois a originalidade de sua abordagem é afirmar que haveria uma ironia (no sentido aristotélico de εἰρωνεία, como dissimulação e fingimento<sup>258</sup>) presente na obra platônica devido a uma perseguição que, supostamente, levaria os filósofos a esconderem suas verdadeiras ideias nas entrelinhas do texto, permitindo a leitura decisiva apenas aos mais capazes e preparados. Parte dessa concepção, de acessibilidade somente a iniciados<sup>259</sup>, se deve ao que Strauss, principalmente em *Persecution and the Art of Writing*, elabora a partir das teses dos filósofos medievais Maimônides e Alfarábi, desenvolvendo assim “uma *arte da escrita*, através da qual [os filósofos] não tornam seu discurso acessível a todos ou a qualquer um, mas a um grupo seleto de leitores inteligentes e amigos”<sup>260</sup>. Logo, uma vez que se encontra perseguido, mas precisa divulgar seu pensamento apenas a quem é capaz de bem compreendê-lo, o texto escrito pelo filósofo ganha um caráter exotérico<sup>261</sup>, no sentido que seu conteúdo se encontra no exterior ao que foi escrito, apresentando, então, “dois ensinamentos: um ensino popular de caráter edificante, que está em primeiro plano; e um ensino afilosófico sobre o assunto mais importante, que é indicado apenas nas entrelinhas”<sup>262</sup>. A filosofia encontra-se, então, mascarada em seu próprio contrário e somente alguns poucos inteligentes que foram iniciados seriam capazes de desvelá-la.

O caso brasileiro da Ditadura Militar exemplifica bem como essa teoria é falha, pois sabemos que os autores dessa época precisaram usar toda sua criatividade para fugir da censura, como publicar receitas ao invés de críticas à ditadura, ou falar por entrelinhas exotéricas, como na música *Cálice* de Chico Buarque, mas com a redemocratização, houve um *boom* de tudo que estava represado, culminando com a Comissão da Verdade que, mesmo timidamente, investigou e

257 BONAZZI, 2015, p. 818.

258 Strauss compreende ironia como “a nobre dissimulação do valor de alguém, da superioridade de alguém” (STRAUSS, 1978, p. 51, trad. minha.), em um sentido similar a definição de ironia socrática encontrada no livro IV da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, como aponta BURNYEAT, 1985, n.p, seção 4, nota 55.

259 BURNYEAT, 1985, n.p.

260 HIRSCH, 2011, p. 80. Essa arte de fingimento, de dizer o não dito, tem um caráter ficcional, ao misturar mentira à verdade, como afirma Antonio Hirsch (2011, p. 86-87). Contudo, essa característica em Strauss me soa mais como uma dissimulação contada por straussianos encantados com o mestre, e, não por acaso, ele considera os filósofos mais novos como “puppies” (STRAUSS, 1988, p. 36), aludindo ao cão como filósofo no livro II da *República*, mas soando pejorativo em seu texto, ainda mais que a expressão *puppy love* é comum em inglês para caracterizar uma relação romântica de subserviência, denotando um eros filosófico atípico para criar essa relação afetiva entre mestre e alunos/amigos.

261 Particularmente, não compreendo esse modo platônico de insinuar sem dogmatizar como uma entrelinha exotérica oriunda de uma possível perseguição à filosofia, pois encaro mais como um ‘vestibular de Platão’, com o perdão da expressão pedagógica, pois ao não tratar seu pensamento como um tratado, Platão poderia, na Academia, perceber de seus prospectos alunos o caráter e o nível intelectual deles refletidos na interpretação de seus diálogos exortativos à filosofia, ou seja, ao tendenciar a uma interpretação qualquer, ele, como autor, poderia identificar as inclinações do interpretador (quase como um teste psicológico de personalidade), bem como a capacidade racional dele compreender suas sutilezas textuais.

262 STRAUSS, 1988, p. 36, trad. minha.

publicizou os fatos que os militares preferiam esconder. De volta à Grécia Clássica, por sua vez, não há nenhum historiador que tenha provado que Platão teria de fato sofrido uma perseguição<sup>263</sup>, uma vez que o próprio mundo grego contava com grande liberdade de expressão<sup>264</sup>. Há apenas suposições casuísticas (pró-straussianas de antemão?) de que haveria um clima desfavorável em Atenas após a condenação de Sócrates, sem contudo, atestar a veracidade e exemplificar tal intensa perseguição com argumentos inquestionáveis. Um ponto mais importante é que não houve nenhuma tentativa de expor o suposto verdadeiro conteúdo filosófico, escondido nas entrelinhas da censura, mesmo com toda mudança de poder político ao longo dos séculos, passando por Alexandre, o período helenístico, romano e cristão – somente Proclo, ao escrever seus *Comentários*, poderia ser um indício disso, mas ele pôs em texto a doutrina oral, que divergia do que estava escrito nos diálogos, justamente em um período com intensa represália ao pensamento de origem pagã, por conta das políticas de repressão à concorrência religiosa promovida pelo cristianismo em consolidação<sup>265</sup>.

Quanto à aplicação dessa teoria, o exemplo mais notável<sup>266</sup> dessa interpretação ‘inovadora’ é a reversão que Strauss faz do objetivo da *República*: séculos de exegese indicam que Platão propôs a necessidade do governo de filósofos<sup>267</sup>, mas para Strauss, Platão estaria, na verdade, nos dizendo às escondidas o oposto do que está na letra do texto (ou na fala de Sócrates, o personagem), ou seja, que a possibilidade de haver um filósofo-rei no governo jamais seria possível. Enfim, Strauss divulga uma metodologia perversa e vira a *República* de cabeça pra baixo<sup>268</sup>, mas o resultado disso é pouco convincente: “um exaustivo *tour de force* para demonstrar aquilo que é impossível de demonstrar”<sup>269</sup>. No entanto, apesar da influência de Platão em seu pensamento e da presença constante do tema político em sua obra, Leo Strauss é um autor que ajudou a despolitizar Platão, pois removeu dele muitas de suas opiniões polêmicas no domínio político, ao compreendê-las como ironia<sup>270</sup>. A questão é que Strauss e, conseqüentemente, seus pupilos, por um problema de ordem ideológica, não conseguem admitir que Platão possa ter tido ideias que não coadunavam com sua

---

263 BURNYEAT, 1985, n.p, seção 3.

264 BONAZZI, 2015, p. 819. Apesar de eu destacar apenas que a escrita exotérica visava fugir de perseguições, Mauro Bonazzi argumenta ainda que a ironia platônica, como compreendida por Strauss, visava manter a filosofia como uma pesquisa em aberto, sem cair no dogmatismo da escrita (como exposto no *Fedro*), pois “subjacente à leitura irônica de Strauss está a compreensão de que o objetivo dos diálogos não é tanto expor sistematicamente as doutrinas, mas promover a pesquisa a partir do reconhecimento da problemática do real” (Ibid., loc. cit., trad. minha).

265 OPSOMER, 2018, p. 504-505.

266 A partir de BONAZZI, 2015, p. 819; BURNYEAT, 1985.

267 Como, afinal, é transparente em *República* I 347c-d, mas fica deveras explícito na terceira onda da *República*, ao dizer que uma cidade em paz e coesa só existiria se os filósofos fossem reis ou se os soberanos atuais fossem filósofos (*República* V 473d); afirmação reiterada em outros momentos, como em *República* VI 487c, 499b e 500e.

268 BURNYEAT, 1985, n.p, seção 4.

269 BONAZZI, 2015, p. 819, trad. minha.

270 VEGETTI, 2010, p. 216-219.

percepção de política democrática<sup>271</sup> e preferem abafar o texto platônico, ao pretender que as letras escritas não diriam a verdade que nossos olhos leem.

### 2.2.3 - Marxismo e História Antiga

Acredito que já tenha ficado claro que os comentários sobre Platão ao longo do séc. XX foram influenciados por uma dominante leitura liberal (e anticomunista). Contudo, em um panorama mais amplo, essa questão incide na influência do marxismo na História Antiga, pois por mais que alguns filósofos textualistas desprezem a História enquanto disciplina<sup>272</sup>, como se fosse algo menor, é através dela, e dos debates entre as correntes historiográficas, que qualquer leitor de Filosofia Antiga consegue compreender bem o próprio texto filosófico de um autor tão antigo como Platão. Assim, torna-se importante compreender como as disputas dentro da História, como disciplina, serviram de eixo para discussões sobre a sociedade grega antiga, principalmente no que tange o problema de classe social. Ressalto que aplicar a teoria de Marx na História Antiga<sup>273</sup>, com o intuito de melhor compreender a Filosofia Política de Platão, não é um anacronismo<sup>274</sup>, pois a discussão sobre a desigualdade social entre ricos e pobres e a consequente *στάσις*, a guerra no seio da própria *πόλις*, entre os cidadãos, mas também entre eles e seus escravos é uma forma de se pensar os antagonismos de classe, pois como já dizia Marx e Engels, “a história de todas as

271 Com relação à democracia liberal, é até um pouco estranho falar de Leo Strauss como liberal, quando se convencionou dizer que ele é um autor conservador, mas essa classificação é bem problemática, pois um dos motivos que o levou a ser considerado como conservador não é uma definição de ação política próxima ao conservadorismo (mesmo que ele tenha sido heroicizado por neoconservadores estadunidenses), mas uma defesa reiterada de um retorno aos antigos, um espírito de conservação – e revitalização – do pensamento grego que não está expresso apenas nele, mas em um autor como Antônio Gramsci, que se posiciona no outro lado do eixo político (ou seja, é um conservadorismo compreendido como conservação, tal qual abordado em *A Crise na Educação* em ARENDT, 2007, p. 195). Logo, exacerbar o apreço de Strauss pelos antigos como sintoma de conservadorismo mostra-se uma definição bem falha. Além disso, se liberal ou conservador, é um assunto debatido nos círculos straussianos, com apreços distintos. Também devemos nos lembrar que liberal é uma definição guarda-chuva e problemática, pois engloba tanto o liberalismo econômico quanto o sentido de apoio às liberdades individuais e temas considerados progressistas. Além disso, a pesquisa de Strauss aborda o liberalismo moderno e seu conservadorismo “não pode ser interpretado esquematicamente a partir das filiações e distinções tradicionais que percorrem a direita americana” (ALTINI, 2009, p. 130, trad. minha). A contextualização desse assunto está centrada no capítulo *La fortuna di Strauss negli Stati Uniti* em Carlo Altini (2009, p. 130-135).

272 Como aponta Marcos Nobre (1999, p. 138) sobre o caso uspiano.

273 A aplicação do marxismo na Antiguidade pode ser reconhecida em duas fases principais com um período intermediário: entre os anos 30 e 50, onde as leis fundamentais, de matriz engelsiana, definiam uma história teleologicamente organizada; os anos 50 presenciando um *revival* de Weber na História Antiga, encabeçado por Karl Polanyi e Moses Finley, levando os marxistas novamente ao isolamento e descrédito nos estudos sobre a Antiguidade; e em fase posterior, a partir dos anos 60, surgida devido ao enfraquecimento do campo antimarxista e da doutrina ‘oficial’ promovida pelo stalinismo, junto à uma releitura de Marx feita pelo estruturalismo francês, permitindo aos pesquisadores de Antiga uma reflexão crítica mesmo dentro da academia. Essa última fase, dos anos 65 a 75, forma-se o que Vegetti apelida de “*koiné* historiográfica”, promovendo uma interpretação que destaca o estamento weberiano em detrimento ao conceito marxista de classe, negando ainda que os escravos formassem uma classe, no entanto, sendo uma corrente criticada por Ste. Croix, Vegetti e Lanza devido ao fato que mascaram a realidade de classe por um viés ideológico que se pretendia materialista (argumentado conforme VEGETTI, 1981, p. 13-14, 35-38 e 42-47). Dos anos 80 em diante, o *backlash* neoliberal e o fim da União Soviética, junto às correntes pós-modernas, linguísticas e decoloniais, fizeram o marxismo parecer moribundo, até surgir um relativo resgate a partir dos movimentos antiglobalização surgidos a partir dos anos 2000 (VLASSOPOULOS, 2018, p. 210).

274 Estendo aqui a argumentação de Ste. Croix (1975, p. 23), que não considera anacrônica a análise marxista do mundo antigo, pois é possível se manter próximo às categorias com as quais os próprios gregos (principalmente Aristóteles na opinião dele) compreendiam sua sociedade. No entanto, a grande maioria de pesquisadores nas Clássicas pressupõe que as ferramentas associadas ao marxismo são anacrônicas, pois não foram formuladas para sociedades pré-capitalistas (LAZARUS, 2016, p. 23).

sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”<sup>275</sup>. Assim, a análise marxista, ao permitir desvelar a ideologia implícita<sup>276</sup>, facilita uma melhor compressão da dinâmica da sociedade ateniense<sup>277</sup>, possibilitando “tanto apreciar o elevado e enobrecedor papel que os gregos antigos davam à política e à cidadania, quanto permanecer crítico ao fundamento que aquela sociedade tinha na escravatura”<sup>278</sup>, e evitando cair naqueles juízos idealizados (usualmente liberais) sobre a democracia ateniense.

No entanto, aplicar essa teoria no estudo da Antiguidade oferece alguns problemas<sup>279</sup> na historiografia, ou melhor dizendo, um problema de posicionamento referente ao conceito marxista de classe social, isto é, à “necessidade ou não de existir consciência de classe para que se possa falar em classe social”<sup>280</sup>. Basicamente, há uma divisão entre autores que consideram que só se poderia falar de classe social, como algo inerente ao modo de produção, se isso ocorrer junto à consciência de classe<sup>281</sup>, e aqueles outros que aceitam aplicar o conceito de classe, em sentido econômico, mesmo quando as pessoas não se reconhecem pertencentes a uma classe social determinada:

uma classe em sentido pleno juntaria a dimensão do condicionante econômico – base das relações sociais de produção – com a criação de solidariedade, interesses em comum e, por fim, consciência de classe. Dessa forma, há duas maneiras de pensar esta questão no marxismo: de um lado, há os autores que pensam que classe e consciência de classe são indissociáveis e, portanto, classe só existe quando as pessoas reconhecem que fazem parte de uma classe e engendam luta de classes para defender seus interesses [...], de outro lado, há autores que distinguem entre a existência da classe como fator objetivo (classe em si) e a criação de interesses e consciência de classe (classe para si). Assim, para os últimos, uma classe existe independentemente de que esta classe tenha consciência de seus interesses em comum<sup>282</sup>

Em relação a isso, é preciso destacar ainda que, no mundo grego, um sistema pré-capitalista, não se aplica o conceito de classe tal qual ele foi definido por Marx para o século XIX. Isso porque uma classe “é sempre relacional, pois nenhuma classe existe independentemente da classe à qual ela se opõe”<sup>283</sup> e, sobretudo, porque a conformação em classes é um processo histórico que requer a

275 MARX; ENGELS, 2010, p. 40. Pedro Funari (1998) tem um artigo especificamente sobre o *Manifesto Comunista* e a Antiguidade Clássica, destacando como esse trabalho abriu perspectivas de leituras críticas, pois o marxismo permite desvelar o comprometimento da historiografia tradicional, uma vez que ela adota o ponto de vista das elites. Observe ainda que teria existido um estado de comunismo primitivo anterior às sociedades com divisão de classe e que uma divisão rígida na qual, progressivamente, as sociedades teriam subindo de um estágio inferior para outro superior, em função da luta de classes, é um marxismo ortodoxo de origem stalinista (HORNBLLOWER et al., 2012, p. 907).

276 VEGETTI, 1981, p. 11.

277 LAZARUS, 2016, p. 22; aliado a isso, Vlassopoulos (2018, p. 210) indica que o marxismo pode oferecer uma contribuição significativa ao estudo da Antiguidade, desde que se deixe de lado as premissas a-históricas do séc. XIX.

278 LAZARUS, 2016, p. 22, trad. minha.

279 NIPPEL, 2018, p. 188.

280 JÁCOME NETO, no prelo, p. 9.

281 Falar sobre consciência de classe é indicar, implicitamente, o livro *História e Consciência de Classe* de György Lukács, que não pretendo debater aqui. No entanto, Mario Vegetti (1981, p. 29-31) faz um resumo das posições do autor com relação à Antiguidade e desvela a influência de Weber em seu pensamento, pois para Lukács, no mundo antigo, “a sociedade de *status* impede a formação da consciência de classe e, portanto, o desenvolvimento da luta de classes, pois nela os conflitos sociais assumem ‘formas religioso-naturais ou jurídico-estatais’, sendo as categorias econômica e jurídica concretamente e ‘inseparavelmente entrelaçadas umas com as outras’” (Ibid., p. 30, trad. minha).

282 JÁCOME NETO, no prelo, p. 10.

283 Peter Rose em FRANKEL, 2000, p. 32, trad. minha.

análise dos mecanismos de resistência em uma determinada sociedade, além do fato do fundamento econômico de classe precisar ser mediado pelo status político e jurídico no mundo grego antigo<sup>284</sup>, onde a luta de classes era, usualmente, expressa como uma disputa entre ricos e pobres (em suma, entre quem tinha ou não propriedades e recursos materiais)<sup>285</sup>. Logo, em um sistema escravagista como o do mundo antigo, um mesmo indivíduo poderia ocupar diferentes posições na estratificação social simultaneamente<sup>286</sup>. Por exemplo<sup>287</sup>, um cidadão livre, mas pobre e sem propriedade de terra, estaria em oposição a um escravo, em sentido jurídico, de estamento, mas este escravo poderia ter poupado economias e ter uma condição financeira melhor que a dele, do mesmo modo que esse cidadão teria conflitos de interesse com outro cidadão, de mesmo *status* político, porém rico e proprietário de muitas terras; além disso, mesmo sendo cidadão livre, ele poderia correr o risco de ser, juridicamente, escravizado por dívidas (ao menos até as reformas de Sólon)<sup>288</sup>. Essa é a questão principal em relação a uma abordagem marxista ou weberiana, cerne da disputa entre Ste. Croix e Moses Finley, pois de acordo com o primeiro<sup>289</sup>, mesmo que o senhor de escravos seja pobre, ele está em uma classe social oposta a do escravo, enquanto para o segundo trata-se de dois níveis distintos de *status* na ordem social, isto é:

pouco importa, numa análise marxista, se um homem que explora o trabalho alheio, possuindo ou empregando escravos, servos ou assalariados, na verdade trabalha ao lado deles: sua posição de classe depende se ele é capaz de explorar, e explora, o trabalho alheio; e se ele faz isso, então será quase irrelevante se ele próprio trabalha ou não, a menos, é claro, que ele precise trabalhar por ser capaz de explorar os outros apenas em um grau pequeno<sup>290</sup>

Dessa forma, a categoria de classe, com esse sentido que tende a uma visão marxista mais ortodoxa (focada exclusivamente no plano econômico), não consegue fornecer um aparato teórico capaz de explicar, apenas por si, as questões sociais inerentes ao mundo antigo, onde há diferenças

284 A configuração jurídico-política (a superestrutura) está fundamentada no plano econômico (a estrutura) no mundo grego e romano. Esta discussão aparece na nota 33 do Capítulo 1 de *O Capital* (MARX, 2013, p. 1135), quando Marx responde a um crítico sobre a validade de sua teoria sobre os modos e as relações de produção no mundo pré-capitalista, sendo debatida em CARDOSO; BRIGNOLI, 1976, p. 32-34; JÁCOME NETO, no prelo, p. 13-14. Sobre esta complementariedade, Ciro Flamarion Cardoso e Héctor Brignoli escreveram este argumento decisivo: “A caracterização das estratificações como fenômenos superestruturais, gozando assim de relativa autonomia e podendo coexistir e fazer intersecção com estruturas de classe diferentes daquelas em que foram geradas, nos parece confirmada por todos os exemplos históricos que conhecemos” (CARDOSO; BRIGNOLI, 1976, p. 128, trad. minha).

285 A partir da discussão elaborada por Félix Jácome, influenciado por Edward Thompson, György Lukács e Ste. Croix, em JÁCOME NETO, no prelo, p. 11-14.

286 Peter Rose chega a se referir a posições de classe, mas acredito que ele tenha com isso embaralhado classe em Weber e em Marx, ver em FRANKEL, 2000, p. 33.

287 A seção 6.2 apresenta diversos exemplos que contextualizam a situação dos escravos no mundo grego.

288 Um dos reflexos da luta de classe na Grécia Antiga foi a extinção da escravidão por dívida, elaborada na reforma constitucional de Sólon. No entanto, hoje em dia é discutível se o que teria sido feito, na prática, seria apenas uma sanção à posse do endividado como uma propriedade, um escravo, mas mantendo a escravidão por dívida até que quitasse o valor necessário, bem como é possível observar que esse tipo de escravidão continuou acontecendo ao longo do século IV AEC, mesmo que sob subterfúgios jurídicos; ver em CUFFEL, 1966, p. 331; GUÍA, 2015; HARRIS, 2002.

289 STE. CROIX, 1975, p. 21. Peter Rose (2019, p. 9 e 27) é um autor que se reivindica marxista (com influência de Gramsci e Bakhtin), mas ataca Ste. Croix, ao considerá-lo como um marxista ortodoxo, principalmente em relação ao seu entendimento de classe social aplicada no mundo antigo.

290 STE. CROIX, 1975, p. 21, trad. minha.

substanciais de *status*<sup>291</sup>. Logo, o grande problema apontado pelos autores que invalidam esse conceito marxista<sup>292</sup> é que, na Antiguidade, a classe não seria capaz de dar conta das várias diferenças existentes entre os grupos tais como eram reconhecidos pela própria sociedade, isto é, com as distinções presentes nos discursos feitos por autores contemporâneos àquela época:

na análise da documentação encontramos uma multiplicidade de divisões sociais correspondentes a uma pluralidade de critérios, a saber: a) jurídico-políticos: cidadãos, metecos e escravos; b) relativos às facções e agrupamentos políticos: poucos, oligarcas, opositores ao povo, plebeus, democratas, multidão, turba, massa; c) profissionais: proprietários de terras, camponeses, artesãos, comerciantes e assalariados; d) censitários: *pentakosiomédimnoi*, *hippeis*, *zeugitai*, *thetes*; e e) valorativos: nobres, bem-nascidos, úteis, poderosos, melhores, opostos aos maus, feios, inferiores, humildes, inúteis, vil e/ou necessitados. O que deve ser enfatizado é que nenhum desses agrupamentos é apresentado como uma mera expressão de condições puramente “econômicas”, uma vez que todos eles implicam um certo entrelaçamento de situações jurídicas, políticas, morais, etc.<sup>293</sup>

Além dessa problemática, relacionada diretamente às fontes, atualmente, contamos ainda com o reflexo das correntes teóricas que surgiram posteriormente e desafiaram o marxismo<sup>294</sup>, ao terem exibido como havia uma coexistência entre identidades que muitas vezes se interseccionavam:

O estudo de gênero, raça, cultura e política tem desafiado eficazmente a definição tradicional marxista de classe como uma relação para com os meios de produção, ao disputar qualquer relação direta e automática entre relações econômicas e a constituição de pessoas em uma classe e ao enfatizar o papel da política, da cultura e do discurso nos processos de formação de classe.<sup>295</sup>

De todo modo, o próprio Ste. Croix<sup>296</sup> (como também Vegetti e Lanza<sup>297</sup>) já havia reconhecido essa questão e não recusou que a sociedade antiga pudesse ser analisada à maneira weberiana, pois ela permitiria a classificação dos gregos em seus aspectos relativos à ordem política, social e econômica, reconhecendo assim as inconsistências daquela época. Ele chegou até a comentar o caso dos irmãos Lísias e Polemarco, ambos personagens de Platão, pois eles estavam

291 O uso de classe em conjunto com estamento pode ser comprovado no *Manifesto Comunista* de Marx e Engels: “Nas mais remotas épocas da história, verificamos, quase por toda parte, uma completa estruturação da sociedade em classes [Stände] distintas, uma múltipla gradação das posições sociais [gesellschaftlichen Stellungen]. Na Roma antiga, encontramos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos; na Idade Média, senhores, vassallos, mestres das corporações, aprendizes, companheiros, servos; e, em cada uma dessas classes [Klassen], outras gradações particulares [Abstufungen]” (MARX; ENGELS, 2010, p. 40). Note que o tradutor não segue a letra ao transpor esse uso não muito específico de *Klasse* e *Stand*, uma alternância, desprovida de rigor conceitual, comum em Marx, como apontado em CARDOSO; BRIGNOLI, 1976, p. 126-127.

292 Conforme argumentado por Diego Paiaro e Mariano Requena em MARTÍN; CORTADELLA, 2021, p. 54.

293 Diego Paiaro e Mariano Requena em MARTÍN; CORTADELLA, 2021, p. 54, trad. minha.

294 VLASSOPOULOS, 2018, p. 217.

295 VLASSOPOULOS, 2018, p. 217, trad. minha.

296 Aqui me baseio em STE. CROIX, 1975, p. 21-22. Vegetti (1981, p. 48) explica que Ste. Croix e outros autores, como Robert Padgug, superaram a querela classe/status ao identificarem a sociedade antiga como um sistema misto. Isso ocorre porque “a estratificação social [...] apresenta-se, no mundo antigo, constantemente atravessada e interseccionada pelo sistema de contradições específico do modo de produção e pelas modalidades políticas com as quais se expressam os seus conflitos” (VEGETTI, 1981, p. 60, trad. minha).

297 Ambos consideram legítimo utilizar as categorias de ordem jurídico-política, ver LANZA; VEGETTI, 1977, p. 21.

entre os mais ricos de Atenas, mas eram metecos e não tinham nenhum direito político<sup>298</sup>. O problema para Ste. Croix é que *status* é algo vago e pouco útil, além de ser “uma categoria puramente descritiva, sem o poder explicativo que o dinâmico conceito marxista de classe proporciona”<sup>299</sup>. Em suma, para ele, a análise weberiana apenas descreve algo que somente a teoria marxista poderia explicar, sendo que isso está ancorado na compreensão sobre as classes sociais<sup>300</sup>.

A raiz desse problema é que Marx não formulou uma definição derradeira do conceito de classe<sup>301</sup>, pois o capítulo do terceiro volume de *O Capital*, no qual ele pretendia tratar desse assunto em profundidade, ficou inconcluso com sua morte<sup>302</sup> e, principalmente, porque ele usa o conceito de classe de maneiras diversas, mas sem cair em contradição, principalmente quando trata de circunstâncias históricas factuais<sup>303</sup>. Em todo caso, muitos pesquisadores posteriores esclareceram a definição desse conceito, na verdade, definições, pois nem sempre todas as características se encontram presentes simultaneamente na mesma análise. Apresentarei, então, de modo bem esquemático, como esse conceito será compreendido no presente trabalho, frente ao estudo de alguns pesquisadores. Para Mauro Iasi<sup>304</sup>, refletindo sobre esse conceito na atualidade (que também é um momento histórico distinto da época de Marx), classe seria definida pela propriedade ou não dos meios de produção, pela posição no interior das relações sociais, pela própria consciência da posição em que se está nessa relação e pela ação concreta nas lutas sociais – sendo que esses quatro eixos podem ser pensados em relação ao mundo antigo. No entanto, mesmo que Marx não tenha focado na Antiguidade, Geoffrey Ste. Croix aprimorou o conceito original para trabalhar com o mundo antigo, considerando que uma sociedade de classes surge quando as condições para a produção são controladas por um determinado grupo, instituindo assim um antagonismo entre quem controla os meios e quem de fato trabalha<sup>305</sup>. A definição mais sintética que ele apresentou é que classe seria “a expressão social coletiva do fato da exploração, o modo pelo qual a exploração é encarnada em uma estrutura social”<sup>306</sup>. Além dele, mais recentemente, Diego Paiaro e Mariano

298 Esse exemplo dos irmãos Lísias e Polemarco, utilizado por Ste. Croix (1975, p. 21), ainda pode ilustrar outra questão peculiar ao mundo grego antigo, pois mesmo sendo ricos, eles não teriam direito a possuir propriedade da terra, por serem metecos, mas, ainda assim, poderiam arrendar terras de um cidadão ateniense por longos anos e atuar no mesmo modelo de produção, sem contudo deter o meio mais básico (a terra), complicando ainda mais a análise de classe, ver HORNBLLOWER et al., 2012, p. 323.

299 STE. CROIX, 1975, p. 22, trad. minha.

300 Consonante a isso, Pedro Funari (1998, p. 108) afirma que “apenas a consciência da existência de classes e seus interesses permite transcender o discurso conservador do senso comum”, sendo que a abordagem weberiana “esvazia não só o conceito marxista de classe como, em decorrência, a possibilidade de análise das clivagens e lutas de classes na Antiguidade”.

301 De acordo com Mauro Iasi (2011, p. 104 e 106), é bom lembrar que o próprio conceito de classe em Marx não é plenamente desenvolvido, mas devemos notar, principalmente, que o modo com o qual ele trabalha os conceitos não é algo estático, pois estes se transformam de acordo com o momento de análise (Ibid., p. 106). Sendo assim, as classes se tornam não definições fechadas, mas sujeitos mediados pelas contradições históricas (Ibid., p. 110).

302 A incompletude do conceito de classe em Marx é abordada em diversos autores, como CARDOSO; BRIGNOLI, 1976, p. 8; IASI, 2011, p. 104 e 106; MARTÍN; CORTADELLA, 2021, p. 53; STE. CROIX, 1975, p. 15; TINEU, 2017, p. 90.

303 STE. CROIX, 1975, p. 15.

304 IASI, 2011, p. 107.

305 STE. CROIX, 1975, p. 16.

306 STE. CROIX, 1981, p. 43, trad. minha. Essa definição é comentada por JÁCOME NETO, no prelo, p. 16; LAZARUS, 2016, p. 24; VEGETTI, 1981, p. 46, e é muito próxima à definição dada pelo próprio Ste. Croix alguns anos antes em uma apresentação (STE. CROIX, 1975, p. 26).

Requena<sup>307</sup> apresentaram quatro características do conceito de classe em relação ao mundo antigo: uma divisão desigual dos meios de produção, a presença da exploração (a apropriação do trabalho alheio), os antagonismos que surgem a partir dessa exploração e o reconhecimento feito pelos agentes de uma classe sobre sua situação concreta como classe. Portanto, podemos verificar que a partir de Marx, tanto na atualidade quanto na Antiguidade, classe ainda é considerada como a categoria pela qual se expressa a exploração, sendo que esta surge pelo controle dos modos de produção e pode, ou não, gerar uma consciência sobre o próprio papel que se ocupa nessa estrutura social, sendo assim capaz de gerar os antagonismos e conflitos.

Por outro lado, a estratificação é uma abordagem de uma sociologia não-marxista, como a weberiana, agindo apenas no aspecto descritivo, sem conseguir desenvolver explicações sobre essa hierarquização presente em uma sociedade<sup>308</sup>. É por isso que se torna necessário combinar o conceito de classe com estamentos<sup>309</sup>, para reconhecer como as categorias weberianas, ao serem mescladas com o conceito marxista de classe<sup>310</sup>, são capazes de fornecer um arcabouço teórico aplicável ao mundo grego, tanto para descrever quanto para explicar. Em suma, uma leitura que se propuser a compreender, e não só constatar, a divisão social no mundo grego precisa saber interpretar o aspecto econômico de reprodução social em conjunto com categorias político-jurídicas. Consequentemente, essas teorias ajudariam a perceber o que não está explícito na Filosofia Política de Platão, tanto o que aparece na crítica direta à sociedade ateniense de seu tempo, quanto na utopia normativa para a nova sociedade almejada. Afinal, o que não está na camada mais superficial do texto pode ressaltar o véu da ideologia que esconde a exploração inerente às relações sociais em uma sociedade de classes, quer seja a de Atenas ou a nossa.

#### 2.2.4 - Mario Vegetti e a Guerra Fria

A Guerra Fria enfraqueceu a produção acadêmica de pesquisadores de Antiga que se alinhavam mais à esquerda, uns contando apenas com alguma influência do pensamento marxista e outros devidamente registrados com a carteirinha do Partido Comunista. Essa perseguição, uma verdadeira caça aos pesquisadores alinhados com o pensamento marxista, levou à interrupção de vários trabalhos, mas, principalmente, impediu que muitos novos pesquisadores quisessem seguir

---

307 MARTÍN; CORTADELLA, 2021, p. 54.

308 CARDOSO; BRIGNOLI, 1976, p. 100-101.

309 CARDOSO; BRIGNOLI, 1976, p. 110; JÁCOME NETO, no prelo, p. 21.

310 No séc. XX essa questão foi amplamente discutida na História Antiga, principalmente por Moses Finley e Ste. Croix assumirem posições opostas, o primeiro se apoiando em Weber e o segundo em Marx, ver JÁCOME NETO, no prelo, p. 24-25; LAZARUS, 2016, p. 28-31; VEGETTI, 1981, p. 42-48. Observe, contudo, que estamento e classe não são alternativas mutuamente excludentes, pois atuam em níveis teóricos distintos e sua combinação é útil no estudo de sociedades pré-capitalistas (CARDOSO; BRIGNOLI, 1976, p. 126), isso porque a estratificação se constitui em categorias estáticas e descritivas, enquanto as classes sociais são categorias analíticas, com relações específicas na estrutura social (TINEU, 2017, p. 91).

esse caminho e promoveu um silenciamento em editoras e universidades, devido ao medo de represálias:

a Guerra Fria dificilmente promoveu um ambiente intelectual em que os marxistas no Ocidente fossem recebidos de braços abertos nos corredores da academia, especialmente em uma disciplina tão tradicionalmente conservadora como as Clássicas. Embora houvesse poucas proibições explícitas, a adoção de um método suspeito e uma posição política impopular não era, e ainda não é, a melhor maneira de assegurar a publicação e a promoção.<sup>311</sup>

Em consequência, esses fatores acabaram acarretando uma carência da crítica, difícil até de mensurar<sup>312</sup>, mas que evidencia uma lacuna nos Estudos Clássicos, onde o *mainstream* tem pouco interesse em Marx<sup>313</sup>, o que acabou dando margem ao aprisionamento do debate pelo pensamento de direita nos estudos sobre a Antiguidade<sup>314</sup>, já repleta de herdeiros ricos, com títulos de *Sir*<sup>315</sup> ou mesmo sobrenomes aristocráticos terminados em números ordinais. Além disso, dos anos 80 em diante houve o *backlash* neoliberal, culminando com a queda do muro de Berlim e o colapso do bloco soviético, que impactou o campo de pesquisa acadêmica, retraindo ainda mais os estudos influenciados pelo marxismo<sup>316</sup>.

Comentarei, brevemente, para exemplificar essa questão da caça aos vermelhos, alguns casos envolvendo pesquisadores de Antiga perseguidos durante a Guerra Fria. O exemplo mais emblemático ocorreu nos Estados Unidos, onde o famoso historiador Moses Finley perdeu o emprego da Universidade de Rutgers, em 1952, vítima do macartismo e a perseguição promovida pela Ameaça Vermelha, que o levou a sair do país em 1954<sup>317</sup>. Ele tinha sido denunciado por outro importante historiador da Antiguidade, Karl Wittfogel, de origem marxista, mas que se tornou anticomunista nessa época. Além disso, Finley teve seu nome colocado, junto a vários outros, em

311 Paul Miller em FRANKEL, 2000, p. 29. Este autor tenta formular três explicações para isso, a primeira que citei acima, uma segunda relativa ao ambiente repressivo na URSS e uma terceira, dos críticos aos marxismo, de que essa teoria seria má fundamentada. O contexto maior do seu escrito é uma apresentação para um tópico em disputa, se o marxismo é válido ou não no estudo da história antiga.

312 A dificuldade em mensurar isso surge porque o impacto da Guerra Fria “na historiografia da antiguidade, no entanto, ainda não parece ter sido objeto de análise sistemática” (Borja Antela-Bernárdez em MARTÍN; CORTADELLA, 2021, p. 126, trad. minha).

313 LAZARUS, 2016, p. 22. Note ainda que estudos sobre temas caros ao marxismo, como ideologia e classe, relacionados aos autores clássicos ainda são raros (HORNBLLOWER et al., 2012, p. 907).

314 O teor desse elitismo e conservadorismo, alicerçado na direita política, é tão extenso naquilo que se constituiu como a área de Clássicas que chegou a ponto de estar vinculado com a formação da branquitude, principalmente ao idealizar os gregos e os romanos como os criadores do mundo civilizado, este sendo caracterizado como o espelho deles: branco e europeu. Como essa questão é de veras complexa, e está, atualmente, sendo muito debatida nos Estudos Clássicos, em relação às pesquisas sobre raça e etnicidade, a deixarei de lado, não por falta de interesse, mas por questões de escopo de trabalho, contudo, desejo apenas atestar esse teor (do alinhamento predominante aos ideais de direita nesse campo de estudo) como um fato dado, pois é algo notório a qualquer um disposto a ver. Apesar de bem atual, o esboço dessa discussão já era feita na década de 70 por Mario Vegetti (1981, p. 26), indicando como os gregos e romanos eram usados para promover uma ideologia racista que ecoava no eurocentrismo acadêmico do séc. XIX.

315 Como o Sir William David Ross, importante filósofo aristotélico, ou o classicista Sir Kenneth Dover, muito conhecido por seu trabalho sobre a homossexualidade grega, ou mesmo Sir Moses Finley I, historiador com influência marxista, mas que rechaça o conceito de classe. Lembrando que *Sir* é um título nobiliárquico oferecido pela monarquia inglesa, isto é, uma honraria fornecida aos cavaleiros em nome do Império Britânico. Ste. Croix (1985, p. 42) é irônico ao criticar Finley e apontar esse lado ‘cavaleiro’.

316 Como indicado em VLASSOPOULOS, 2018, p. 210.

317 Como afirmado por Peter Rose em FRANKEL, 2000, p. 30.

uma lista onde elencava-se aqueles à quem seria quase impossível encontrar outro emprego nos EUA<sup>318</sup>. Em Portugal, o filósofo Vasco Magalhães-Vilhena, membro do Partido Comunista Português, foi demitido do cargo de docência na Faculdade de Coimbra enquanto lecionava Filosofia Antiga e teve que se exilar em Paris para continuar a vida acadêmica<sup>319</sup>. Aqui no Brasil<sup>320</sup> tivemos o exílio de pesquisadores, como o historiador de Antiguidade Oriental Ciro Flamarion Cardoso durante a Ditadura Militar<sup>321</sup>, ou mesmo a perseguição dentro dos departamentos universitários, feita a partir de colegas, como a indicação ao então presidente Geisel de professores da UFRJ feita pelo marido da professora de Letras Guida Nedda Horta, autora do *Os Gregos e seu idioma*, livro didático de Língua Grega Antiga ainda muito aclamado hoje em dia<sup>322</sup>.

Consequentemente, esse ambiente hostil repercutia não só entre docentes, como também nos estudantes, havendo nas universidades um clima forte de denunciocismo, ocasionando sequestros, torturas e até assassinatos. A história da academia no século XX é, por conseguinte, uma história de traição e covardia. No caso brasileiro, ao todo, acredita-se que mais de trezentos docentes do ensino superior (em todas as áreas) foram aposentados compulsoriamente ou exonerados, além de mais de mil alunos expulsos<sup>323</sup>, sendo difícil precisar o número total e, portanto, analisar a falta que essa leva de pesquisadores à esquerda causou, principalmente quando estendemos esse cálculo aos inúmeros estudantes que continuaram, mas viram seus projetos atingidos ou simplesmente mudaram a temática de interesse para seguirem a carreira. É de se esperar, obviamente, que muitos que passaram pelas universidades nesse período não quisessem desenvolver estudos influenciados pelo marxismo em algum nível, pelo medo de represália política<sup>324</sup>. Logo, da História à Filosofia, passando pela Letras, constatamos que a Guerra Fria seccionou uma ala do debate acadêmico. Com esse expurgo de qualquer tonalidade de vermelho (em vários locais, como Europa, Brasil e Estados

---

318 Sobre a perseguição política sofrida por Moses Finley, veja SCHRECKER, 2013. Finley conhecia bem e foi influenciado por Marx, mas não era propriamente marxista (MARTÍN; CORTADELLA, 2021, p. 22).

319 NETTO, 2016.

320 O impacto do anticomunismo e o estudo de Platão no Brasil já tinha aparecido nos anos 30, pois a Editora Cultura Brasileira, que publicou a primeira edição brasileira do *Banquete* e da *República*, faliu em 1938 devido à caça aos livros considerados comunistas durante o Estado Novo de Getúlio Vargas, ditadura que também perseguiu dois autores anarquistas que comentavam Platão, Maria Lacerda de Moura e José Oiticica, ver em AUGUSTO, 2017, p. 135 e 151.

321 Enquanto era docente da Universidade Católica de Petrópolis, Cardoso sofreu perseguição política pela Ditadura Militar, tendo inquérito policial, e se exilado posteriormente na Costa Rica na década de 70. No site marxist.org é possível achar esse inquérito, por acaso, apontando que ele fez a apostila de História em um curso de economia chamado “Curso Platão”.

322 Maurício Horta, marido da professora de Letras da UFRJ Guida Nedda, era procurador de justiça e professor da Universidade Católica de Petrópolis (a mesma onde Ciro Flamarion era docente), ele que denunciou, por carta ao Ernesto Geisel, três professores do mesmo departamento de sua esposa na Letras da UFRJ, alegando que ela era perseguida por motivação ideológica e que eles seriam agitadores que tentavam aplicar o ensino sistemático do marxismo. Os alvos dele foram os professores Afrânio Coutinho, Américo da Costa e Emmanuel Carneiro Leão, mas nenhum desses tem envolvimento concreto com o marxismo ou militância partidária, sendo o primeiro influenciado pelo *New Criticism*, o segundo focado em estudo de Latim epistolar e o terceiro em Heidegger. Sobre este fato, veja BANDERA, 2012, p. 56.

323 PIVETTA, 2014.

324 Peter Rose confirma isso ao afirmar que “em vista da polarização militante da Guerra Fria e do efeito arrepiante da caça vermelha promovida pelo macartismo nos anos 50, não é surpreendente que pouco trabalho abertamente marxista sobre o mundo antigo tenha aparecido em inglês” (em FRANKEL, 2000, p. 30). A restrição que ele faz às publicações em inglês não é difícil de ser estendida para outras línguas fora do eixo de apoio soviético.

Unidos)<sup>325</sup>, é inegável que foi criada uma ausência que repercutiu nos estudos platônicos do séc. XX, sendo expressa pela tentativa de despolitização do autor grego ou pela leitura influenciada pelo ideário da direita política.

Nos estudos platônicos, essa fatídica normalidade estava presente, sem ser explicitamente apontada, até o momento da publicação de *Um paradigma no Céu* de Mario Vegetti<sup>326</sup>, pois é ele quem indica, de maneira muito bem elaborada, como a interpretação dominante de Platão, nessa sua figura política, estava aprisionada por uma interpretação de cunho liberal que jamais colocava seus pressupostos ideológicos em questão<sup>327</sup>. Logo, deveria ser considerada uma tarefa dos pesquisadores de hoje, ao menos os de esquerda, dizer com todas as letras que a democracia liberal tem sido usada como a régua para avaliar o Platão político, pois na maior parte de seus comentadores, “o pensamento liberal-democrata (e, em algumas variantes, cristão) [é tratado como] o único modo aceitável de conceber a política”<sup>328</sup>. Isso ocorre não somente por omissão, ao não se questionarem sobre a própria ideologia, pois houve, historicamente, um silenciamento<sup>329</sup> derivado da represália promovida ao longo da Guerra Fria nas universidades, tal qual na *Odisseia* os marinheiros colocaram cera nos ouvidos para não ouvir o canto mortal das sereias<sup>330</sup>. Sendo assim, as polêmicas platônicas que se assemelham às propostas discutidas por marxistas, como a crítica à família ou à propriedade privada, deixaram de ser as ondas causadoras do riso, como na *República*, para se tornarem uma mancha na carreira na acadêmica, pois:

a abolição da família e da propriedade, ainda que somente para as classes com funções diretivas, constituía algo similar a um escândalo, seja para a consciência

325 Peter Rose atesta uma verdadeira indústria difundida na Europa Ocidental e Estados Unidos “dedicada a demonstrar a suposta irrelevância do marxismo” (em FRANKEL, 2000, p. 30).

326 Publicado originalmente em 2009 na Itália e traduzido em português em 2010, mas ainda sem versão francesa ou inglesa.

327 Outro que chega na mesma conclusão, mas sem aludir a Vegetti e em sentido mais geral (relacionado à História Antiga), é Vlassopoulos, que diz: “é profundamente problemático que tal ponto de vista claramente ideológico possa aparecer como descrição e interpretação da realidade econômica antiga sem qualquer discussão explícita dos pressupostos e agendas ideológicos a partir dos quais ela se origina” (VLASSOPOULOS, 2018, p. 213, trad. minha). Vlassopoulos ainda destaca que os textos antigos davam bastante importância aos conflitos entre ricos e pobres, a ponto de permitir que Aristóteles possa ser chamado de pré-marxista, mas que, no entanto, essa proeminência é removida dos estudos contemporâneos sobre o assunto, indicando haver uma agenda ideológica atuante no modo pelo qual os pesquisadores de hoje abordam os autores antigos (Ibid., p. 221).

328 VEGETTI, 2010, p. 193.

329 Ste. Croix contesta a falta de interesse em Marx nos trabalhos de historiadores de Antiga e diz que não é uma “conspiração de silêncio”, pois isso seria dignificar algo que não ocorre por um ato consciente, uma vez que é simplesmente um silêncio, devido à falta de conhecimento sobre o pensamento marxista nos acadêmicos classicistas que escrevem em inglês (STE. CROIX, 1975, p. 7). Essa falta de conhecimento surge, no mundo anglófono, porque muito do que foi produzido na Europa, para além da França, utiliza línguas e jargões com os quais os leitores ingleses não estão acostumados (Ibid., 10), mas, na verdade, esse silenciamento é da ordem da ideologia, seja ela um produto consciente ou não (Ibid., p. 11). Dessa forma, como diz Vlassopoulos (2018, p. 212), o estudo das ideologias nos discursos dos antigos é muito limitado na academia, principalmente a anglo-saxã, não sendo obra do acaso a falta de pesquisa em temas como escravidão, classe e exploração. Esses temas compõem a perspectiva da história dos subalternos, isto é, a análise que não foca na elite, mas nas camadas da população subjugada, tratando-as não somente como objetos da exploração e sim como agentes da história (Ibid., p. 213-216).

330 Referência ao Canto XII da *Odisseia*, versos 36-50, onde Circe aconselha Odisseu a tampar os ouvidos com cera para não ouvir o canto das *σαίρηνες*, usualmente traduzidas por sereias, mas alguns optam por traduzir como sirenas, pois na mitologia grega elas eram quimeras de mulheres com corpos de aves, representando a sedução feminina.

*naturaliter* cristã do Ocidente, seja para o individualismo liberal sobre o qual funda-se, de forma direta ou indireta, a modernidade.<sup>331</sup>

Tal escândalo foi aplacado pela perseguição, pela supressão de ideias que não coadunassem com a hegemonia liberal e anticomunista. O silenciamento dessas questões, são, portanto, de ordem ideológica. Logo, a denúncia que faço trata da ausência crítica de um pensamento mais à esquerda na leitura de Platão causada pelas consequências das disputas ao longo dos anos da Guerra Fria, mas esse meu *J'accuse* não deve ser compreendido como um mero revival dos anos 50 expresso pelo lado oposto, pois não se trata de um estudo de caso para aquela falácia liberal apelidada de Teoria da Ferradura – só as mentes mais simplórias pensariam isso e se movimentariam para proibir uma pesquisa de tal porte. Reconhecer o fato histórico da perseguição acadêmica no *status quo* (e o saldo lacunar disso em um campo de pesquisa) não é promover o extremo oposto, uma caça aos direitistas, pois no séc. XXI já não há mais espaço para uma postura stalinista<sup>332</sup>. A proposta aqui é aventar e promover a discussão sobre os impactos de uma teoria consistente que não foi devidamente aplicada em uma área bem específica do conhecimento. A memória daqueles do passado, que tiveram sua liberdade de pesquisa cerceadas por uma ideologia que silencia vozes dissonantes, deve ser brindada com estudos que utilizam as teorias que eram então indefensáveis, mas devem ir mais longe, afinal muitas outras correntes surgiram e não há necessidade de se atrelar a um marxismo ortodoxo promovido por partidos, tampouco um liberalismo raso difundido por *think tanks*, muitos dos quais tacitamente presentes na academia.

---

331 FERRARI, 2019, p. 8. Um contraponto possível a essa argumentação é a constatação da aproximação dessas ideias com o que se apelida “comunismo cristão”, o qual influenciou a prática de algumas ordens cristãs contemporâneas (influenciadas pelo marxismo), mas tendo havido previamente algumas experiências modernas, como as Missões dos jesuítas com os guaranis, ou mesmo certas leituras sobre as primeiras comunidades cristãs, as quais teriam algo relacionado com essa mentalidade comunitária.

332 Essa postura stalinista factual, que promovia uma interpretação ortodoxa de Marx, chegou até a travar o desenvolvimento de pesquisas influenciadas pelo autor alemão na História Antiga, tendo sido superada apenas após a morte de Stalin (1953), quando o marxismo voltou à academia, ao longo dos anos 60 em diante, principalmente na Itália e França (VLASSOPOULOS, 2018, p. 209-210). Em parte, a origem dessa leitura rígida e sistemática se deveu à compilação do corpo de escritos de Marx feita por Karl Kautsky, pois seu trabalho influenciou a burocracia soviética, que por sua vez tratou essa perspectiva de modo dogmático (Ricardo Martínez em MARTÍN; CORTADELLA, 2021, p. 21).

### 3 - PODER POLÍTICO: COERÇÃO E PERSUASÃO

A quem honram as virgens do grande Zeus e dentre reis sustentados por Zeus vêm nascer, elas lhe vertem sobre a língua o doce orvalho e palavras de mel fluem de sua boca. Todas as gentes o olham decidir as sentenças com reta justiça e ele firme falando na ágora logo à grande discórdia cômico põe fim, pois os reis têm prudência quando às gentes violadas na ágora perfazem as reparações facilmente, a persuadir com brandas palavras. Indo à assembléia, como a um Deus o propiciam pelo doce honor e nas reuniões se distingue. Tal das Musas o sagrado dom aos homens.<sup>333</sup>

O objetivo desta seção é abordar como Platão compreende o poder em seu sentido estritamente político, ou seja, relacionado em algum grau à práxis e aos resultados das ações orientadas para as questões sociais. É importante ressaltar, já de início, que “o poder político, como o *status* social, tende sobretudo a derivar da posição econômica em primeiro lugar”<sup>334</sup>, assim, essa diferenciação no plano econômico, em uma sociedade de classes, é reflexo do fato da exploração, que é expresso quando uma classe de proprietários consegue viver às custas da extração de mais-valia produzida pelos trabalhadores, seja por coerção, persuasão ou uma mistura de ambos<sup>335</sup>. Contudo, se a exploração de classe, tanto na Atenas antiga quanto na atualidade, parte do controle da propriedade privada, como pensar a exploração, na Calípolis de Platão, onde a classe mais elevada, a dos guardiões, é mantida pela classe inferior, a dos artesãos e camponeses, mas não possui nenhuma propriedade, uma vez que impera o comunismo de bens?

Portanto, discutir Filosofia Política em Platão é abordar a questão primordial do papel da persuasão e da coerção, no sentido de que essas duas opções podem ser consideradas como estratégias (explícitas ou tácitas) utilizados para dissimular ou impor a exploração, na forma da submissão ao mando de uns contra outros. Ademais, esse poder é um processo ideologicamente apresentado para a sociedade e que dentro dela se desenvolve, requisitando um aceite ou gerando conflitos internos, seja numa sociedade histórica ou na que existiria apenas no discurso.

Além disso, o pensamento político em Platão é uma secularização do que antes fora tido como influência do divino (como a epígrafe da *Teogonia* demarca), pois é a realização da política enquanto ação humana e a compreensão disso em sua total limitação – o que requer,

333 Versos 81-93 da *Teogonia* de Hesíodo, na tradução de Jaa Torrano em HESÍODO, 1995, p. 107; texto original: “ὄν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο | γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφῶν βασιλῆων, | τῶ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἔερσην, | τοῦ δ’ ἔπε’ ἐκ στόματος ρεῖ μείλιχα: οἱ δὲ τε λαοὶ | πάντες ἐς αὐτὸν ὀρώσι διακρίνοντα θέμιστας | ἰθείησι δίκησιν: ὃ δ’ ἀσφαλέως ἀγορεύων | αἰψὰ κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν: | τοῦνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὔνεκα λαοῖς | βλαπτομένοις ἀγορήφι μετὰ τροπα ἔργα τελεῦσι | ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν. | ἐρχόμενον δ’ ἀν’ ἀγῶνα θεὸν ὡς ἰλάσκονται | αἰδοῖ μείλιχίη, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν: | τοίη Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν”.

334 STE. CROIX, 1975, p. 22, trad. minha.

335 STE. CROIX, 1975, p. 26-27.

consequentemente, o desenvolvimento de uma técnica relativa à arte de exercer o comando<sup>336</sup>. Entretanto, o tópico dessa seção, o poder político, não é um conceito explicitamente formulado por Platão, uma vez que ele é um autor reconhecido pela falta de ἀκρίβεια e despreendido de qualquer doutrina dogmática, porque reforça a aposta na capacidade dialética e critica a imobilidade do texto escrito<sup>337</sup>. Tampouco há uma rigidez terminológica sobre a ἐπιστήμη que se traduz no governo dos outros, pois como é dito no *Político*: “só há um conhecimento, quer o designemos como real, quer como político ou econômico; não vamos brigar por causa de nomes”<sup>338</sup>. Tal disposição, então, tornaria mais sensato não dar grande importância aos nomes<sup>339</sup>. Portanto, o ponto aqui discutido não é tanto a nomenclatura, nem uma definição única de poder político, mas executar uma pesquisa exploratória, no texto platônico, sobre como esse poder se manifestaria na cidade através da ação de quem o detém, para podermos melhor o compreendê-lo.

Sendo assim, não temos nos diálogos, de maneira explícita, uma única palavra para isolar esse tipo específico de poder – o poder político – dentro de um campo semântico fixo. A formulação mais próxima seria δύναμις πολιτική<sup>340</sup>, porém aparecendo, usualmente, simplesmente como δύναμις<sup>341</sup>, o que carece de um sentido mais restrito, como veremos adiante. Contudo, isso não significa, de nenhum modo, que Platão evitaria a questão, mas que a formulação desse conceito não é encontrada diretamente, apesar dessa minha afirmação estar sujeita a ser alvo de questionamentos. Em todo caso, ninguém duvidaria que essa discussão estaria subjacente ao texto platônico, como, por exemplo, quando a questão “o que é justiça” paira em várias ocasiões da *República*<sup>342</sup>, ou quando é perguntado “o que é lei” no *Minos*<sup>343</sup>, pois são formas de se questionar e estimular a discussão dialética sobre o poder político, mas usando um vocabulário que trata da capacidade de coagir ou persuadir para que o poder possa encontrar sua expressão. Logo, o poder político não é um conceito nomeado e inquirido nessa estrutura peculiar aos diálogos socráticos de Platão: não há um “τί ἐστιν;” para ele. O modo de abordar esse problema, nas páginas seguintes, será através do

336 Estou me baseando no aspecto da secularização da política em Platão explorado por OLIVEIRA, 2021, p. 2-4, o qual ainda destaca que essa laicização não chega a romper com a influência teológica, como bem demarcado nas *Leis*. Note também que quando emprego palavras como “comando” ou “mando” não estou usando em um sentido estrito, pois poderiam caracterizar a forma de comunicação entre o senhor e o escravo, a qual não possui diálogo, nem amizade (ver LIMA, 2002, p. 50), porém estou apenas destacando a sujeição ao poder em sentido geral. Cabe notar que o comando político, quando não apresenta a persuasão, se torna despótico (Ibid., p. 60), sendo parte da estrutura coercitiva da violência.

337 Como na crítica à escrita presente em *Fedro* 266c-279c.

338 *Político* 259c, na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO, 1980, p. 108; texto original: “ἐπιστήμη μία περὶ πάντ’ ἐστὶ ταῦτα: ταύτην δὲ εἴτε βασιλικὴν εἴτε πολιτικὴν εἴτε οικονομικὴν τις ὀνομάζει, μηδὲν αὐτῷ διαφερόμεθα”.

339 *Político* 261e.

340 Os dois conceitos aparecem juntos no livro V da *República*, em 473d3, quando Sócrates aborda a terceira onda, a questão do poder investido na figura do filósofo-rei, pois uma cidade não poderá ser bem governada “se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia [καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία]”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 211.

341 Como na *Carta VII* 335d, onde Platão diz que seria grande o poder do tirano Dionísio “se nele realmente tivesse surgido filosofia e poder [ἐν ἧ ἡγενομένη φιλοσοφία τε καὶ δύναμις]”, na tradução de José Trindade e Juvino Maia em PLATÃO, 2013, p. 75.

342 Como por exemplo em *República* II 358e, onde Gláucôn conta que argumentará sobre o que é a justiça (“τί ὄν [...] δικαιοσύνη”), ou em *República* III 392c, onde Sócrates inquirir que tipo de coisa é a justiça (“οἷόν ἐστιν δικαιοσύνη”), fórmula repetida ainda em *República* V 472c.

343 Em *Minos* 313a: “O que é a lei? [ὁ νόμος τί ἐστιν;]”, tradução minha.

confronto com passagens onde o governar é discutido, quer esse poder tenha sido obtido pela força ou pela autoridade, ligando-se então à dicotomia entre persuasão e coerção.

### 3.1 - O CONCEITO DE PODER ENTRE ΚΡΑΤΕΙΝ E ἜΡΧΕΙΝ

Para que não se tenha dúvidas, reafirmo que o poder é entendido aqui não apenas como uma capacidade ou potência, isto é, como uma δύναμις não específica, mas principalmente como κράτος, o poder em um sentido ligado à força, ou então como o ἄρχοντος ἔργον, o trabalho que resulta da ação de um governante<sup>344</sup>. Assim, o poder é considerado uma força política que pode obrigar através da violência, βία, ou coagir através da persuasão, πειθῶ<sup>345</sup>. O poder político é materializado, portanto, pela ação de κρατεῖν e ἄρχειν<sup>346</sup>, ou, em outras palavras, ele se desvela quando o que era só uma possibilidade, passa a se tornar o real, quer seja por uma forma de conquistar e ser soberano, quanto pela capacidade de uma autoridade governar sobre seus súditos, independentemente dessa posição ter sido conquistada pela força, βία, ou pelos argumentos, λόγοι. Em suma, o poder aqui estudado é algo que oscila entre o consenso discursivo e a violência exercida pela força bruta.

É nesse sentido que nos distanciamos do conceito genérico de δύναμις, pois sua acepção geral pode ser compreendida em sentidos diversos<sup>347</sup>, tais como a capacidade técnica de se realizar uma atividade<sup>348</sup>, a possibilidade de exprimir influência ou mesmo força, e ainda como um termo técnico da matemática (a raiz de um número)<sup>349</sup>. Obviamente, δύναμις também pode ser traduzida

344 É bem possível que a leitura aqui defendida retenha algo da influência aristotélica, uma vez que é, realmente, muito próxima da distinção feita por Aristóteles no livro IX (Θ) da *Metafísica*, com relação à potencialidade e à atualidade, ou seja, entre δύναμις e ἐνέργεια (palavra relacionada a ἔργον em 1050a21). No entanto, essa concepção aqui expressa parte do próprio texto platônico e de uma interpretação sobre as discussões políticas compreendidas como formadoras de uma utopia normativa e não apenas de um modelo irrealizável e sem conexão com o mundo concreto. Em suma, Aristóteles pode ter sido quem expressou por escrito tal divisão, mas acho possível verificar que ela já se encontrava latente em Platão, mesmo que não esmiuçada. Isso ocorre “devido à extraordinária capacidade mimética do texto platônico, a qual é repleta de ἐνέργεια” (PALUMBO, 2018, p. 226, tradução minha), uma vez que os diálogos são dramáticos e miméticos justamente para que o leitor se identifique com os personagens e participe da encenação e da discussão filosófica (Ibid., p. 209-210). Logo, a Filosofia Política de Platão, ao tratar de discussões acerca do poder político, apresenta uma característica exortativa à ação, ainda mais quando levamos em conta que muitos dos alunos da Academia desejavam, ou mesmo seguiram, uma vida política ativa. Ou seja, exercer a política, em termos platônicos, é realizar a mimese de modelos perfeitos, como o paradigma no céu que é a Calípolis, tentando se aproximar o máximo possível daquiloque é divino, uma vez que é ele que tem o grau máximo de perfeição (α ὁμοίωσις θεῶν do *Teeteto* 176a-b).

345 Essa oposição entre persuasão e força já era perceptível desde a época arcaica, sendo notória na poesia épica, uma vez que os gregos reconheciam três modos de impor o poder: a força, a persuasão e a sedução, como comentado Ramnoux (1959, p. 70-71), tendo sido discutido por Torrano (em HESÍODO, 1995, p. 33), o qual ainda inclui a astúcia nesse grupo, mas compreendo essa última ligada à persuasão e, em último grau, incorporada pela figura do legislador, o qual abrange em sua atividade política todos esses modos de exercer o poder político.

346 Apesar desse recorte, como já foi dito, Platão não segue rigidamente uma nomenclatura específica, podendo essa dicotomia ser expressa por outros vocábulos, por exemplo, pela arte de comandar, a ἐπιτακτική (palavra derivada de ἐπιτάττειν, ‘ordenar’, ‘comandar’, ligada ainda à ἀντεπιτακτική, a arte de governar com poder absoluto, como discutido no *Político* 260b-e), ou então por ἡγεμονεῖω (‘conduzir alguém’, ‘dominar’) e ἀκολουθεῖω (‘seguir’, ‘obedecer a alguém’), como em *República* V 474c.

347 Joseph Souilhé (1919, p. 148-183) fez um estudo mais completo sobre os sentidos de δύναμις em Platão, categorizando-os de acordo com uma divisão com a qual não concordo, por considerar uma interpretação muito aristotélica, entre sentidos filosóficos e não filosóficos. Nesses últimos ele inclui os sentidos de força física, poder moral, político e físico, possibilidade e capacidade, além de alguns outros termos taxonômicos, reservando o sentido filosófico da δύναμις platônica à propriedade que revela o ser, manifesta por uma ação.

348 LANE, 2021, p. 198.

349 BURY, 1894, p. 297.

por ‘poder’, mas em um sentido relativo<sup>350</sup>, como algo que poderia ou não ser executado, logo, como a capacidade de fazer ou não alguma coisa. Em uma bem conhecida passagem da *República*<sup>351</sup>, Platão define que δυνάμεις, as habilidades, no plural, correspondem a uma classe de coisas que nos permitem fazer o que somos capazes<sup>352</sup>. Contudo, como exemplo prático para destacar que, no domínio do político, a ação é estritamente necessária, podemos verificar o fato atual de que Vladimir Putin tem a δύναμις de impor, ou não, a guerra na Ucrânia, mas seu poder político real só é expresso ao ser posto em prática, algo distinto, portanto, da δύναμις que Kim Jong-un apresenta ao ameaçar, mas nunca concretizar, com suas armas nucleares.

Acho necessário, nesse momento, ressaltar o sentido do que falo de ação prática ou de práxis política, pois para Platão, o político deve estar atrelado ao lado cognitivo<sup>353</sup>. Ou seja, quando falo em ação, prática ou práxis, não me refiro a colocar a mão na massa e ir trabalhar na construção de alguma trirreme ou reformar uma muralha, pois a ação política é fruto da deliberação intelectual e delega sua ação a outros executores<sup>354</sup>. Porém, o político deve agir de acordo com a abertura propiciada pela contingência histórica, pois se assim não o fizer, ele estaria apenas idealizando, contemplando as formas e desconectado do mundo, como leitores de uma literatura de evasão, o que o caráter normativo de sua utopia bloqueia já de início e que decididamente não é verdadeiro, pois todo filósofo precisa voltar à caverna e tornar-se um político. Afinal, ou ele age politicamente, ou ficará para sempre sendo governado por alguém pior que ele, esperando um desígnio divino acontecer que a deusa Fortuna poderá nunca enviar. Platão, portanto, quando escreveu e publicou seus diálogos, executou um trabalho que não é só pedagógico, mas político, quando foi três vezes à Siracusa, foi procurando influenciar na política factual, quando abriu a Academia não quis apenas educar, mas pela educação fornecida aos jovens, almejou prepará-los e influenciá-los para levarem uma vida ético-política mais propícia à filosofia<sup>355</sup>, ainda mais quando nos lembramos que alguns deles estiveram envolvidos, de fato, em projetos políticos, como a fundação de colônias. Em suma, o modo de agir de Platão é manipulativo. Afinal, ao contrário da nossa experiência mais contemporânea, na qual, por exemplo, os filósofos Sartre e Foucault iam para as ruas de Paris com um megafone performando o intelectual que pastoreia o proletariado, a forma que Platão encontrou

350 BURY, 1894, p. 298.

351 *República* V 477c: “Afirmaremos que as capacidades são uma espécie de seres com que nós podemos o que podemos e também toda outra coisa que possa fazer algo [φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἢ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται]”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 217; passagem analisada em LANE, 2021, p. 197; SOUILHÉ, 1919, p. 163-164.

352 LANE, 2021, p. 201.

353 Estou me referindo aqui ao *Político* 258d-260a, ou seja, à divisão do conhecimento entre a γνωστική e a πρακτική, isto é, entre um tipo cognitivo e outro prático, nesse sentido que remete ao trabalho mais braçal em oposição ao intelectual, ver OLIVEIRA, 2021, p. 11.

354 Como, por exemplo, é abordado no *Político* 259c-e, onde o rei pouco pode fazer com suas mãos em comparação com a sagacidade de seu intelecto.

355 PENEDOS, 1977, p. 142.

de expressar sua ação política foi oferecer seu trabalho através de sua filosofia, pois viveu em uma sociedade que não permitiu uma forma de interação adequada ao governo dos filósofos.

O problema surge, portanto, quando relacionamos o poder compreendido como δύναμις com a contingência histórica, isto é, ao ser verdadeiramente determinado no domínio político e materializado pela práxis. Isso porque essa conceituação se refere apenas à possibilidade, ou não, de fazer uma ação, isto é, forma uma faculdade de começar algo que pode nunca ser executado e, dessa forma, abstrai e esconde a real concepção de poder político, em sentido forte, que é o resultado da capacidade de promover uma perspectiva e induzir os outros a fazer uma ação desejada, ao compelir seja por discursos persuasivos<sup>356</sup>, λόγοι πιθανοί, seja pela força bruta, βία. Para atingir esse objetivo, Platão considera que o primeiro passo é sempre a persuasão<sup>357</sup>, mas quando ela não é capaz de influenciar o comportamento, ele deixa clara a necessidade de obrigar, como, por exemplo, na *República*, ao dizer que a lei age na cidade “harmonizando os cidadãos quer pela persuasão, quer pela coerção [ἀνάγκη], fazendo que se disponham a prestar uns aos outros a ajuda que cada um é capaz de dar à comunidade”<sup>358</sup>. Essa concepção não se restringe à *República*, pois reaparece no *Político*, ao definir que o poder político é expresso quando o regente decide se é preciso “recorrer à persuasão ou à força [βίας]”<sup>359</sup>, enquanto que tal encontro entre essas duas formas de convencimento, pela força ou pelo discurso, também está presente no texto das *Leis*, ao discutir a questão da educação e afirmar que “no que diz respeito ao trato do poeta, o bom legislador o persuadirá ou o compelirá [ἀναγκάσει]”<sup>360</sup> e, mais enfaticamente, ao argumentar sobre a vida dos cidadãos, dizendo que “para essas obrigações [δεῖ] cujo cumprimento segundo a lei produzirá o encanto e o adorno de nossas existências [...] seja persuadindo, seja castigando [κολάζουσα] mediante a coerção [βία] e a justiça quando os costumes desafiam a persuasão”<sup>361</sup>. É ainda nas *Leis*

356 É interessante notar que a persuasão não é presentificada apenas por argumentos discursivos, mas também por imagens e exemplos que pretendem induzir o comportamento de outros.

357 *Leis* X 885e.

358 *República* VII 519e-520a, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 274; texto original: “συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκη, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας ἦν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὧσιν ὠφελεῖν”.

359 *Político* 304d, na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO, 1980, p. 171; texto original: “τὸ δ’ εἴτε διὰ πειθοῦς εἴτε καὶ διὰ τινος βίας δεῖ πράττειν”. O poder político é “ἡ τοῦ πολιτικοῦ δύναμις”. Essa concepção é derivada da comparação entre o político e o médico feita um pouco antes, entre 296b-e, onde o autor da violência é isentado de culpa caso tenha promovido o bem da comunidade.

360 *Leis* II 660a, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 113. Texto original: “ταῦτὸν δὴ καὶ τὸν ποιητικὸν ὁ ὀρθὸς νομοθέτης [...] πείσει τε, καὶ ἀναγκάσει μὴ πειθῶν”. Assim, nosso autor resgata e reitera aqui aquela sua argumentação lançada há algumas décadas, na *República*, principalmente no livro X, quando criticou – e censurou – a μίμησις de um certo tipo de poeta que não coadunava com os belos ideais da cidade defendida por sua filosofia. Já nas *Leis*, o Ateniense se refere mais de uma vez ao fato do legislador ter que obrigar os poetas, como em *Leis* II 660e e 662b (usando o verbo ἀναγκάζω). Essa discussão retoma ainda, parcialmente, o que tinha sido discutido em *República* I com Trasímaco, sobre a relação de justiça e felicidade. Note que essa figura do bom legislador é compreendida por *Leis* IV 711e-712a: “no que diz respeito ao poder em geral, a mesma regra é aplicável: sempre que o poder supremo reúne, num indivíduo humano, sabedoria e temperança, está plantada a semente da melhor constituição e da melhor legislação [συνπάσης δυνάμεως ὁ αὐτὸς πέρι λόγος, ὡς ὅταν εἰς ταῦτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἢ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ συμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιοῦτων φύεται γένεσις]”, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 183.

361 *Leis* IV 718b, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 191; texto original: “τὸν αὐτοῦ βίον φαιδρυνόμενον κατὰ νόμον κοσμεῖν δεῖ, τῶν νόμων αὐτῶν ἢ διεξοδος, τὰ μὲν πειθουσα, τὰ δὲ μὴ ὑπέικοντα πειθοῖ τῶν ἡθῶν βία καὶ δίκη κολάζουσα”. Um pouco mais à frente, em *Leis* IV 719e-720e, Platão usa a diferenciação de tratamento médico para o escravo e o homem livre, dizendo que o médico dos livres explica o procedimento, convencendo o paciente, antes de aplicar o tratamento

que Platão deixa claro a extensão dessas estratégias de punição e o quanto elas são bem diversificadas, indo da pena capital à multa:

quem quer que seja que deixar de mostrar-se obediente às leis deverá ser executado ou ser punido [κολάζεσθαι] de outra forma, num caso por meio de açoites e aprisionamento, no outro por degradação, em outros mediante a pobreza e o exílio<sup>362</sup>

Além disso, é preciso atentar-se ao fato de que a coerção tem um caráter necessário, de obrigatoriedade, pois isso se torna transparente quando Platão emprega verbos como δεῖν ('ser necessário') e ἀναγκάζω ('forçar', 'compelir'), este último sendo ligado etimologicamente à ἀνάγκη ('necessidade'). Outro ponto que os exemplos acima demonstram é a ação de castigar (κολάζω) pela força bruta (βία), e também a de infligir castigo (ζημία, também 'dano' ou 'pena'), tornando impossível chancelar um Platão conivente apenas com o domínio do discurso, pois quando a persuasão falha, ou seja, quando a pessoa permanece surda à tentativa de ser persuadida<sup>363</sup>, tornando-se "um estranho às musas"<sup>364</sup>, a força da coerção torna-se necessária para castigar, isto é, um legislador pode – e deve – utilizar sempre os dois métodos simultâneos: a persuasão e a coerção<sup>365</sup> para fazer valer seu poder político.

Poderíamos pensar que essa necessidade de coerção seria apenas um instrumento da classe governante para impor seu poder, mas a questão é mais paradoxal. Afinal, são os próprios ἄρχοντες que são compelidos<sup>366</sup>, pela necessidade, a governar, seja por coerção, seja por castigo, como bem nos diz Sócrates na *República*:

É por isso que os homens de bem não querem exercer o governo, nem por dinheiro, nem por honras. É que não querem, por receber à vista de todos um salário pelo governo, ser chamados de mercenários, nem por tirá-lo furtivamente do governo, de

(que normalmente era acompanhado de dor física). Com isso, identifica-se um abrandamento dessa questão, pois os proêmios das leis devem intentar persuadir e convencer e não apenas aplicar castigos aos que infligiram leis, ou seja, não há uma defesa da aplicação do uso da força por si só, sendo utilizado apenas como último recurso.

362 *Leis* X 890c, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 405; texto original: "ὅς δ' ἂν μὴ παρέχῃται ἑαυτὸν τοῖς νόμοις εὐπειθῆ, τὸν μὲν δεῖν τεθνάναι, τὸν δὲ τινα πληγαῖς καὶ δεσμοῖς, τὸν δὲ ἀτιμίαις, ἄλλους δὲ πενίαις κολάζεσθαι καὶ φυγαῖς".

363 Existe a surdez aos preâmbulos da lei (*Leis* XI 932a), mas também a impossibilidade de persuadir a quem não dá ouvidos (*República* I 327e), impedindo qualquer diálogo ou convencimento.

364 *República* III 411d-e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 124; texto original: "ὁ τοιοῦτος γίγνεται καὶ ἄμουσος". Aqui Platão se refere a quem só focou no treino corporal e se tornou surdo e cego à influência das Musas, isto é, um μισόλογος, alguém que odeia discursos e que, portanto, é refratário à persuasão e só sabe lidar com a violência.

365 *Leis* IV 722c.

366 Apesar da minha crítica inicial a Leo Strauss, a argumentação que apresento nessa parte tem similaridade ao exposto por ele mesmo em STRAUSS, 1978, p. 124 (baseando-se no livro VI da *República*, em 499b-c e 500d, e no livro VII, em 520a-d, 521b e 539e, todas essas passagens relacionadas à cidade que obriga os filósofos a atuarem politicamente), tendo ele sido criticado em BURNEYAT, 1985 (próximo à nota 59), além de que ambos autores foram discutidos e contrastados em FERRARI, 1997, p. 39-41 acerca justamente deste ponto. Resumidamente, a posição de Strauss é que os filósofos persuadiriam os não-filósofos a compelir eles mesmos a cuidarem da cidade, o que é considerado uma perversidade filosófica por Burnyeat, pois ele compreende essa argumentação como se Strauss tivesse invertido Platão ao dizer que os filósofos, na verdade, desejariam governar (o que a *República* indiscutivelmente nega); enquanto Ferrari, contra Burnyeat, defende o estilo de escrita de Strauss, o qual considera que não segue as normas acadêmicas, e reitera as argumentações do *The City and Man*, porém destacando o sentido forte das palavras relacionadas à necessidade, ἀνάγκη, em relação a essa compulsão. No entanto, apesar de eu me inserir no mesmo arcabouço teórico, disto de Strauss, pois não vejo (assim como Burnyeat), esse desejo dos filósofos governarem, ressaltando apenas o caráter impositivo e coercitivo da necessidade consequente da lógica da argumentação, ao me apropriar da própria defesa de Ferrari (que destaca esse caráter coercitivo inerente à persuasão), mas subvertendo-a e alinhando-me mais a Burnyeat nesse ponto.

ladrões. E não querem também recebê-lo por causa das honras, pois não amam as honras. Para eles é necessário [δεῖ] que haja algo mais, coerção [ἀνάγκην] e castigo [ζημίαν], no caso de consentirem em governar [ἄρχειν], e é por isso que pode muito bem acontecer que se considere vergonha pretender, de livre vontade, assumir o governo [τὸ ἄρχειν], sem esperar que haja uma coerção [ἀνάγκην]. O maior dos castigos [ζημίας] para alguém é ser governado [ἄρχεσθαι] por alguém inferior, quando ele próprio não quer assumir o governo [ἄρχειν]. Aparentemente, é sentindo esse temor que os homens de bem exercem o governo [ἄρχειν] quando o assumem [ἄρχωσιν] e é nesse momento que assumem o governo [τὸ ἄρχειν], não como se nele buscassem algo de bom ou uma boa vida, mas como se estivessem diante de algo que não podem evitar [ἀναγκαῖον] e como se [não] pudessem entregá-lo a alguém melhor que eles ou a um igual.<sup>367</sup>

Logo, é no fundo uma violência que impõe aos melhores cidadãos a necessidade, a obrigação moral, mas também social, de assumir a posição de comando, isto é, de apossar-se da ἀρχή. É um reverso total de uma suposta dialética platônica entre senhor e escravo, pois os maiores senhores, os governantes, são concomitantemente os servos de seus subordinados e trabalham em função da felicidade de quem é inferior a eles, não pela glória, nem pelo dinheiro, mas por uma necessidade de cunho ético: a de viver em uma sociedade melhor dirigida. Afinal, para eles, seria muito melhor que ficassem apenas a filosofar, evitando, assim, envolver-se com as chateações da vida prática que apenas atrapalhariam seus estudos, uma vez que o prestígio em assumir a posição de regente, ou o lucro obtido com isso, não os apraz. Daí a propensão de recusarem essa missão, o que acaba impondo a necessidade de que sejam castigados pelas consequências nefastas de sua própria omissão, isto é, a de permitirem que a possibilidade de serem comandados por alguém inferior se concretize. Ou seja, é imperativo que governem, nem que essa obrigação aconteça à força.

Além disso, esse tipo de convencimento é ocasionado pela força com a qual a compreensão desta situação surge, isto é, quando se tem conhecimento suficiente para perceber, estando “sob coação da verdade”<sup>368</sup>, que tal disposição para assumir a deliberação política é o melhor caminho a ser seguido. O discurso racional (nesse duplo sentido que a palavra λόγος encarna) pode conferir, portanto, um caráter não só persuasivo, mas também coercitivo, pela imposição da necessidade derivada da razão lógica que impõe e coage um comportamento ou pensamento<sup>369</sup>. Ou seja, a ἀνάγκη também pode compelir por meio de argumentos, tornando obrigatório ceder à lógica

367 *República* I 347b-d, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 32; texto original: “οὔτε χρημάτων ἕνεκα ἐθέλουσιν ἄρχειν οἱ ἀγαθοὶ οὔτε τιμῆς: οὔτε γὰρ φανερώς πραττόμενοι τῆς ἀρχῆς ἕνεκα μισθὸν μισθωτοὶ βούλονται κεκληθῆσθαι, οὔτε λάθρα αὐτοὶ ἐκ τῆς ἀρχῆς λαμβάνοντες κλέπται. οὐδ’ αὖ τιμῆς ἕνεκα: οὐ γὰρ εἰσι φιλότιμοι. δεῖ δὲ αὐτοῖς ἀνάγκην προσεῖναι καὶ ζημίαν, εἰ μέλλουσιν ἐθέλειν ἄρχειν—ὄθεν κινδυνεύει τὸ ἐκόντα ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἰέναι ἀλλὰ μὴ ἀνάγκην περιμένειν αἰσχρὸν νενομίσθαι—τῆς δὲ ζημίας μεγίστη τὸ ὑπὸ πονηροτέρου ἄρχεσθαι, ἐὰν μὴ αὐτὸς ἐθέλη ἄρχειν: ἦν δεισαντές μοι φαίνονται ἄρχειν, ὅταν ἄρχωσιν, οἱ ἐπιεικεῖς, καὶ τότε ἔρχονται ἐπὶ τὸ ἄρχειν οὐχ ὡς ἐπ’ ἀγαθὸν τι ἰόντες οὐδ’ ὡς εὐπαθήσοντες ἐν αὐτῷ, ἀλλ’ ὡς ἐπ’ ἀναγκαῖον καὶ οὐκ ἔχοντες ἑαυτῶν βελτίσιον ἐπιτρέψαι οὐδὲ ὁμοίους”. Note que acrescentei um “não” à tradução da passagem citada, pois ele está presente no original grego (οὐκ e οὐδὲ na última linha), mas não aparece na tradução por algum erro de interpretação quanto à dupla negação, porém conferi na versão francesa e inglesa e ambas estão com a negação, ver PLATÃO, 1997, p. 991, 2008a, p. 941.

368 *República* VI 499b, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 246; texto original: “ὑπὸ τάληθοῦς ἠναγκασμένον”.

369 Conclusão oposta segue FERRARI, 1997, p. 40, o contexto disso está descrito na nota 366.

argumentativa. Isso é uma característica sutil que pode ser mascarada ao ser compreendida como simples convencimento, pois os dotes das deusas Ἀνάγκη e Πειθώ se interseccionam, ou seja, os limites outrora tão nítidos entre a coerção e a persuasão estão sobrepostos, como uma espécie de imperativo racional, o qual obriga à pessoa que tem conhecimento a acatar a ordem lógica dos argumentos persuasivos. Em consequência disso, a maior coerção, fruto da mais alta necessidade<sup>370</sup>, é ironicamente definida na *República* justamente como aquela obtida pela força do discurso:

—Mas acontece, disse eu, que ainda não mencionamos o que vem a ser a coerção maior. [...] A coerção que esses educadores e sofistas exercem com seus atos quando com suas palavras não levam à persuasão... Ou não sabes que castigam com a atimia, com multas e pena de morte aquele a quem eles não conseguem persuadir?<sup>371</sup>

Os tais educadores mencionados são aqueles que se vendem aos aplausos e exercem uma má educação na cidade, pois ensinam uma retórica feita para ganhar em assembleias, mas alheia à verdade, agindo como lobos que rodeiam o gado<sup>372</sup>. Quando falham em persuadir alguém, isto é, quando seus discursos não tem aquela força persuasiva da lógica, apelam aos processos judiciais para infligir violência aos seus desafetos<sup>373</sup>, porém, não necessariamente essa coação é física como a morte, pois as multas e a desonra causada pela atimia (a perda de direitos políticos) não são violências físicas, mas imposições coercitivas oriundas do discurso, porque dependem da persuasão dos jurados para ganhar uma causa, utilizando a própria lei que foi discutida e aceita (supondo que não se trate de uma tirania com leis forçadas), expondo, assim, como algo da coerção está intrinsecamente ligado à persuasão. Outro ponto que destaco é que nem sempre a oralidade rege a persuasão, pois a ordem ao escravo, ἐπίταξις, é uma redução da comunicação pelo λόγος, ou seja, mesmo que ela seja proferida por meio de palavras, não é algo persuasivo, uma vez que configura apenas uma coerção, uma violência, constituindo-se também em uma necessidade<sup>374</sup>.

Voltando ao que falamos sobre o campo político, não basta apenas, então, projetar uma imagem de possibilidade, como um blefador em um jogo de pôquer, mas sim realizar um ato, isto é, um ἔργον, uma ação prática determinadora de um caminho político, seja algo que se realize de modo físico, como a afronta aos valores tradicionais que se expressa na quebra das ἐρμῆς (causadora de imenso furor na Atenas de 415 BCE), ou que se materialize como um trabalho abstrato e complexo, como o qual Platão fez ao escrever a *República*, por induzir, persuasivamente e a longo prazo, a práxis política. Reafirmo, então, que não estou propondo a compreensão de poder

370 *República* VI 492d: “τὴν μεγίστην ἀνάγκην”, isto é ‘a maior necessidade’, onde ἀνάγκη também pode ser traduzida por ‘coerção’, como optou Anna Prado.

371 *República* VI 492d, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 237, texto original: “καὶ μὴν, ἦν δ’ ἐγώ, οὕτω τὴν μεγίστην ἀνάγκην εἰρήκαμεν. [...] ἦν ἔργον προστιθέασι λόγῳ μὴ πείθοντες οὗτοι οἱ παιδευταὶ τε καὶ σοφισταί. ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι τὸν μὴ πειθόμενον ἀτιμία τε καὶ χρέμασι καὶ θανάτοις κολάζουσι;”.

372 O lobo em Platão assume a figura do sofista (um símile já presente na poesia arcaica), enquanto o cão representava o filósofo, como em *Sofista* 231a.

373 Lembrando que em *Leis* V 743d é dito que não há cidadãos amigos onde há muitos processos judiciais e injustiças.

374 LIMA, 2002, p. 57.

político exclusivamente no domínio da realização prática em seu sentido material e físico, seccionado-o do campo cognitivo e deliberativo, mas destacando como a mera capacidade de fazer algo não abrange seu real sentido até que se produza um ἔργον. É justamente essa distinção que estou trabalhando aqui, ao abordar a manifestação do poder político com as ações ligadas ao domínio do κρατεῖν e do ἄρχεῖν, como narradas nos diálogos platônicos.

Considero que o próprio Platão deixa de lado esse sentido de poder como mera capacidade sem vínculo com o existente, pois fez Sócrates refutar todos aqueles que leem a *República* como um castelo no ar<sup>375</sup>, descolado de qualquer interesse na ação política. Vegetti<sup>376</sup>, ao discutir a questão da utopia em Platão, aponta essa longa tradição, já presente desde o Renascimento, de interpretar a *República* como uma utopia de evasão<sup>377</sup>:

Desta forma, a *República* era assimilada a toda uma série de utopias da idade do ouro, das ilhas beatas, dos países da alegria, que talvez inicie com Aristófanes, continue no helenismo e termine, naturalmente, com as grandes utopias da idade moderna, de Campanella a More, e outros: exatamente aquele tipo de utopias às quais se opunham com decisão, por ideias diferentes, quer Kant quer Hegel e a tradição hegeliana, começando por Marx, do qual bem se conhece o desprezo pelo ‘comunismo utópico’<sup>378</sup>.

Portanto, mesmo no ápice da abstração, ao discutir uma cidade que só existe no discurso, Platão está utilizando uma utopia normativa, que pretende lançar as bases para uma reconstrução da

375 O termo “castelos no ar” é uma referência ao estudo hermenêutico de Hans Georg Gadamer sobre Platão, que Vegetti (2010, p. 205-207), ao tratar desse autor, considera como uma visão “satírico-utópica” e afirma que ele “esvazia a *República* e as *Leis* de qualquer conteúdo político positivo” (Ibid., p. 207). Na *República* V 456b-c, Sócrates mostra-se consciente de que essa utopia é realizável: “Ah! O que estabelecemos como lei não é irrealizável, nem é apenas um sonho, já que a fizemos segundo a natureza [οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχᾶς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπεὶ περ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον]”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 185; comentado em VEGETTI, 2010, p. 37. Sobre o aspecto realizável, Dawson (1997, p. 76) afirma que uma narrativa fantasiosa como o tempo de Cronos jamais é identificada com a Calípolis e Vegetti (2010, p. 259) observa que Platão “não se cansa de repetir que evitar a questão da possibilidade de realização significa permanecer no nível das *euchai*, ou seja, dos ‘votos’, pios desejos, castelos no ar, e que isto seria, com razão, considerado ridículo”. Note que Platão utiliza εὐχᾶς (dativo plural de εὐχή), no sentido próprio de votos religiosos ou preces, mas significando também pedidos e meras aspirações, pois é uma palavra ligada, etimologicamente, ao verbo εὐχομαι, de desejar algo. Alguns dicionários, como o *LSJ* e o *Bailly*, sugerem “εὐχᾶς ὅμοια λέγειν” como “construir castelos no ar” ou “dizer coisas parecidas com sonhos irrealis”. Observe ainda que εὐχή não é um simples sonho, pois a questão não é a oposição entre sonho e vigília (entre ὄνειρος e ὕπαρ), já que, segundo AUGUSTO, 2015, εὐχή demarcaria uma hesitação do Sócrates da *República*, uma vez que remeteria diretamente ao contexto das comédias aristofânicas (afinal, essas peças também discutiam cidades no λόγος, como a Cucópolis, isto é, a Νεφελοκοκκυγία do verso 819 de *As Aves*, que comunga em seu nome o pássaro κόκκυξ e a nuvem, νεφέλη, dois elementos relativos ao ar), porém, principalmente, isso exibiria a tentativa de Platão mostrar o que seria tal tipo de inspeção dentro do gênero filosófico, sem nem precisar se abster do riso.

376 Sigo aqui o nono capítulo de *Um paradigma no céu*, em VEGETTI, 2010, p. 257-269.

377 Em referência à distinção entre utopia de reconstrução e de evasão, feita por Vegetti (2010, p. 206), que a atribui ao exposto por Moses Finley (1989, p. 193-208), mas que por sua vez (de acordo com o próprio autor, na nota 6 em Ibid., p. 253) diz que foi formulada por Alessandro Giannini (1967), sendo que este último autor considera que Platão tenha feito uma *utopia di ricostruzione*, crítica e contrária ao modelo de seus antecedentes, de *utopia d'evasione* (Ibid., p. 102). A questão é que Finley “chegou ao ponto de negar a atribuição de utopia à Idade de Ouro, pois, na verdade, o anseio dela por um mundo melhor não tem o objetivo de construir um estímulo para o presente” (COPPOLA, 2020, p. 10, trad. minha), marcando assim uma utopia de evasão em oposição a uma de reconstrução que concebe “uma meta em direção à qual podemos avançar de modo legítimo e esperançoso, uma meta não num estado vago de perfeição, mas com críticas e propósitos institucionais específicos” (FINLEY, 1989, p. 196). Gabriele Cornelli também alude a essa divisão, baseado em Vegetti, destacando o papel do pastor luterano do séc. XVIII, Jacob Brucker, na fixação da *República* como uma ficção quimérica, mas, sobretudo, comentando a influência das comunidades pitagóricas dos séculos V e IV AEC na percepção de Platão de que tal tipo de utopia seria possível de ser praticada (como no caso de Arquitas, um filósofo rei pitagórico da região itálica), ver em CORNELLI, 2011a, p. 154.

378 VEGETTI, 2010, p. 258.

sociedade, isto é, pensar o político não é estar desconectado da possibilidade de realizá-lo, não é, portanto, criar uma utopia de um estado perfeito que não almeja se tornar real. Enfim, como o próprio Sócrates diz, o projeto político proposto “não é irrealizável, nem é apenas um sonho”<sup>379</sup>. Além disso, esse movimento conceitual de criar um paradigma de perfeição, mas que pode se tornar real, reaparece em outros momentos em Platão. Como, por exemplo, quando o Estrangeiro, no *Político*, diz que a técnica política, isto é, a πολιτική, estende a sua habilidade por toda a comunidade, entrelaçando todas as coisas no melhor modo possível:

E a arte que comanda as demais e cuida das leis e dos negócios da cidade, tecendo uma só peça da maior perfeição? Com todo o direito, me parece, podemos designá-la por um nome que exprima com a maior justiça sua maneira de atuar sobre a comunidade: a arte da política.<sup>380</sup>

A arte da tecelagem é, portanto, a analogia pela qual Platão no *Político* descreve a habilidade daquele que governa, como alguém que torna coeso o tecido social através da criação de laços políticos<sup>381</sup>. Logo, para sintetizar, o significado de δύναμις é de fato relacionado ao poder político, mas como uma possibilidade de ação latente, que fica suspensa enquanto os *experts* políticos visam coordenar a realização de sua tarefa<sup>382</sup>. Dessa forma, o poder pode ser compreendido como δύναμις, no sentido de capacidade, mas ele se torna mais claramente expresso, como um conceito da esfera política, somente ao se relacionar com a contingência, como o resultado da realização de uma δύναμις<sup>383</sup>, ou seja, tornando-se um ἔργον<sup>384</sup>. Isso acontece porque o conhecimento político, entendido em relação ao poder para governar, é “uma expertise com uma *dýnamis* que serve para realizar (*apergázetai*) um *érgon*”<sup>385</sup>. Desse modo, mesmo que Platão tenha ganhado a fama de um idealista, um utopista que foge do real, na verdade, sua filosofia é muito mais orientada para a ação do que essa reputação que construíram para ele. O sentido dessa ação, contudo, se coaduna com a ação ético-política, ou seja, é o resultado, o ἔργον, de praticar o φιλοσοφεῖν<sup>386</sup>, que pode se materializar como a refutação socrática indicada por Delfos na *Apologia*, mas também pela escrita, em um momento posterior, de uma obra filosófica, a qual em seu sentido político, vai tender a

379 *República* V 456b-c, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 185; texto original: “οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια”. Ver nota anterior 375.

380 *Político* 305e, na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO, 1980, p. 172. Texto original: “τὴν δὲ πασῶν τε τούτων ἄρχουσαν καὶ τῶν νόμων καὶ συμπάντων τῶν κατὰ πόλιν ἐπιμελουμένην καὶ πάντα συνυφαίνουσαν ὀρθότατα, τοῦ κοινοῦ τῆ κλήσει περιλαβόντες τὴν δύναμιν αὐτῆς, προσσαγορεύομεν δικαιοτάτ’ ἄν, ὡς ἔοικε, πολιτικὴν”.

381 OLIVEIRA, 2021, p. 22.

382 LANE, 2021, p. 196-197.

383 *Político* 305c e LANE, 2021, p. 197, 201 e 207.

384 Como destaca Asante (2017, p. 87), Platão utiliza ἔργον (‘trabalho’, ‘tarefa’) tanto para representar o trabalho manual quanto o intelectual (cf. *República* II, 372a-b, 374b, IV 421b-c), mas no grego pode haver a diferenciação entre ἔργον e πόνοσ, o primeiro termo correspondendo ao trabalho mental e o segundo ao manual (cf. *República* II 369e, 371d-e); um estudo mais específico desse contraste em Platão é apresentado em ASANTE, 2018.

385 LANE, 2021, p. 212, trad. minha.

386 Sobre o ato de filosofar como ἔργον e a contextualização de seu surgimento histórico em relação à oposição dos sofistas, veja RIBEIRO, 2017.

influenciar, pelo efeito prodréptico à imitação do melhor paradigma, as próprias ações factuais do campo político.

No entanto, cabe lembrar mais uma vez que tal ação não é prática no sentido da agência manual, como fazer uma ferramenta ou inscrever um decreto (pois para essas ações outros especialistas auxiliares seriam requisitados)<sup>387</sup>, mas, na verdade, ela é prática no sentido que é relativa à práxis política, pois visa uma ação no real, mesmo que seja executada através de um planejamento cognitivo<sup>388</sup>, pois visa manifestar algo concreto no mundo contingente, isto é, sua natureza própria é voltada para plasmar uma ideia a ser realizada, ao proferir decisões e comandar, mas objetivando sempre a realização de algum projeto político<sup>389</sup>. A πολιτική é, portanto, “a arte que comanda as demais e cuida das leis e dos negócios da cidade, tecendo uma só peça da maior perfeição”<sup>390</sup>, isto é, entrelaçando as várias funções existentes no tecido da cidade como um tecelão (ou mesmo um músico que ordena variadas notas em uma só consonância). E o objeto principal dessa arte política é o “conhecimento da educação em comum dos homens”<sup>391</sup>, ou seja, o político verdadeiro é aquele que obreia como os “pastores de homens”<sup>392</sup>, isto é, que atua em prol de uma cidade mais coesa, uma que surge através da boa condução na formação do carácter do cidadão, obtido tanto pela persuasão das leis quanto pela coerção dos castigos. Isso porque o pastor de homens surge, no *Político*, pela referência à tradição mítica, com o pastor divino, aquele da época de Cronos, ou seja, de um tempo idílico onde não havia qualquer privação, em oposição ao tempo de Zeus, onde o pastor de homens não pode contar com a ajuda divina e precisa reconhecer seus próprios limites dentro da ação política<sup>393</sup>.

Porém, retornando à divisão já apontada entre κρατεῖν e ἄρχειν, podemos observar que o verbo ἄρχειν (‘ser chefe’, ‘comandar’), no sentido de ser um governante ou estar vinculado a uma magistratura, requer a persuasão para legitimar a própria autoridade, pois esse poder é expresso, em termos políticos, através de um acordo entre o soberano e os governados. No final do livro IV da

387 Outra forma de exemplificar isso é com a divisão que aparece nas *Leis* IV 720a-e, com relação ao médico de homens livres que se utiliza do conhecimento e da persuasão para exercer sua função e o escravo que aprendeu pela experiência a exercer uma repetição prática ao empregar os cuidados médicos a outros escravos, como comentado em LIMA, 2002, p. 58-60.

388 A distinção da ciência política em Platão como fundamentalmente cognitiva (γνωστική) e distante da prática (a πρακτική, em seu sentido de operação manual) é discutida por OLIVEIRA, 2021, p. 11. No entanto, reafirmo que quando ressalto a intenção prática do pensamento político de Platão é para evitar tornar sua obra como uma literatura de evasão, pois se fosse assim, ela não teria intenção alguma de influenciar na contingência do mundo material e seria como uma cidade nas nuvens que a comédia de Aristófanes debocha. Contudo, isso não é o mesmo que afirmar que o domínio da πράξις política seria apenas técnico, nesse sentido manual e que não requer muito esforço cognitivo, pois é uma ação em termos cognitivos, uma vez que reflete e delibera sobre como se deve agir no mundo real. Na *República* V 476a, Platão separa o filósofo de outros tipos vistos em tom negativo, como o amante dos espetáculos e das artes e o homem de ação (πρακτικός), pois estes se perdem na pluralidade das opiniões. No entanto, devo ressaltar que não faz sentido discutir o político se não houver o mínimo interesse em influenciar o domínio da experiência factual (a ἐμπειρία concreta da realidade material), como fica muito claro pela necessidade do filósofo voltar à caverna (*República* VII 516c), isto é, de procurar intervir nos caminhos da política.

389 *Político* 305c-d.

390 *Político* 305e, na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO, 1980, p. 172; texto original: “τὴν δὲ πασῶν τε τούτων ἄρχουσαν καὶ τῶν νόμων καὶ συμπάντων τῶν κατὰ πόλιν ἐπιμελουμένην καὶ πάντα συνυφαίνουσαν ὀρθότατα”.

391 *Político* 267d, na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO, 1980, p. 120; texto original: “ἀνθρώπων κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην”.

392 *Político* 267e, na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO, 1980, p. 120; texto original: “τὰ ἀνθρώπινα νομεῦσιν”.

393 OLIVEIRA, 2021, p. 5-6.

*República*, por exemplo, Platão está defendendo o paralelismo entre a alma e a cidade, argumentando que a moderação (σωφροσύνη) é a mesma em ambas, pois elas são constituídas de três partes que convivem sem conflito, στάσις, desde que estejam de acordo em seguir a sua respectiva parte racional<sup>394</sup>, como quando Sócrates e Gláucon falam:

- Não é temperante graças à amizade e consonância que existe entre as partes, quando a opinião da que comanda e de ambas as comandadas é que a razão deve comandá-las e estas não se rebelam contra aquela?
- Temperança, por certo, disse ele, não é outra coisa senão isso, seja a da cidade, seja a do indivíduo.<sup>395</sup>

A passagem acima significa que na cidade justa, as pessoas concordariam com aquele, ou aqueles<sup>396</sup>, que teriam o poder político em suas mãos, porque todos são moderados e bem-educados a ponto de aceitarem o comando da razão, ou em outras palavras, aquele que ocupa a posição de poder como um ἄρχων, um comandante, compartilha o mesmo princípio dos que são governados, os ἀρχόμενοι, e juntos, em relações harmônicas, eles evitam a ruptura causada pelas facções da στάσις, pois todos estão de acordo e são consoantes com a parte racional da alma. Portanto, esse consenso aponta para a persuasão, πειθώ, compreendida como uma expressão branda de imposição de poder, um *soft power*, envolvendo a todos e os colocando de acordo por um trabalho empreendido pelo regente, enquanto ele tece as relações sociais, por ter desenvolvido o conhecimento político do melhor modo.

Destarte, esse domínio não surge porque os governados são obrigados ou subjugados, mas por concordarem com a autoridade legitimada e serem agentes ativos que compartilham a mesma visão comum. Isso só é possível porque os dois lados são guiados pelo λόγος, o discurso racional, onde tanto o soberano quanto os governados visam tornar a cidade inteira feliz, pois, como Sócrates afirma: “ao fundar nossa cidade, nossa meta não era que uma única classe fosse muito feliz, mas que, na medida do possível, toda a cidade fosse feliz”<sup>397</sup>, uma finalidade política que permanece nas *Leis*, ao dizer que “aquele que legisla corretamente deve querer que a cidade seja, no máximo possível, a melhor e a mais feliz”<sup>398</sup>. É importante frisar que ao estudar textos gregos, jamais podemos esquecer que εὐδαιμονία, a felicidade, era um importante conceito político, sendo

394 *República* IV, 442d. A parte racional da alma é a razão e a da cidade é a classe dos guardiões.

395 *República* IV, 442c-d, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 167. Texto original: “σώφρονα οὐ τῇ φιλία καὶ συμφωνία τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχων καὶ τὸ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζουσιν αὐτῶ; σωφροσύνη γούν, ἢ δ' ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ τοῦτο, πόλειός τε καὶ ἰδιώτου”.

396 Platão fala do filósofo-rei e isso se expressa, linguisticamente, como masculino singular, mas não há nada restringindo uma filósofa-rainha ou um número maior de pessoas no comando, como acontece nas *Leis* com o Conselho Noturno. Mantive o uso do masculino singular apenas por adequação ao linguajar que se tornou comum, mas sem apreço algum a uma visão patriarcal.

397 *República* IV, 420b, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 136; texto original: “τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἐν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἢ πόλις”.

398 *Leis* V 742d-e, tradução minha a partir da versão espanhola de Francisco Lisi em PLATÃO, 1981, p. 424-425; texto original: “ὡς ἀρίστην δεῖν βούλεσθαι τὴν πόλιν εἶναι καὶ ὡς εὐδαιμονεστάτην τὸν γε ὀρθῶς νομοθετοῦντα”.

configurado em uma estreita relação com a justiça<sup>399</sup>, mais ou menos similar à discussão contemporânea sobre o estado de bem-estar social ou a legalidade democrática. Em suma, a felicidade para os antigos assumia um sentido muito diferente do nosso uso atual, mais caracterizado pelas falsidades dos *influencers*, como um desavisado poderia pensar. Dessa forma, o ἔργον do ἄρχων que detém a πολιτική não é apenas uma δύναμις, significando que o trabalho realizado por quem comanda através do conhecimento político não se resume a uma mera possibilidade de fazer algo ou não, mas consiste na própria realização de sua capacidade, expressa, então, como poder político. E esse trabalho, a obra do político, tem a intenção de maximizar, para toda a cidade, a distribuição do que é bom, porque na *República*, Sócrates diz que nenhum governante (ἄρχων) considera sua própria vantagem, mas apenas a de quem ele governa<sup>400</sup>.

Assim, como vimos acima, ἄρχειν em Platão pode ser compreendido como uma ação relacionada à persuasão, pois requer um consenso harmônico entre o governante e seus subordinados, uma vez que “é necessário que estejamos de acordo [ὁμολογεῖν] em que todo governo, enquanto governo [ἀρχή], nada tenha em vista senão o melhor para o subordinado [...], tanto como cidadão quanto como simples particular”<sup>401</sup>. Contudo, o outro lado do poder político se relaciona com κράτος, o poder no sentido de força, até mesmo a força física ou a violência (βία). Ademais, isso tem um lastro histórico, pois, ao longo da sociedade homérica, a legitimidade institucional do poder não estava ainda bem desenvolvida e a força bruta, que era expressa nas guerras entre os aristocratas, era a garantia da autoridade do soberano<sup>402</sup>. Todavia, na Atenas Clássica de Platão, a força não era mais o modo principal de obter e manter o poder: a cidade podia contar com suas leis, costumes e tradições para evitar uma eterna disputa. Nesse sentido, essa

399 De acordo com BONAZZI, 2017, p. 197, o qual afirma também que a justiça é a condição necessária para a felicidade. Além disso, a esfera política é, para Platão, a expressão do justo em si, como indicado em *Leis* VI 757c, reforçando a noção exposta acima de felicidade como critério de justiça política. Em *República* III 392b, vemos como os conceitos de justiça e felicidade estão inter-relacionados com o bem.

400 *República* I 342c: “Então, Trasímaco, disse eu, nenhuma outra pessoa, em nenhum posto de comando, na medida em que é chefe, tem em vista e impõe o útil para si mesmo, mas o útil para o governado e para aquele a quem ele presta serviço e, voltando os olhos para isso e para o que é útil e conveniente para aquele, diz tudo o que diz e faz tudo o que faz”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 26. Texto original: “οὐκοῦν, ἦν δ’ ἐγώ, ὃ Θρασύμαχε, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἐν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθ’ ὅσον ἄρχων ἐστίν, τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ οὐδ’ ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς δημιουργῇ, καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπων καὶ τὸ ἐκεῖνῳ συμφέρον καὶ πρέπον, καὶ λέγει ἂ λέγει καὶ ποιεῖ ἂ ποιεῖ ἅπαντα”. Note que o verbo συμφέρειν tem o sentido de ser útil ou vantajoso para alguém. Há um eco dessa ideia quando o Ateniense diz, em *Leis* III 693b, que o legislador deve evitar dar amplos poderes ou instituir formas puras de governo (democracia e monarquia, ver em *Leis* III 963d), pois a cidade, como um todo, deve ser amiga de si mesma e quem legisla deve almejar a este objetivo (seguindo aqui as escolhas de tradução de Francisco Lisi em PLATÃO, 1981, p. 329).

401 *República* I 345d-e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 30; texto original: “οὗτω δὲ ᾧμην ἐγωγε νυνδὴ ἀναγκαῖον εἶναι ἡμῖν ὁμολογεῖν πᾶσαν ἀρχήν, καθ’ ὅσον ἀρχή, μηδενὶ ἄλλῳ τὸ βέλτιστον σκοπεῖσθαι ἢ ἐκεῖνῳ, [...] ἐν τε πολιτικῇ καὶ ἰδιωτικῇ ἀρχῇ”. Passagem corroborada um pouco mais à frente, em *República* I 347d, onde é dito que “o verdadeiro governante, por sua natureza, não tem em vista sua vantagem pessoal, mas a do subordinado”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 33; texto original: “τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖσθαι ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ”. Esse pensamento é reforçado ainda em *República* III 392b-c, onde é afirmado que para os poetas a justiça é algo ruim, uma vez que ela traria infelicidade ao justo, não sendo útil à própria pessoa, enquanto, na verdade, para Platão o correto seria o oposto disso, uma vez que ele tem uma visão mais altruísta e acredita que ser justo é um bem para os outros e para si mesmo.

402 VEGETTI, 2017, p. 57-59. Porém, como Bonazzi (2017, p. 17) afirma, na *Iliada* já existe uma reflexão sobre a justiça como um princípio antitético contra a força bruta, como quando Nestor exorta Agamenon a fazer as pazes com Aquiles.

relação é o oposto do que Trasímaco pensava, pois para o sofista, o governo estabelecerá leis visando a própria vantagem e declarando que o mais vantajoso para ele seria o mais justo para os subordinados, sendo, na verdade, apenas a manifestação da lei do mais forte<sup>403</sup>. No entanto, um personagem como o de Trasímaco<sup>404</sup> serve para demarcar como aquela opinião anterior ainda persistia em mentes de homens políticos e poderosos no período clássico<sup>405</sup>, pois ele defendia o interesse do mais forte, como bem fica explícito no livro I da *República*.

O problema é que um novo regime político (πολιτεία) surge a partir de conflitos sociais e quem detinha o poder não concordaria em perder sua posição tão facilmente. Assim, a violência poderia surgir. Dessa forma, o poder, no sentido de κράτος, faz parte da vida política, pois a transição de regimes é derivada de frustrações entre cidadãos, descontentes com a estrutura política atual e desejando arriscar a própria vida para alterar a legitimação do poder soberano já estabelecido. Como Mario Vegetti afirma, o “surgimento de um regime é agora, portanto, somente concebível no contexto da *stásis* e do conflito relacionado à ambição de poder”<sup>406</sup>, por exemplo, o mito de fundação da democracia ateniense pode ser compreendido como um golpe contra o último tirano, Hiparco, assassinado pelos tiranicidas Harmódio e Aristógito, e, pela mesma lógica, o golpe oligárquico de 411 AEC e o posterior, o de 403, com os Trinta Tiranos, foram ambos caracterizados pelo uso da violência para derrubar a liderança democrática.

Sendo assim, a força bruta e a violência estão no domínio da ação política de κρατεῖν, ou seja, conquistar, dominar ou imperar sobre outros faz parte ainda da esfera política. Aquele pensamento que temos, de que se a violência surgir, a política acaba, é apenas um senso comum liberal, pois a História prova, cotidianamente, que a violência, seja ela discursiva ou física, camuflada ou explícita, é constantemente utilizada por lideranças para obter fins políticos. Em Platão, esse problema surge, por exemplo, quando se discute como pôr em prática uma nova πολιτεία, isto é: quão tirânico o primeiro filósofo-rei precisaria ser? Em outras palavras, quão violenta deveria ser a origem da cidade filosófica? De forma irônica, Platão faz um certo elogio à democracia, uma vez que devido à anarquia inerente a essa forma de governo, torna-se possível explorar outros modelos de constituições políticas para fundar uma cidade, mas não é claro se esse elogio se deve apenas à possibilidade de discussão sobre tais temas, pela liberdade reinante no ambiente democrático, ou se tal liberdade quando em excesso, já como libertinagem, permitiria um golpe para a tomada de poder, ação essa que poderia ser executada não somente pelo tirano<sup>407</sup>. Na

403 *República* I 338e-339a.

404 MOORE, 2008, p. 3; VEGETTI, 2017, p. 70.

405 Por exemplo, Gláucôn dá a entender que a opinião de Trasímaco é compartilhada por milhares de outros, ver *República* II 358d.

406 VEGETTI, 2017, p. 61, trad. minha. Vegetti utiliza “conflitto pleonektico” que seria traduzido por “conflito pleonético”, em alusão à πλεονεξία, no sentido de impulso para obter o poder, de cobiça.

407 *República* VIII 557c-558c. Lembrando que é da democracia que surge o tirano, ver *República* VIII 562b.

*República* essa questão é posta de forma mais nítida quando argumenta que ou um soberano se tornaria filósofo ou um filósofo teria que aplicar alguma forma de coerção (discursiva ou não) para obter poder, promovendo violência ou sendo esperto em convencer os que tem detêm o poder (usualmente um tirano) usando apenas os seus bons argumentos<sup>408</sup>.

Temos que nos atentar que o filósofo-rei da *República* teria o poder e governaria através da criação de leis que são as mais vantajosas para todos cidadãos e não somente a ele ou a sua classe, uma vez que a justiça foi definida como um aceite do papel de cada um em manter a cidade funcionando corretamente, executando as funções que são as mais adequadas a cada um. Além disso, é importante destacar a figura do pastor<sup>409</sup>, que aparece em diálogos como a *República*, as *Leis* e o *Político*<sup>410</sup>, pois ela é usada como uma imagem do político que ocupa a posição de poder e está à frente do governo, ao conduzir os cidadãos para a melhor sociedade possível, do mesmo jeito que um pastor real não almeja apenas o próprio lucro e visa fornecer o que é melhor para seu rebanho<sup>411</sup>. Assim, uma vez que o pastor real não pode persuadir o gado animal com palavras, nem os conduzir somente pela violência, esta analogia platônica “compromete qualquer distinção fácil entre coerção e persuasão”<sup>412</sup>. Logo, o emprego da figura do pastor também se caracteriza como um meio termo entre a coerção e a persuasão e nesse ponto podemos verificar um espectro pouco habitual do ἔρως, pois há algo no cuidado pastoril que se assemelha a ἐπιμέλεια e o melhoramento de quem está sendo guiado.

O eros, como uma relação não só entre amados, mas de amizade e pedagógica, não chega a ser propriamente uma persuasão (pois há a possibilidade do subalterno não ter sido convencido pela argumentação), nem uma violência, mas, mesmo assim, caracteriza o aceite do que lhe fora dirigido, por algum tipo de afeto<sup>413</sup>, como a projeção de amizade ou apego a quem o comanda<sup>414</sup>. Logo, a atividade erótica poderia ainda personificar um carisma de liderança que faria o pastor dos homens conseguir seus objetivos sem precisar recorrer à força, até mesmo lá onde os argumentos não

408 Dedução a partir de *República* V 473c-d.

409 Conforme MOORE, 2008, p. 3. Cabe lembrar que o “pastor de homens” já era uma figura presente em Homero, como em *Iliada* I v. 263: “ποιμένα λαῶν”, mas que, no entanto, está enraizada em um passado mais antigo, remontando ao oriente próximo e a Mesopotâmia (OLIVEIRA, 2021, p. 12).

410 Platão faz a comparação do homem político com a figura do pastor em vários momentos, como quando fala do ποιμένων πόλεως em *República* IV 440d, mas também antes em I 343b e I 345c (em ambos: ποιμήν, ‘pastor’) e em *República* 345d onde aparece a arte de pastoreio, a ποιμενική, além de *Político* 275d (νομεύς, pastor). Devemos nos atentar em *Político* 267b-c e 275b, onde o pastor de gado e o pastor de humanos são considerados como espécies diferentes de seres, apesar de compartilharem a função de guiar rebanhos. Em *Leis* V 735a-c, o pastor é um purificador que retoma os princípios eugênicos da *República*, ao eliminar, por separação, as características desprezadas do gado (MACÉ, 2017, p. 108-109), e que será tratado mais à frente, reaparecendo ainda em *Leis* X 906b (νομεύς). Além disso, em *Minos*, a figura do pastor está presente com νομεύς (‘pastor’) e νέμειν (‘pastorar’), compartilhando um radical que sugere tanto a noção de pastorear quanto a de distribuir ou repartir, além de aparecer em νομός (‘pasto’), palavra muito similar a νόμος (‘lei’, ‘costume’) e ainda ligada etimologicamente a νομίζειν (‘legislar’, ‘ser habitual’), conforme SILVA, 2022, p. 3-5. Dessa forma, a metáfora do pastor se interlaça com a promulgação de leis e o fazer político em geral já na linguagem.

411 *República* 345c-e, conforme MOORE, 2008, p. 3.

412 MOORE, 2008, p. 3, trad. minha..

413 CAMPOS, 2019, p. 61.

414 ALBACETE, 2017, p. 76.

atingiram o objetivo. Observe que o pastor do gado animal não tem como persuadir pelo discurso, pois os animais não seriam capazes de serem persuadidos pela lógica de argumentação, mas ele também não necessariamente precisa guiar o gado pela violência ou impor o medo derivado dela, pois pode utilizar de algo afetuoso, quase como uma domesticação incipiente para liderar a manada, por esse algo que se assemelha a um carisma de liderança.

Podemos até comparar as três partes da alma<sup>415</sup> com os três modos de induzir o poder político para governar, pois o apelo à razão pela persuasão afeta o lado racional da alma (λογιστικός), enquanto a coerção atinge quem se deixa levar pela parte concupiscente (ἐπιθυμητικός), e, por último, o eros se relaciona à parte impetuosa (θυμοειδής), pois seus efeitos atingem o θυμός, o núcleo da alma que almeja obter honra, ou seja, que procura o reconhecimento da liderança, sem ser, no entanto, necessariamente impulsionado pela razão ou libido. Logo, o pastor de homens tem três alternativas para conseguir impor seu mando aos seus governados: pela força coercitiva que obriga os corpos a se submeterem, pela persuasão que convence através da lógica, ou ainda por essa terceira via, a qual é manifestada pelo apreço de cunho erótico, onde o carisma do líder pode encantar o liderado, até mesmo aquele que ainda não foi convencido pela razão, mas ainda assim não é oposto à quem o governa a ponto de ser repreendido, isto é, seu aceite em ser comandado não é racional, não foi fruto de uma estratégia persuasiva e racional, mas algo próximo a um encantamento, que seduziu mais seu ímpeto que sua razão.

Há, então, uma distorção possível dessa ἐπιμέλεια pastoral e é nesse ponto que podemos falar de populismo<sup>416</sup>, isto é, da sedução persuasiva que não chega a convencer racionalmente, mas conduz as massas e permite ao demagogo guiá-la aos seus interesses particulares, como se ele utilizasse um φαρμακόν entorpecente, pois essa aura que algumas pessoas tem para atrair seu gado é capaz de convencer, mas sem precisar usar a razão, nem a violência, apenas por uma manifestação do eros que projeta sua falta naquele que está representando o poder. A afetividade, portanto, em sentido positivo, é a do bom pastor, mas em sentido negativo é o demagogo que conduz a massa à tirania, pois ambos visam influenciar o comportamento de um contingente de pessoas, diferindo apenas pela sua intenção. A erótica envolvida nesse processo de identificação e aceitação pode configurar a adulação das massas, mas também o engano planejado por essa liderança, por isso

---

415 Veja nota 637.

416 O conceito de populismo é ainda recente nas ciências políticas, não havendo uma definição rígida, mas podemos compreendê-lo como o uso de um 'outro' para tipificar uma unidade em torno de um 'povo', como argumentado por LACLAU, 2006. Alguns pesquisadores das Clássicas têm utilizado o termo para discutir o mundo antigo, como feito por ADAMIDIS, 2022; ALBACETE, 2017; CAMPOS, 2019, uma vez que essa discussão se assemelha ao que já era debatido pelos autores antigos quando se falava em demagogia, ou mesmo em tirania, podendo ser representado por líderes como Péricles ou Alcibiades, identificando, assim, uma liderança que organiza um determinado grupo em oposição a outro, como a massa dos assalariados *versus* a oligarquia.

deveríamos, seguindo as orientações de Platão, não nos deixar levar por uma parte da alma que não fosse a racional, pois é ela que compreende que quem governa precisa ter conhecimento político.

Ligeiramente diferente da *República*, em *Leis* há uma figura do pastor que separa os bons do maus, como se executasse uma limpeza, mas esse exemplo se resume aos animais, o gado literal, pois, no quesito humano, o legislador deve oferecer uma purificação (κάθαρσις) e tratar o problema com seriedade, pois a lei precisa ser buscada como se fosse um bem<sup>417</sup>. O importante é destacar que essa ideia de purificação é religiosa, e ainda médica (como depuração), exigindo que se castigue os maus, com a devida justiça, usando o remédio (φαρμακόν) da aplicação das leis<sup>418</sup>, mas podendo chegar até ao exílio ou à morte para os incuráveis:

“Ao cuidar de um rebanho de qualquer tipo, o pastor ou boiadeiro, [aplica] a devida depuração – que consiste em separar os animais saudáveis [...] e os de boa raça [...] mas quando se refere ao ser humano adquire suma importância e compete ao legislador investigar e declarar o que é apropriado [...], relativamente à depuração civil [...] A melhor depuração é dolorosa, como todos os medicamentos efetivamente eficazes [...] coroando com o exílio ou a morte; essa depuração, via de regra, afasta os maiores criminosos que são irrecuperáveis e causadores de sérios danos ao Estado”<sup>419</sup>.

Logo, sem dúvida alguma, há a aplicação da força, uma coerção sob os moldes legais, sendo defendida em Platão, ocasionando até mesmo a pena capital ou expulsão dos cidadãos condenáveis. É nesse ponto que vale ressaltar a distinção, feita no *Político*, entre o rei e o tirano, pois no primeiro caso há um acordo voluntário e no segundo apenas o emprego de violência<sup>420</sup>. Além disso, os governantes que recorrem apenas à violência, abrindo mão da persuasão, são um erro no domínio da arte política, classificados como desonestos, maus e injustos<sup>421</sup>. Justamente por este motivo, não podemos concluir que Platão promoveria o uso de métodos violentos, afinal isso nem é considerado algo desejável<sup>422</sup>, na verdade, o nosso filósofo é indiscutivelmente contra esse uso antes que se tenha explorado as outras alternativas persuasivas, possibilitando até que se fale de uma “economia

417 *Minos* 314d: “É preciso, portanto, pensar em relação à lei como se em relação a algo que é belo, e buscá-la como se fosse um bem”, na tradução de Claver Silva em SILVA, 2022, p. 9. O problema reside justamente na valoração desse sentido de bem, pois povos diferentes, não só os bárbaros, utilizam leis diferentes (*Minos* 315b-c).

418 As leis têm um papel duplo na cidade: aos homens bons ela serve para ensinar como conviver amigavelmente em sociedade, mas aos outros ela serve como um impedimento para que não deem vazão à maldade, ver *Leis* IX 880e.

419 *Leis* V 735b-e, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 211-212; texto original: “πᾶσαν ἀγέλην ποιμὴν καὶ βουκόλος [...] καθαρὸν καθαρεῖ τῇ συνοικήσει [...] καὶ τὰ γενναῖα [...] τὰ δὲ τῶν ἀνθρώπων σπουδῆς τῆς μεγίστης τῷ τε νομοθέτῃ διερευνᾶσθαι [...] περὶ καθαρμούς πόλεως [...] ἔστι δ' ὁ μὲν ἄριστος ἀλγινός, καθάπερ ὅσα τῶν φαρμάκων τοιοῦτότροπα [...] θάνατον ἢ φυγὴν τῇ τιμωρίᾳ τὸ τέλος ἐπιτίθει: τοὺς γὰρ μέγιστα ἐξημαρτηκότας, ἀνιάτους δὲ ὄντας, μεγίστην δὲ οὖσαν βλάβην πόλεως, ἀπαλλάττειν εἴωθεν”. Posteriormente, ao tratar a questão colonial em Platão, veremos que essa expurgação poderia levar também à fundação de novas colônias também.

420 *Político* 276d-e.

421 *Político* 296b-c. Em consonância a isso, em *República* II 361b-c, Gláucôn classifica o perfeitamente injusto como aquele “que é capaz de falar persuasivamente e, caso um de seus atos injustos seja denunciado, seja capaz de ser violento em tudo quanto exige violência, usando como meios não só a coragem e força física, mas também os amigos e propriedades que conseguiu”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 52; texto original: “ἐπανορθοῦσθαι δυνατῶ εἶναι, λέγειν τε ἱκανῶ ὄντι πρὸς τὸ πείθειν, ἂν τι μνησθῆται τῶν ἀδικημάτων, καὶ βιάσασθαι ὅσα ἂν βίας δέηται, διὰ τε ἀνδρείαν καὶ ῥώμην καὶ διὰ παρασκευὴν φίλων καὶ οὐσίας”. Esse tipo de injustiça (com relação a apenas usar a violência) não é exclusiva do tirano, pois na oligarquia as leis são impostas na base do terror e das armas (*República* VIII 551b).

422 LÉVY, 2014, p. 258.

da violência”<sup>423</sup>. Isso porque há um aceite entre os governados diante da forma de governo escolhida e a quem o comando dela é destinado, fazendo com que essa submissão seja voluntária, uma vez que, supostamente, a concessão do mando é voltada para alguém justo.

Sendo assim, este governante, caso precise exercer a violência, o fará controladamente e apenas para promover o bem da comunidade<sup>424</sup> e a manutenção da coesão civil. Ademais, o pensamento político platônico, como um todo, pode ser compreendido como uma investigação séria sobre como evitar a στάσις, considerada como o pior tipo de guerra, aquela que é marcada pelo conflito dentro da própria sociedade e entre amigos e familiares<sup>425</sup>. Consequentemente, Platão não era nenhum budista pacifista, pois, se fosse preciso, a violência seria empregada<sup>426</sup>, mas como uma medida necessária, ocasional e correcional, para permitir a insurgência de uma sociedade aprimorada no futuro próximo.

Para provar este ponto, darei um bom exemplo: nas *Leis*, o Ateniense diz que o “maior bem, contudo, não é nem a guerra nem a dissensão [...] mas sim a paz recíproca e o sentimento amistoso”<sup>427</sup>, deixando pouco espaço para que se permita classificar Platão como alguém que se encantaria promovendo guerras. No entanto, em ao menos duas passagens do *Político*<sup>428</sup>, o estadista (πολιτικός), considerado como aquele que possui o conhecimento político (ἐπιστήμη πολιτική), fica responsável por decidir se uma ação específica seria realizada por persuasão ou força, como exibido nesse diálogo entre o Estrangeiro e o Sócrates moço<sup>429</sup>:

- E o poder de decidir se é preciso recorrer à persuasão ou à força junto de certos indivíduos, para determinado fim, ou se é preferível abster-se de tudo, a que conhecimento atribuiremos?
- Ao conhecimento que domina a arte de bem falar e a de persuadir.
- Que outra não será, quero crer, senão a capacidade do político.<sup>430</sup>

Dessa maneira, mesmo que a força seja um último recurso, aplicado somente quando a persuasão se mostrou inefetiva<sup>431</sup>, essa posição expressa um forte contraste com nossa perspectiva contemporânea, onde a violência é considerada alheia à política. Porém, devemos nos lembrar que

423 MOORE, 2008, p. 3.

424 *Político* 296e.

425 Trata-se do conceito de *oikeios pólemos*, como discutido por LORAUX, 2017.

426 O caso mais extremo é a aniquilação dos deficientes físicos e das pessoas psicologicamente nefastas, ou seja, o que não é bom, quer seja pelo corpo ou pela alma, será extirpado cirurgicamente da cidade, ver *República* III 409e-410a. Lembrando ainda que vários crimes nas *Leis* recebem a pena de morte como punição.

427 *Leis* I 628c, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 73. Texto original: “τό γε μὴν ἄριστον οὔτε ὁ πόλεμος οὔτε ἡ στάσις, ἀπευκτόν δὲ τὸ δεηθῆναι τούτων, εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη”. Bini traduziu στάσις por revolução, mas alterei para dissensão, por acreditar que esse seria o sentido mais próximo. Note que Platão está opondo στάσις, a guerra entre concidadãos, e πόλεμος, a guerra contra inimigos da cidade, o que também aparece em *República* V 470b.

428 *Político* 296e e 304d.

429 Sócrates, o moço, é um homônimo que aparece no *Político*, pois o Sócrates que conhecemos não é um personagem desse diálogo. Existiam ao menos 18 jovens com o nome Sócrates que poderiam corresponder ao personagem, ver NAILS, 2002, p. 269.

430 *Político* 304d, na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO, 1980, p. 171. Texto original: “— τὸ δ' εἶτε διὰ πειθοῦς εἶτε καὶ διὰ τίνος βίας δεῖ πράττειν πρὸς τινὰς ὅτι οὖν ἢ καὶ τὸ παράπαν ἡσυχίαν ἔχειν, τοῦτ' αὖ ποία προσθήσομεν ἐπιστήμη; — τῆ τῆς πειστικῆς ἀρχούσης καὶ λεκτικῆς. — εἴη δ' ἂν οὐκ ἄλλη τις, ὡς οἶμαι, πλὴν ἢ τοῦ πολιτικοῦ δυνάμις”.

431 LÉVY, 2014, p. 255 e 257.

qualquer bom cidadão ateniense daquele tempo teria vivenciado uma guerra e esse tipo de posição não seria considerada, sob nenhum aspecto, como algo exterior ao campo político, configurando “um modo de ação (legítimo) ao serviço do poder”<sup>432</sup>. Assim, seria totalmente anacrônico acreditar que o domínio da força bruta estaria alheio ao mundo político grego e que Platão seria um filósofo meramente contemplativo e pacifista<sup>433</sup>, excluindo a possibilidade de usar a força em sua Filosofia Política.

A dicotomia entre persuasão e coerção, conseqüentemente, pode ser considerada como uma falsa oposição em Platão<sup>434</sup>, uma vez que a habilidade de persuadir já pode ser considerada uma sutil imposição de poder, e que, na verdade, a violência é apresentada não como o seu contrário, mas um tipo diferente de persuasão, mostrando serem conceitos mais complementares que opostos<sup>435</sup>. Por exemplo, Platão emprega o poder como um tipo de coerção por modos diversos, seja em sentido persuasivo com a nobre mentira da *República*<sup>436</sup> (como uma forma de persuadir as novas gerações sobre a divisão de classes na cidade), ou uma definição ética (e ideológica) de moderação que criaria concórdia entre as classes submetidas ao comando alheio<sup>437</sup>, ou mesmo através de um evento propriamente violento, expondo a ruptura total dentro da cidade dividida, como a expulsão dos poetas<sup>438</sup> ou de todas as pessoas com mais de 10 anos de idade<sup>439</sup>. Afinal, todas essas formas são expressões, em níveis distintos, da imposição do mando de uma pessoa ou classe sobre os outros, diferenciando-se apenas no quanto a parte comandada aceita ou não a ordem alheia. Somado a isso, como vimos há pouco, todo magistrado com poder de decisão governa, na Calípolis, a partir de uma posição de destaque, mas ele só o fará se for obrigado, pois, como filósofo, seria melhor para ele próprio (e somente para ele) se estivesse distante da vida política<sup>440</sup>. Desse modo, o filósofo-rei, a mais alta posição de poder na *República*, tem a ambigüidade de ser obrigado a governar, pois só assim a justiça surgiria em toda a cidade. Portanto, esta ambigüidade é expressa pelo imperativo de quem assume o papel soberano: sua total submissão ao poder e ao bem-estar dos seus governados.

432 LÉVY, 2014, p. 257, trad. minha..

433 Como adulto jovem, Platão participou, junto a seus companheiros de demos, de um pequeno exército para proteger a região da Ática, ao final da Guerra do Peloponeso, constituindo uma de suas atividades militares, ver NAILS, 2010, p. 19. Além disso, temos o conteúdo das *Cartas*, principalmente a sétima, indicando a ação política de Platão em Siracusa.

434 MOORE, 2008, p. 7.

435 LÉVY, 2014, p. 254.

436 A nobre mentira, presente no livro III da *República* (entre 414b-415d, mas já adiantada previamente em 389b-c), é um mito que seria narrado aos jovens para explicar as diferenças de classe (derivada do perfil de cada um) com base na presença inata de metais distintos na alma, mas também é uma forma de promover mobilidade social e igualdade de oportunidade, ao mesmo tempo em que combate os privilégios antigos, ver em ROWETT, 2016, p. 68. Ideia similar reaparece em *Leis* II 663d-e, onde o legislador mente para os jovens, visando o bem deles. Mesmo que nos soe estranho uma defesa da mentira, Platão é categórico em afirmar que “aos que governam a cidade, mais que a outros, convém mentir ou para beneficiar a cidade, ou por causa de inimigos ou de cidadãos, mas tal recurso não deve ficar à disposição dos demais” (*República* III 389b), na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 92; texto original: “τοῖς ἀρχουσιν δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεῦδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἔνεκα ἐπ’ ὠφελίᾳ τῆς πόλεως, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν οὐχ ἀπτεόν τοῦ τοιοῦτου”.

437 *República* IV 442d, onde a συμφροσύνη é a concordância entre as três partes da alma e da cidade para que sigam a razão.

438 *República* X 605a-b.

439 *República* VII 540e-541a.

440 *República* VII 520b-d, comentada em VEGETTI, 2017, p. 91.

Em conclusão, persuasão e coerção não se configuram como uma verdadeira dicotomia em Platão, permitindo definir que poder, em seu sentido político, seja relacionado à força e à autoridade, sendo uma manifestação da ação de κρατεῖν ou ἄρχειν e não apenas compreendido como uma possibilidade abstrata que pode ou não se materializar, como a acepção geral do conceito de δύναμις indicaria. Consequentemente, o poder político necessita ser legitimado por algum tipo de valor, seja ele a força física, a inteligência e o conhecimento, o apoio das massas, a confiança nas leis ou mesmo a reconhecida excelência nos feitos<sup>441</sup>. Essa legitimidade obtida, pela força ou pelo discurso, é o que levaria, então, a autoridade instituída a impor ou cooptar os outros a uma determinada visão política, evitando assim um estado de conflito contínuo. Acrescente-se que, no pensamento político de Platão, a fonte da legitimidade da autoridade é sempre o conhecimento verdadeiro, que no caso da esfera política, se expressa como πολιτική – e essa é a razão pela qual Sócrates diz que:

Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam uma dessas duas metas, não é possível, caro Gláucôn, que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano.<sup>442</sup>

Portanto, até que a filosofia aplique o golpe político e tome o poder, fundindo a figura do político com a do filósofo (mesmo que à base de coerção), a cidade está condenada a repetir a teia de conflitos que a separa da justiça e da boa vida em comum. Sabendo que esse pensamento é persuasivo e que o autor que a defendeu foi um filósofo que tentou influenciar diretamente na política de Siracusa (e indiretamente por todo mundo grego através de sua Academia), devemos notar que o golpe já foi posto em marcha, mas o filósofo-rei ainda não foi feliz em coagir os outros ao impor seu critério de legitimidade.

### 3.2 - AUTORIDADE E LEGITIMIDADE

Infelizmente, nós de Antiga, muitas vezes somos alvejados por argumentos que não se relacionam ao mundo antigo, mas que são construções de nossa época atual. Um exemplo disso, que já presenciei várias vezes em eventos, é quando a questão de autoridade é abordada, pois tecnicamente ela não é um tema discutido explicitamente pelos filósofos gregos, tampouco encontro uma palavra grega que represente esse conceito sem precisar de uma leve interpretação que a

441 VEGETTI, 2017, *passim*. Em *República* III 412b-d vemos a legitimidade do mando recaindo nos mais velhos, melhores e mais inteligentes, o que coaduna bem com o perfil do Conselho Noturno nas *Leis* XII.

442 *República* V 473d, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 211-212. Texto original: “ἐὰν μή, ἦν δ’ ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφίας, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ’ ἑκάτερον αἰ πολλὰ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὃ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ’ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει”.

distorceria. Isso porque a raiz da palavra autoridade é latina, sendo da época em que Roma discutia a *auctoritas*, isto é, a reputação persuasiva oriunda do poder de quem se tornou um modelo de comportamento e excelência, como no caso dos senadores romanos<sup>443</sup>. A importabilidade desse conceito entre o mundo grego e romano já tinha sido percebido pelo historiador Dion Cássio<sup>444</sup>, pois era romano, mas filho de mãe grega e, portanto, bilingue. Ele atestou, no século III EC, em *História Romana*, essa impossibilidade de se traduzir *auctoritas* para o grego antigo:

os senadores passavam à deliberação e seu acordo era registrado, embora não tenha alcançado sua plena validade como se tivesse entrado em vigor, mas se tornava referência de “autoridade”, de modo que sua intenção era clara. Pois é isso que indica o significado do termo. E, portanto, é impossível traduzi-lo sempre por uma única palavra grega<sup>445</sup>.

O que ele escreveu foi, literalmente, “αὐκτόριτας”, não uma tradução do conceito romano, mas a mera transliteração para o alfabeto grego, um latinismo da palavra *auctoritas*. Contudo, há uma possível ligação etimológica entre *auctoritas*, derivada de *augeō* (‘honrar’, ‘expandir’, ‘exagerar’)<sup>446</sup>, e o verbo grego αὐξάνω, relacionado ao sentido de ‘engrandecer-se’ e ‘glorificar’, mas mais comumente sendo utilizado como indicador de grandeza física, como o próprio Platão, no *Teeteto*<sup>447</sup>, faz uso para se questionar sobre a noção de grandeza, ou então, na *República*<sup>448</sup>, quando faz uso de αὔξεισις, a ação de engrandecer, para relacionar o crescimento demográfico da cidade, em sentido matemático. Seria forçoso, portanto, já atribuir um valor conceitual de autoridade ao uso grego da palavra que possivelmente origina, etimologicamente, o conceito romano que nos influencia ao falarmos, hoje em dia, de autoridade. Consequentemente, discutir o problema da autoridade em Platão é confrontar o nosso mundo, pois nomeamos algo que para eles não era tão claro a ponto de ser representado por uma única palavra.

Em grego antigo existe uma palavra, ἐξουσία (‘poder de fazer algo’, ‘liberdade’, ‘permissão’), que também é dicionarizada como autoridade, porém esse seu sentido é bem tardio<sup>449</sup>. Aparece trinta e quatro vezes no *corpus platonicum*, sendo até um dos tópicos no apócrifo *Definições*<sup>450</sup>, mas com um sentido onde se faz presente a *auctoritas* romana, ajudando a definir este

443 ARENDT, 2007, p. 133.

444 Exemplo apontado e reiterado por ARENDT, 2007, p. 117, n. 95.

445 Dion Cássio, *História Romana*, LV, 3.4-5; trad. minha a partir do espanhol em DION CÁSSIO, 2004, p. 291. Texto original: “ἐβουλεύοντο μὲν καὶ ἡ γερωνία συνεγράφετο, οὐ μὲντοι καὶ τέλος τι ὡς κεκυρωμένη ἐλάμβανεν, ἀλλὰ αὐκτόριτας ἐγίνετο, ὅπως φανερόν τὸ βούλημα αὐτῶν ἦ. τοιοῦτον γάρ τι ἡ δύναμις τοῦ ὀνόματος τούτου δηλοῖ: ἐλληνίσαι γὰρ αὐτὸ καθάπαξ ἀδύνατόν ἐστι”.

446 ARENDT, 2007, p. 133.

447 *Teeteto* 154c-155c.

448 *República*, 546b.

449 Esse sentido de ἐξουσία como autoridade é encontrado comumente no grego koiné, principalmente em fontes cristãs, veja por exemplo BAUER et al., 2021, p. 311, terceira definição de ἐξουσία.

450 *Definições* 415b: “Autoridade: a tutela da lei [Ἐξουσία ἐπιτροπή νόμου]”, trad. minha a partir do espanhol em PLATÃO, 1992, p. 258; essa edição ainda apresenta uma nota onde afirma que é uma definição de origem estoica. A inconstância desse termo aparece ainda nesse mesmo texto atribuído a Platão, pois em *Definições* 412d, o verbete *Liberdade* utiliza esse termo não no sentido de autoridade, mas de poder, compreendido como uma capacidade, a de viver conforme si mesmo.

escrito como não autêntico. Em outro texto, na *Carta III*, em 317d, aparece ἐξουσία com um sentido genérico de poder, sendo reforçado pelo uso conjunto de δύναμις, talvez apontando para um poder licencioso derivado da riqueza e seus excessos<sup>451</sup>. Nas *Leis* aparece sete vezes<sup>452</sup>, sempre com um sentido de permissão ou licença para executar determinada ação; enquanto na *República* aparece dez vezes<sup>453</sup>, também dentro desse mesmo campo semântico, mas com uma leve entonação para a licenciosidade e, em alguns momentos, podendo ser a causa da servidão à tirania<sup>454</sup>. Além desses textos, no *Górgias* aparece quatro vezes<sup>455</sup>, apresentando a mesma variação de sentido da *República* e em outros diálogos o mesmo campo semântico se repete<sup>456</sup>. Ou seja, podemos afirmar categoricamente que, em Platão, ἐξουσία não tem o sentido de autoridade, por ser um conceito tardio, mas apenas o significado de um poder compreendido como a capacidade de fazer algo, uma permissão, licença ou o sentido mais extremo disso, a licenciosidade, tão preocupante em regimes democráticos prestes a se tornarem tiranias<sup>457</sup>.

Ressalto que isso não quer dizer que o sentido de autoridade não seria percebido por eles, pois em muitas vezes se referem à figuras de autoridade com palavras como ἄρχων, βασιλεύς ou κύριος, sendo que a discussão sobre a excelência, bem como se as virtudes poderiam ou não serem ensinadas, teria o potencial de ser interpretada como um questionamento acerca da noção de autoridade. Um exemplo notório disso é a atitude de Sócrates<sup>458</sup> frente aos σοφοί, pois estes eram reputados como sábios, ou seja, havia a legitimação social da autoridade deles, sendo o fundamento disso, se válido ou não, justamente o que Sócrates examinava através do seu método de refutação; isto é, questionar essas figuras imbuídas de autoridade é o mesmo que examinar a legitimação que teriam para assumirem tal posto e, conseqüentemente, discutir qual o critério de autoridade estaria sendo referenciado. Um exemplo bem claro disso aparece em *Leis*, quando o Ateniese e Clíniás debatem sobre quais seriam os critérios para justificar a divisão entre o governar e ser governado, passando pelo direito parental, da nobreza, da velhice, dos donos de escravos, dos mais fortes para por fim concluir que seria o do conhecimento<sup>459</sup>. Portanto, o que Platão está fazendo já é, na

451 *Carta III* 317d: “não existe mal maior do que a riqueza ou qualquer outra forma de poder [οὐ κακὸν οὐδὲν μείζον γεννᾷ πλοῦτός τε καὶ ἡ τῆς ἄλλης ἐξουσίας δύναμις]”, na tradução de Rodolfo Lopes e Gabriele Cornelli em PLATÃO, 2017.

452 *Leis* 768b, 780a, 828d, 829d, 907c, 922c e 936a.

453 *República* II 359c (2x), 360d, V 460b, VIII 554c, além das passagens 557b-d (3x), 563e e 564d, onde os sentidos aproximam ἐξουσία de licenciosidade. Esse significado também é expresso por ἀκολασταίνω (‘entregar-se a intemperança’), como em *República* VIII 555d.

454 Especificamente em *República* VIII 563e-564a: “a liberdade excessiva passa à servidão [...], a partir da mais extrema liberdade que nasce a mais rude escravidão”, isto é, a tirania. Tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 336; texto original: “ἐκ τῆς ἐξουσίας ἐγγενόμενον καταδουλοῦται [...] ἢ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία εἰστικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν”. Coadunando a essa relação entre a tirania originada da licenciosidade democrática e a escravidão, *República* VIII 569b-c diz que o povo em troca dessa grande liberdade ganhou a pior servidão.

455 *Górgias* 461e, 526a, 525d e 525a, sendo esta última passagem a que apresenta o sentido de licenciosidade.

456 *Crito* 51d; *Erixias* 397b; *Banquete* 182e, 183c; *Alcibiades I* 134c, 134e, 135a, 135b; *Eutidemo* 302b (aproximando do sentido de poder, como na *Carta III*).

457 Uma crítica à democracia ateniense é percebida em relação à licenciosidade dos escravos, ver *República* VIII 563b, *A Constituição dos Atenienses* I.10-12 e VLASTOS, 1941, p. 304.

458 Paralelo também feito por POPPER, 1974, p. 80.

459 Esse trecho está em *Leis* 690a-c, mas como ocuparia muito espaço preferi apenas destacar o essencial. O que traduzi por ‘critérios’ é ἀξιώματα, que nos gera a palavra axioma, mas que funciona ali no texto como uma distinção de valor e reputação,

verdade, se questionar sobre qual seria o critério que legitimaria a autoridade. O problema é que, por não ser nomeado e explicitado, como um conceito próprio, a discussão grega sobre isso não era tão manifesta quanto é atualmente para nós. Sobretudo porque, hoje em dia, muito do que se discute em relação à autoridade carrega uma bagagem que nem é mais romana, mas de origem liberal, como, por exemplo, o que está presente no texto *O que é autoridade?* de Hannah Arendt:

Visto que a autoridade sempre exige *obediência*, ela é comumente confundida como alguma forma de *poder* ou *violência*. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de *coerção*; onde a *força* é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a *persuasão*, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre *hierárquica*. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos.<sup>460</sup>

Nessa citação vemos que muitos termos caros a essa tese estão sendo empregados, porém não estou de acordo com tudo que a autora proclama, pois meu ponto aqui se relaciona mais ao mundo grego do que o objetivo dela em discutir o totalitarismo durante a Guerra Fria<sup>461</sup>. A questão da obediência, por exemplo, no mundo grego, é totalmente relacionada à persuasão: para dizer ‘eu obedeci’, você diria *ἐπέισθην*, que poderia ser traduzido também como ‘eu fui persuadido’, ou seja, usa-se o sentido passivo do verbo *πείθομαι*<sup>462</sup>, que na forma ativa é *πείθω*, o mesmo nome da deusa Persuasão (*Πειθώ*)<sup>463</sup>. Por fim, com o mesmo radical de persuasão, existe o substantivo *πειθα*, que significa obediência. Assim fica nítido que há um problema na definição de Arendt, em relação à contextualização do mundo grego, pois ela afirma que a autoridade exige obediência, mas que é incompatível com a persuasão, no entanto, a língua grega unifica esses dois sentidos na mesma palavra, tornando-a sempre ambígua, ou seja, uma autoridade poderia persuadir alguém a obedecer ao seu poder, além do que isso já seria uma forma mais amena de coerção, como discutimos anteriormente, com relação à distinção entre *κρατεῖν* e *ἄρχειν*.

---

com sentido muito próximo de autoridade; a questão de governar ou ser governado é expressa por *ἄρχειν* e *ἄρχεσθαι*. Esses seis níveis de legitimação são expostos como pares opostos: i) o pai e a mãe (“*πατὴρ καὶ μητὴρ*”) em relação aos filhos (“*ἐκγόνων*”); ii) os nobres de nascimento (“*γενναίους*”) e os não nobres (“*ἀγεννῶν*”); iii) os mais velhos (“*πρεσβυτέρους*”) e os mais jovens (“*νεωτέρους*”); iv) os mestres (“*εσπότεας*”) e os escravos (“*δούλους*”); v) os mais fortes (“*κρείττονα*”) e os mais fracos (“*ἥττω*”); vi) os mais sábios (“*φρονοῦντα*”) e os ignorantes (“*ἀνεπιστήμονα*”). Popper (1974, p. 91) comenta essa passagem, identificando a questão de autoridade política.

460 ARENDT, 2007, p. 106, grifos meus.

461 Apesar de Arendt (2007, p. 107) identificar que o conceito de autoridade teria origem em Platão.

462 O verbo *πείθομαι*, tanto na voz média quanto na passiva, apresenta a possibilidade de ser traduzido como persuadir, mas também como obedecer. Apesar do exemplo dado, onde o aoristo *ἐπέισθην* está na voz passiva, o sentido de obedecer em português passa para a voz ativa, devido às diferenças estruturais entre as duas línguas.

463 Como um substantivo, *πειθώ* pode significar a faculdade de persuadir, mas Vlastos (1941, p. 289-290, n. 6) destaca que o sentido de influência ou sugestão também está presente, bem como pode significar até mesmo o suborno, exemplificando com *República* 309e: “os presentes subornam os deuses [*δῶρα θεοῦς πείθει*]”, trad. minha para destacar esse sentido possível. Sobre a questão da dualidade de *δῶρα*, significando tanto presentes quanto propinas, ver CARVALHAR, 2020a, p. 171. Note a importância dada à persuasão pela palavra, pois os gregos a divinizaram (PENEDOS, 1977, p. 49).

Um exemplo, em Platão, de como persuasão e obediência compartilham uma noção comum, está na *Apologia*, pois Sócrates diz ao juízes: “obedecerei antes ao deus que a vocês”<sup>464</sup>, utilizando *πείσομαι*, o mesmo verbo (na voz média) que nomeia a deusa. Além disso, nem sempre a autoridade exigiria obediência, tal como a filósofa citada acima indica, pois em Platão, por exemplo no livro IV da *República*, as classes sociais hierarquicamente inferiores aos guardiões não iriam propriamente obedecer, pois teriam acatado e estariam de acordo com o que precisaria ser feito, tanto pela noção de moderação quanto pela própria realização de justiça. Isso quer dizer que os subalternos agiriam não no sentido de que estariam obedecendo a um comando, mas que de, bom grado, seriam capaz de racionalizar e compreender o seu próprio papel na ordem da cidade e agir em prol do bem comum, enfim, tal comando seria, na verdade, parte da sua própria ação volitiva, isto é, tornam-se agentes que acatam o mando e não apenas uma massa subjugada que é modelada pelo soberano. Logo, a distinção de Arendt não corresponde bem ao mundo grego, muito menos seria um arcabouço teórico adequado para compreender Platão, uma vez que nem sempre a autoridade exigiria obediência e ela é totalmente compatível com a noção de persuasão. Por fim, a definição que a autora faz, ao dizer que “a autoridade é tudo aquilo que faz com que as pessoas obedeçam”<sup>465</sup>, mostra-se problemática em autores gregos, pois a Persuasão carrega em seus dons a potência de impor a obediência, tornando essa definição proposta indefinida, pois autoridade e persuasão se converteriam em sinônimos, enquanto na primeira citação ela mesma diz que a autoridade “é incompatível com a persuasão”<sup>466</sup>.

Ademais, não podemos confundir duas coisas que acredito serem distintas, pois a autoridade não é sinônimo de autoritarismo. A autoridade é um regime de legitimidade, independente de qual seja esse critério elegido, que possui seu poder e o exerce de acordo com a aceitação, espontânea ou não, daqueles que estão hierarquicamente abaixo de quem ocupa o lugar de poder. Por outro lado, o autoritarismo só ocorreria quando a autoridade encontra seu limite de aceitação e passa a ser questionada, pois sua legitimidade não é mais inconteste e se encontra posta à prova. Em suma, haveria a possibilidade de se exercer a autoridade sem cair em autoritarismo, pois este seria um desvio marcado pela fraqueza do poder emanada da fonte de autoridade – um indicativo claro que o critério de legitimidade encontra-se questionado e que uma nova *πολιτεία* pode estar sendo almejada por alguns.

Quando a estrutura persuasiva (ou, diríamos, ideológica) não mais garante o pleno exercício do poder da autoridade é que esta recorre ao autoritarismo, não como se fosse a representação de sua própria ação, pois na verdade representa a necessidade do soberano impor seu poder, o que só aconteceria quando o critério de legitimidade é ameaçado. A coerção, portanto, é um indicativo de

464 *Apologia* 29d, na tradução de André Malta em PLATÃO, 2008b. Original em grego: “πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν”.

465 ARENDT, 2007, p. 116.

466 ARENDT, 2007, p. 106.

que a autoridade não está mais convincentemente sendo legitimada, precisando recorrer ao uso da força, seja física ou simbólica. Logo, o autoritarismo não seria a mesma coisa que a autoridade, uma vez que se constitui em um instrumento coercitivo, no plano da ação, onde haveria o uso de represálias, enquanto a autoridade age no plano mais abstrato, inteiramente relacionada à legitimidade que a sustenta no poder.

Em Platão, conseqüentemente, o que vemos é a crítica à legitimação dos outros modos de autoridade presentes no mundo grego de então, para com isso colocar o conhecimento verdadeiro como o melhor critério para definir as ações humanas e, por consequência, políticas<sup>467</sup>. Ações essas que emergiriam com uma nova constituição e regime, onde a figura do filósofo seria capaz de se tornar proeminente, orientando-se para o bem comum. Logo, a autoridade estabelecida foi desafiada por Platão, fazendo de seu Sócrates o inquisidor-mor da antiga concepção de poder, mas mantendo nas suas outras *personas*, como o Ateniense e o Estrangeiro, a discussão sobre como reorientar os cidadãos para um novo modelo de κοινωμία. Para além disso, o filósofo ainda fez um exame radical de como as pessoas da Atenas de seu tempo obtinham e mantinham seu poder, seja através do acúmulo de propriedades (pela herança baseada nos laços de parentesco ou pela riqueza derivada do sucesso nos negócios), pelas alianças de amizade política que promoviam a ajuda aos próximos, pela capacidade de desenvolver os dons da retórica e persuadir a promulgarem as leis com as quais se beneficiariam, ou ainda pela educação com a qual cresciam favorecidas. Desse modo, as propostas de Platão atacavam justamente o cerne do poder instituído e vigente, pois discutiam a propriedade privada e o comunismo de bens, invertendo a relação do poder com a propriedade e a riqueza derivada dela (já que os soberanos não podem ter propriedade), criticando a educação e os valores morais derivados da posição de classe da aristocracia tradicional, alterando a distribuição fundiária e, por fim, refazendo a hierarquização em classes oriundas da divisão social. Dessa forma, mais do que um golpe para tomar o poder (como o de 411 AEC), o filósofo pretendeu fazer com que a sua autoridade fosse reconhecida como o modelo a ser seguido por todos.

### 3.3 - O DIAGNÓSTICO PLATÔNICO SOBRE O PODER ESTABELECIDO EM ATENAS

A *República* examina, de modo implícito, o poder estabelecido em Atenas através do contraste com a Calípolis, uma cidade criada apenas no λόγος, mas que serve como o paradigma da melhor πόλις, funcionando como um guia para a (re)fundação de cidades de acordo com as possibilidades da contingência histórica<sup>468</sup>. Com isso em mente, é necessário compreender como Platão realizou um diagnóstico dos fundamentos desse poder instituído, mas também estudar seus argumentos para restringir a estrutura dele, ao propor um novo tipo de poder, legitimado agora pelo

467 VEGETTI, 2017, p. 85.

468 *República* IX 592b, sob a interpretação de VEGETTI, 2010, p. 240-243.

conhecimento político<sup>469</sup>, como expresso com originalidade nas discussões sobre as constituições políticas presentes nos seus diálogos.

O poder em Atenas era localizado, em última hipótese, na propriedade fundiária e no âmbito familiar, pois esses dois elementos se inter-relacionam devido ao fato de que ser proprietário de terra ou parte de um γένοϋ tradicional, como um eupátrida, configurava a constituição básica do poder presente nas tradicionais famílias aristocráticas de Atenas<sup>470</sup>. Devemos nos lembrar também que uma das vitórias da democracia era ter conseguido a garantia que as leis se tornassem escritas, pois, anteriormente a isso, o conhecimento jurídico era restrito a uma tradição oral vinculada a essas famílias poderosas, além, é claro, da constituição das assembleias que destronaram o poder oligárquico que presidia o areópago com membros oriundos dessas famílias, como bem explorado nas tragédias de Ésquilo. Um outro conflito que as pressões populares conseguiram vencer, ainda no período arcaico, foi a demanda de origem econômica, por meio da reformulação de classes sociais e a liberação da escravidão por dívidas, demandas essas que surgiam dos mais pobres e que foram obtidas a partir das reformas de Sólon, culminando com a expansão marítima em busca de lucro e permitindo a distribuição de lotes de terra em colônias.

É por essa razão que Platão propunha uma revolucionária divisão de classes, extinguindo a antiga aristocracia (baseada principalmente no nome familiar e nas propriedades de terras) e propondo, ao menos na classe dos guardiões, o comunismo de mulheres e filhos<sup>471</sup>, além da restrição (e da crítica) à propriedade privada<sup>472</sup>. Além disso, a Atenas clássica viu surgir ainda um novo tipo de rico, que obteve sucesso no comércio através da abertura das leis democráticas e a expansão do modo imperial de ocupação de terra nas colônias, como o pai de Anito, o acusador de Sócrates, que era pobre, mas conseguiu se tornar rico devido ao seu trabalho como curtidor de couro<sup>473</sup>. Platão destaca a questão da propriedade da terra e a herança consanguínea como o modo principal de reprodução social do poder das famílias tradicionais de Atenas, mas também não poupa essa nova classe de ricos em seus questionamentos políticos, criticando a licenciosidade de quem se presta a viver em função do luxo e excesso, ao abordar a desproporção econômica entre ricos e pobres e identificar que uma cidade com muita desigualdade nem é una e coesa, mas dividida em duas pela στάσις, ficando sempre à espreita de novos conflitos<sup>474</sup>.

A argumentação mais forte dessa figura do Platão político se encontra na *República*, onde ao menos entre os guardiões haveria o comunismo de propriedade e mulheres, estabelecido assim para evitar a usurpação do poder político por famílias ricas, proprietárias ou de origem aristocrática, mas

469 VEGETTI, 2017, p. 85. O conhecimento técnico é o que fundamenta o poder político, o qual não pode mais contar com o prestígio de ordem sagrada, ver OLIVEIRA, 2021, p. 21.

470 LANZA; VEGETTI, 1977, p. 14-17.

471 *República* V 464b.

472 *República* III 416d e V 462c.

473 NAILS, 2002, p. 37.

474 *República* IV 423a.

também está presente, um pouco mais amenizado, nas *Leis*, onde a própria cidade de Magnésia se tornaria a verdadeira proprietária de terras e seria capaz de, malthusianamente<sup>475</sup> e através do seu Conselho Noturno e dos guardiões das leis, administrar as famílias, forçando a adoção ou emigração para manter a otimização controlada de habitantes<sup>476</sup>. Dessa forma, fica explícito como a questão da propriedade privada, o comunismo de bens e mulheres, a questão da família e as novas classes sociais estão inter-relacionados no pensamento político de Platão.

### 3.3.1 - De Platão a Marx: entre castas e classes

Temos uma visão, hoje em dia, de uma estrita divisão de classes em Platão ainda muito influenciada pela interpretação de Karl Marx. Este último afirmou que o filósofo grego queria impor uma divisão de castas aos moldes egípcios, ou seja, o autor que se impôs na Filosofia pelo conceito de lutas de classes viu a reformulação de classes em Platão como uma cristalização total da sociedade, com o congelamento de qualquer mobilidade social para que com isso se estagnasse os conflitos oriundos do fato da exploração. Considero, pessoalmente, que a interpretação sobre o mundo antigo feita por Karl Marx não é a mais adequada para nos guiar. Por exemplo, essa opinião dele sobre as classes da *República* de Platão está ancorada em seu conceito de modo de produção asiático, considerado atualmente como algo datado, fruto de uma leitura redutora e orientalista<sup>477</sup>, e

475 Thomas Malthus foi um autor do séc. XVIII que propôs controlar o aumento populacional e essa influência na demografia de um país ficou conhecida como malthusianismo. Esse tipo de controle social pode ser detectado em *República* V 460a, onde os governantes precisam controlar o número de casamentos para manter sempre o mesmo contingente populacional (mesmo em períodos de pandemias e guerras), como também nas *Leis*, tanto em relação à organização legal da família (*Leis* VI 771d-785b) quanto ao direito familiar (*Leis* XI 922a-932d). A influência de Platão na teoria de Malthus e o anacronismo disso é discutido em CHARBIT, 2001.

476 Por exemplo, em *República* III 416d, onde é dito que os guardiões não poderiam ter propriedade privada e em *Leis* V 739a-e, onde Platão está novamente tentando ostracizar a propriedade privada da comunidade, ou ainda como em *Leis* V 742a, onde há “uma lei que proíbe a todo cidadão a posse particular de ouro e prata”, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 219; texto original: “νόμος [...] πᾶσι τοῦτοις, μηδ' ἐξείναι χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον κεκτηῖσθαι μηδὲνα μηδενὶ ἰδιώτῃ”. Todavia, a propriedade privada ainda persiste (apesar de controlada), como exposto em *Leis* V 744b, pois ao ingressar na colônia, alguns chegariam com mais dinheiro que outros, sendo que “é necessário por muitos motivos e com objetivo de igualar as chances na vida pública que sejam feitas avaliações desiguais para que cargos e contribuições possam ser indicados em conformidade com a avaliação apurada em cada caso [δεῖ δὴ πολλῶν ἕνεκα, τῶν τε κατὰ πόλιν καιρῶν ἰσότητος ἕνεκα, τιμήματα ἄνισα γενέσθαι, ἵνα ἀρχαί τε καὶ εἰσφοραὶ καὶ διανομαί]”, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 222. Sobre a diferença de riquezas entre a primeira leva de colonos, veja MALKIN, 2022, p. 30, o qual também explana sobre a recomendação que Platão faz para que os colonistas mantenham o mesmo número de lotes da distribuição inicial (contra a acumulação de terra), sem vender ou comprar (Ibid., p. 37), em referência a *Leis* V 741a-c.

477 Esse orientalismo é apontado em VLASSOPOULOS, 2018, p. 218. Uiran Silva (2010, p. 120) discute o orientalismo presente em Marx em relação ao seu conceito de modo de produção asiático, afirmando que ele “é um dos elementos mais problemáticos desta teoria dos modos de produção. É problemático, por um lado, por causa da ideia de que uma categoria abstrata apenas poderia abranger as diversas, no tempo e no espaço, realidades sociais da gigantesca região denominada Ásia. E, por outro lado, pelo julgamento que pode ser feito a partir deste conceito sobre tais sociedades, um julgamento que – presente inicialmente em Marx, mas também em vários dos autores inspirados por ele – não é positivo” (Ibid., loc. cit). Nippel (2018, p. 196-200) destaca que essa expressão só apareceu, literalmente, uma única vez em Marx (apesar dele falar também em “despotismo oriental”), historicizando que esse debate surgiu através de David Riazanov, quando este afirmou que Marx teria desenvolvido uma teoria a respeito da sociedade asiática, com base em artigos de jornais escritos contra a atuação do Império Britânico na Índia, mas que toda essa interpretação seria muito questionável, pois Riazanov, em meio ao debate soviético dos anos 30, pretendia estender isso à China; por fim, ao longo dos anos 50 essa discussão sobre o modelo asiático (uma panaceia para descrever sociedades sem propriedade privada e escravos) ganhou corpo, mas mostrou-se infrutífera e foi abandonada ainda nos anos 70. Um uso clássico do conceito de modo de produção asiático está em Parain (1963, p. 5-6), comentado por Vegetti (1981, p. 33-35). Já Hélio Oliveira (2004) afirma que a cidade da *República* de Platão teria uma divisão do trabalho próxima ao que Marx fala sobre o modo de produção asiático, admitindo a similaridade entre a cidade utópica e o modelo marxista, mas propondo que tal fato fosse, na verdade, uma crítica platônica a esse modelo. Com relação ao despotismo em Platão, em *Leis* III 694a-698a, o regime

a equiparação feita por ele com um suposto sistema de castas<sup>478</sup> na sociedade egípcia exibe uma análise não muito cuidadosa, tanto em relação ao Egito quanto à Grécia.

A Antiguidade de fato faz parte da vida acadêmica do jovem Marx, pois sua tese doutoral, intitulada *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, foi escrita sobre pensadores gregos, mas nem é representativa no estudo desses autores hoje em dia, além do destaque ali ser mais devido à crítica da sociedade alemã em seu tempo do que uma obra sobre o mundo antigo, em suma, seu valor está na busca pelas raízes filosóficas do materialismo histórico<sup>479</sup>. Quanto a Platão, a interpretação de Marx é muito influenciada pela leitura hegeliana da *República* e são poucas as referências feitas ao nosso autor<sup>480</sup>, sendo a mais conhecida a já mencionada comparação entre o sistema de divisão do trabalho e as castas, presente no capítulo treze do primeiro volume de *O Capital*:

A *República* de Platão, na medida em que nela a divisão do trabalho é desenvolvida como o princípio formador do Estado, não é mais do que uma idealização ateniense do sistema de castas do antigo Egito, que servia como país industrial modelar também para outros contemporâneos<sup>481</sup>

Essa citação acima é tida por Vegetti como uma “observação marginal”<sup>482</sup> e, posteriormente, como uma “infeliz definição”<sup>483</sup>, pois Marx deixa de reconhecer que ao não levar em conta o nascimento, essa distribuição social seria um “eventual precedente do pensamento comunista, primitivo ou utópico”<sup>484</sup>. Em seu contexto original, essa formulação surge quando Marx pretendia

---

político dos persas (lembrado que Homero e Ésquilo são considerados como os primeiros indícios de orientalismo por Edward Said, ver em SAID, 2007, p. 66) é considerado como despótico, sendo usado como um exemplo para o regime monárquico de forma pura, transparecendo assim uma visão muito negativa a respeito desse regime, uma vez que ele destruiu a amizade política e o sentido de comunidade, sem, no entanto, em nenhum momento, relacionar a questão do trabalho ou do modo de produção.

478 A ideia de castas está vinculada ao problemático conceito de modo de produção asiático (MPA). A união dessas duas concepções é possível de ser detectada no trabalho de Charles Parain (1963, p. 5-6), que compreende o MPA como uma comunidade rural autossuficiente onde a propriedade da terra é comunal, mantendo assim uma igualdade relativa que gera uma estagnação econômica e, em consequência, a formação de castas. O MPA é um modelo que alguns marxistas aplicavam para explicar sociedades como a do Egito faraônico, pois era uma sociedade com baixa mobilidade social.

479 Uma resenha como a de Denis Collin (COLLIN, 2006) exemplifica bem como o interesse na leitura contemporânea da tese de doutorado de Marx não está no estudo da filosofia de Epicuro ou Demócrito. Cinzia Arruzza e Aaron Jaffe (2019, p. 177) chegam a definir essa tese como um trabalho escrito às pressas (“hastily-written”), afirmando que Marx estava à procura de um materialismo consistente com seus posicionamentos em relação à filosofia hegeliana. Em relação ao contexto histórico do doutorado de Marx, Nippel (2018, p. 189-190) afirma que a Universidade de Jena era na época uma *Doktorfabrik*, onde professores mal pagos liberavam o título sem exigir defesa oral e ainda com a tese escrita em alemão (quando o padrão à época era em latim), indicando ainda que “obviamente ninguém leu devidamente a tese dele” (Ibid., p. 190, trad. minha). O conteúdo filosófico da obra é debatido por César Martín (MARTÍN; CORTADELLA, 2021, p. 26-51), afirmando ainda que essa tese marca um progressivo abandono de posições hegelianas por Marx e, em parte, o baixo impacto que causou pode estar relacionado ao fato de não ter sido uma obra fácil de se obter até há pouco tempo.

480 ARRUZZA; JAFFE, 2019, p. 175-176. No fundo, a Antiguidade foi apenas um interesse marginal para Marx (NIPPEL, 2018, p. 203). É interessante notar que Vegetti (2010), apesar de analisar vários comentadores de Platão, inclusive Hegel e alguns marxistas, não trata diretamente de Marx, pois não há uma seção exclusiva para ele no *Um paradigma no céu*, apesar dele ser um autor diversas vezes mencionado ao longo do livro.

481 MARX, 2013, p. 545. Passagem também comentada em OLIVEIRA, 2004, p. 132-133.

482 VEGETTI, 1981, p. 25, trad. minha. Nesta mesma página Vegetti compactua, acriticamente, com a problemática noção de modo de produção asiático, afirmando que ela funcionaria, na passagem citada acima de Marx, “como o antecedente ideológico da sociedade de *status* e especificamente de seus intelectuais” (Ibid., loc. cit., trad. minha).

483 VEGETTI, 2010, p. 80.

484 VEGETTI, 2010, p. 80.

especificar a novidade<sup>485</sup>, do ponto de vista da economia política, da divisão social do trabalho em relação ao período da manufatura, enquadrando os pensadores da Antiguidade no lado oposto, como pensadores que analisavam apenas o valor de uso e não a otimização do capital obtido pela economia no custo da produção de mercadorias<sup>486</sup>. A passagem com a qual Marx dialoga diretamente na *República* de Platão é esta:

A obra [πραττόμενον] não costuma ficar à espera de que tenha um tempo livre quem a esta fazendo... Ao contrário, é necessário que aquele que esta realizando um trabalho [πραττομένω] o acompanhe passo a passo, sem que o tenha como algo que propriamente não seja do seu ofício. [...] Por conseguinte, tudo cresce e se torna mais belo e fácil, quando cada um, de acordo com sua natureza e no momento certo, deixando de lado os outros, faz um único trabalho.<sup>487</sup>

A interpretação que Marx faz, portanto, é que Platão estaria focado apenas no valor de uso derivado do fruto do trabalho (que não é o ἔργον, o trabalho entendido como obra, mas um πραττόμενον, um feito, o resultado de uma ação prática), promovendo assim a divisão social dos estamentos<sup>488</sup> (ele não fala em classes) em estrita relação à divisão do trabalho<sup>489</sup>, afirmando ainda a “unilateralidade das capacidades dos indivíduos”<sup>490</sup>, ou seja, reafirmando a argumentação de Platão de que um trabalho só seria bem-feito se o trabalhador (literalmente, o πράττοντα, aquele que faz, executa uma tarefa) executasse um único trabalho e cuidasse apenas de seu próprio afazer (οἰκειοπραγία).

485 O movimento maior de Marx é desnaturalizar o capitalismo, ressaltando sua origem histórica, e indicar que a forma capital não é inerente a qualquer sociedade de qualquer tempo, ver em JÁCOME NETO, no prelo, p. 2-4.

486 Essa questão já tinha aparecido no capítulo I do *Capital*, vol. I, quando Marx abordou o desenvolvimento da mercadoria no capitalismo e comparou com a observação sobre o valor feita por Aristóteles: “O fato de que nas formas dos valores das mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual e, desse modo, como dotados do mesmo valor é algo que Aristóteles não podia deduzir da própria forma de valor, posto que a sociedade grega se baseava no trabalho escravo e, por conseguinte, tinha como base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho” (MARX, 2013, p. 189). O interessante em destacar essa passagem é como a escravidão corromperia qualquer chance de pressupor igualdade entre os homens, uma vez que o valor do trabalho executado por livres e escravos não seriam iguais. Vernant (2003, p. 10-11, nota 09) critica autores que sobrestimam o valor mercantil no mundo antigo, pois ele destaca, com várias passagens de Marx, que a mercadoria só assume seu papel dominante na produção na época capitalista; coadunando a essa interpretação: JÁCOME NETO, no prelo, p. 4. Logo, a relação de trabalho que Marx discute em Platão é da ordem do valor de uso, ainda fora de um sistema mercantil de produção de mercadorias.

487 *República* II 370b-c, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 64. Texto original: “οὐ γὰρ οἶμαι ἐθέλει τὸ πραττόμενον τὴν τοῦ πράττοντος σχολὴν περιμένειν, ἀλλ’ ἀνάγκη τὸν πράττοντα τῷ πραττομένῳ ἐπακολουθεῖν μὴ ἐν παρέργῳ μέρει. [...] ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίνονται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον, ὅταν εἷς ἐν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττη”. Essa passagem é aludida por Marx apenas em nota, ver em MARX, 2013, p. 1290-1291 (nota 80).

488 Estamento é uma tradução para a palavra alemã *Stand*, podendo ser traduzida como ‘status’, ‘estado’ ou mesmo ‘estrato de status’ (TINEU, 2017, p. 97), ver também STE. CROIX, 1975, p. 20. É um conceito chave em Max Weber, mas Marx e Engels também empregavam essa mesma palavra, muitas vezes imprecisamente e como sinônimo de classe (CARDOSO; BRIGNOLI, 1976, p. 126-127). A diferença é que classe para Marx e os marxistas é relacionada à posição que determinado grupo se insere na relações de produção, enquanto a estratificação para Weber se apresenta, na ordem econômica, como uma questão de rendimentos e bens (também chamada de classes, mas em sentido distinto da abordagem marxista), na ordem social como o status de prestígio e honra que o indivíduo possui e, na ordem política, como o poder que um indivíduo ostenta (TINEU, 2017, p. 99). Ste. Croix (1975, p. 18) acrescenta que Marx não se interessaria pela estratificação social weberiana, pois para ele isso seria apenas uma metáfora espacial, além de comentar sobre a diferença entre os conceitos de classe e status em Weber (Ibid., p. 20). A teoria de Max Weber é, atualmente, a mais influente nos estudos clássicos, devido ao grande aceite do trabalho de Moses Finley (LAZARUS, 2016, p. 23), que utiliza uma abordagem weberiana em oposição ao conceito de classe de Marx.

489 Uma interpretação possível é compreender essa a divisão como “o princípio fundador da cidade, que tem como atribuição inicial a satisfação das necessidades básicas de seus moradores” (OLIVEIRA, 2004, p. 131).

490 Texto do próprio Marx que aparece na nota 80 à passagem citada, ver em MARX, 2013, p. 1290-1291.

O maior problema nessa interpretação é que Marx perde, por completo, o sentido que essa passagem tem relação à definição da justiça no livro IV da *República*, pois Platão estava adiantando uma argumentação que desenvolveria apenas em páginas seguintes. Em suma, há um jogo retórico que Marx ignora: Platão afirma um sentido concreto, material, de perfeição, o mais belo e fácil, exemplificando com o trabalho feito por alguém, mas apenas para refutar mais à frente, como uma definição incompleta, essa compreensão de justiça, ao equiparar a δικαιοσύνη presente na cidade e no homem<sup>491</sup>. Na *República* IV, a justiça é primeiramente compreendida como o cumprimento da “tarefa que é a sua sem meter-se em muitas atividades”<sup>492</sup>, coadunando com a argumentação em questão, exposta no livro II e comentada por Marx. No entanto, logo depois Sócrates afirma que “a justiça perdeu a nitidez de seus contornos”<sup>493</sup> e oferece uma definição melhor que a prévia (que era ainda material), onde o foco não é mais a ação concreta, como o trabalho braçal, mas um estado internalizado na alma:

Na verdade, ao que se vê, a justiça era algo assim, mas em referência não às ações exteriores do homem, e sim a ação que se dá em seu íntimo [περὶ τὴν ἐντὸς], verdadeiramente em referência a ele próprio [περὶ ἑαυτὸν] e ao que é seu [τὰ ἑαυτοῦ]. Não permite que cada uma das partes que há nele faça o que não lhe compete, nem que os três princípios de sua alma interfiram uns nas funções dos outros, mas, ao contrário, manda que ele disponha bem o que é dele, mantenha o comando sobre si mesmo [ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ], estabeleça ordem [κοσμήσαντα], venha a ser amigo de si mesmo e ponha em harmonia as três partes de sua alma como se nada mais fossem que os termos da escala musical, o mais agudo, o mais grave e o médio e todos os termos intermediários que possam existir, e, ligando todos esses elementos, de múltiplo que ele era, torne-se uno, temperante e pleno de harmonia.<sup>494</sup>

Dessa forma, Sócrates ainda mantém, parcialmente, a definição antiga de justiça, mas muda o contexto, passando de uma ação externa, a produção de algo concreto (um tipo de trabalho), a um

491 Existe uma querela entre os comentaristas com relação à analogia entre a justiça presente na cidade e na alma (vide WILLIAMS, 1999), mas a considero uma falsa polêmica, pois há um componente ideológico agindo, uma vez que, no fundo, o que se tem é a tentativa de fazer como Proclo, de instituir uma hierarquia onde a alma, o componente ético individual, se sobrepe à esfera pública da cidade, diminuindo a potência política da *República* (VEGETTI, 2010, p. 58-59). Considero, então, que a definição de justiça seja uma só, porém ecoando na alma de uma forma distinta do que na cidade, uma vez que a justiça na alma é relacionada a um estado autocentrado de harmonia interna, enquanto a da cidade é posta em relação ao seu ordenamento em relação à especificidade do trabalho. Coadunando em parte à minha percepção de que há um componente ideológico na crítica dessa analogia, Evrigenis (2002, p. 609-610), ao confrontar a crítica de Julia Annas e Bernard Williams quanto às supostas inconsistências estruturais dessa analogia, chega à conclusão de que esse criticismo contém uma relutância em aceitar as consequências políticas do argumento, uma vez que esses autores consideram que elas seriam antidemocráticas e difíceis de serem assimiladas na contemporaneidade.

492 *República* IV 433a-b: “E que cumprir a tarefa que é a sua sem meter-se em muitas atividades é justiça, isso ouvimos de muitos outros, e nos mesmos dissemos muitas vezes”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 154. Texto original: “καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν”.

493 *República* IV 442d: “Será que, por algum motivo, a justiça perdeu a nitidez de seus contornos de forma que nos pareça algo diferente do que, na cidade, mostrava ser?”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 169. Texto original: “μή τι ἡμῶν ἀπαμβλύνεται ἄλλο τι δικαιοσύνη δοκεῖν εἶναι ἢ ὅπερ ἐν τῇ πόλει ἐφάνη”.

494 A definição da justiça como exposta em *República* IV 443c-e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 170. Texto original: “τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς εἰκεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ’ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἑάσαντα τάλλοτρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σῶφρονα καὶ ἡρμοσμένον”.

estado interno da alma, tratando-se agora de algo interior (“περὶ τὴν ἐντὸς”), que concerne à própria pessoa (“περὶ ἑαυτὸν”) e relativo às suas próprias coisas (“τὰ ἑαυτοῦ”). O justo, portanto, não é somente o sapateiro que faz um calçado (pois essa é somente a justiça em relação à cidade, no sentido de cumprir uma tarefa específica), mas uma definição que se reflete na alma daquele que obteve o autodomínio (“ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ”) e uma boa ordenação (“κοσμήσαντα”) em si mesmo. Logo, a justiça não é mais apenas a realização de um trabalho externo que produz uma única coisa, a unilateralidade que Marx comenta. Tampouco devemos nos esquecer que a justiça na alma e na cidade é a mesma, diferendo apenas em grandeza, porém atuando de maneira interdependente, uma vez que nessas duas gradações ela ainda é a mesma ideia.

Portanto, Marx está em outra sintonia, pensando a sua própria obra com seus próprios conceitos, ou seja, ele não está nos fornecendo um comentário sobre Platão, como um historiador da Filosofia, e sua interpretação sobre a imobilidade das classes platônicas não deveria nos influenciar. Afinal, para o nosso autor grego, a combinação das três partes da alma, para que uma não se sobreponha a outra, é o que garante atingir um verdadeiro estado harmônico interno, configurando-se na justiça que se propaga entre os concidadãos e que é refletida na própria cidade<sup>495</sup>. Em conclusão, como verificamos na definição final de justiça citada acima (que mesmo assim ainda é exposta com um certo grau de dúvida<sup>496</sup>), a questão que Platão está trabalhando não é, na verdade, como Marx compreendeu, em termos materiais de trabalho concreto, como as ações de artesões e carpinteiros<sup>497</sup>, pois isso é apenas um passo dado no caminho à argumentação principal, visto que a definição de justiça não é resumida apenas à definição inicial de que cada classe cumpra sua função pela produção de seu trabalho, uma vez que ela ressona na alma, a qual precisa harmonizar as suas três partes e colocar a razão no cargo de chefia. Logo, a sutileza do movimento retórico de Platão se perde na análise rápida de Marx ao trabalhar a questão do trabalho e a unilateralidade do executor da ação, tornando-se uma interpretação simplória quando usada para afirmar algo tão complexo quanto uma equiparação entre as classes da *República* e o suposto sistema de castas egípcio<sup>498</sup>. Não por acaso a definição de justiça é fraccionada e aparece em momentos distintos do

495 Lembre-se que, em Platão, há um paralelo entre alma e cidade, explorado na seção 4.2.

496 A dúvida aparece primeiramente em *República* IV 435c-d, pois ali Sócrates acredita que o método de pesquisa empregado não chegaria a uma noção rigorosa, mas, principalmente, quando ele afirma que suspeita (“κινδυνεύομεν”) de ter obtido um modelo (“τύπον”) de justiça, aludindo a um sonho (“ἐνύπνιον”) fornecido por um deus – quase como um vislumbre obtido pela prática de incubação – mas que por fim o chama de um símile da justiça (“εἰδωλὸν τι τῆς δικαιοσύνης”). Isso aparece em *República* IV 443c-d: “Eis que nosso sonho já está completo e perfeito... Aquele que, como afirmávamos logo que iniciamos a fundação de nossa cidade, fazia-nos suspeitar que um deus podia bem fazer-nos chegar ao princípio e a um certo modelo da justiça”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 170. Texto original: “τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτετέλεσται, ὃ ἔφαμεν ὑποπτεῦσαι ὡς εὐθὺς ἀρχόμενοι τῆς πόλεως οἰκίξειν κατὰ θεὸν τινα εἰς ἀρχὴν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης κινδυνεύομεν ἐμβεβηκέναι”. Lembre-se também do que já foi comentado anteriormente, pois a especulação utópica não é um sonho irrealizável, ver seção 3.1 em referência à *República* V 456b-c.

497 No entanto, Platão ainda considera que essa interpretação prática seja justa, ver a resposta de Sócrates a Gláucon em *República* IV 443c; a questão é que ela é incompleta e apenas uma imagem de algo mais complexo.

498 Lembrando que o Egito durou quase quatro milênios e uma análise bem formulada não resumiria as relações sociais egípcias a um modelo a-histórico. Isso ainda indicaria outro modo pelo qual o orientalismo de Marx se expressava.

diálogo, pois Platão sabia que ela teria uma interpretação mais simples e concreta e preparou um movimento retórico onde expôs esse sentido mais básico para somente depois descartá-lo em prol de um modelo mais abstrato e condizente com sua filosofia, o que, aparentemente, Marx perdeu de vista.

### 3.3.2 - O trabalho e a riqueza

Classe, trabalho, riqueza e propriedade são conceitos políticos que deveriam andar juntos em qualquer análise de sociedade, ainda mais quando o autor estudado aborda esses temas. O problema é que Platão não exibiu sua análise como um tratado ou um discurso corrido, mas dentro de uma projeção de um modelo discursivo que não continha nenhum impedimento contingente, ou seja, através de seu paradigma sobre como deveria ser é que detectamos a crítica mais forte à cidade em que viveu. Vimos há pouco a questão de classe em relação ao trabalho especializado e à justiça, e veremos agora a relação entre trabalho e riqueza, a qual perpassa a questão da propriedade. Ou seja, essas categorias se interseccionam na tentativa de comentar a análise que Platão fez de Atenas, uma vez que ele realizou o diagnóstico da febre que ardia em sua cidade<sup>499</sup>, mas promoveu a cura apenas através de um modelo ideal.

O que Platão estava pretendo realizar na *República* é uma total inversão na relação entre os conceitos de classe e propriedade, pois a pessoa mais poderosa (quer seja o filósofo-rei ou a filósofa-rainha<sup>500</sup>), não tem nenhuma propriedade privada (tampouco pode ser um tirano dono da cidade<sup>501</sup>, por questões inerentes à sua própria constituição ética), enquanto que os meios de produção pertencem somente à classe dos artesãos e comerciantes, justo aqueles que tem o metal menos nobre na alma. Ou seja, a riqueza derivada da exploração tal qual ela era constituída em Atenas, uma sociedade fundamentalmente agrícola com base na propriedade da terra, é dinamitada. Além disso, a base da aristocracia, a família, com a manutenção de seus bens e sobrenome, é descartada ao se propor o comunismo de mulheres. Outra reviravolta é feita ao definir que a classe mais baixa da Calípolis seja quem sustenta, materialmente, a classe mais alta, mas não mais pela exploração, pois os proprietários são a terceira classe e os guardiões nada possuem, mas que, quase como mendicantes, os soberanos recebam apenas o estritamente necessário para manter a vida

499 Em referência à cidade inflamada que será discutida na seção 4.3.2.

500 Os cargos mais altos de governança poderiam ser assumidos por homens e mulheres, ficando explícito em *República* VII 540c. Em franca oposição, Aristóteles em *Política* I 1254b14, diz que, por natureza, a mulher é inferior ao homem e por ele deve ser governada.

501 Ressalto que isso é uma percepção da *República*, pois nas *Leis* o sentido de tirania é mais neutro, não havendo necessariamente um caráter despótico de antemão, como a passagem IV 709e-710c demonstra, ao definir um tirano jovem como magnânimo e possuidor de virtudes. O tirano sem as características negativas se aproxima do uso arcaico da palavra, mais próximo do significado de monarca do que do tirano sanguinário que se cristalizou com o tempo.

corporal. Portanto, para que os guardiões mantenham-se sempre os melhores, é preciso que não tenham bens e propriedades, mas que a outra classe os ampare:

ninguém [em relação aos guardiões] terá algo que seja propriedade [οὐσίαν] sua, a não ser o estrito necessário; em seguida, ninguém terá moradia ou despensa para onde qualquer um não tenha acesso. Quanto aos víveres de que precisam os atletas da guerra, temperantes e valentes, eles os receberão dos outros cidadãos como paga [μισθὸν] pela guarda que exercem, na medida do que lhes seja necessário para que nada lhes falte durante o ano. Frequentarão as refeições públicas e, como se estivessem alojados em acampamentos de guerra, terão vida em comum [κοινῇ ζῆν]. Devem saber que ouro e prata, algo divino, procedente dos deuses, eles têm para sempre na alma e para nada mais precisam do ouro e prata dos homens e que é impiedade contaminar a posse do ouro divino misturando-o com a do ouro humano<sup>502</sup>

Podemos verificar pela passagem acima a total recusa, na classe dos guardiões, do que move a riqueza<sup>503</sup>, como o ouro<sup>504</sup>, a prata e a propriedade e, ao mesmo tempo, como eles estão interindependentes entre si e em relação à classe dos produtores. Não seria possível, enfim, nem considerá-los propriamente como assalariados<sup>505</sup>, mas não podemos nos esquecer que são os guardiões que detêm o controle do treinamento militar e são eles quem tem nas mãos as armas e o poder político. Platão, portanto, com a força da sua argumentação, derruba o castelo de cartas que era a sociedade de seu tempo, pois detecta a propriedade privada como a origem dos problemas e observa que ela se perpetua através dos relacionamentos familiares e da perpetuação da linhagem, via o casamento monogâmico.

Ao sucumbir com o conceito de família, Platão rompe a divisão entre o οἶκος e a πόλις, promovendo, assim, a criação de vínculo entre todos os cidadãos. A cidade iria se tornar uma grande comunidade de irmãos, com laços de amizade política muito fortes, mas, mesmo com a divisão das três classes, ela seria quase como um organismo vivo, onde cada órgão realiza sua função para que o todo funcione corretamente, como um corpo orgânico saudável. A organicidade da Filosofia

502 *República* III 416d-e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 131; texto original: “οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη: ἔπειτα οἴκησιν καὶ ταμειῶν μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισι: τὰ δ’ ἐπιτήδεια, ὅσων δέονται ἄνδρες ἀθληταὶ πολέμου σώφρονές τε καὶ ἀνδρείοι, ταξαμένους παρὰ τῶν ἄλλων πολιτῶν δέχεσθαι μισθὸν τῆς φυλακῆς τοσοῦτον ὅσον μήτε περιεῖναι αὐτοῖς εἰς τὸν ἐνιαυτὸν μήτε ἐνδεῖν: φοιτῶντας δὲ εἰς συσσίτια ὡσπερ ἐστρατοπεδευμένους κοινῇ ζῆν: χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν ἀεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπείου, οὐδὲ ὅσα τὴν ἐκείνου κτήσιν τῇ τοῦ θνητοῦ χρυσοῦ κτήσει συμμειγνύντας μιαίνειν”.

503 Argumento sintetizado em *República* V 464b-c, onde os guardiões (ao menos os auxiliares), “não devem ter nem casas, nem terra, nem posses, mas, recebendo de outros a alimentação como salário pelo exercício da guarda”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 198; texto original: “οὔτε οἰκίας τούτοις ἰδίας δεῖν εἶναι οὔτε γῆν οὔτε τι κτῆμα, ἀλλὰ παρὰ τῶν ἄλλων τροφὴν λαμβάνοντας, μισθὸν τῆς φυλακῆς”. A única propriedade do guardião é o próprio corpo (*República* V 464d), além de itens estritamente necessários (*República* III 416d).

504 Os guardiões têm ouro de origem divina na alma, segundo a nobre mentira contada em *República* III 414b-415d, ver nota 436.

505 Não seriam assalariados propriamente ditos, pois não vivem com o ganho do saldo diário em moedas, o salário típico em Atenas, mas principalmente porque o salário não é sua meta de vida, pois objetivam sobretudo tornar a cidade feliz. Contudo, em *República* IV 419a (reforçado em *República* V 464c) Platão utiliza “ἐπίκουροι μισθωτοὶ”, isto é “auxiliares assalariados”, os considerando como pessoas que recebem salário, sendo este apenas a alimentação. Além disso, em *República* VIII 533c, os guardiões recebem salário, mas é uma quantia de alimento para o ano inteiro. Porém, posteriormente, o povo da Calípolis é adjetivado como “μισθοδότας τε καὶ τροφέας”, ou seja, os que pagam o salário e alimentam os guardiões (*República* V 463b). Além disso, como aponta Lisi (2016, p. 21), os guardiões são considerados por Sócrates como ἐπισίτιοι (pessoas que trabalham em troca de seu sustento), em *República* IV 420a, um termo que significa quem trabalha sem pagamento e usualmente se refere aos escravos. Veja a nota 514, um pouco mais à frente, sobre a questão dos assalariados.

Política do Platão da *República* romperia até mesmo a individualidade licenciosa, pois todos estariam em concórdia, de acordo com a *σωφροσύνη*, sendo sensatos e sábios o suficiente para compreender, ou ao menos acatar de boa vontade, o comando daquele que seria o mais preparado, visando o melhor para todos. É uma postura que nos soa idealística demais, a nós que estamos em um momento completamente individualista da experiência política. Mas que, analisada em seu tempo, é uma resposta no mínimo aceitável para a resolução dos conflitos dessa sociedade dividida em classes (originadas pela propriedade e a concentração de renda derivada disso). Isso ocorre porque as classes em Platão não são de sentido estritamente econômico, apesar de ainda reterem a distinção do trabalho, pois a inversão proposta ao papel mais elevado dentro da cidade (o do filósofo-rei sem nenhuma propriedade) sucumbe a ideia de uma comunidade onde o lucro, a propriedade fundiária e a riqueza favoreceriam apenas àqueles mais influentes, usualmente os membros das famílias tradicionalmente aristocráticas.

Sendo assim, devemos destacar uma ausência conceitual na Filosofia Política de Platão: a categoria do trabalho não foi formulada de maneira exaustiva<sup>506</sup>, configurando-se em uma lacuna que está aparecendo nos diálogos quase como um cenário, para expressar um vínculo ao mundo do seu tempo, adornando o diálogo e presentificando-o a seus contemporâneos. Ressalto que esse trabalho aqui discutido é aquele prático, em sentido material, ou seja, aquilo que é feito com a mão, o corpo ou por meio de ferramentas, enfim, o tipo de função que um artesão personifica por excelência, isto é, é o oposto do trabalho cognitivo do soberano político. O *Político*, por exemplo, chega a tratar da *πρακτική*, mas a aborda de maneira conceitual<sup>507</sup> e abstrata, em relação à divisão das ciências, sem apresentar uma leitura mais materialista sobre as condições sociais dos trabalhadores, como a relação entre eles, como classe, e os governantes, uma vez que a perspectiva platônica, tal qual na *República* com os guardiões e nas *Leis* com os guardiões das leis e o Conselho Noturno, está voltada a estudar o papel, ou seja, o trabalho, do governante ou do aspirante ao governo, isto é, o filósofo em formação. Acredito que isso exponha os limites históricos que refreiam e condicionam o pensamento de qualquer pessoa, uma vez que a contingência exerce influência até em como elaboramos modelos e paradigmas que se pretendem livres de qualquer condicionamento limitador.

Afinal, é como se Platão, por seu viés de classe (um aristocrata), não tivesse conseguido formular a concepção do trabalho material como base da estruturação da sociedade, tal qual é fácil para nós verificarmos, hoje em dia, em um mundo posterior à Revolução Industrial e que,

---

506 Asante (2017, p. 86) afirma que não há nenhuma discussão formal sobre o trabalho em Platão, detectando com isso a ausência de estudos a respeito.

507 *Político* 258e.

principalmente, detêm inúmeras discussões de base marxista. O trabalho<sup>508</sup>, ainda mais quando era pensado como aquele executado pelo trabalhador braçal com pouca especialização<sup>509</sup>, era algo considerado inferior<sup>510</sup> naquele mundo elitizado que Platão convivia:

em relação às outras profissões [...] a filosofia continua gozando do grande prestígio que é ambicionado por muitos cujos dotes naturais são insuficientes e que, como foram lesados fisicamente por suas profissões e trabalhos, também tiveram suas almas lesadas pelos trabalhos braçais.<sup>511</sup>

Logo, alocar o trabalho como a categoria determinante na reprodução da sociedade, ainda mais quando naquele tempo a acumulação de riquezas requisitava o trabalho escravo, se configura, na minha opinião, algo impensável em Platão. Um exemplo disso é que a classe inferior da *República* engloba a todos cidadãos livres que tem algum trabalho técnico, enquanto o lugar dos escravos na Calípolis é uma incógnita<sup>512</sup>. Um exemplo ainda melhor desse desprezo pelo trabalho é que os cidadãos das *Leis* são proibidos de engajarem-se no trabalho técnico manual<sup>513</sup>, pois devem passar a vida especializando-se no trabalho político, como se fossem funcionários públicos da Magnésia, sendo formados para deliberar e supervisionar a ação de estrangeiros e escravos. Daí talvez se justifique a presença da crítica à propriedade e à família, como categorias perpetuadoras de riquezas e distinções sociais (uma vez que os bens e as relações de parentesco eram peças chaves na

508 Trabalho é compreendido aqui como trabalho físico, pois no sentido de empenho, é algo elogiável e necessário em Platão, uma vez que o guardião precisa ser φιλόπονος, alguém que ama o trabalho, isto é, alguém laborioso e corajoso para enfrentar a fadiga causada pelo esforço do treinamento físico e pelos estudos difíceis do aprendizado filosófico, ver *República* VII 535b-c.

509 O trabalhador braçal era conhecido como βάνουσος, χειροτέχνης, τεχνίτης, αὐτουργός ou δημιουργός ou seja, no geral, era quem trabalhava fazendo algo com as mãos, sendo referido também pelo nome de suas funções, como o marceneiro (τέκτων) ou o oleiro (κεραμεύς), mas ainda poderia ser referenciado como o assalariado (μισθιος), ou mesmo como o pobre (πένης) ou o membro da classe econômica inferior (θής) e até mesmo como a maioria (πλεῖστος), pois todos estes necessitavam trabalhar para viver. Note que os níveis de conhecimento técnico variam entre esses vocábulos, mas quanto menos especializado, maior o desprezo platônico, isso porque quanto mais eles se atenam a ofícios manuais, maior é o sinal de que é fraca a melhor parte da alma, a razão, pois são intemperantes e não controlam os desejos inferiores (*República* IX 590c). Observe ainda que esse setor do mundo do trabalho é considerado a terceira classe da democracia em *República* VIII 565a, isto é, “o povo, os que trabalham com suas próprias mãos e os que são alheios às questões públicas, gente de pequenas posses. É a classe que, na democracia, é mais numerosa e tem poder decisório, quando está em assembleia”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 338; texto original: “δημος δ’ ἂν εἴη τρίτον γένος, ὅσοι αὐτουργοὶ τε καὶ ἀπράγμονες, οὐ πάνυ πολλὰ κεκτημένοι: ὁ δὴ πλεῖστόν τε καὶ κυριώτατον ἐν δημοκρατίᾳ ὄταν περ ἄθροισθῆ”. Ou seja, a classe mais baixa da democracia e da Calípolis comportam o mesmo grupo, com a distinção que na democracia o povo poderia participar de votações e até ganhar um salário por isso, enquanto que na terceira cidade da *República* eles seriam apenas produtores, sem participação política alguma e ainda teriam que custear a vida dos guardiões, sustentando-os com a alimentação e os bens necessários.

510 No entanto, alguns autores gregos, como Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*, valorizam o trabalho de origem braçal, principalmente o agrícola. E mesmo em Platão podemos verificar uma certa complacência ao trabalho artesanal em algumas passagens, como o reconhecimento do artesão detendo algum saber técnico em *Apologia* 22d, ou ao falar da ciência dos marceneiros (“τὴν τῶν τεκτόνων ἐπιστήμην”), em *República* IV 428c, reconhecendo que ao menos nessas questões próprias de sua técnica ela é sábia, ou em *República* X 596a-598d, ao usar o exemplo da forma da cama e colocar o artesão mais próximo da verdade do que o pintor ou o poeta. No entanto, os guardiões não teriam trabalhos braçais como os dos artífices e marinheiros (ocupações típicas dos θήτες), nem poderiam imitá-los e tampouco prestar atenção nesse tipo de atividade (*República* III 396a-b).

511 *República* VI 495d-e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 241; texto original: “πρὸς γε τὰς ἄλλας τέχνας [...] φιλοσοφίας τὸ ἀξίωμα μεγαλοπρεπέστερον λείπεται, οὗ δὴ ἐφιέμενοι πολλοὶ ἀτελεῖς μὲν τὰς φύσεις, ὑπὸ δὲ τῶν τεχνῶν τε καὶ δημιουργιῶν ὥσπερ τὰ σώματα λελώβηνται, οὕτω καὶ τὰς ψυχὰς συγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυμμένοι διὰ τὰς βανουσίας τυγχάνουσιν”.

512 Observe que há uma disputa com relação a existir ou não escravidão na Calípolis, a qual está relacionada com a presença de trabalhadores braçais livres e assalariados, os quais impediriam atestar a necessidade de escravos na *República*, ver CALVERT, 1987, p. 369; FUSSI, 2020, p. 392, de acordo com *República* II 371e. A seção 6 trata desse ponto.

513 *Leis* VIII 846d-e.

reprodução da aristocracia ateniense), mas também se explique o porquê da escravidão e do trabalho (as bases materiais da reprodução social) não terem tido tanta importância na crítica platônica à sociedade de seu tempo.

A divisão hierárquica de funções existente na *República*, a qual Marx chega a definir como castas, não foi formulada propriamente como trabalho, isto é, um conceito posto em relação à vida social e ao seu modelo econômico subjacente, tampouco poderíamos extrapolar e afirmar, propriamente, um juízo de valor em relação à divisão entre trabalho material e intelectual, pois tanto os poetas quanto os pintores, trabalhadores intelectuais, são depreciados, além do que o papel dos guardiões (os filósofos políticos) consiste mais em um dever à cidade do que um modo de ganhar a vida em um sistema de reprodução social. A própria falta de discussão sobre a escravidão como tema de Filosofia Política é um indicativo do véu ideológico em Platão, pois esconde o mundo do trabalho real (e braçal), ao diminuir a importância dele em seus escritos. Na *República*<sup>514</sup>, por exemplo, o trabalho não especializado de homens livres, típico dos que são assalariados (μισθιος), é demarcado em oposição a outras categorias que recebem pagamento, mas que detêm conhecimento específico de sua área, como os médicos, arquitetos ou governantes, pois o fato de um assalariado não ter especialização é considerado quase como se não produzisse nada, uma criatura sem ἔργον diríamos, já que executa uma ação ordenada por alguém apenas em função do dinheiro.

O contexto disso<sup>515</sup> é que, para Platão, cada um deve realizar sua própria função (τὰ αὐτοῦ πράττειν), pois é, por natureza, feito para realizar um tipo de ἔργον específico, devendo colocar seu trabalho especializado<sup>516</sup> à disposição de todos (fato que também justifica uma crítica aos ricos e ociosos<sup>517</sup>), uma vez que somos dessemelhantes uns aos outros e, por isso, não somos autossuficientes<sup>518</sup>, necessitando, então, da vida em comum (συννοικία, κοινωνία) na cidade.

514 Trata-se da discussão sobre a arte do assalariado (μισθωτική), discutida na *República* I 346b-347a. Resumidamente, a argumentação é que áreas especializadas não agem em função da própria vantagem (o salário), mas sim que prescrevem o melhor para quem está subordinado a elas, no entanto, o trabalho braçal não tem especialização nenhuma e não tem subordinados, sendo o último nível e se orientando apenas em função da recompensa financeira. Outro ponto é que o assalariado, μισθιος, aquele que é comprado pelo salário, o μισθός, está em uma relação negativa aos olhos de Platão, como em *Górgias* 515e (onde é dito que Péricles tornou preguiçosos e covardes os atenienses em função do pagamento de um salário diário para participar das assembleias), porém essa crítica ao salário é atenuada em *República* I 347a, onde Sócrates defende o pagamento de salários aos governantes (afinal, eles detêm especialização); veja a nota 505 sobre o salário dos guardiões.

515 A partir de *República* II 369b-370a.

516 A questão do trabalho especializado é derivada do que Platão diz quanto a ser necessário fazer um único tipo de trabalho (*República* II 370c).

517 Na *República* III 406c, Sócrates diz que “para todos os que vivem sob boas leis, na cidade, há determinado trabalho que, necessariamente, cada um deve realizar [...] É ridículo que nos apercebamos disso no caso dos artifices e não nos apercebamos no dos ricos e dos que aparentam ser felizes”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 117; texto original: “πᾶσι τοῖς εὐνομούμενοις ἔργον τι ἐκάστω ἐν τῇ πόλει προστέτακται, ὃ ἀναγκαῖον ἐργάζεσθαι, [...] ὃ ἡμεῖς γελοῖως ἐπὶ μὲν τῶν δημιουργῶν αἰσθανόμεθα, ἐπὶ δὲ τῶν πλουσίων τε καὶ εὐδαιμόνων δοκούντων εἶναι οὐκ αἰσθανόμεθα”. Além disso, em *República* IV 421d-422a, tanto a riqueza quanto a pobreza são vistas como indesejáveis (enaltecendo, assim, a justa medida), pois ambas inferiorizam o homem em relação ao seu ofício, já que o rico não irá mais querer trabalhar e se tornará ocioso e negligente, enquanto o pobre se tornará um artífice inferior, dada a falta material em que sobrevive, a qual o torna mal e grosseiro. Cabe notar que Platão reconhece a pobreza como um mal que impele os pobres a sofrerem e bajularem os ricos, ver *República* V 465c.

518 Enquanto que *República* II 369b atesta que não somos autossuficientes, *República* IV 387d-e afirma que o “homem reto [...] se basta a si mesmo para viver bem e, de maneira especial, precisa muitíssimo pouco de um outro”, na tradução de Anna Prado em

Entretanto, essa cidade só será uma πόλις em sentido forte se cada um fizer o “trabalho para o qual tem inclinação natural”<sup>519</sup>, pois a falta de coerência com sua própria natureza transforma os homens em seres múltiplos, gerando, assim, uma cidade que não é uma só, mas muitas<sup>520</sup>. Os trabalhadores não especializados, isto é, os assalariados, carecem, portanto, de um atributo importante aos olhos de Platão<sup>521</sup>, pois desconhecem sua inclinação natural e, por isso, não atingem a perfeição na execução de nenhuma obra<sup>522</sup>, causando assim um certo desequilíbrio na cidade<sup>523</sup>. Afinal, de acordo com a definição de justiça no livro IV da *República*, cada um deve “cumprir a tarefa que é sua”<sup>524</sup>, ou seja, não estar disponível para a cidade em sua própria natureza, isto é, não trabalhar com sua especificidade, é reflexo de uma desarmonia na alma (o que também causaria injustiça, pois seriam propensos a não serem comandados pela razão, cedendo mais facilmente à parte desiderativa), o que gera uma desordenação não só na psicologia interna da pessoa, mas ecoa para a própria organização da cidade, uma vez que a justiça, tanto na alma quanto na cidade, lhe é falha<sup>525</sup>. No entanto, apesar desses trabalhadores braçais constituírem-se como uma classe que não valeria a pena manter em vida comum, por uma razão instrumental, Platão ainda os reconhece como uma mão de obra necessária para a cidade<sup>526</sup>.

Tal argumentação demarca, assim, uma grande depreciação pela função mais básica no mundo do trabalho, isto é, a do trabalho assalariado sem especialização (principalmente o pesado e braçal). Não à toa Platão iguala os escravos aos que são comprados com dinheiro, isto é, os assalariados que vivem dos ganhos de seu trabalho, no sentido de que ambos se tornam propriedade de outrem<sup>527</sup> (porém em um dos casos isso é apenas em sentido metafórico). Se Platão foi capaz de compreender a reprodução social de sua sociedade pela manutenção do poder obtido pela propriedade privada e pelo casamento, isto é, a questão fundiária e as relações de parentesco, por que, afinal, não veria o trabalho (principalmente o relacionado à escravidão, tido aqui como o

---

PLATÃO, 2006, p. 89; texto original: “ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ [...] μάλιστα αὐτὸς αὐτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἤκιστα ἐτέρου προσδεῖται”. Com essa oposição, fica evidente que há uma necessidade de convivência social, mas ela não é limitadora ao homem enquanto indivíduo.

519 *República* IV 423d, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 140; texto original: “πρὸς ὃ [ἔργον] τις πέφυκεν”.

520 *República* IV 423d e 434b.

521 É preciso encarar a defesa da especialização à luz da crítica platônica à democracia ateniense, pois ela era palco do “versátil cidadão-soldado democrático, o qual cultivava nos meses frios, remava ou atuava como hoplita nos meses quentes e participava dos negócios do governo na medida em que sua localização geográfica, lazer e inclinação permitiam” (ROSE, 2019, p. 335, trad. minha).

522 Argumentação deduzida a partir de *República* II 374b-c.

523 No fundo, não reconhecer a sua própria inclinação natural é tornar-se múltiplo, ineficiente, o que causaria uma cidade que não é uma, nem coesa (*República* IV 423d).

524 *República* IV 433b, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 154; texto original: “ἡ δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν”.

525 De acordo com a definição de justiça posterior, em *República* IV 443d-e, a qual remove o sentido anterior (o de ação externa) e insere a justiça como uma ordenação e harmonia da própria alma.

526 *República* II 371e.

527 No *Político*, em 286d-e, os servidores (ὀπηρέτας) são “comprados com dinheiro e que, por isso mesmo, se tornaram propriedade, são escravos, o que afirmamos sem receio de contestação”, na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO, 1980, p. 148; texto original: “τοὺς ὀνητούς τε καὶ τῷ τρόπῳ τούτῳ κητούς: οὓς ἀναμισθητήτως δούλους ἔχομεν εἰπεῖν”. Destaco que aqui ὀνητός representa quem é comprado, tal qual um mercenário ou assalariado, alguém que se vende por hábito (“τῷ τρόπῳ”). Vale destacar que ὀνητός também poderia significar escravo de antemão.

último grau de despropriação) como mais um alicerce de sustentação dessas famílias ricas e tradicionais no poder? Particularmente, reitero, só consigo justificar tal visão, em um homem que tem ideias muito à frente de seu tempo e que não temeu divulgá-las, por um preconceito de classe típico de seu tempo histórico e posição social: o trabalho, principalmente o braçal, não serve aos ideais de classe – aristocráticos – com os quais foi criado, não serve nem como um problema filosófico concreto. É quase uma característica dissociativa, pois o trabalho escravo está presente no cotidiano, mas não recebe o exame necessário em sua Filosofia Política. Em contraste a isso, na Grécia arcaica ainda vemos deuses executando trabalhos braçais, como Apolo e Hermes pastoreando gado<sup>528</sup> ou o próprio deus Hefesto que é um artesão<sup>529</sup>, tendo, junto a Palas Atena, conferido esses dons técnicos a Odisseu em Homero<sup>530</sup>, ou ainda Hesíodo com sua moral exortadora do trabalho. Mas parece que esse sentimento se esvaiu da alta classe da Atenas Clássica e Platão não difere de seus nobres pares quanto a isso, pois, em sua obra, o trabalho braçal, mesmo o produtivo, tornou-se impuro às classes superiores.

Ainda mais que o trabalho braçal, nessa época, era majoritariamente executado pelos escravos, os quais formavam a base daquela economia, mas não tiveram voz para serem ouvidos. Isto é, não houve como quebrar a barreira de classe pela luta social, pois não foram capazes de se organizarem para reivindicar sua liberdade em conjunto, uma vez que não obtiveram a consciência de classe para si e nem puderam expor o que pensavam de maneira massiva, tamanha era a violência pela qual foram submetidos. Afinal, posicionar a categoria trabalho como a base da estruturação social seria inferiorizar o desenvolvimento das virtudes de um homem livre grego, o *καλὸς κἀγαθός*, caracterizado justamente pela ausência de necessidade de se ater a esses problemas considerados menores (*τὰ αναγκαία*) e relegados aos escravos ou aos *θητες* assalariados (cidadãos livres politicamente, mas economicamente presos ao trabalho material). Resta, então, destacar o lugar social de Platão: um nobre que não precisava trabalhar (em sentido material) e de origem familiar tradicional (aparentado com Sólon, o grande legislador ateniense), um bem-nascido (*εὐγενής*) que estava na penúltima classe econômica mais rica, a dos *ἱππεῖς*, isto é, alguém com riqueza suficiente para manter um cavalo durante o treinamento de guerra. Em suma, Platão era um aristocrata de origem, mas mesmo que muitas de suas ideias ataquem o alicerce de sua própria classe social (como o comunismo de bens e mulheres), algo do desprezo oriundo das classes altas manteve-se intacto em seu pensamento<sup>531</sup>, como uma limitação histórica e social, a ponto de impedi-

528 *Hino Homérico IV*, em louvor a Hermes, que rouba o gado pastoreado por Apolo.

529 *Hino Homérico XX*, onde Hefesto é *κλυτοτέχνης*, isto é, um artesão renomado.

530 Homero, *Odisseia VI*, versos 230-325.

531 Peter Rose (2019, p. 365-369) detecta como a *φύσις* do aristocrata se mantém não só em Platão, mas na constituição do filósofo como o *καλὸς κἀγαθός* presente nos ideais de nobreza da poesia arcaica. É interessante notar que a cidade dos porcos do livro II da *República* (como veremos na seção 4.3.1) é considerada um bom modelo de cidade ao mesmo tempo em que está fundamentada no trabalho de artesãos e agricultores, o que talvez seja um reflexo da influência do modelo arcaico, pois os aristocratas da Grécia Arcaica tinham que executar trabalhos braçais que os da Grécia Clássica desprezavam. Lima (2002, p. 48-

lo de diagnosticar o trabalho (principalmente o do escravo) como a categoria primordial de sua sociedade.

∴

Para concluir, recapitularei que não vejo Marx como uma boa fonte para o estudo dos gregos antigos, no entanto, todo seu arcabouço teórico foi utilizado por uma série de historiadores ao longo do séc. XX e estes sim, aplicando o aparato teórico da filosofia marxista, mas com os pés ancorados em boas leituras sobre a Antiguidade, fizeram um melhor uso de seus conceitos para desenvolverem pesquisas que nos ajudam a compreender o mundo antigo. O problema é que o marxismo nunca foi uma das correntes predominantes no estudo da História Antiga, havendo, portanto, uma escassez de estudos sobre o mundo antigo com essa perspectiva<sup>532</sup>. Dessa forma, a remoção forçada de parte dos acadêmicos situados na esquerda política, principalmente ao longo da Guerra Fria, repercutiu nessa falta de produção de obras que se apropriem da teoria marxista aplicada na pesquisa de sociedades e autores antigos. Uma falta que incide não só nos domínios da disciplina de História, bem como na Filosofia Antiga, uma vez que a interdisciplinaridade é o padrão de conduta na área de Clássicas, onde autores como Platão se situam. Logo, quem afirma o contrário, que um leitor de hoje possa fazer uma leitura textualista e meramente lógica de um texto de filosofia política de mais de dois milênios, ou mascara o viés elitista da própria formação, ou, como os físicos costumam dizer, nem está errado. Por fim, concluo essa seção sabendo que muitos temas foram abordados mais rapidamente do que deveriam e consciente de que muitas aparas ficaram soltas, mas creio que demonstrei como há espaço para uma leitura crítica e à esquerda sobre Platão, sem medo de usar alguns elementos da teoria marxista e sem, contudo, cair em um determinismo panfletário digno somente de uma atitude partidária.

---

49) destaca o desprezo platônico pelas coisas necessárias, τὰ ἀναγκαῖα, pois aproxima o domínio dos βάνουσοι à prática dos escravos, uma vez que esse tempo gasto impede o tempo livre, σχολή, necessário à filosofia.

532 FRANKEL, 2000, p. 29.

## 4 - MODELOS DE CIDADE E CONSTITUIÇÕES

Achei que devia me refugiar nos discursos e examinar neles a verdade das coisas. Talvez esta comparação não seja perfeitamente exata, pois nem mesmo eu aceito sem reservas que o exame das coisas através dos discursos (que é uma observação por imagens) seja melhor do que o exame através das realizações em concreto. Entretanto me enlaço sempre nessa direção.<sup>533</sup>

Pensar a cidade é pensar sobre como o poder político será regido. Porém, essa discussão não acontecia simplesmente porque os filósofos da Grécia Clássica tinham muito tempo livre e procuravam manter-se ocupados. A reflexão sobre a condição política e as leis nasce, na verdade, do conflito social e da disputa pelo poder. Ou seja, pensar o político surge das condições materiais de como a cidade está ordenada, pois é desse conjunto factual de relações sociais que se entrelaça a argumentação sobre como se deve agir, impulsionando para que a ação ocorra por meio da persuasão ou pela tomada de poder originada na violência. Pensar a cidade é, portanto, fazer uma leitura ideológica dos princípios que a norteiam, pois, como aborda Vegetti e Lanza:

foi de fato em Atenas que se estabeleceu a figura ideológica da “cidade” entre os séculos VI e IV; [...] Uma ideologia, a da cidade, certamente não tão sólida a ponto de apagar as tensões, as contradições, com as quais se articula o corpo social e que não raro encontram expressão na cultura; uma ideologia, no entanto, suficientemente poderosa para garantir a mediação dos conflitos sociais por um longo tempo e para representar um lugar na consciência comum onde eles podem parecer solucionáveis.<sup>534</sup>

Falar em ideologia, um conceito que ganha peso pós-Marx, e aplicá-lo à Grécia antiga pode soar excessivo, mas, mesmo não nomeado, essa crítica já estava lá, uma vez que discutir os valores éticos com os quais os homens se tornariam, pela educação, um *καλὸς κάγαθός*, analisar as consequências dos desmandos que homens mal formados são capazes de causar na cidade e, sobretudo, investigar a origem do poder pelo qual eles surgem e se instauram, constitui-se numa forma de pensar esse aspecto ideológico pelo qual a estrutura de poder se sustenta. Em Platão, a experiência de fundo para o seu pensamento é a democracia ateniense e as consequências da Guerra do Peloponeso, bem como a alta concentração de renda e terra ocorrida ainda na Grécia Arcaica que influenciou a colonização e o expansionismo marítimo ateniense em seu tempo<sup>535</sup>. Toda essa

533 Trata-se da segunda navegação (a δεύτερος πλόος) encontrada no *Fédon*, 99e-100a. Tradução ligeiramente adaptada a partir da presente em BOCAYUVA, 2010, p. 16; texto original: “ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν: οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις. ἀλλ’ οὖν δὴ ταύτη γε ὄρμησα”.

534 LANZA; VEGETTI, 1977, p. 13, trad. minha.

535 Como abordado em relação a Sólon e a contextualização feita na seção 2.1.1.

discussão sobre constituições e regimes políticos, portanto, se origina desses problemas que atingem a vida em seu sentido mais físico (pois conflitos podem levar à morte), mas também do ponto de vista do que é propriamente a liberdade humana, do quanto ela depende da educação para se realizar ao formatar uma experiência de vida em comum mais saudável.

Assim, independentemente do nosso apreço atual à democracia, os males que podem ser causados por uma forma específica de regime político devem ser apontados. E isso não deveria ser diferente para a sociedade na qual Platão estava inserido. Pois quando ele fala que os mais sábios deveriam governar os mais ignorantes<sup>536</sup> ou que o filósofo é aquele que deve governar<sup>537</sup>, porque detém o conhecimento da técnica política<sup>538</sup>, a πολιτική, compreendida como a ciência que legitimaria o governo, isso acaba soando aristocrático a muitos, como se ele tivesse querendo promover um sistema sem mobilidade social<sup>539</sup>, onde uma classe governamental mandaria nos subordinados, tratados como uma rala, feito um pastor que maneja um gado humano<sup>540</sup>.

O problema é que isso não é bem assim. Esse tipo de leitura que se cristalizou é restritiva e, no fundo, reflexo da vida contemplativa<sup>541</sup> de quem a leu assim, pois o que Platão fala é ainda verdadeiro, uma vez que pode ser posto à prova em períodos conturbados, como o cenário alemão da primeira metade do séc. XX que deu origem à figura do Platão político<sup>542</sup>, ou mesmo no nosso Brasil recente, que é uma prova clara e determinante da consequência de se deixar um ignorante assumir a soberania da cidade, pois por mais que a nossa democracia liberal seja de ordem distinta do modelo ateniense, muitas características são comuns. Um tirano no poder, que ali se instaura a partir da democracia, pode conduzir as massas ao abate, por omissão ou mesmo por ação volitiva, ao atacar a base da educação na sociedade e ainda promover a desgraça personificada na pobreza e na fome, enquanto um seleto grupo imoral acumula ainda mais riqueza. Tal personagem político, ao assumir o poder, causa estragos que levarão décadas para serem resolvidos, simplesmente porque a sociedade permitiu um desprovido de conhecimento tomar a direção da nau da cidade, nos levando a bater nas pedras e afundar junto<sup>543</sup>. As consequências que um desmedido e inapto ao cargo

536 Como em *Leis* III 690a-c, comentado na seção 3.2 sobre autoridade política.

537 *República* V 473d.

538 *Político* 305e.

539 Como quando Marx compara a divisão de classe na *República* com as castas do modo de produção asiático encontrado no Egito antigo, ver na seção 3.3.1.

540 POPPER, 1974, p. 60.

541 Obviamente aludo à distinção aristotélica entre a vida prática e a contemplativa, ο πολιτικός και πρακτικός βίος, pois nem mesmo nesse autor essa cisão é tão forte, como bem discutido por SUNOL, 2013. No entanto, uso isso para alfinetar o fato de que “a filosofia política vem tornando-se cada vez mais uma atividade contemplativa, sem vínculos com a realidade efetiva” (OLIVEIRA, 2012, p. 139); uma vez que se tornou comum na filosofia discutir aspectos formalísticos do político sem se questionar sobre a contingência histórica em que incidem.

542 Como tratado anteriormente, na seção 2.2, sobre Wilamowitz.

543 A nau da pólis é um símile empregado em *República* III 389d: “πόλεως ὡσπερ νεῶς”. Trata-se de uma referência ao exemplo que Platão usa na *República* IV 488a-489d, com relação ao timoneiro como aquele que tem conhecimento para navegar a nau da pólis. A mesma linha de raciocínio também aparece no *Político* 298c-d e ainda é reiterada em *República* VI 488a-489a, onde fica clara a comparação da nau com a cidade, pois ao falar da arte de navegar, a κυβερνητική, Platão compara o piloto da nau com o filósofo governante, indicando que quem deve comandar é aquele que domina os conhecimentos necessários para tal arte.

promove no governo geram a desunião entre os cidadãos, rompendo qualquer elo político que uniria a sociedade, pois estimula em todos os momentos a *στάσις*, possibilitando surgir até a guerra civil, mas facilmente destruindo as relações afetivas não só entre amigos, mas no seio da própria família<sup>544</sup>. É justamente desse ponto que surge o verdadeiro desapareço à democracia em Platão, pois ela é passagem para o pior regime de governo, aquele que serve apenas aos desejos do tirano.

Dessa forma, o critério de legitimação da autoridade política pelo conhecimento só seria aristocrático se de fato o acesso a seu desenvolvimento fosse permitido apenas a um grupo já instituído no poder ou com ligações a ele. Mas o que vemos em Platão (para além da tentativa de extinguir o poder previamente tido pela aristocracia de seu tempo) é um movimento onde, através tanto pela nobre mentira<sup>545</sup> quanto na formulação do Conselho Noturno nas *Leis*<sup>546</sup>, haveria, em tese, pelo menos algum nível de mobilidade social na cidade discutida, seja ela a Magnésia ou a Calípolis, pois os jovens iriam ser alocados de acordo com sua natureza e interesses próprios<sup>547</sup>, sendo a educação orientada a cada perfil, independentemente do berço em que se nasceu. A seleção contínua colheria os melhores frutos e os direcionaria para uma educação onde cada vez mais desenvolveriam suas habilidades (ou a excelência, no dizer antigo), bem como aprenderiam o necessário para atuarem na vida política em posições de comando.

O que justifica tal mascaramento que fundamenta essa leitura enviesada, onde Platão estaria propondo meramente uma defesa aristocrática à democracia, é a presunção de quem aplica uma teoria liberal superficial, instituidora de uma política formalista<sup>548</sup>, ao texto platônico. A questão básica é que Platão reagia aos limites da democracia ateniense, mas muitos dos seus leitores atuais contemplam sua obra a partir de uma perspectiva contemporânea liberal e formalista ao defenderem uma suposta ausência de liberdade no pensamento platônico<sup>549</sup>, o qual é reduzido à categoria de ‘totalitário’ e removido de seu potencial refundador. Há algo de apequenador, então, em quem

544 É o inverso do que propõe esse *tópos* da política grega: promover laços metafóricos de parentesco, ao ampliar as conexões de amizade política e unir os cidadãos, evitando assim o surgimento de conflitos gerados pela *stásis*, ver em LORAUX, 1987, p. 28.

545 *República* III 414b-415d, ver nota 436.

546 O Conselho Noturno (discutido no livro XII das *Leis*) reúne os melhores guardiões das leis e ficaria responsável por assumir as diretrizes da educação (tema do livro VII), que seria estatal e não mais familiar, promovendo assim maiores chances de igualdade, uma vez que a cidade dos magnésios ofereceria um processo educativo em comum, independentemente dos privilégios familiares (ver *Leis* VII 804c-822d). É bem possível que essa instituição tenha sido inspirada na gerúsia (um conselho de anciões em Esparta) instituída por Licurgo.

547 Veja a problemática da mobilidade descendente discutida previamente na nota 114 sobre eugenia. Com relação à mobilidade social ascendente, apesar do que é exposto na nobre mentira, a aplicação prática dessa ascensão é difícil de visualizar (pela falta de informação), uma vez que a seleção dos melhores parceiros para a reprodução poderia indicar que Platão acreditaria que as qualidades e os vícios, morais ou físicos, dos pais seriam transmitidos à prole (ver ROSE, 2019, p. 354-356), porém toda a questão sobre a virtude poder ou não ser ensinada desestabilizaria essa interpretação, uma vez que Platão elenca vários filhos que não puxaram as boas habilidades dos pais, como em *Mênnon* 90a-95a.

548 O que está subjacente a essa argumentação é a crítica feita por Marx ao caráter formal dos direitos políticos e os seus limites em relação à emancipação humana na democracia liberal, exposta em livros como *A questão judaica*; uma discussão interessante a esse respeito encontra-se em OLIVEIRA, 2012, principalmente entre as páginas 146-152.

549 Cabe lembrar aqui a crítica formulada no *Manifeste des Enragés* durante a Revolução Francesa: “A liberdade é um mero fantasma quando uma classe de homens pode matar a outra de fome impunemente”, publicado em MATHIEZ, 1914, p. 548, trad. minha.

questiona o conhecimento como a base de legitimação para o governo<sup>550</sup>, pois isso é a síntese da proposta platônica que legitima a autoridade política, sendo justamente essa a briga que Platão travou em seu tempo, onde a lei do mais forte e do nobre de nascença ainda prevalecia. O único totalitarismo que Platão teria promovido, portanto, seria aquele que visaria atingir uma excelência total, em todos domínios, mas de acordo com as possibilidades que a contingência histórica permitiria.

Nas páginas seguintes, portanto, identificaremos, pela contextualização histórica, o que seria um verdadeiro discurso antidemocrático e elogioso ao modelo espartano, para assim podermos perceber as diferenças com alguns elementos presentes no texto platônico. Em seguida, veremos como a crítica à democracia em Platão é muito mais relacionada ao perfil do homem democrático, caracterizado como aquele que é licencioso e que se deixa levar por uma profusão de desejos, do que um mero posicionamento antiliberal e aristocrata. Após isso, será apresentado os três modelos de cidade presente na *República*, onde o primeiro deles, estranhamente, é considerado bom, mas descartado por ser simplório demais, o segundo corresponderia a todas nossas cidades problemáticas que estão insufladas pelos desejos de luxo, enquanto o terceiro é a Calípolis, o paradigma no céu, que serve como um ideal de utopia normativa, prescrevendo um potencial de ação com o qual o poder político dos governantes tentará se assemelhar e transformar em realidade.

#### 4.1 - O HORIZONTE DA CRÍTICA À DEMOCRACIA ATENIENSE

Platão não era um entusiasta da democracia ateniense. Isso é um fato notório, pois em diversos momentos vemos o autor criticando esta constituição ou os atores políticos democratas de seu tempo. O problema é que sua crítica da democracia não o faz um oligarca ou um defensor da aristocracia. Afinal, em sua obra encontramos diversas objeções à oligarquia<sup>551</sup> e um ataque brutal aos valores da aristocracia do seu tempo. No entanto, convencionou-se na literatura que discute as obras de Platão, principalmente nos meios que não se especializaram em filosofia antiga, uma interpretação na qual, ainda hoje, imperam certos lugares comuns que tornam este autor um defensor do totalitarismo ou um reacionário antipovo que só queria defender sua classe social elitizada. Em termos metodológicos, esta seção pretende abordar dois discursos contemporâneos a Platão para evidenciar as suas diferenças com o que de fato era uma defesa oligárquica exemplar em sua época, mostrando assim o distanciamento do nosso autor dessa caricatura que teimam em representá-lo.

550 Marcelo Boeri (2022) contextualiza esse tipo de interpretação, a qual classifica Platão como defensor da epistemocracia, tentando refutar a base da argumentação de alguns autores contemporâneos que identificam nisso apenas o autoritarismo platônico. Veja também a nota 656.

551 Basicamente, para Platão, a oligarquia é considerada uma forma de governo censitária, baseada na propriedade privada, onde apenas os ricos governariam, sendo que a riqueza (e o ócio derivado dela) é considerada como o oposto da virtude (*República* VIII 550d-e).

Ao final do séc. V e começo do IV AEC, circulava em Atenas um panfleto chamado *A Constituição dos Atenienses*<sup>552</sup>, tendo sobrevivido ao tempo no *corpus* de textos de Xenofonte, mas que, atualmente, o consenso é de que não seria dele essa escrita. Definir a autoria deste texto é complicada e seu autor é referenciado como X, Pseudo-Xenofonte, Anônimo ou o Velho Oligarca. O mais recorrente é definir a autoria como sendo do Velho Oligarca, uma alcunha surgida a partir da mera subjetividade de Wilamowitz<sup>553</sup>, que ainda assim não sabe quem de fato ele seria, mas o imaginou sendo um velho. Sendo que foi James Petch<sup>554</sup> quem lançou esse apelido e com isso toda tradição inglesa se refere a este panfleto como obra do Velho Oligarca – *a catchy name indeed*. Porém, uma hipótese interessante foi defendida, recentemente, por Luciano Canfora<sup>555</sup>, pois ele vê, baseado no livro *Vida dos Sofistas* de Filóstrato, algumas semelhanças que alinhariam a autoria do panfleto a Crítias<sup>556</sup>.

O contexto disso é que, com a queda do golpe oligárquico de 411 AEC, a facção democrática passou a perseguir politicamente aqueles que apoiaram a oligarquia, processando-os como ἄτιμοι<sup>557</sup>, ou seja, impedindo que pudessem exercer seus poderes ao cassar seus direitos políticos, assim, muitos se autoexilaram para fugir dos processos persecutórios<sup>558</sup>. Crítias foi um desses oligarcas exilados, o que possivelmente leva, na opinião de Canfora<sup>559</sup>, à hipótese de que o panfleto teria sido escrito enquanto ele esteve exilado na Tessália, devido a um uso recorrente do pronome αὐτόθι ('lá'), o que indicaria não estar presente em Atenas<sup>560</sup>. Mesmo exilado, Crítias não esteve inerte e movimentou conflitos na oligarquia da Tessália<sup>561</sup>, bem como tentou influenciar outros dissidentes atenienses, além de sempre criticar a democracia<sup>562</sup>.

Essa hipótese parece convincente, pois este ateniense, de caráter laconizante, além de tio de Platão e conhecido de Sócrates, era um oligarca de fato. É questionado, por alguns historiadores, se Crítias esteve envolvido ou não na revolta contra a democracia em 411, mas é um fato que foi atuante em 404 compondo os Trinta Tiranos que mataram mais de mil e ostracizaram os democratas

552 Não confundir com o livro de mesmo título de Aristóteles (que também tem a autoria questionada). A semelhança ocorre apenas porque escrever sobre uma constituição, a *politeía*, foi algo comum naquela época.

553 CANFORA, 2018, p. 201.

554 CANFORA, 2018, p. 202.

555 CANFORA, 2018, p. 214.

556 Ao lançar em 1982 *La democrazia come violenza*, sua tradução do panfleto do Velho Oligarca, em formato de diálogo, Luciano Canfora ainda não achava que a autoria fosse de Crítias, mas apontava dois autores (August Boeckh e Ernst Kalinka) que o faziam (CANFORA, 1991, p. 10-11), porém suspeitava apenas de Tucídides e do próprio Xenofonte (CANFORA, 1991, p. 49). Contudo, posteriormente, Canfora (2018) assume Crítias como autor do panfleto. Popper (1974, p. 203) já tinha defendido isso, mas sem justificar bem, tanto é que Penedos (1977, p. 31) achou a opinião plausível, mas considerou apenas uma hipótese. Possivelmente jamais teremos certeza da autoria, mas ao menos Canfora enriqueceu o esse debate recentemente.

557 Para Canfora (2018, p. 221) os ἄτιμοι foram os que tramaram o golpe oligárquico.

558 CANFORA, 2018, p. 206.

559 CANFORA, 2018, p. 207.

560 CANFORA, 2018, p. 211.

561 A Tessália tinha um modelo de escravidão próximo à hilotagem espartana, mas não nomeava seus servos/escravos como hilotas e sim como penestas.

562 CANFORA, 2018, p. 208; a partir de Filóstrato, *Vida dos Sofistas*.

restantes, logo ao fim da Guerra do Peloponeso. A aderência a ideais de Esparta, contrários à democracia ateniense, é perceptível ao lembrarmos que a *γερονσία* era uma instituição espartana com trinta integrantes e que Crítias e os seus iguais (em alusão aos esparciatas) utilizavam o título de éforo, uma magistratura que compartilhava o poder com os reis e o conselho de anciões<sup>563</sup>. Assim, dada a atuação política de Crítias e sua relação pessoal com Sócrates e Platão, o conteúdo do panfleto mostra-se muito importante para quem estuda o Platão político, pois encarna um contraponto a qualquer vestígio de laconismo presente no nosso autor.

Esse texto apresenta duas visões levemente discordantes, sendo por isso interpretado como um diálogo<sup>564</sup> por alguns comentadores. Possivelmente, uma das vozes seria de um inteligente oligarca ateniense exilado e extremamente crítico à democracia ateniense, enquanto o outro seria um oligarca tradicionalista da Tessália<sup>565</sup>. O texto não é um estudo descritivo sobre a constituição, como Aristóteles ou Xenofonte fizeram, tampouco era uma reflexão filosófica sobre como deveria ser uma boa constituição, como Platão fez em *República*. *A Constituição dos Atenienses* de Crítias, se assumirmos o ponto de vista de Canfora, era na verdade, uma prospectiva de golpe de estado<sup>566</sup>. Sua intenção não era descrever como Atenas funcionava, mas diagnosticar os pontos fortes e fracos da democracia ateniense, sempre pelo viés de um crítico oligarca<sup>567</sup> que despreza o que supõe ser uma reversão de valores, pois para este autor, a democracia tirava os bons do comando, ou seja, os ricos, e jogava o poder no colo povo, tido como os maus e incapazes.

Logo no início do texto, o autor do panfleto diz claramente que não aprova a democracia. Depois ele estende a argumentação<sup>568</sup> dizendo que em “cada lugar da terra o melhor é oposto à democracia”<sup>569</sup>, isto porque o governo dos melhores, em sua concepção, é somente aquele formado pelos ricos, se tornando sinônimo de bons, personificando aqueles que o autor acreditava serem os únicos temperantes e justos. Em Platão, há um uso de vocábulos similares e também podemos ver que o governo deveria ser ocupado pelos melhores, isto é, os excelentes, aqueles com a mais alta ἀρετή. No entanto, há uma guinada conceitual, que marca uma distinção notória entre esses dois autores, sobre quem seriam esses ἀγαθοί, os bons, pois enquanto para o Velho Oligarca (que pela semelhança dos vocábulos quanto à educação, virtude e governo poderia mesmo ser um

563 DAWSON, 1997, p. 29.

564 CANFORA, 1991, p. 10, 2018, p. 208-209.

565 CANFORA, 1991, p. 46 e 49, 2018, p. 211.

566 CANFORA, 1991, p. 43; MARINO, 2020, p. 5.

567 Em síntese, das críticas feitas à democracia ateniense presente nesse panfleto, podemos destacar: a) a licenciosidade no trato dos escravos; b) o diagnóstico do poder náutico como o pilar da sustentação do imperialismo ateniense; c) as relações internacionais entre os setores democráticos de cidades distintas; d) a percepção de que seria preciso demolir o regime democrático por completo e não apenas reformá-lo; e) era necessário juntar os exilados e ἄτιμοι, bem como outros oligarcas estrangeiros para deter a ideia democrática (de acordo com CANFORA, 1991, p. 44-49; MARINO, 2020, p. 5).

568 *A Constituição dos Atenienses* I, 5-7.

569 MARINO, 2020, p. 9.

frequentador do círculo socrático, como Crítias) os melhores são apenas os nobres e ricos<sup>570</sup>, em Platão essa noção de melhor passa a representar aqueles que estudaram filosofia. E estes, pelo esquema platônico da alma tripartite<sup>571</sup>, representariam quem mais ouve a razão, por serem sábios, justos, corajosos e temperantes, mas isso, na filosofia platônica, ocorre independentemente da natureza e da hereditariedade familiar, não demarcando, portanto, um pensamento verdadeiramente aristocrático. Ainda mais que, pelo mito da nobre mentira<sup>572</sup>, os que teriam a natureza propícia à filosofia poderiam vir de qualquer classe social, desde que fossem bem-educados por uma *παιδεία* que priorizasse o bem comum. Além do mais, Platão tanto nas *Leis* (com a dissolução das classes sociais tradicionais) quanto na *República* (com o comunismo de mulheres do livro V) ataca o conceito tradicional de família grega, o que obviamente levaria à dissolução do poder que as famílias aristocratas atenienses detinham.

Outro ponto digno de nota é que o Velho Oligarca também expressava todo seu descontentamento com a maneira pela qual a democracia tratava os escravos<sup>573</sup>, pois não se via diferença no modo de se vestir entre o povo e os escravos e o autor ainda reclama que não podia bater nos escravos como quisesse, pois as leis democráticas o impediriam, levando à licenciosidade dos escravos para com seus mestres. O ideal, para o oligarca, seria o modelo de escravidão dos hilotas espartanos, pois estes eram tratados da pior forma possível<sup>574</sup> e mantidos sempre com medo de seus mestres, não havendo direito algum. Já nos diálogos platônicos, como veremos à frente, a escravidão é tratada de um modo bem distinto, não aparentando ter a mesma concepção pejorativa aos que se encontram compulsoriamente fadados a servir os livres, mas – e essa é a principal diferença entre os dois – o modelo dos hilotas espartanos, a escravidão de grego contra gregos, é abominada por Platão.

Além deste panfleto, há ainda o *Sobre Temístocles, Tucídides e Péricles* de Estesíbroto de Tasos circulando na Atenas no final do século V AEC. Esse autor era um estrangeiro morando em Atenas, um meteco contrário à democracia e a favor de Esparta, portanto, defensor dos políticos atenienses que eram filolacedemônios, ou seja, que se alinhavam aos ideais dos oligarcas espartanos, divulgando seu pensamento hostil à democracia ateniense ainda durante a Guerra do Peloponeso entre essas duas cidades. Pouco se sabe desse autor, mas acredita-se que seu panfleto

---

570 PENEDOS, 1977, p. 32.

571 *República* IV.

572 *República* III 414b-415d, ver nota 436.

573 *A Constituição dos Atenienses* I, 10-13.

574 Plutarco, em *Vidas Paralelas: Licurgo* 28, trata da *κρυπτεία*, uma espécie de rito de passagem de jovens esparciatas no qual eles se escondiam e surpreendiam à noite os hilotas e os matavam, relatando ainda que, por causa disso, em Esparta o cidadão livre era absolutamente livre e o escravo absolutamente escravo, já que sua vida de nada valia. Platão comenta sobre esse ritual em *Leis* I 633b-d, fazendo com que Megilo, o espartano, o use como exemplo de treinamento para coragem, enquanto o Ateniense tenta destacar que a virtude da coragem seria melhor desenvolvida ao controlar os próprios prazeres e desejos.

tenha motivado uma resposta de Tucídides<sup>575</sup>, além de ter sido contemporâneo de Péricles e Címon<sup>576</sup>, sendo nomeado por Platão no *Íon*<sup>577</sup>, porém ali apenas se destacava que ele era um rapsodo que interpretava Homero.

Estesímbroto elogiava Címon para se opor a Temístocles<sup>578</sup>, pois este era considerado como alguém que abriu caminho para Péricles, o grande político democrata da Atenas Clássica. Contudo, em segundo plano, devemos lembrar que este ataque é também uma crítica ao imperialismo naval de Atenas, partindo de um autor que era nativo de Tasos, uma cidade participante da Liga de Delos<sup>579</sup>, ou seja, que foi violentamente submetida e obrigada a pagar impostos pela Atenas democrática, portanto, poderia haver um componente pessoal que o moveria a enaltecer o principal inimigo dos atenienses durante a Guerra do Peloponeso. A cidade de Tasos encontrava-se dividida em dois grupos, uma facção oligárquica contrária a Atenas e à democracia e outra facção popular que via lucro em estar ligada com o demos de Atenas. Isso encontra respaldo no que o Velho Oligarca diz, sobre o demos de uma cidade democrática tender a se aliar com o povo de outra<sup>580</sup>, enquanto em nenhuma cidade os melhores seriam favoráveis ao demos.

O grande destaque nesses fragmentos de Estesímbroto é sua posição pró-Esparta, destacando o quanto o general ateniense Címon se assemelhava mais aos lacedemônios que aos seus próprios compatriotas atenienses e que, justamente por isso, ele seria um cidadão virtuoso<sup>581</sup>, em oposição a Péricles, representante máximo do político democrata ensinado por sofistas. O apreço por Esparta evidencia-se quando diz que Címon, esse filoespartano, era um homem tão íntegro quanto o Herácles<sup>582</sup> da tragédia de Eurípides, pois nessa peça o herói é enlouquecido pelos deuses a ponto de matar sua família, mas aceita a responsabilidade do ato e não culpa os deuses, indicando assim o tema da responsabilidade moral em alto grau e, obviamente, enaltecendo o general ao compará-lo com o herói, além do fato de que os aristocratas espartanos traçavam sua genealogia mítica a Herácles<sup>583</sup>. Portanto, seu elogio à educação de Címon evidenciava um desprezo pelo movimento sofisticado de tendência democrática, pois considerava que esse general era um cidadão melhor por ter tido a conservadora educação tradicional e não o insidioso treinamento retórico<sup>584</sup>, tão comum entre democratas.

---

575 Tucídides tentara amenizar a imagem de demagogo que fora construída por alguns opositores como Estesímbroto; ver em POWNALL, 2020, p. 145.

576 POWNALL, 2020, p. 126.

577 *Íon* 530d.

578 Seguindo POWNALL, 2020, p. 141.

579 POWNALL, 2020, p. 142.

580 *A Constituição dos Atenienses* III, 10.

581 POWNALL, 2020, p. 127, frag. 4.

582 POWNALL, 2020, p. 129, frag. 4. Essa ideia de que os deuses não causariam mal tem origem em Sócrates, como em *República* III 391d-e.

583 POWNALL, 2020, p. 130.

584 POWNALL, 2020, p. 129.

Quanto a este ponto, Estesímbroto também ataca uma das principais obras de retórica democrática que é a *Oração Fúnebre* de Péricles<sup>585</sup>, feita como um elogio à bela morte dos combatentes em Samos, ao narrar que Péricles teria dito que aqueles mortos se tornariam imortais como os deuses (o que não aparece no relato de Tucídides e nem era um tema recorrente nesse tipo de discurso). Na narrativa desse historiador, Péricles discursou, diante do povo ateniense durante o funeral público dos mortos na guerra, de um modo inspirador e ressaltando como esses homens que morreram em batalha se tornaram excelentes por darem o que tinham de mais valioso, sua vida, em função do bem estar da cidade democrática. Dessa forma, ao ir além do discurso de Péricles reportado por Tucídides, Estesímbroto estaria criando uma imagem bajuladora do general, inserindo-se dentro da crítica ao uso da retórica como demagogia<sup>586</sup>. Platão também critica essa narrativa de Péricles em seu *Menêxeno*, ao se utilizar de muitos *clichés* de oratória para criar uma oração fúnebre fictícia que supostamente Sócrates teria ouvido de Aspásia, esposa de Péricles. No entanto, para além de criticar a democracia e o cortejo lisonjeiro, mas cheio de lugares comuns, que os demagogos faziam, sobressai-se o ataque de Platão ao *Panegírico* de Isócrates, uma obra que partilha dos *τόποι* do gênero da oração fúnebre, uma vez que este retórico era o seu principal concorrente na educação dos jovens atenienses<sup>587</sup>.

Em Platão, Címon, o ateniense mais espartano desse período, não ganha muito destaque, sendo referido poucas vezes e sempre à sombra de outros generais, como Temístocles ou Péricles<sup>588</sup>. No *Górgias*<sup>589</sup>, Platão comenta sobre dois tipos de retórica, uma, a qual ele critica, seria a sofisticada aduladora que trataria apenas de falar o que daria prazer ao povo ouvir, enquanto a outra seria a retórica verdadeira, que visaria o bem público, por ser sábia e justa, se aproximando, assim, do que ele considerava como filosofia. É neste momento que Címon é nomeado, juntamente com outros políticos como Temístocles, Milcíades e Péricles, formando estes quatro generais um espectro amplo, variando entre democratas e aristocratas e sendo todos postos em dúvida quanto ao fim real de sua retórica, se aduladora ou não, pois, ao final da análise<sup>590</sup>, eles são tidos como políticos que tornaram os cidadãos piores, formando assim, uma crítica não só ao democrata Péricles, mas ao oligarca Címon também. Tanto é que Platão destaca o fato de que o povo ateniense ostracizou Címon<sup>591</sup> (em parte devido ao seu excessivo amor aos espartanos<sup>592</sup>) para não ter que ouvi-lo por dez

585 Seguindo a análise sobre o fragmento 9, presente em Plutarco, em POWNALL, 2020, p. 135.

586 Em resposta aos ímpetus democráticos, a oligarquia ateniense enaltecia os costumes austeros dos espartanos e esse laconismo se mostrava desde o uso de um corte de cabelo longo até o desprezo pelo treino retórico, considerado como mera demagogia (POWNALL, 2020, p. 135).

587 PENEDOS, 1972, p. 50.

588 Por exemplo, em *Teages* 126a.

589 *Górgias* 503b-d.

590 *Górgias* 515d.

591 *Górgias* 516d.

592 POWNALL, 2020, p. 132.

anos e ainda atesta o golpe derradeiro contra esse general filoespartano<sup>593</sup>, ao dizer que ele seria apenas um orador bajulador e não um político sábio e justo. Dessa forma, vemos que Platão, apesar de criticar Péricles pontualmente, não enaltece Címon, ou seja, implicitamente, não coloca um general oligarca filolacedemônio como modelo de conduta, tal como fazia o oligarca de Tasos. Ainda mais quando nos lembramos que no *Íon*, o personagem que nomeia o diálogo é um rapsodo tal qual Estesímbroto, sendo criticado por ser apenas um entusiasmado sobre a arte política, uma vez que comentava a conduta de generais sem ter nenhum conhecimento verdadeiro a respeito.

No entanto, em *Leis* IV 706a-707b, o Ateniense estava, supostamente, aludindo a Mínos, rei mítico de Cretas, descrevendo o exemplo dele em batalha como algo negativo, além de, implicitamente, fazer com isso uma dura crítica ao imperialismo marítimo ateniense (tal qual Estesímbroto), ao caracterizar a força naval como composta por homens marinheiros de baixo valor<sup>594</sup>, que podiam abandonar a guerra feita no solo (a infantaria, onde os espartanos tinham primazia) e embarcar em seus navios, fugindo sem nenhuma vergonha, como homens de pouca virtude. Assim, podemos ver que há uma crítica em Platão quanto aos elogios que certos rapsodos faziam de generais<sup>595</sup>, como no enaltecimento lisonjeiro de Címon feito por Estesímbroto<sup>596</sup> para atacar a democracia ateniense. Porém, ao se contrapor o texto de Estesímbroto com o de Platão, torna-se evidente que mesmo que o filósofo enalteça algumas características espartanas, ele passa longe de ser um acrítico admirador filoespartano e de fazer uma defesa de caráter oligárquico do modo de vida espartano.

Estesímbroto também crítica Temístocles<sup>597</sup>, um democrata considerado pragmático<sup>598</sup>, pois este teria dado o ponto de partida para uma Atenas imperialista, ao expandir o poderio naval da cidade e com isso envolver uma parte maior da população nos desígnios políticos (ou seja, na colonização), uma vez que aqueles que guerreavam por mar eram, em maioria, os θῆτες, a classe social mais pobre de Atenas, e que viam nas trirremes sua ascensão política e econômica. Argumento este que também aparece no Velho Oligarca, quando diz que são os maus, ou seja, os membros do demos que governam na democracia<sup>599</sup>, mas, principalmente, quando diz que eles, considerados como maus e pobres, prevalecem sobre os ricos e nobres:

---

593 *Górgias* 519a.

594 Como a noção de valor é sempre relativa, isto é, depende do critério utilizado, vale lembrar que para Platão, o mais valioso para o homem é ser o seu melhor possível e seguir sendo assim enquanto viver, ver *Leis* IV 707d. O melhor é aquele que desenvolve as suas virtudes como um todo, e não o que tem apenas uma única virtude desenvolvida, ver *Leis* III 688b.

595 Em *Mínos* 320e, Platão clama por cautela ao acreditar na reputação que os poetas fazem de alguém, pois eles podem moldar seu discurso de forma elogiosa ou depreciativa, de acordo com suas intenções e não a verdade.

596 POWNALL, 2020, p. 130.

597 Baseado na discussão sobre o fragmento 2, presente em POWNALL, 2020, p. 139-141.

598 POWNALL, 2020, p. 137.

599 MARINO, 2020, p. 6.

porque é o *demos* que move os barcos e confere a potência à cidade; e os timoneiros e os contramestres e os comandantes dos cinquenta remadores e os pilotos de proa e os carpinteiros, estes são os que dão a potência à cidade mais do que os hoplitas, os nobres e os bons. Sendo as coisas assim, parece justo que todos participem nos cargos públicos, no sorteio, assim como na eleição por braço erguido, e que seja possível falar para qualquer um dos cidadãos que queira<sup>600</sup>

O Velho Oligarca ainda diz que o povo não quer assumir cargos de responsabilidade, como os de general ou comando de cavalaria<sup>601</sup>, pois os deixa para os mais capazes, se empenhando em ter apenas aqueles “cargos que comportam um subsídio em dinheiro e uma vantagem para a própria casa”<sup>602</sup>. Em Platão, vemos alguns paralelos, como a crítica ao sorteio (mas contando com elogios pontuais)<sup>603</sup> e ao pagamento pela participação democrática<sup>604</sup>, a *μισθοφορία*, mas vemos também o enaltecimento da responsabilidade do timoneiro na *República*, pois a nau da cidade se torna uma metáfora para o governo dos filósofos<sup>605</sup>, sendo que, no entanto, Platão criticou os guerreiros do mar nas *Leis*, onde eles são considerados como menos corajosos que os hoplitas<sup>606</sup>.

Ao fazer a comparação entre a cidade e a nau do timoneiro, ou seja, entre os políticos que governam e aquele que dirige a embarcação, o que está em questão em Platão é que deveríamos deixar pilotar a nau quem tivesse o conhecimento da arte náutica e não se permitir ceder à persuasão ou à violência de pessoas despreparadas que queiram manejar o timão. A oposição aqui é entre o filósofo, o único verdadeiramente apto a governar a cidade por conhecer a arte régia, e o demagogo que adula a massa para atingir cargos de poder. Em suma, através da analogia com o poderio naval vemos que o oligarca quer destituir o povo da participação, enquanto Platão deseja que assuma o comando quem for o mais preparado, não sendo contrário, de antemão, à classe social originária da pessoa. Esse contraste fica mais explícito ao perceber que:

Para os oligarcas, conseqüentemente, o *demos* não pode e não deve governar porque não é capaz: é inculto, grosseiro, ignorante, inconstante, instintivo, portanto não tem capacidade para governar a coisa pública. Esse é o pilar de qualquer teoria não democrática.<sup>607</sup>

600 *A Constituição dos Atenienses* I, 2, na tradução de Silvio Marino (2020, p. 7-8). Texto original: “ὅτι ὁ δῆμος ἐστὶν ὁ ἐλαύνων τὰς ναῦς καὶ ὁ τὴν δύναμιν περιτιθεὶς τῇ πόλει, καὶ οἱ κυβερνήται καὶ οἱ κελευσταὶ καὶ οἱ πεντηκόνταρχοὶ καὶ οἱ προῤῥαται καὶ οἱ ναυπηγοί, οὗτοί εἰσιν οἱ τὴν δύναμιν περιτιθέντες τῇ πόλει πολὺ μᾶλλον ἢ οἱ ὀπλίται καὶ οἱ γενναῖοι καὶ οἱ χρηστοί. ἐπειδὴ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶσι τῶν ἀρχῶν μετεῖναι ἐν τε τῷ κλήρῳ καὶ ἐν τῇ χειροτονίᾳ, καὶ λέγειν ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τῶν πολιτῶν”.

601 *A Constituição dos Atenienses* I, 3.

602 *A Constituição dos Atenienses* I, 3, na tradução de MARINO, 2020, p. 8. Texto original: “ἀρχαὶ μισθοφορίας ἔνεκα καὶ ὠφελείας εἰς τὸν οἶκον”.

603 A relação da democracia com o sorteio é explicitada em *República* 557a, mas em linguagem descritiva, sem juízo de valor, o tom negativo do sorteio aparece quando Platão descreve a alma do homem democrático, já em sentido de crítica, pois ele, ao não seguir a razão, passa de um prazer para o outro, como se fosse obra de sorteio (*República* 561b). Em *Leis* III 690c, o sorteio é uma modalidade elogiada por ser querida pelos deuses, sendo considerado o método preferível na escolha de sacerdotes. Além disso, em *Leis* VI 759b-e, aplica-se, justamente por esse motivo, tanto o critério da eleição por voto quanto o referendo dos eleitos feito pelo deus através do sorteio.

604 *Górgias* 515e.

605 *República* VI 488a-489d.

606 *Leis* IV 706a-707b.

607 CANFORA, 1991, p. 59, trad. minha.

Assim, vemos que para o Velho Oligarca, como bom membro de sua classe, o povo tem que estar excluído do governo, bem como para Estesímbroto, pois a defesa que ele faz da educação de Címon demarca uma defesa da educação dos nobres de então. Mas o que pensar disso quanto a Platão, que reformula todo o sistema de classes, acabando com a hierarquia da aristocracia tradicional (baseada na família e na propriedade privada) e ainda permite a mobilidade social? Que demos inculto e grosseiro seria esse onde prevaleceria a filosofia na cidade e a melhor divisão de felicidade entre todos e, principalmente, onde um jovem com vocação filosófica mesmo que nascido na classe baixa poderia obter a melhor educação? Há realmente uma teoria antidemocrática quando se abole as classes baseadas na propriedade e se permite a subida de *status* de acordo com o próprio mérito? Essa questão não é fácil de responder, e provavelmente jamais haverá consenso a respeito, mas não podemos deixar de lado que a reforma educacional de Platão tem caráter massivo, permitindo que cada um pudesse se desenvolver de acordo com seu próprio perfil e natureza, enquanto a educação de Atenas era vinculada à riqueza, onde os realmente pobres só por sorte se tornariam letrados, enquanto os ricos poderiam pagar os privilégios de serem educados pelos melhores sofistas, os quais eram considerados democráticos, mas excluía o grosso da população que não poderia arcar com seu custo.

Em suma, a posição de Platão é crítica tanto à democracia quanto à oligarquia. Como, por exemplo, no livro VIII da *República*, pois ali Platão analisa as distintas constituições, definindo o regime oligárquico como “a forma de governo que tem sua base no censo de propriedade, na qual os ricos governam, mas os pobres não”<sup>608</sup>. Cabe destacar aqui que tanto a noção de propriedade, quanto a desigualdade social são elementos criticados por Platão, pois este autor identifica na posse desproporcional de riqueza uma das causas da ruptura social, propondo assim, uma severa crítica à propriedade privada e ao acúmulo de riquezas. Essa crítica não reside apenas na *República*, reaparecendo também nas *Leis*, onde é dito que a “posse de bens e riquezas, [...] quando excessivos, geram animosidades e conflitos”<sup>609</sup>, ou seja, o que caracteriza a oligarquia gera problemas tanto na cidade quanto na vida particular, podendo levar os despossuídos até mesmo à escravidão. Mas o que mais difere Platão do autor do panfleto do Velho Oligarca é que, enquanto para o último o melhor governo seria o dos bons, ou seja, os ricos, para Platão quando “a riqueza e os ricos são honrados numa cidade, menor honra recebe a virtude e os homens bons”<sup>610</sup>. Isso quer dizer que há aqui um grande distanciamento no que os dois autores entendem como virtude e o que

608 *República* VIII 550c-d, na tradução de Anna Prado, em PLATÃO, 2006, p. 316. Texto original: “τὴν ἀπὸ τιμημάτων, ἧν δ' ἐγώ, πολιτείαν, ἐν ἣ ὁ μὲν πλούσιοι ἄρχουσιν, πένητι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς”.

609 *Leis* V 728e-729a, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 203; texto original: “ἢ τῶν χρημάτων καὶ κτημάτων κτήσις, [...] τὰ μὲν ὑπέρογκα γὰρ ἐκάστων τούτων ἔχθρας καὶ στάσεις ἀπεργάζεται ταῖς πόλεσιν καὶ ἰδίᾳ”.

610 *República* VIII 551a, na tradução de Anna Prado, em PLATÃO, 2006, p. 317. Texto original: “τιμωμένου δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων ἀτιμωτέρα ἀρετὴ τε καὶ οἱ ἀγαθοί”.

pensam ser bom, pois para o Velho Oligarca ela é derivada da riqueza e para Platão se trata do desenvolvimento da alma pelo estudo da filosofia.

Quanto à democracia, esse seria o regime de governo que se seguiria quando a oligarquia tivesse gerado tanta desigualdade a ponto de causar revoluções sociais; assim, os pobres, os mais numerosos, sairiam vitoriosos ao matar, expulsar ou concorrer em pé de igualdade pelas magistraturas<sup>611</sup>. Logo, a democracia ateniense era limitada. Afinal, esta democracia partia de uma ruptura política e exprimia a prevalência de uma parte (os mais pobres) e não a participação de todos (o que seria a isonomia)<sup>612</sup>. Além disso, essa constituição abriria espaço para a licenciosidade, pois permitiria ser influenciada por pessoas que tem bom domínio retórico, que conseguem cooptar uma parte grande da cidade, usando da demagogia para ludibriar a população a seguir seus interesses de proveito próprio. Logo, é do seio da liberdade democrática que surge, assim, o regime da tirania – o mais odiado entre todos. Portanto, o problema da democracia, para Platão, é muito mais relacionado com o quanto essa licença pode ganhar contornos excessivos, levando à servidão da cidade a uma só voz, a do tirano.

Outro problema, para nossa perspectiva atual, é que a democracia ateniense excluía todos que não fossem homens livres, acima de 30 anos e filhos de pais atenienses. Em alguns momentos a cidadania até mesmo excluía por classe social ou exigia que tanto o pai quanto a mãe fossem atenienses. Em um cálculo que fiz no mestrado, afirmei que só tinha acesso real à participação democrática “20% dos cidadãos e pouco mais que 3% dos habitantes totais”<sup>613</sup>, pois a democracia ateniense excluía, oficialmente, as mulheres, os escravos, os estrangeiros e os cidadãos com menos de 30 anos (pois não podiam participar ainda das votações). Ressalto o “oficialmente”, pois na verdade pode-se perceber que mulheres, jovens e estrangeiros também conseguiam, vez ou outra, influenciar, extraoficialmente, na política da cidade, como o caso notório de Aspásia, esposa de Péricles, mas mulher e estrangeira. Contudo, esse regime democrático tampouco era infalível eticamente, pois foi por decisões democráticas, chanceladas pelo demos, que houve o extermínio de todos os homens adultos de uma cidade inteira e a escravização do restante<sup>614</sup>, como também a execução de dez generais<sup>615</sup> que deixaram os cadáveres insepultos na batalha nas ilhas Arginusas em 406 AEC e, claro, o mais importante para nós, filósofos, a condenação e morte de Sócrates em 399 AEC. Portanto, devemos sempre nos atentar que quando Platão critica a democracia, ele não está necessariamente se aliando a uma facção aristocrática ou defendendo os golpes da oligarquia. Há

---

611 *República* 557a.

612 CANFORA, 1991, p. 53.

613 CARVALHAR, 2020b, p. 25.

614 Trata-se do caso da cidade de Melos, em 416 AEC, onde prevaleceu a justiça pela lei do mais forte como defendia Trasímaco no livro I da *República*.

615 Lembrando que Sócrates se opôs à morte dos generais em *Apologia* 32b.

um campo a se pensar quanto à crítica da democracia ateniense que não seja o simples ódio à participação popular, movido pelo apreço a uma classe elitizada.

Dessa forma, não é difícil perceber que apesar de milenar, o estudo e discussão de Platão ainda rende muitos frutos, principalmente quando focamos no Platão político, descendente de uma leitura apenas centenária e repleta de projeções anacrônicas. Assim, acredito que não possamos tomar como fato certas opiniões cristalizadas, pois mesmo que sejam amplamente conhecidas e influentes, são assim simplesmente porque foram interpretações que se tornaram enciclopédicas. E o pior, que não podemos jamais esquecer, é do quanto esses teóricos não eram neutros nem viveram em épocas apolíticas. O século XX, o principal leitor desse Platão político na História, foi movido por questões ideológicas e guerras, portanto, uma análise dos ideais que movem, explicitamente ou implicitamente, os comentadores de Platão desse tempo torna-se crucial para uma boa compreensão da obra platônica, que a situe em seu tempo histórico e a limite de acordo com os anseios e possibilidades de seu mundo, e não as projeções da nossa contemporaneidade.

#### 4.2 - A DEMOCRACIA VISTA COMO AÇÃO DE CORPOS DESEJANTES

Como visto anteriormente, o sentimento antidemocrático de Platão torna-se reduzido ao compreendermos o quanto um autor contemporâneo a ele, como o Velho Oligarca, era capaz de verbalizar. Contudo, esse consenso de que Platão seria um aristocrata completamente oposto à democracia requer esquecer e não reconhecer que há vários atenuantes que suavizariam as posições contrárias à democracia ateniense que ele tinha<sup>616</sup>. De fato ele era crítico a como a democracia era regida na Atenas de seu tempo, pois depreciava três de suas características práticas essenciais: o voto popular, o pagamento pela participação (μισθός) e o sorteio. No entanto, se por um lado, ele critica a eleição dos governantes por voto, como, por exemplo, quando defende, na *República*, o caráter meritocrático do piloto e governante da nau da cidade<sup>617</sup> como sendo a melhor escolha, uma vez que o critério foi a excelência técnica<sup>618</sup> e não a simples maioria em uma votação, por outro lado, nas *Leis* a votação é empregada na escolha dos magistrados, ou seja, mantêm-se um caráter democrático onde todos poderiam almejar se eleger, ou ao menos votar, em eleições importantes (como apresentarei mais à frente). Da mesma forma, se por um lado, Platão critica o pagamento de salários para que todos pudessem participar de votações (isto é, a instituição da mistoforia<sup>619</sup> feita por Péricles e criticada no *Górgias* como algo que tornou os cidadãos piores<sup>620</sup>), ele também defende que os guardiões, aqueles que mantêm o poder na Calípolis, não tenha propriedades e

616 Por exemplo, o comunismo de bens e a extensão da educação a todo corpo cívico são indicativos de que Platão não seria esse personagem aristocrático que fizeram dele, como abordado em MOTTA, 2014, p. 136.

617 *República* III 389d; veja nota 543.

618 Ao requerer uma técnica política, Platão se insurge ao modelo igualitário de democracia ateniense, no qual qualquer cidadão, mesmo sem conhecimento prévio, poderia interferir no domínio político, ver OLIVEIRA, 2021, p. 8-9.

619 Assunto tratado na seção 4.1.

620 *Górgias* 515e.

recebam a alimentação justamente como o salário pelo serviço prestado à comunidade. Por fim, a *República* desaprova o sorteio, mas o mesmo é reverenciado nas *Leis*, pois, de maneira pia, acredita-se ali que ele acentuaria o papel dos deuses nessa escolha que nos parece fruto do acaso<sup>621</sup>.

Destaco ainda que tanto o voto quanto o salário e o sorteio estão interligados com a essência da democracia ateniense, pois a votação ocorria nas assembleias e a participação era possível a todos cidadãos (com seus direitos legais em dia e maiores de trinta anos), sendo que os mais pobres podiam contar com o *μισθός* para poderem participar sem se prejudicarem economicamente, enquanto o sorteio permitia que qualquer um deles tivesse a mesma chance de obter uma magistratura, independentemente de sua qualidade técnica ou riqueza. Logo, tais características são de fato criticadas por nosso autor e isso o faz ter, realmente, um viés antidemocrático (em relação a como a democracia se manifestava naquele tempo), uma vez que na cidade modelo da *República* as decisões políticas seriam tomadas apenas pelos guardiões, enquanto o resto dos cidadãos estaria à parte delas. Definitivamente, nada é mais antidemocrático que remover um grupo social da possibilidade de intervir na política. Trata-se no caso da terceira classe da Calípolis (a dos produtores), porém, mesmo na *República* esses excluídos estariam de acordo com a própria exclusão e os dirigentes governariam em função do bem-estar de todos os cidadãos e, principalmente, nas *Leis*, todos os cidadãos, mesmos os mais pobres da quarta classe, poderiam candidatar-se a magistraturas e participar politicamente através do voto (que teria o mesmo peso independente da classe social).

Logo, o problema é que essa *persona* de um Platão completamente antidemocrático é fruto de uma leitura que tendencia a esconder esses outros aspectos ainda relacionados à participação democrática e que se configuram como contradições encontradas em seus textos, pois, em um momento, nosso autor os abomina, em outro os incorpora. Ou seja, tal leitura de Platão emerge quando os comentadores recortam somente alguns argumentos e os entrelaçam em uma trama na qual apenas um lado do posicionamento político aparece. É por isso que mesmo o consenso, entre estudiosos da democracia antiga, de que Platão seria contrário à democracia, vem sendo questionado desde a virada do séc. XX e XXI:

Como reação a essa onda de estudos críticos, afirmou-se, entre a última década do século passado e o século corrente, a visão de um Platão democrata ou, pelo menos, não tão marcadamente hostil ao governo do *dêmos*. Os caminhos seguidos pelos autores dessa reação foram variados. Procurou-se, por exemplo, mostrar que, em outros diálogos platônicos, além da *República*, encontram-se considerações menos críticas a respeito da democracia; ou tentou-se ler, nas entrelinhas da própria *República*, assim como na representação socrático-platônica da atividade filosófica, elementos ambíguos, em que características associadas à vida política ateniense são reelaboradas em âmbito filosófico. Foi lembrado que certas formas da liberdade política, entre as quais a *parrhesía*, mencionadas na descrição da cidade democrática na *República*, são igualmente relacionadas ao discurso filosófico pelo Sócrates platônico. Desse modo, os tons mais vivos da imagem de um Platão antidemocrata foram substituídos por cores nuançadas, tendo muitos especialistas assumido uma

---

621 Ver nota 603 sobre o sorteio e as perspectivas platônicas a respeito.

postura mais cauta, quando não de sinal contrário, diante da questão das inclinações políticas atribuídas ao filósofo.<sup>622</sup>

Contudo, a visão de que Platão teria algo de democrata nem é recente, pois no século XVI, Jean Bodin, o jurista francês responsável por introduzir a noção de soberania na reflexão política moderna (sendo contrário à democracia e defensor da soberania em uma só pessoa, o que, posteriormente, foi fundamento à defesa do estado absolutista), considerou Platão não apenas democrático, mas responsável pela difusão de ideais democráticos, pois, em sua particular interpretação, as *Leis* e a *República* foram lidas de maneira unificada, fazendo com que Platão tivesse atribuído ao povo as derradeiras decisões políticas<sup>623</sup>.

A leitura de Bodin se alicerça, principalmente, em argumentos como os encontrados no sexto livro das *Leis*, onde Platão define a eleição por voto para eleger magistraturas (mesclando um teor meritocrático com o acaso trazido pelo sorteio<sup>624</sup>), havendo a participação de todas as quatro classes sociais<sup>625</sup> (não só para que votem, mas para que possam se candidatar), formatando, assim, um processo bem característico da democracia<sup>626</sup>. Os guardiões das leis<sup>627</sup> e os generais (tanto de infantaria quanto de cavalaria)<sup>628</sup> são alguns dos cargos eleitos por votação, sendo eles de suma importância à cidade, pois garantem a coesão social, seja pela proteção da persuasão das leis, seja pela coerção da guerra. Destarte, o voto democrático nem é considerado, em si mesmo, como um afronte ao ideal realizável de cidade platônica, mas há de se destacar que era esperado que tais eleitores, os cidadãos da Magnésia (ou ainda de sua metrópole, Cnossos), já tivessem sido bem-educados<sup>629</sup> e exibissem o caráter virtuoso desprovido das ganâncias particulares. Enfim, não é a forma política de se exercer o voto democrático, mas a qualidade individual do votante que é posta em questão por Platão. Além disso, como os argumentos acima demonstraram, uma posição como a de Bodin e de outros autores mais recentes só poderia surgir se de fato houvesse elementos democráticos no pensamento platônico, mesmo se fossem apenas residuais. Desse modo, o que separa a referenda ou a recusa à participação democrática é justamente a educação, pois é esse ponto, tão caro ao nosso autor, que permite nutrir a cidade com pessoas sensatas e prudentes, uma vez que só assim elas seriam aptas às boas escolhas políticas.

622 LIMA, 2022, p. 666-667.

623 A partir do resgate histórico de Jean Bodin feito por Paulo Lima (2022, p. 664-685).

624 *Leis* VI 756e; veja ainda *Leis* VI 757b-e, onde o sorteio é considerado capaz de corrigir a eleição, pela ação da sorte divina, em direção ao que é justo.

625 *Leis* VI 754e; observe que algumas votações seguem alguma distinção por classe, mas ainda garantiria-se a possibilidade de pessoas das quatro classes sociais serem alotadas em magistraturas, como também possibilitando, por voto, que os mais pobres cerceiem ou referendem os mais ricos (*Leis* VI 756c-d).

626 Tecnicamente, o Platão das *Leis* evita as formas puras de governo, como a democracia ou a monarquia, possibilitando, assim, uma eleição que expressa uma constituição mista de ambas; ver *Leis* VI 756e e a nota 177 sobre a constituição mista.

627 *Leis* VI 753b-e.

628 *Leis* VI 755c-e.

629 *Leis* VI 751c-d.

É aqui que reside a principal crítica à democracia feita por Platão: o problema não é, propriamente, a forma política da constituição centrada no acesso da massa ao comando (isto é, a possibilidade do δῆμος encontrar o κρατεῖν), mas, na verdade, o perfil dos sujeitos que a compõem. Isso acontece porque a realidade contingente de Atenas, para Platão, era a de uma sociedade caracterizada pelo foco individual em realizar os próprios desejos pessoais e desmedidos<sup>630</sup>, isto é, há um paralelo ético-político que vê na qualidade da alma do cidadão democrático o principal problema da respectiva constituição política. Portanto, no pensamento político platônico (principalmente o da *República*), a democracia é viciosa, não porque Platão seria um oligarca laconizante que odiaria a massa, mas porque essa sociedade analisada por ele era vulnerável à subversão oligarca<sup>631</sup>, uma vez que tendia a sucumbir a um ambiente licencioso que criaria as condições ideais para a tomada de poder por um tirano (o indivíduo que mais se rende às suas pulsões) e a consequente mudança para o pior regime político: a tirania<sup>632</sup>. Essa licenciosidade<sup>633</sup> é considerada como uma marca da democracia, o que leva a uma anarquia onde ninguém faria algo que fosse necessário se não quisesse<sup>634</sup>, pois o único objetivo do homem democrático é dar vazão à sua própria vontade. Uma caracterização importante desse aspecto inerente ao governo dos muitos é feita por Sócrates na *República*:

— Porque aí há, graças à liberdade [ἐξουσίαν] reinante, toda sorte de formas de governo e pode bem acontecer que quem quiser fundar uma cidade [πόλιν κατασκευάζειν], como estamos fazendo agora, depois de chegar a uma cidade democrática, seja obrigado a escolher o tipo de governo que lhe agrada, como se tivesse chegado a um bazar de constituições, [...] não ser obrigado [ἀνάγκην] nessa cidade a governar [ἄρχειν], ainda que seja apto para comandar [ἄρχειν]<sup>635</sup>

Logo, a democracia é considerada como um caleidoscópio de querereres, isto é, como se essas diversas formas do agir político estivessem presentes em um verdadeiro mercado<sup>636</sup> onde o tirano seria o vendedor de melhor voz e o mais capaz de seduzir a clientela. Dessa forma, é preciso destacar a crítica à democracia à luz dos desejos e afetos inerentes à ação humana em regular os aspectos baixos da alma, isto é, precisamos compreender tal julgamento em relação ao predomínio da parte desiderativa ou racional no sujeito político<sup>637</sup>, pois o que vemos, de acordo com a

630 CAMPOS, 2019, p. 61.

631 ROSE, 2019, p. 335.

632 *República* 562a atesta que a tirania surge da democracia.

633 Trata-se da ἐξουσία analisada na seção 3.2.

634 Como discutido na *República* VIII 557c-558a.

635 *República* VIII 547d-e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 327; texto original: “ὅτι πάντα γένη πολιτειῶν ἔχει διὰ τὴν ἐξουσίαν, καὶ κινδυνεύει τῷ βουλομένῳ πόλιν κατασκευάζειν, ὃ νυνδὴ ἡμεῖς ἐποιοῦμεν, ἀναγκαῖον εἶναι εἰς δημοκρατουμένην ἐλθόντι πόλιν, ὅς ἂν αὐτὸν ἀρέσκη τρόπος, τοῦτον ἐκλέξασθαι, ὡσπερ εἰς παντοπόλιον ἀφικομένῳ πολιτειῶν, [...] τὸ δὲ μηδεμίαν ἀνάγκην, εἶπον, εἶναι ἄρχειν ἐν ταύτῃ τῇ πόλει, μηδ’ ἂν ἦς ἰκανὸς ἄρχειν”.

636 Essa feira de constituições “significa que na democracia a unidade e a estabilidade sociais que Platão considera como características essenciais dos regimes saudáveis e bem ordenados se encontram, pois, radicalmente comprometidas, expondo a cidade a uma perigosa e visceral fragmentação política” (OLIVEIRA, 2017, p. 42).

637 Trata-se da oposição entre as partes da alma concupiscente (ἐπιθυμητικός) e racional (λογιστικός), sendo que a parte impetuosa (θυμοειδὲς) adere-se à razão quando a alma é sã e à parte desiderativa quando se torna doente devido a uma má educação. A primeira e a segunda partes são descritas em *República* IV 439d, enquanto a terceira em 441a.

perspectiva platônica, é uma ampla sujeição da população democrática aos desejos os mais variados e voláteis<sup>638</sup>, enquanto o que deveria haver seria a ponderação e a prudência no trato das decisões referentes à cidade.

Essa maneira de compreender o político está ancorada, principalmente, em dois momentos da *República*: no paralelo feito entre a alma e a cidade no livro IV e na descrição das πολιτεῖαι no livro VIII<sup>639</sup>. Dado esse fato, será preciso esmiuçar um pouco mais sobre como a noção de justiça se relaciona com a analogia feita entre a alma e a cidade e de como os diferentes tipos de cidadãos são capazes de influenciar na forma do regime político, sendo que este segue uma tipologia básica de formas puras de constituição, apresentando ainda um movimento cíclico de sucessão<sup>640</sup>, como veremos adiante.

Com relação ao paralelo comentado, a correspondência entre o que ocorre no indivíduo e no coletivo só é possível, pois Platão aplica a noção matemática de proporção e percebe que a justiça no homem e na cidade são semelhantes, havendo apenas uma questão de escala de grandeza, como apontado no livro II da *República*<sup>641</sup>. Sócrates expõe isso segundo um método<sup>642</sup> praticamente geométrico, similarmente ao que conhecemos hoje como teorema de Tales, ao recapitular essa semelhança já apontada previamente e ao passar do exame da cidade para a alma:

Pensávamos que, se antes tomássemos algo maior onde haja justiça e aí tentássemos contemplar a justiça, seria mais fácil ver o que ela é num indivíduo. Pareceu-nos que esse quadro maior era a cidade e a fizemos tão excelente quanto pudemos, porque sabíamos que numa boa cidade haveria justiça. Transfiramos, portanto, para o indivíduo<sup>643</sup>

O fundamento para essa metodologia de pesquisa é que um homem justo não diferiria de uma cidade justa em relação à ideia de justiça<sup>644</sup>, pois ela seria a mesma, variando apenas a proporção em relação à grandeza. Ou seja, enquanto a alma seria tripartite (com uma parte racional,

638 O democrata é compreendido como aquele que sucumbe ao desejo do momento em seu cotidiano (*República* VIII 561d).

639 A discussão sobre os tipos de constituição é inerente à Filosofia Política de Platão e, portanto, aparece não só na *República*, como também nas *Leis* e no *Político*. Contudo, não tenho a pretensão de investigar os pormenores que diferenciam as análises entre esses três livros, mas indico que há uma flutuação terminológica e interpretativa, pois *Leis* ainda inclui a teatocracia (uma espécie de democracia licenciada em *Leis* III 701a) e a nomocracia (o governo das leis em *Leis* IV 708d-715e), além de usar um vocabulário distinto como a monarquia e o despotismo no terceiro livro. No *Político* 291d-292b, Platão difere as constituições de acordo com o número de pessoas no poder (se um, poucos ou muitos) e também se é uma forma boa ou negativa, sendo assim, há a monarquia (dividida entre realza e tirania), a aristocracia e a oligarquia, e por fim, a democracia (que mantém o mesmo nome se seguir ou não as leis).

640 O livro VIII da *República* analisa a passagem de um regime político para o outro, considerando como um ciclo em *República* VIII 546a, mas a mesma ideia de movimento cíclico aparece em *Leis* III 676c, sendo que esse terceiro livro também analisa os tipos de regime. Segui, nesta seção, a estrutura presente em *República* VIII, como também o fizeram CAMPOS, 2019; OLIVEIRA, 2017.

641 *República* II 368e-369a.

642 Quem nota isso é Gláucon, ao dizer que Sócrates fala seguindo um método (“καθ’ ὁδόν”), em *República* IV 435a.

643 *República* IV 434d-e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 157; texto original: “νῦν δ’ ἐκτελέσωμεν τὴν σκέψιν ἣν ᾠήθημεν, εἰ ἐν μείζονι τινὶ τῶν ἐχόντων δικαιοσύνην πρότερον ἢ ἐκεῖ ἐπιχειρήσαμεν θεάσασθαι, ῥῆγον ἂν ἐν ἐνὶ ἀνθρώπῳ κατιδεῖν οἶόν ἐστιν. καὶ ἔδοξε δὴ ἡμῖν τοῦτο εἶναι πόλις, καὶ οὕτω ᾠκίζομεν ὡς ἐδυνάμεθα ἀρίστην, εὖ εἰδότες ὅτι ἐν γε τῇ ἀγαθῇ ἂν εἴη. ὁ οὖν ἡμῖν ἐκεῖ ἐφάνη, ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα”.

644 *República* IV 435b.

uma impetuosa e outra concupiscente), a cidade apresentaria três classes (dos produtores, dos guardiões auxiliares e a dos regentes)<sup>645</sup>, sendo que cada parte (tanto da alma quanto da cidade) agiria de acordo com sua função específica, sem interferir na especialidade da outra, concluindo nisso a definição de justiça exposta no livro IV da *República*<sup>646</sup>. Logo, de acordo com o pensamento de Platão, se uma cidade for dominada por cidadãos regidos pela razão, ela tenderá a ser justa, pois como cada um deles segue a especificidade da sua própria parte da alma que não cede aos desejos, mas os domina, a cidade ecoará esse comportamento, pois perceberão que deverão seguir o comando da classe que mais se assemelha a razão, ou seja, obedeceriam às decisões dos guardiões regentes, os quais representam o máximo da prudência política e deliberam de forma mais assertiva possível em relação ao bem da comunidade. No outro extremo, onde haveria o predomínio de indivíduos sedentos por realizar os próprios desejos, agindo de maneira tão irracional que seu ímpeto já não seria mais capaz de domá-los e refreá-los, cada um faria apenas o que quisesse, sem seguir nenhuma instrução, e imperaria uma balbúrdia sem regra alguma para além do próprio prazer, tornando, assim, a cidade num caos e em ebulição constante devido à injustiça reinante.

O que vemos, então, é que o descompasso em seguir a razão gera facções dentro da cidade (as *στάσεις* tão temidas) e estas disputariam para tomar o poder político, para com isso conseguirem realizar seus desejos próprios, sem se preocuparem com a comunidade como um todo. Assim, tal tipo de desacordo gera um ciclo de surgimento e ocaso de constituições, o que leva a estipulação de uma tipologia de formas de governo, a uma análise sobre como se passaria de uma a outra e a uma descrição sobre a alma do cidadão desses regimes. O estudo dessas *πολιτεῖαι* acontece no livro VIII da *República* e detecta cinco formas de governo<sup>647</sup>, sendo a aristocracia considerada a melhor (exemplificada pela Calípolis e seus guardiões), pois seria fruto do governo dos melhores e mais bem preparados, mas havendo ainda quatro regimes degenerados.

Da decadência do regime aristocrático, isto é, a queda do céu da Calípolis, surge, primeiramente, a timocracia<sup>648</sup>, caracterizada pela disputa por honrarias e que leva à acumulação de propriedades, gerando a oligarquia<sup>649</sup>, a qual se destaca por uma divisão muito intensa entre ricos e

645 Como apontado em *República* IV 440d-441d.

646 O tema da justiça já foi abordado na seção 3.3.1, ao comentar a especificidade das classes sociais.

647 *República* VIII 544e. A alma tirânica ainda é examinada no livro IX.

648 A timocracia (descrita em *República* VIII 545b-550c) apareceria devido a problemas relacionados à reprodução e ao controle da natalidade, fazendo com que a cidade fosse composta por cidadãos com uma natureza não tão bem-dotada, o que os levaria a se dedicarem mais à ginástica que à música, tornando-os, gradativamente, menos sábios e prudentes e mais inclinados às disputas por honrarias. Esse perfil de cidadão é o daquele que tem o caráter do *φιλότιμος*, uma vez que nele predominaria o *θυμός*, a parte impetuosa da alma, e por isso eles acabariam em rebeliões com a classe produtora, apropriando-se da propriedade das terras e tornando-os escravos e formando, assim, algo próximo da realidade espartana com os hilotas – tal visão pejorativa já seria um indício forte de que Platão não é tão fã dos lacedemônios como alguns indicam.

649 O próximo estágio dessa decadência seria a oligarquia (descrita em *República* VIII 550c-555b), onde os proprietários se tornam tão ávidos por riqueza que causam uma divisão social muito forte entre ricos e pobres, na qual apenas os primeiros governam, por conta da característica censitária. O perfil do oligarca é o de um amante dos bens materiais (*φιλοχρηματιστής*) e para manterem-se no poder, eles precisam instituir o terror como arma para defender sua constituição, fazendo com que haja não uma, mas duas cidades. Além disso, o luxo enfraqueceria os corpos e os costumes dos ricos, fazendo com que os pobres percebam que

pobres, causando, assim, uma grande convulsão social. Isso acontece porque, em decorrência da ganância por riqueza, os oligarcas permitiriam que a licenciosidade crescesse na cidade<sup>650</sup>, pois visariam obter os lucros e os bens daqueles outros que estariam prestes a perdê-los devido à falta de moderação e educação. Porém, ao reduzir seus colegas à pobreza, os oligarcas acabariam não só concentrando renda, mas, simultaneamente, patrocinando rebeliões, pois aqueles ex-nobres que foram transformados em pobres acabariam por almejar mudar o regime político, visando retomar sua posição anterior<sup>651</sup>. É daqui, então, que surge o ensejo democrático, onde não todos, mas a maior parte, decide não só satisfazer seus desejos necessários para manter-se vivos, mas desfrutar dos prazeres antes reservados apenas a alguns ricos<sup>652</sup>. Sendo assim, a democracia nasce quando os pobres, ao se darem conta que são a maioria e que são mais fortes que os ricos, matam, expulsam, ou subjagam os ricos<sup>653</sup>.

A democracia<sup>654</sup> é, então, definida como a forma política onde os cidadãos seriam livres e haveria, em toda cidade, a liberdade (ἐλευθερία) e a livre expressão (παρρησία), bem como a licenciosidade (ἐξουσία) para fazer o que bem desejar (βούλομαι)<sup>655</sup>. Assim, se considerarmos que as pessoas responsáveis pelas decisões políticas atuariam como maestros em uma orquestra, essa polifonia desarmônica de uma massa desejanter arruinaria o governo, pois a cidade não soaria mais como uma música harmônica, o que daria origem a um ruidoso declínio da convivência cidadã, uma vez que cada corpo desejanter ressoaria uma nota própria, isto é, o empenho desenfreado na realização do próprio querer. Portanto, ao analisar a relação entre ação política e afetos, dentro da perspectiva platônica de crítica à democracia, seria possível demonstrar que o parecer desfavorável à democracia feito por Platão não surge de um mero elitismo do filósofo, opinião muito difundida por resumos enciclopédicos, mas pela consequência nefasta de não se levar a sério a necessidade de utilizar a razão<sup>656</sup> como guia para a própria vida particular e política, já que é somente essa parte da

---

eles não seriam apenas a maioria, mas mais fortes, e ao notar tal debilidade, começariam a se insurgir contra os oligarcas.

650 *República* VIII 555d; o termo empregado é “ἀκολασταίνειν” (‘entregar-se à intemperança’, ‘ser licencioso’), sendo uma palavra derivada de ἀκόλαστος (‘intemperante’, ‘licencioso’), que é a derivação de κολάζω (‘conter’, ‘frear’) com o alfa privativo. Logo, está no mesmo campo semântico de ἐξουσία, como discutido na seção 3.2.

651 Ainda em *República* VIII 555d.

652 Platão faz uma distinção entre desejos necessários e não-necessários em *República* VIII 558d-559d, classificando como necessário aquilo que é útil para manter o corpo, como o desejo de comer, mas supérfluo aquilo que a alma sábia e temperante conseguiria evitar.

653 *República* VIII 557a. Leo Strauss define bem a democracia no sentido exposto acima: “Os votos tomaram o lugar das balas: os votos são convincentes somente enquanto as balas forem lembradas” (STRAUSS, 1978, p. 64, tradução minha), porém em seu texto ele estava aludindo ao início da *República*, onde Sócrates é ‘forçado’ a ficar na casa de Polemarco. A fraqueza da classe alta é identificada por sua opulência física, pois os ricos se tornam obesos e dóceis (*República* IV 422d), o que encontra paralelo histórico, pois Heródoto, em *Histórias* VII.156, narra a tomada de poder do povo de Mégara, subjagando a classe rica, simbolizada pela palavra παχύς, a qual significa tanto o gordo quanto o rico (em relação às finanças e não ao nascimento), ver MALKIN, 2022, p. 31.

654 A democracia é discutida em *República* VIII 555b-562a.

655 A partir de *República* VIII 557b. Sobre essa profusão de desejos e o surgimento do populismo, veja CAMPOS, 2019, p. 70-71.

656 Marcelo Boeri (2022, p. 249) destaca essa característica como ‘epistocracia’, em relação ao governo dos especialistas e baseado no conhecimento, mas destacando que a epistocracia platônica não é autoritária, pois o governante teria uma restrição moral que o impediria a se tornar um tirano (Ibid., p. 254). Coadunando parcialmente a essa interpretação, Richard Oliveira (2017) utiliza o termo ‘sofocracia’ para definir essa necessidade de entronizar “o saber como sua instância reguladora suprema” (Ibid., p. 33), dizendo ainda que “a democracia, em sua forma extrema e desmesurada, seria o regime que, ao ver de Platão, institucionalizaria

alma que pode governar os desejos e inibir sua infinita multiplicidade. Assim, o partidário da igualdade de todos é definido como alguém que tem muitos traços de caráter e é multifacetado<sup>657</sup>, o que significa, na prática, que ele vai contra uma das necessidades maiores da cidade justa, isto é, a de estar de acordo com a própria função dentro do corpo social, uma vez que o democrata cede ao que está fora da razão, sendo arrastado pelas afecções e doenças da alma<sup>658</sup>. Esses afetos englobam sentimentos inerentes à natureza humana, como prazeres, dores e desejos<sup>659</sup>, mas “é devido à ignorância ou à incontinência, ou devido a ambas que a maioria esmagadora da humanidade vive vidas nas quais a temperança está ausente”<sup>660</sup>. Ou seja, é natural ter desejos, mas é característica de uma personalidade débil ceder cegamente a eles e não procurar ter uma vida prudente, a qual não se deixa guiar cegamente pelos afetos. A questão em Platão é que, para ele, a maioria segue esse rumo de uma vida não filosófica e sucumbe aos apelos dos afetos, como meros corpos desejanter<sup>661</sup>, escravos de suas paixões.

Logo, para Platão, o problema não reside propriamente no fato do poder político ser compartilhado por muitos, pois, em teoria, haveria a possibilidade de existir uma cidade onde todos fossem filósofos<sup>662</sup> e ela ainda poderia ser democrática, como também justa e boa. A questão é que, na prática, a realidade da democracia é uma polifonia discordante de desejos individuais, os quais não ostentam nenhuma visão em comum, nem se preocupam em unir seus objetivos e orientá-los à boa condução da cidade, uma vez que facilmente os interesses particulares entram em desacordo<sup>663</sup> e causam, assim, muitos conflitos devido à falta de coesão social. Sem esse cuidado em controlar os desejos, portanto, a democracia se perde pelo descontrole do impulso de saciar os próprios apetites, sejam eles mais voltados ao corpo, como o sexo ou a alimentação<sup>664</sup>, ou mesmo relacionados ao ímpeto pela fama, cobiça ou vingança (o que aproximaria, em certa medida, à timocracia).

---

o amadorismo e o diletantismo como práticas políticas correntes e cotidianas, instaurando um governo dos ineptos” (Ibid., p. 34). Isso acontece porque Platão tem uma compreensão cognitivista da política, encarando-a como uma atividade epistêmica (OLIVEIRA, 2021, p. 24, nota 63).

657 *República* VIII 561e.

658 De acordo com *República* IV 439d, em relação ao que não procede da razão (“ἐκ λογισμοῦ”), enquanto “τὸ λογιστικὸν” seria o elemento da alma que retém a pessoa e a impede de sucumbir aos desejos.

659 *Leis* V 732e.

660 *Leis* V 734b, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 210; texto original: “ἢ γὰρ δι’ ἀμαθίαν ἢ δι’ ἀκράτειαν ἢ δι’ ἀμφοτέρα, τοῦ σωφρονεῖν ἐνδεής ὢν ζῆ ὁ πᾶς ἀνθρώπινος ὄχλος”.

661 *República* VI 485d afirma que o apego aos prazeres da alma definem o filósofo, enquanto as outras naturezas se apegam somente aos prazeres do corpo.

662 Uma cidade de filósofos seria uma consequência de levarmos ao limite o mito de Er no livro X da *República*, onde pressupõe-se que há reencarnação e que todos poderiam ir, ao longo de várias vidas, tornando-se melhor e mais próximo do ideal filosófico.

663 A crítica a quem põe os interesses particulares à frente do comum não se resume a Platão, pois vários autores gregos, como Tucídides, Isócrates, Demóstenes, Xenofonte e Lísias também a fazem, a educação sendo considerada como o que permite ao cidadão submeter seus interesses privados aos objetivos da comunidade, como discutido em LISI, 2016, p. 15-19. O interessante é que esse tipo de crítica tem um viés muito democrático, uma vez que a democracia tem uma relação conturbada com a liberdade, pois como afirma Luciano Canfora (1991, p. 58, trad. minha): “Justamente por rejeitar o princípio ‘liberal’ da ‘competição’ a partir de um ponto de partida igualitário, a δημοκρατία é, pelo contrário, anti-individualista, ao não exaltar o ‘valor’ do indivíduo, torna-se, precisamente, o regime de um sujeito político coletivo”.

664 *República* VIII 559b-c. Sendo que ainda é preciso afastar-se dos prazeres do amor, do vinho, do ócio e da comida em excesso em *República* IV 426a-b.

Deste modo, a democracia, tal qual como foi experimentada pelo Platão histórico, era, em sua perspectiva pessoal, um governo feito por pessoas que não estavam em harmonia com a parte racional da própria alma, mas que se deixavam levar pelos desejos da parte apetitiva, a qual apresenta maior mistura com o corpo, ou mesmo que eram guiados por um *θυμός* que não estava alinhado com o pensamento racional e se deteriora ao servir aos afetos mais impuros. Não é a toa que a alma mais condenada nas escatologias<sup>665</sup> de Platão é a do tirano, pois ele é o sujeito que só se interessa em realizar os próprios desejos e representa o mais vil cidadão<sup>666</sup>, aquele que não tem restrições éticas em ludibriar a massa, tomando o poder emanado por ela e a guiando como um mau pastor que atira o gado ao abismo. É assim, então, que aparece a figura do tirano, a qual encarna a personificação do oligarca que não tem a menor moderação<sup>667</sup>, mas que é hábil em esculpir uma imagem de si para que o povo o veja como um defensor dos pobres<sup>668</sup> (pois o libera das dívidas e distribui terras<sup>669</sup>), ou seja, ele é um demagogo (ou populista) que consegue capitanear a frustração dos mais pobres e a utiliza para seu projeto particular de conseguir o poder. O tirano, deste modo, encontra na democracia, compreendida como uma multiplicidade desejanter, o lugar ideal para se tornar aquele que a encerra, personificando a figura de poder supremo.

A tirania<sup>670</sup> se instaura, conseqüentemente, a partir dessa característica peculiar da democracia: o excesso de liberdade<sup>671</sup>. Essa licenciosidade é considerada como a ruína dos limites da comunidade política e compreendida como uma anarquia<sup>672</sup>, no sentido de falta de ordem e leis<sup>673</sup>, mas que perpassa a esfera pública e adentra o *οἶκος* e a convivência privada, rompendo a hierarquia entre pais e filhos, velhos e jovens, mestres e discípulos ou mesmo cidadãos e estrangeiros<sup>674</sup>. Ela é também identificada com a doença que perverteu a oligarquia, tornando a democracia agora em uma escrava do tirano, justamente pela liberdade excessiva<sup>675</sup>, pois é “a partir da mais extrema liberdade que nasce a maior e mais rude escravidão”<sup>676</sup>. A escravidão aqui não é a

665 Como em *Górgias* 525d-e e *República* X 615d-e.

666 *República* IX 573b define o eros como um tirano e em 574e fala da democracia como a tirania de Eros, isso ocorre porque o homem tirânico é tomado por desejos e esse é o perigo da democracia (574e-575a), uma vez que o tirano é definido como o pior de todos homens, o mais perverso e o mais infeliz (576b-c).

667 Platão identifica o tirano com a figura do zangão (que nasceu na oligarquia) e diz que haveria três classes na democracia, uma correspondente aos zangões licenciosos, os tiranos, a outra aos ricos ponderados e de caráter oligarca e, por fim, o povo que executa trabalhos braçais em função de um salário, *República* VIII 564d-565a. Esse símile do zangão com o oligarca já tinha aparecido em *República* VIII 559d, para caracterizá-los como criaturas repletas de desejo e sem utilidade social.

668 O tirano viceja a partir da imagem de protetor, *República* VIII 565c-d e 566b-d.

669 *República* VIII 566e.

670 A tirania é discutida em *República* VIII 562a-569c, enquanto o homem tirânico é analisado no livro IX, entre 571a-580d.

671 *República* VIII 562b-e.

672 A democracia ateniense é, por conseguinte, compreendida como uma anarquia, no sentido de desordem, porém apesar de Platão utilizar a palavra grega *ἀναρχία*, ela é compreendida meramente pelo seu sentido etimológico, de ausência de liderança, e não como uma ideologia contemporânea a nós, a qual defende a ausência de imposição de governo ou, então, crítica a institucionalidade do Estado, pois essa significação é totalmente extemporânea ao mundo grego.

673 Não há atenção nem às leis escritas, nem às não-escritas, ver *República* VIII 563e.

674 *República* VIII 562e-563b.

675 *República* VIII 563e-564a.

676 *República* VIII 564a, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 336; texto original: “ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιότητι καὶ πόλει”. Em *República* VIII 569c aparece que o povo se tornou servo da submissão mais dura, pois é escravo de um escravo, ou seja, do tirano.

literal, mas uma alusão a dois pontos: ao quanto o tirano é escravo de suas próprias paixões<sup>677</sup> e ao quanto a população em geral torna-se escrava do tirano, o único senhor. Essa figura política não é explicitada<sup>678</sup>, mas é delineada também nas *Leis*<sup>679</sup>, sendo descrita como a de um jovem com poder ilimitado, possuidor da maior autoridade entre os homens, mas que atrai o ódio de quem o cerca e acaba sendo destituído de seu poderio. Além disso, o tirano aparece como um problema para o legislador, pois as leis têm, justamente, a necessidade de freá-lo e impedir que ele chegue ao poder.

O perfil de quem deve comandar, nas *Leis*, é de um legislador que seja um verdadeiro político<sup>680</sup>. Ele se difere dos outros exemplos históricos (que visavam criar leis em função de guerras), pois enquanto eles eram tomados apenas pela coragem, o melhor legislador considera “a virtude total e acima de tudo dar conta da principal virtude entre as quatro, a qual é a sabedoria, a razão e a opinião, associadas à paixão e ao desejo que as acompanham”<sup>681</sup>. Assim, vemos que o que foi traduzido por “desejo” e “paixão”, respectivamente ἐπιθυμία e ἔρωσ, não são atributos meramente negativos, associados apenas às massas desejanteres e ávidas por conforto e prazer. O νομοθέτης, aquele que institui as leis, é como um músico, o maestro regente que garante a sinfonia entre os cidadãos ao desejar harmonizar as notas de cada um deles, ao fazê-las soarem prazerosamente no corpo político – uma dualidade já expressa na própria palavra νόμος, que podia significar ‘costume’, ‘leis’ ou mesmo um ritmo musical<sup>682</sup>.

O legislador é, para as *Leis*, aquele que encarna a figura do guardião e do filósofo-rei presente na *República*, mas é também uma alma desejanter que almeja realizar algo e sofre a ação dos afetos. A grande diferença é que esse tipo de soberano se deixa reger pelas virtudes e, principalmente, pela sabedoria, enquanto as massas são consideradas como viciosas, ao se aprazarem com o que não tem valor para o filósofo, ignorantes dos valores mais altos<sup>683</sup> ao não buscarem desenvolver suas próprias ἀρεταί. Outro ponto é que os laços afetivos são essenciais à política, pois ela não é algo frio e distante da natureza humana, mesmo que coloque a razão à frente dos desejos. Por exemplo, a comunidade de prazeres e dores obtida pelos laços de parentesco entre

677 *República* IX 579d-e, onde aparece o tirano como um verdadeiro escravo, pois não consegue satisfazer sequer um de seus desejos, sempre bajulando as massas por temor de seus próprios subordinados (*República* IX 578d e 579a).

678 No entanto, a tirania é explicitada em *Leis* III 692c.

679 *Leis* III 691c-d.

680 As traduções consultadas mostraram-se problemáticas, mas o trecho principal é este: “πολιτικὸν γε ἄνδρα νομοθέτην”, em *Leis* III 688a.

681 *Leis* III 688b, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 152; texto original: “πρὸς πᾶσαν μὲν βλέπειν, μάλιστα δὲ καὶ πρὸς πρώτην τὴν τῆς συμπάσης ἡγεμόνα ἀρετῆς, φρόνησις δ’ εἶη τοῦτο καὶ νοῦς καὶ δόξα μετ’ ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἐπομένης”. Note que as quatro virtudes (e a discussão implícita se há apenas uma ἀρετή ou se ela é composta de ao menos outras quatro) estão em paralelo com a *República* e são a sabedoria, a temperança, a prudência e a coragem, no entanto, enquanto as *Leis* escreve φρόνησις para sabedoria, a *República* utiliza σοφία.

682 Em *Leis* III 700a-c, Platão alude a esse jogo de palavras, culminando com a classificação do regime político da Atenas contemporânea a ele como uma teatrocracia, em 701a.

683 Para o Platão das *Leis*, a maior ignorância é um desacordo entre dor e prazer, que ocorre quando não se sabe reconhecer o que é bom e belo e se alegra com o que é ruim e injusto (*Leis* III 689a). Lembrando ainda que é essa ignorância (e não a covardia) que causa a ruína dos reis (*Leis* III 688c) e que é um sábio aquele que põe em concórdia as suas dores e prazeres com as definições corretas, isto é, as leis (*Leis* III 696c).

os guardiões é fundamental para a unidade política da Calípolis<sup>684</sup>. Isso reforça que sentimentos afetivos são necessários a uma boa comunidade e que não há uma total supressão de emoções nem quando Platão diz que a razão domina e orienta as ações de seus cidadãos, uma vez que a parte racional da alma, com a ajuda da parte impetuosa, apenas educaria a parte desejanter, não a deixando livre e indomada para ceder aos prazeres físicos, mas, simultaneamente, nem excluindo algo tão inerente ao ser humano: os afetos. Esse caráter moderado é obtido pela boa educação, a qual também permitiria que nem o prazer, a dor ou o medo afetassem os guardiões (os cidadãos mais bem-educados), pois estes são corajosos e conseguem manter a opinião reta e legítima, mesmo diante das emoções que arrastam a maioria, já que sua parte da alma impetuosa é aliada da razão e subjuga a parte concupiscente, a qual é surda à persuasão por ser irracional<sup>685</sup>. Em suma, o problema não é o desejar, tampouco ser afetado por paixões ou sentir prazer<sup>686</sup>, mas, na verdade, qual seria o objeto desse desejo<sup>687</sup> e como se lidaria com esses afetos, pois é preciso controlar a profusão desmedida deles, sabendo identificar a melhor postura frente a cada um. Afinal, se não fosse assim, ou seja, se Platão tivesse defendido uma fria ausência de afetos, o próprio eros filosófico estaria condenado e ninguém mais desejaria o bem<sup>688</sup>.

Em conclusão, precisamos repensar esse juízo rápido que classifica Platão como um elitista antidemocrático tão facilmente assim. Afinal, seria mesmo democrática uma massa de gente que só preza pelo próprio benefício particular? Contra isso, Platão já defendia a melhor distribuição possível de felicidade a todos, não apenas à classe governante<sup>689</sup>, criticando ainda a manutenção do poder pelas elites tradicionais baseadas na propriedade privada e família, além de ter feito de sua teoria política um mantra no qual a realização de uma cidade deveria torná-la a mais justa possível. Tal concepção política só poderia ser fruto de um ideal que retém algum sentido democrático, pois

684 BUARQUE, 2022, p. 303, com base em *República* V 462c.

685 A partir de *República* IV, principalmente as passagens 430b, 440e e 442a-b. Em sentido oposto, é a falta de educação que impede à massa desejanter de equilibrar a alma e não ceder à parte irracional, uma vez que muitos são os que não tem moderação.

686 O prazer pode tornar os homens melhores ou piores (*Leis* VII 802d), sinalizando que o problema não é o sentimento prazeroso, mas o que lhe desperta, se algo que que impulsiona o cidadão à virtude ou que o afasta dela, exigindo assim uma educação consciente, desde a tenra infância, para que conduza o homem a sua melhor versão, aquela que sente prazer no que é bom para sua alma (a partir de *Leis* VII 798d-802e, onde é tratado a arte imitativa, a música, a dança e a poesia e de como se deve legislar e influenciar a criação artística em prol de uma cidade mais coesa). *República* IX 580e-581e define três formas de prazeres: 1) os dos desejos necessários relativos ao corpo que ecoam na parte apetitiva da alma, como o comer e o beber 2) o prazer da parte impetuosa, que é as honras 3) o prazer do racional, que é o do filósofo, isto é, o conhecer a verdade. Em 583b é dito que os dois primeiros tipos de prazer são apenas sombras do terceiro, enquanto que em 587c este último é considerado legítimo e os outros dois espúrios. Por fim, há uma definição de prazer em 584c: “os sentimentos que, por meio do corpo, têm a alma como meta e são chamados prazeres [αἱ γὰρ διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί]”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 367. Além disso, no final do *Filebo*, entre 66a-c, há uma classificação final dos bens, onde o prazer aparece apenas em quinto e último lugar e mesmo assim nem são os prazeres do corpo, mas aqueles “puros por pertencerem à própria alma, aqueles que acompanham os conhecimentos e algumas sensações [καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμιας, τὰς δὲ αἰσθητικὰς ἐπομένας]”, na tradução de Fernando Muniz em PLATÃO, 2012, p. 205.

687 A alma de quem deseja (“τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν”) almeja aquilo que é desejado (“ἐκείνου ἂν ἐπιθυμῆ”), isto é, desejamos algo que carecemos, de maneira bem similar ao exposto no *Banquete* 202d, onde o ἔρωσ é definido como aquilo que deseja o que lhe falta, sendo, então, de uma natureza similar, em algum grau, a ἐπιθυμία.

688 *República* IV 438a declara que todos desejam o bem: “πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν”.

689 Veja a correlação entre justiça e felicidade na seção 3.1; lembrando que a felicidade era um conceito político antigo de suma importância.

abarca o bem-estar de todos e não apenas a uma elite, mesmo que esse pensamento ainda seja crítico à forma contingente e histórica daquilo que era executado por uma maioria e considerado, nominalmente, como uma democracia. Quiçá Platão, o antidemocrático, fosse mesmo o maior difusor da democracia, como Bodin já pensava.

#### 4.3 - A REPÚBLICA E OS TIPOS DE CIDADES

Platão apresenta, na *República*, três modelos distintos de cidades, um modelo saudável, a cidade dos porcos, outro repleto de doenças sociais, a cidade inflamada, e, por fim, um modelo que é um paradigma existente apenas no discurso e no raciocínio, enfim, uma cidade que existiria apenas no λόγος. No entanto, há autores que interpretam quatro modelos de cidades<sup>690</sup> na *República*, como por exemplo Hector Benoit<sup>691</sup>, que define a primeira como sendo a cidade dos porcos<sup>692</sup>, a segunda como a cidade inflamada<sup>693</sup>, a terceira como a cidade purificada<sup>694</sup> e por fim a quarta, a ideia da cidade filosófica<sup>695</sup>. De fato, o marco de fundação da Calípolis<sup>696</sup> aparece apenas depois da discussão da suposta terceira cidade, mas acredito que os argumentos sobre esse modelo (a cidade purificada) seja indissociável da proposta da cidade criada no λόγος. Ou seja, a Calípolis é distinta da cidade dos porcos e da inflamada, mas não da purificada e, por isso, vejo apenas três modelos de cidades.

##### 4.3.1 - A cidade dos porcos: um modelo positivo, mas abandonado

A primeira cidade que aparece na *República* ficou conhecida como a “cidade dos porcos”<sup>697</sup>, por conta da alcunha que Gláucon criou, mas ela foi, na verdade, considerada por Sócrates como uma cidade verdadeira<sup>698</sup>. No geral, apesar de demarcar um exemplo positivo, os comentadores

690 Dawson (1997, p. 79) argumenta que alguns comentadores identificam uma cidade mais ‘terrena’ entre os livros II a V da *República*, e a separam de outra mais ‘paradisiaca’, presente nos livros V a VIII, mas acredita que Sócrates não deixa dúvida que se trata de uma só cidade. Um exemplo disso é Giovanni Casertano, o qual enumera quatro cidades: “a) a cidade primitiva (II 369b-372e); b) a cidade opulenta (II 372e-376e); c) a cidade educada (II 376e-IV 445e); d) a cidade dos filósofos (V 449a-VII 541b)” (CASERTANO, 2014, p. 27). Especificamente nesse autor, há um destaque em outros momentos para um sistema quaternário: quatro constituições no livro V (Ibid., p. 17), quatro tipos de homens na primeira cidade (Ibid., p. 28), quatro virtudes (Ibid., p. 29), quatro segmentos da analogia da Linha Dividida (Ibid., p. 60) e as quatro afecções da alma correspondentes (Ibid., p. 61), quatro vias no mito de Er (Ibid., p. 77), o que me faz pensar que ele tenha visto alguma alusão platônica a uma possível analogia de origem pitagórica com o número quatro. Além disso, poderíamos até falar de uma quinta cidade, pois, como destaca Motta (2014, p. 127-128), Sócrates ataca a miopia de Gláucon se referindo a “para os guardiões da tua cidade [τοις φύλαξι σοι τῆς πόλεως]” (trad. minha), em *República* 461e, ou seja, indicando, assim, que ele não estava percebendo a flutuação de sentido, uma vez que Sócrates falava agora de todos cidadãos e Gláucon continuava compreendendo como se fosse apenas relativo aos guardiões.

691 BENOIT, 2004, p. 132-147.

692 BENOIT, 2004, p. 132.

693 BENOIT, 2004, p. 132-135.

694 BENOIT, 2004, p. 135-137.

695 BENOIT, 2004, p. 137-147.

696 Apenas em *República* IV 427c Sócrates assume a posição de οικιστής e funda a Calípolis, nos moldes que remetem à experiência de colonização, ver em BROUILLETTE, 2017.

697 *República* II 372d4: “*hyôn pólin*”, descrita entre 369c-372e.

698 *República* II 372e.

tendem a ver nela uma referência mitológica a um tempo antigo onde os homens viviam em paz, pois ela atende as necessidades humanas básicas, como alimentação, moradia e vestuário, tendo toda uma gama de profissões atuando para seu bem estar, de ferreiros a sapateiros, mas também comerciantes que importam os materiais que possam vir a faltar. Não se trata propriamente de uma cidade pequena<sup>699</sup>, mas com um contingente populacional adequado ao seu tamanho e com cidadãos que convivem em harmonia, pois especializaram-se em funções complementares, sendo capazes até mesmo de desfrutar pequenos prazeres, como os pequenos luxos dos figos e vinhos. Em suma, trata-se de uma vida simples, mas satisfatória – o que não quer dizer que seja meramente uma referência a cidades míticas<sup>700</sup>.

Na verdade, o problema com a cidade dos porcos (ὄων πόλις)<sup>701</sup> fica mascarado pela tradução, pois a palavra utilizada não significaria apenas porcos, mas também porcas, uma vez que o plural genitivo ὄων se refere aos dois gêneros<sup>702</sup>. A questão é que esse termo aponta para uma gíria para o órgão genital feminino<sup>703</sup>, empregada na comédia, tratando-se, na verdade, de “cidade das bucetas” ou mesmo “cidade das pererecas” (para manter a dualidade do grego no português em relação a um animal). A nomeação que Platão apresenta nos leva, então, a um sentido bem chulo, através desse duplo sentido da expressão cômica, como argumentado por Marina McCoy<sup>704</sup>, apoiada no trabalho de Jeffrey Henderson<sup>705</sup> (que pesquisou especificamente a linguagem obscena na comédia antiga). Além disso, é preciso destacar que é deveras conhecida a influência da comédia em Platão, portanto, tal gíria jamais passaria despercebida ao autor grego (um provável espectador de inúmeras peças), mas passou à maioria de seus comentadores, homens ricos, cultos, conservadores e de moral cristã.

É importante atentar-se ao fato de que esse apelido da primeira cidade não foi cunhado por Sócrates, o porta-voz de Platão, pois ele a considerava como uma cidade genuína e sadia<sup>706</sup>, mas, apesar de a considerá-la como algo bom, a deixa de lado e não retoma mais a essa discussão, desde que Gláucon a apelida como uma cidade ruim, pois feminina. Essa interpretação, na qual me apoio,

---

699 *República* II 370e.

700 Como aponta a conclusão de Cláudio Veloso (2003), após indicar as dessemelhanças entre a cidade verdadeira da *República* e a idade do ouro ou a Ilha dos Bem-aventurados descrita na poesia hesiódica, ou mesmo em outros exemplos em Platão, como a cidade primitiva das *Leis* ou a do tempo de Cronos no *Político*.

701 *República* II 372d.

702 Logo, o que se conhece como a “cidade dos porcos” é um eufemismo para o seu verdadeiro sentido, pois a palavra *hḗs* foi empregada em seu genitivo plural, sendo tanto masculina quanto feminina, isto é, dos suínos ou das suínas, mas a comparação com seu emprego em comédias não deixa dúvida de seu sentido chulo, mesmo que não apareça em dicionários consagrados, e quase vitorianos, como o *Bailly* ou o *LSJ*.

703 McCoy (2015, p. 151), ancorada em Henderson (1991, p. 48), que é enfático ao afirmar que “porcas” e, principalmente, “porquinhas” representariam o órgão genital feminino. Ambos autores traduzem a essa expressão por “*cunt*” (‘puta’ ou ‘buceta’ na gíria inglesa), não havendo dúvidas quanto ao baixo jargão no sentido original em grego.

704 MCCOY, 2015.

705 Trata-se do livro *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy* (HENDERSON, 1991).

706 *República* II 372e6 (“*alēthinē pólis*”) e 372e7 (“*hygiēs tis*”).

foi exposta por McCoy<sup>707</sup>, autora que destacou as questões de gênero e a ligação das porcas com a prática religiosa, ao argumentar sobre o motivo dessa cidade ter sido desprezada: “Gláucon rejeita essa cidade porque ela é baseada na prática feminina, uma cidade que não tem a masculinidade da política, da guerra e das honrarias que acompanham a guerra”<sup>708</sup>. Vale lembrar que a coragem, requisito básico em um embate no julgamento ou na guerra, se chamava ἀνδρεία e era etimologicamente ligada a ἀνήρ, homem em sentido estrito, o ser humano masculino, logo, ter coragem era ser homem. Sendo assim, essa cidade foi considerada feminina, pois o masculino para o ateniense Gláucon era definido pelo seu sucesso na guerra ou na política das assembleias (o espaço público), enquanto que nessa primeira cidade (que não tinha cortes judiciais, nem precisava guerrear) esses dois critérios não seriam o meio pelo qual os homens ganhariam destaque, uma vez que só poderiam participar das atividades que eram consideradas femininas, como as relativas à manutenção do sustento (o espaço privado)<sup>709</sup>. Nesse sentido, a primeira cidade esfumava a distinção entre público e privado<sup>710</sup>, entre οἶκος e πόλις, pois sua estrutura não está atrelada à divisão de papéis de gênero típica dos atenienses, onde era tarefa da mulher cuidar do espaço privado, enquanto o homem era o único que podia disputar as coisas públicas, como as magistraturas da política ateniense. Contudo, observe que os papéis de gênero referenciados por Gláucon se referem à cultura histórica dele, pois na Calípolis que estão prestes a construir, tanto o homem quanto a mulher terão treinamento guerreiro, praticarão a política e irão à guerra, rompendo, assim, o predomínio masculino dessas ações.

Um outro ponto relacionado aos papéis de gênero é o sentido religioso da menção às porcas, resgatado por McCoy ao comparar a descrição da cidade com o festival das Tesmofórias<sup>711</sup>, que ocorria em honra à Deméter e a sua filha Perséfone<sup>712</sup>, sendo uma festa exclusiva para as mulheres casadas e que acontecia anualmente. A festividade era uma celebração do rapto dessa moça (κόρη) por Hades e também se vinculava a rituais agrários de plantio, por conta da mitologia envolvida. Os porcos eram os animais sacrificados no festival e tinham um valor simbólico, pois os mitos diziam que eles pastavam perto de Deméter quando ela desceu ao Hades e por isso foram arrastados ao submundo dos mortos<sup>713</sup>. Após os sacrifícios dos suínos, as suas carcaças eram jogadas em um poço onde apodreciam e serviam, posteriormente, de adubo no plantio das sementes para a próxima

707 Apesar do argumento estar fortemente atrelado às pesquisas de gênero, a autora é focada mais especificamente na retórica e na forma literária platônica. Enfim, não se trata de um posicionamento meramente militante e alheio à Antiga. Sigo, nessa parte do trabalho, a argumentação disponível em MCCOY, 2015.

708 MCCOY, 2015, p. 150, trad. minha.

709 MCCOY, 2015, p. 152-154.

710 MCCOY, 2015, p. 155.

711 Descrição do festival baseada nos comentários de MCCOY, 2015 e nos da tradução da comédia *Tesmoforiantes* por Ana Pompeu (no prelo).

712 Tesmofóras era um epíteto das deusas Deméter e Perséfone, significando as criadoras das leis, as legisladoras. A palavra dicionarizada era θεσμοφόρος e era usada, em relação às deusas, no dual τὸ θεσμοφόρῳ ou plural feminino αἱ θεσμοφόροι.

713 MCCOY, 2015, p. 152.

colheita. Também havia como destaque o degolamento de uma porca prenha de fetos<sup>714</sup>, simbolizando o sucesso da geração, o ciclo de vida e morte, que valia tanto para os futuros partos das mulheres casadas quanto para a semeadura da plantação. Nesse festival, as mulheres ficavam isoladas por alguns dias, jejuavam e dormiam em tendas, convivendo apenas entre si, depois participando de um banquete final, além de realizarem um ritual específico de *αἰσχρολογία*, de falarem obscenidades e maldizerem uma às outras. Ao final da festa, da qual apenas essas mulheres sabiam o que tinha acontecido, voltavam para suas casas e maridos e a ordem social se restabelecia.

Todavia, esse apelido da primeira cidade ainda traz mais simbolismo, pois o porco também remetia à ignorância<sup>715</sup>. Paul Shorey<sup>716</sup> destacou a conexão entre o porco e a ignorância, como a imagem de um ser que se prostra em algo sujo e chafurda, mas que é também tão embrutecido que não se incomoda nem demonstra repugnância com sua situação. Assim, a porca é o animal que simboliza a aversão ao feminino (refletindo a visão patriarcal ateniense e a origem do desprezo de Gláucon), pois é capaz de simbolizar a genitália feminina, mas também a ignorância e a aceitação do próprio estado emporcalhado. Além disso, há ainda a relação do porco com a mentira, pois, no livro VII da *República*, Platão está discutindo o perfil propício de quem deve governar a cidade<sup>717</sup> e descarta aqueles que dizem odiar a mentira (*ψεῦδος*), mas a acolhem na própria alma, por não serem amantes da verdade. Textualmente, a comparação que Platão utiliza é sobre quem “fica espelhando-se na ignorância como um porco no brejo”<sup>718</sup>, evidenciando, então, a questão da diferenciação entre a mentira voluntária, a que é criada conscientemente, e a involuntária, aquela que surge ao se manter confortavelmente na ignorância, a *ἀμαθία*, que leva a opinar falsamente e a não buscar a verdade. O problema é que a mulher, na sociedade patriarcal ateniense, é a representante da mentira, pois sua caricatura, muito comum na comédia, é a da pessoa ardilosa que mente para atingir seus objetivos<sup>719</sup>, fazendo com que os homens sempre suspeitassem delas.

---

714 MCCOY, 2015, p. 152.

715 Como em *Laques* 196d (onde aparece um provérbio que põe o porco como um grau zero de conhecimento) ou em *Leis* VII 819d (onde uma certa ignorância é tida como mais própria do porco que do humano), ver VELOSO, 2003, p. 80.

716 SHOREY, 1917, p. 309.

717 *República* VII 535a.

718 *República* VII 535e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006; texto original: “εὐχερῶς ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνηται”. Exemplo comentado por Shorey (1917, p. 310), focando a discussão no sentido de *εὐχερής* (‘negligente’). Note que, apesar da palavra ‘porco’ nesta expressão estar apenas no masculino ou neutro, o verbo *μολύνω* empregado tem o sentido estrito de ‘chafurdar’, mas também é dicionarizado como ‘deflorar’, no sentido sexual de ‘macular’. Um exemplo desse contexto sexual está no verso 1286 da comédia *Os Cavaleiros* de Aristófanes, mas é muito mais demarcado na peça *Pluto*, pois entre os versos 310 e 315 vemos esse verbo sendo próximo à palavra *χοῖροι*, porquinhas, em um contexto que como um todo alude, nitidamente, ao sexo. Em suma, essa passagem de Platão traz consigo um duplo sentido que entrelaça, sutilmente, o feminino, a atividade sexual e a ignorância.

719 Haley (1890, p. 161) confirma, por uma análise das obras aristofânicas, que podemos inferir que as caricaturas feitas pelo comediógrafo deviam refletir os sentimentos do público ateniense, que as consideraria como enganadoras de maridos e mentirosas talentosas, concluindo pelas suas fontes que não havia muita confiança entre marido e mulher, pois o marido sempre suspeitava da mulher quando ela saía de casa (Ibid., p. 163).

Esse contexto é explicitado, por exemplo, na comédia *As Tesmoforiantes* de Aristófanes (que também alude à porca como genitália feminina<sup>720</sup>), pois nessa peça, que se passa durante as festas das Tesmofórias, o poeta Eurípides envia um parente<sup>721</sup> travestido de mulher para o festival, com a ajuda do afeminado Agatão, que lhe empresta seu corpete, pois as mulheres reunidas no Tesmofóron planejavam matar Eurípides, uma vez que ele sempre falava mal delas em suas tragédias<sup>722</sup>. Como exemplo dessa figura da mulher enganadora, há os versos abaixo nessa comédia:

Se alguém conspirar algum mal ao povo  
das mulheres, ou enviar arautos  
a Eurípides e aos medas sobre algum prejuízo  
ao povo das mulheres, ou planejar ser tirano,  
ou ajudar a repor o tirano, ou denunciar  
uma mulher com um filho postiço, ou uma serva  
seduzindo a patroa vá cochichar no ouvido do patrão,  
ou encarregada de uma mensagem portar mentiras  
ou se um amante enganar dizendo mentiras<sup>723</sup>

No entanto, mesmo a sociedade ateniense sendo um modelo patriarcal que oprimia as mulheres, não podemos dizer que Platão coadune a isso, pois logo após a passagem onde vincula os porcos à ignorância, ele ressalta o papel da educação na condução das pessoas para formar bons cidadãos e cidadãs. No entanto, a depender da tradução, isso se torna escondido, como indicam os dois exemplos abaixo:

Se conduzirmos homens, física e intelectualmente íntegros, a um estudo e exercício de tal importância e os educarmos, até a própria justiça não nos censurará e salvaremos a cidade e sua constituição.<sup>724</sup>

Se formos buscar homens de boa constituição física e intelectual, para os educarmos nestes estudos e treinos, a própria justiça não terá nada a censurar-nos, e salvaremos a cidade e a constituição.<sup>725</sup>

As traduções acima foram feitas por duas mulheres, a brasileira Anna Prado e a portuguesa Maria Helena Pereira, mas não ressaltam esse ponto específico que destaco, porém Platão teve cuidado de utilizar dois participios plurais acusativos que não definem o gênero, pois podem se

720 No verso 289 de *As Tesmoforiantes* aparece a palavra *choiros*, porquinha, ao se referir a uma mulher, logo, o mesmo duplo sentido chulo de *hys* está sendo aludido, o que também aparece entre v. 538-540, ao se referir ao ato de depilar ‘a porquinha’, pois a diferença entre *hys* e *choiros* reside no fato que a primeira palavra se refere à genitália das mulheres adultas e a segunda à das meninas, ainda sem pelos pubianos (HENDERSON, 1991, p. 48).

721 Na trama dessa comédia, esse parente do poeta, trajado de mulher, é amarrado e as tesmoforiantes ameaçam matá-lo, tal qual no festival elas faziam os porcos do sacrifício.

722 *As Tesmoforiantes*, v. 181-182.

723 Aristófanes, *As Tesmoforiantes*, v. 335-343, na tradução de Ana Pompeu em POMPEU, no prelo. Texto original: “εἴ τις ἐπιβουλεύει τι τῷ δήμῳ κακὸν | τῷ τῶν γυναικῶν ἢ πικηρυκεύεται | Εὐριπίδῃ Μήδοις τ’ ἐπὶ βλάβῃ τινὶ | τῇ τῶν γυναικῶν, ἢ τυραννεῖν ἐπινοεῖ | ἢ τὸν τύραννον συγκατάγειν, ἢ παιδίον | ὑποβαλλομένης κατεῖπεν, ἢ δούλη τινὸς | προαγωγὸς οὖσ’ ἐνετρύλλισεν τῷ δεσπότη | ἢ πεμπομένη τις ἀγγελίας ψευδεῖς φέρει, | ἢ μοιχὸς εἴ τις ἐξαπατᾷ ψευδῆ λέγων”.

724 *República* VI 536a-b, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 297; texto original: “ὥς ἐὰν μὲν ἀρτιμελεῖς τε καὶ ἀρτίφρονες ἐπὶ τοσαύτην μάθησιν καὶ τοσαύτην ἄσκησιν κομίσαντες παιδεύωμεν, ἢ τε δίκη ἡμῖν οὐ μέμψεται αὐτή, τὴν τε πόλιν καὶ πολιτείαν σώσομεν”.

725 *República* VI 536a-b, na tradução de Maria Helena Pereira em PLATÃO, 2010c, p. 351 (o texto original é o mesmo da nota acima).

referir tanto às mulheres quanto aos homens, como ἀρτιμελεῖς (‘em boas condições físicas’) e ἀρτίφρονας (‘sensatos’ ou ‘sensatas’). Na verdade, a palavra “homens” utilizada em ambas traduções e empregada como um masculino neutro, nem está no texto grego (nem pelo sentido geral de ἄνθρωπος, nem pelo específico de ἀνήρ)<sup>726</sup>. Ou seja, mesmo que seja possível detectar alguma aversão pontual ao feminino na obra de Platão, isso se deve ao fato desse ser o contexto histórico de sua época, pois era algo normalizado, mas é preciso observar que existe uma abertura na obra platônica às mulheres, no sentido de equiparidade de gênero, uma vez que elas não são tomadas, de antemão, como a caricatura misógina ateniense, mas sim mulheres que poderiam vir a ter a educação privilegiada e igualitária tal qual proposta no terceiro modelo de cidade, a Calípolis.

É possível interpretar a simplicidade da cidade dos porcos como uma idealização de uma época de ouro, de uma sociedade mais antiga, quicá mitológica, e ainda não corrompida, como também considerá-la como uma paródia de uma cidade impossível. O problema é que somos brasileiros, vivemos no Brasil e conhecemos as experiências histórias das aldeias indígenas e quilombolas, as quais provaram na história factual a possibilidade de existência real de sociedades relativamente autossuficientes, com troca de mercadorias entre pessoas com trabalho especializado, sem processos complicados de julgamentos e sem tantas guerras para aquisição de bens e distinção de *status*, aliás, podendo existir até mesmo sem uma classe governante<sup>727</sup>, como Pierre Clastres aborda em *A Sociedade contra o Estado* ou quando Claude Lévi-Strauss descreve os Nhambiquaras em *Tristes Trópicos*<sup>728</sup>. Essas experiências em território brasileiro são femininas, do ponto de vista dessa parte na *República*, pois são como uma πόλις que perdeu sua definição, pois se identificou demais com o οἶκος<sup>729</sup>, onde o que era tido como masculino, a guerra, os tribunais e as honrarias oriundas dessa disputa pública, não despertava o mesmo interesse fálico que a sociedade ateniense possibilitava. Platão, logicamente, não teria como conhecer essa experiência brasileira, mas poderia, por transmissão oral do conhecimento<sup>730</sup>, ter alguma impressão sobre as primeiras experiências de

726 Entendo aqui o participio plural masculino κομίσσαντες ligado a παιδεύομεν, por estar no nominativo e se referir a Sócrates e seus companheiros de discussão (no sentido de que eles ensinariam com cuidado), enquanto os outros dois participios que destaquei serem os objetos do verbo παιδεύω e poderem ser tantos masculinos quanto femininos. A tradução inglesa de George Grube foi mais cuidadosa e manteve (através do termo “people”) a duplicidade possível de gênero: “se trouxermos pessoas que são sãs de corpo e alma para tal grandioso tema e treinamento, e as educarmos nele, nem a própria justiça nos culpará, e salvaremos a cidade e sua constituição [if we bring people who are sound of limb and mind to so great a subject and training, and educate them in it, even justice itself won’t blame us, and we’ll save the city and its constitution]” em PLATÃO, 1997, p. 1150, trad. minha. Outra tradução que também foi mais cuidadosa é a feita por Conrad Eggers Lan em espanhol, tendo utilizado a mesma solução de Grube ao empregar “personas” para traduzir os participios: “se são pessoas sãs de corpo e alma as que educamos, as conduzindo a tal estudo e exercício, a Justiça mesma não nos censurará e preservaremos o Estado e sua organização política [si son personas sanas de cuerpo y alma las que educamos, conduciéndolas a tal estudio y a tal ejercicio, la Justicia misma no nos censurará y preservaremos el Estado y su organización política]” em PLATÓN, 1988, p. 369.

727 É preciso questionar se essa primeira cidade da *República* manteria a noção de classe social, pois ela “é uma cidade onde há sim vários ofícios, ou seja, uma divisão do trabalho, mas não propriamente classes, bem entendido, classes funcionais, não conhecendo ainda, pelo menos à primeira vista, a tripartição em produtores, auxiliares e guardiães” (VELOSO, 2003, p. 74).

728 Não aprofundarei aqui esse paralelo entre a sociedade da cidade dos porcos e a experiência brasileira, mas indico a possibilidade de uma leitura comparativista.

729 Em *República* V 463b-c, ao menos entre os guardiões, o civil se fundiu com o familiar totalmente, pois reconhecem seus colegas de guarda como família.

730 A transmissão oral de conhecimento atravessa as épocas em várias culturas, mesmo que os gregos sejam eternas crianças, sem conhecimento avançado de seu próprio passado, como o sacerdote egípcio indica a Sólon em *Timeu* 22b.

ocupação do solo de sua região (que propriamente nem poderiam ser consideradas como *πολιτεῖς*); como, por exemplo, a de civilizações próximas ao neolítico, como a cultura cicládica, que poderiam ter experimentado esse tipo de convivência mais harmônica, ou mesmo estar a par de algum tipo de agrupamento humano no estilo do quilombo de Drímaco de Quios<sup>731</sup>. Porém, a questão que devemos nos atentar e não esquecer é que a cidade dos porcos não é rechaçada por Sócrates, ela é apenas abandonada, pois a fala de Gláucon, a alusão às porcas, leva à discussão de outros problemas e a estória seguiu, sem voltar ao seu ponto de origem.

Em suma, a recusa de Gláucon a essa primeira cidade faz Sócrates ponderar sobre um outro tipo de cidade, que não se satisfaz com esse regime de vida austero, porém sadio, pois ambiciona e deseja mais coisas, requeirindo iguarias como marfins e pinturas, tendo em vista itens não necessários e que impelem ao crescimento da cidade, para coordenar toda essa infraestrutura maior. O corpo dessa cidade torna-se portanto, inchado feito uma bolha, ou seja, cheio de inflamações.

#### **4.3.2 - A cidade inflamada e a medicina hipocrática**

Esse segundo modelo de cidade está intimamente ligado a uma leitura política influenciada pelos textos de medicina hipocrática. Sendo assim, torna-se necessário contextualizar a ciência médica no tempo de Platão, para melhor compreender o uso que o filósofo fez dessa teoria ao apresentar uma cidade como um ser orgânico que estava doente.

A medicina grega mais antiga era reaxlizada por sábios que combinavam o uso de medicamentos, os fármacos, e as palavras mágicas, os encantamentos. Essa dualidade era expressa por termos como *φάρμακον*, podendo significar uma poção mágica, um veneno ou mesmo um remédio medicinal; e por *ἐπωδή*, que podia ser um tipo de canto ou um encantamento mágico. Em suma, tal qual a prática medicinal ainda mais antiga, já existente no mundo egípcio ou mesopotâmico, os primeiros médicos gregos combinavam a religiosidade, a magia e o saber obtido pela observação do uso de medicamentos no corpo humano. Isso é bem expresso pela palavra *ιατρόμαντις*, pois ela se referia aos médicos adivinhos, sendo uma combinação de *ιατρός*, o médico, aquele que cura, etimologicamente ligado ao verbo *ιάομαι*, curar, mas também a palavra *μάντις*, um adivinho, alguém capaz de fazer profecias, um vidente. Assim, toda a base histórica da medicina grega envolvia pessoas que combinam a palavra, o *λόγος*, e a arte da cura, a *ιατρική*, isto é, o conhecimento médico.

No entanto, essa tradição passou a ser questionada por Hipócrates e os asclepiades, como eram nomeados os que seguiam os ensinamentos hipocráticos, pois foram considerados

---

<sup>731</sup> Drímaco de Quios foi um escravo rebelado que montou uma espécie de quilombo com outros escravos fugitivos e será discutido na seção 6.2.

descendentes de Asclépio, o deus da cura, que era filho de Apolo. Há um etnocentrismo quando nos referimos, hoje, a Hipócrates como o pai da medicina, pois essa técnica de cura já era utilizada há milênios, mas há também um ineditismo nessa nova concepção de arte médica promovida a partir de Hipócrates: esse personagem histórico se ateuve à racionalidade e à empiria e removeu os conteúdos mágicos da prática de cura. No entanto, não há de fato uma ruptura, no sentido em que a medicina mais arcaica ainda perdurava nos templos (como na experiência mística da incubação em Epidauro), e a própria arte profissional dos médicos hipocráticos se constituiu com empréstimos do conhecimento tradicional, tendo incorporado certas medicações e práticas dos antepassados<sup>732</sup>. Assim, os encantamentos e as explicações mágico-religiosas deixaram de ser utilizados, mas também se combateu a medicina que se atrelava à interpretação da φύσις pelos filósofos que hoje chamamos de pré-socráticos, mas que naquele tempo eram conhecidos como φυσιολόγοι, os que estudavam e dissertavam sobre a natureza, como Demócrito ou Empédocles, este último um verdadeiro xamã e pajé grego.

A medicina hipocrática iniciou, então, um modelo científico que se tornou uma influência notável em outras áreas intelectuais, como na História por Heródoto e na Filosofia por Platão. Assim, podemos ver palavras originárias do discurso sobre a cura e as doenças sendo transpostas à esfera política, como a μεταβολή, a mudança na saúde corpórea, mas também de regime político, e a στάσις, uma doença do corpo físico, mas também uma revolução ou ruptura social. Na Filosofia Política de Platão, esses dois conceitos aparecem juntos ao comentar sobre a mudança de regimes de governo, dizendo que “toda constituição muda [μεταβάλλει] por ação dos que exercem os cargos do governo [ἀρχάς], quando a rebelião [στάσις] se dá entre eles mesmos, mas, se entre eles há concórdia, por pouco que seja, é impossível que seja abalada”<sup>733</sup>. Assim, quando os comandantes têm o mesmo pensamento, a cidade mantém-se saudável e sem crises. É por isso que Platão diagnostica, como um médico, uma cidade inflamada, “φλεγμαίνουσιν πόλιν”, no livro II da *República*<sup>734</sup>, em oposição ao estado sadio, υγιής. Afinal, o filósofo, como bom seguidor de Apolo, fez até a dedicação final de Sócrates a Asclépio, o deus dos médicos, no final do *Fédon*<sup>735</sup>.

A palavra que Platão utiliza para qualificar a cidade como inflamada, cheia de inflamações, ou mesmo enfevecida, no sentido de febril, é o participio do verbo φλεγμαίνω, que representa a ação de dilatar pelo calor, estar inchado ou inflamado. É um termo, portanto, que faz parte do

732 PRÉTRE, 2017.

733 *República* VIII 545d, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 310; texto original: “πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται: ὁμονοοῦντος δέ, κἂν πάνυ ὀλίγον ἦ, ἀδύνατον κινηθῆναι”. A comunidade de mulheres e filhos proposta entre os guardiões serve para que todos se sintam como uma grande família, dificultando que haja dissensões entre os auxiliares e os governantes.

734 A cidade inflamada é descrita na *República* II 372e-374b.

735 Depois de ter tomado a cicuta, mas ainda antes de morrer, Sócrates diz a Críton que eles estão devendo um galo a Asclépio (*Fédon* 118a).

vocabulário médico transposto à esfera política, pois é etimologicamente ligada a φλέγμα, o fleuma da teoria dos humores que Hipócrates discutia. Esses quatro humores, o sangue, a fleuma, a bÍlis amarela e a bÍlis negra, operariam nos homens e definiriam suas características, bem como regulariam seu corpo. Resumidamente, a base da ιατρική hipocrática é a harmonia entre os humores, pois o corpo se torna doente tão logo eles se desequilibrem, da mesma forma que na cidade, na transposição política desses conceitos, a sociedade é estável até ver seus humores em desarmonia. Logo, a cidade doente é aquela dos excessos, inflamada pelas artes e pelo luxo e com muitos cidadãos ávidos por posses, ou seja, a cidade está doente por estar infeccionada com “uma multidão de habitantes cuja presença na cidade não mais visa ao suprimento do necessário”<sup>736</sup>. Um cidadão desse tipo é como o general Alcibíades, o personagem que melhor representa a desmedida no círculo socrático, tendo sido descrito por Ésquines de Esfeto como alguém que padecia de uma doença da alma, de um tipo de febre que o fazia perambular pelos mares em aventuras de conquistas na Sicília<sup>737</sup>.

Assim, podemos conferir o segundo modelo de organização política desprezada na *República*, que se parece muito com Atenas, uma cidade repleta de habitantes que tem o regime de vida focado em saciar seus apetites. Essa segunda cidade é caracterizada como aquela onde os cidadãos não se adequavam a um modo de vida austero, ou seja, não seguiam um regime de vida (a διαίτα<sup>738</sup> de origem hipocrática) adequado, requerendo o luxo e os excessos, trazidos por pessoas da classe dos imitadores (μιμηται) e dos caçadores (θηρευταί). Esses dois tipos proliferam nessa cidade, abusando da arte das Musas, como os poetas, os atores e os rapsodos, mas também se deleitando com a variedade de espécies de animais ofertada por caçadores de todos os tipos (lembrando que os sofistas são caçadores de jovens ricos para Platão<sup>739</sup>). Assim, uma cidade sem saúde como esta exigirá muitos médicos para que possa sobreviver, além de requerer a conquista de territórios extras (como com a colonização) para prover a alimentação e outros bens que saciem a esses cidadãos de alma febril, sendo nesse ponto caracterizado a origem da guerra<sup>740</sup>, a fonte do mal para as cidades, pois essa necessidade excessiva de consumo e de luxo levará, obrigatoriamente, a conflitos com outras cidades, uma vez que seus territórios originais irão sempre precisar se expandir. Portanto, é a partir do diagnóstico da doença da cidade (“πόλεως νόσημα”<sup>741</sup>), presente nessas condições que levaram à destruição do corpo político saudável, que Platão começa a propor

736 *República* II 373b, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 68; texto original: “πλήθους, ἃ οὐκέτι τοῦ ἀναγκαίου ἕνεκά ἐστιν ἐν ταῖς πόλεσιν”.

737 Fragmentos SSR, VI.A.42 e 52, coletados por Giannantoni.

738 *República* II 373a.

739 *Sofista* 223b.

740 *República* II 373d-e.

741 *República* VIII 544c.

seu tratamento cirúrgico, extirpando as causas de tal doença. A terapia proposta leva, então, à discussão sobre uma cidade perfeita, abstraindo-se dos vícios, mas que só existiria no discurso.

### 4.3.3 - Calípolis: um paradigma no céu

Partindo da cidade inflamada, Platão começa a investigar as condições que garantiriam uma cidade sadia e equilibrada. O principal tratamento requer uma completa mudança de regime de vida, originando, com isso, um novo modelo de educação orientando à boa formação dos guardiões, uma classe governante que sucumbe o modelo de família tradicional ateniense e as relações entre homens e mulheres, bem como a noção de propriedade privada.

O primeiro elemento distintivo da Calípolis<sup>742</sup> é a definição do trabalho do guardião, “τὸ τῶν φυλάκων ἔργον”<sup>743</sup>. Esse guardião (φύλαξ)<sup>744</sup> seria o responsável por vigiar a cidade como um todo, ocupando o papel decisivo para a manutenção da cidade sadia, sem as doenças causadas pelo desejo desmedido de posses e prazeres. Sua função requer uma natureza propícia<sup>745</sup>, capaz de harmonizar em sua alma o ímpeto combativo (θυμός)<sup>746</sup> e a docilidade (πραότης)<sup>747</sup>, pois, como os cães<sup>748</sup> que atacam o inimigo e são amigáveis com os seus<sup>749</sup>, os guardiões precisam ser corajosos e aptos a defenderem sua cidade, mas também precisam ser gentis com seus concidadãos. Logo, a natureza do guardião é a de um filósofo, um “amante da sabedoria, impetuoso, rápido e forte”<sup>750</sup> e o problema da educação de tal alma emerge como uma das mais importantes questões da *República*.

O modelo tradicional de educação grega era baseado na leitura dos poetas e os mitos que contavam. O problema é que para Platão, os poetas, como Homero e Hesíodo, erram ao mostrar até deuses praticando o mal, ou seja, os mitos foram criados levando em conta maus paradigmas, que não ajudariam a criar esse tipo de ser humano melhorado que a filosofia platônica almejava. Assim, existe aquilo que se considera como uma censura às artes, pois Platão em um momento do livro III, considera ser possível dirigir a criação artística, inculcando, como um escultor, bons paradigmas que serviriam de base para a arte que terá seu papel na educação dos jovens, mas que no livro X culmina com a radicalidade da expulsão dos poetas<sup>751</sup> da *República*. Dessa forma, a terceira cidade

742 Calípolis só foi nomeada uma única vez na obra de Platão (*República* VII 527c2), sendo a terceira cidade tratada pelo diálogo.

743 *República* II 374d. Lembrando que a relação entre trabalho e poder político já foi observada na seção 3.1.

744 A palavra *phylax* já tinha aparecido três vezes anteriormente (*República* I 334a1, 334a5 e II 367a3), mas sem seu sentido específico, dado a partir de *República* II 374d.

745 *República* II 374e.

746 *República* II 375b.

747 *República* II 375c.

748 *República* II 376a, lembrando que o cão representa o filósofo.

749 *República* II 375c.

750 *República* II 376c, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 73; texto original: “φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς”.

751 Apesar de ficar mais conhecido apenas a expulsão dos poetas, Platão mantém da poesia os hinos e encômios e ainda diz que os poetas banidos da cidade poderiam voltar do exílio posteriormente, caso a poesia retornante seja útil à cidade, ou seja, se torne melhor filosoficamente, ver *República* X 607b-608b.

não tem espaço para a arte tradicional e seus excessos, pois a filosofia impregnou a arte com seus paradigmas a ponto de se identificar com ela.

Tenho um artigo já publicado sobre a educação grega antiga, onde abordo as questões importantes para Platão<sup>752</sup>, mas em linhas gerais, o que esse autor almejava era uma educação para a cidade, pois o foco não é no indivíduo, mas em manter a harmonia no corpo político. Assim, seu objetivo maior era “uma educação integral de seus cidadãos, tanto pelo desenvolvimento corporal e maestria nas técnicas militares quanto nas artes das Musas, como a música, mas também a maior de todas as músicas, a filosofia”<sup>753</sup>. O modelo proposto era uma verdadeira revolução em relação ao processo educativo ateniense, pois esse projeto expandiria ao menos uma educação básica para todas as crianças cidadãs, independentemente de sua classe social de origem<sup>754</sup> e de acordo com o perfil vocacional de cada uma. Essas características individuais seriam constantemente testadas para que desenvolvessem suas próprias habilidades pessoais e se encaminhassem para uma classe de acordo com sua natureza, no intuito de descobrirem o papel que exerceriam na cidade.

Esse monitoramento, uma espécie de avaliação contínua, ocorreria por uma questão na *República* conhecida como a nobre mentira<sup>755</sup>, que incluiria um mito onde se justificaria essa diferenciação de trabalho em relação à presença de ouro, prata ou ferro e bronze na alma, dada pelos deuses ao nascermos. O objetivo disso é fazer com que se separe os melhores, os que tem ouro na alma, para que só eles sigam a derradeira formação filosófica e tornem-se guardiões<sup>756</sup>, podendo vir a se tornar o filósofo-rei que governará a cidade. Ademais, as funções requeridas pela cidade são melhores executadas quando se aprende sobre ela desde a tenra infância<sup>757</sup>, pois tudo se torna melhor quando cada um, “de acordo com sua natureza e no momento certo [...] faz um único trabalho”<sup>758</sup>, destarte, há uma ideia de aprimoramento do ser humano e, em consequência, da cidade, pois ambas são interligadas. Além disso, essa seleção levaria à quebra da permanência do privilégio de classe ao longo das gerações de uma família, pois é preciso encaminhar o jovem ao trabalho para o qual ele tenha uma aptidão natural, independe da classe de seus familiares<sup>759</sup>, um ataque forte, portanto, a toda tradicional moral ateniense.

---

752 CARVALHAR, 2020c.

753 CARVALHAR, 2020c, p. 115. A filosofia como μουσική está em *Fédon* 60e-61b.

754 No entanto, considero haver uma omissão quanto à educação de crianças escravas e estrangeiras na *República*, sendo que a escravidão talvez nem existisse na Calípolis, como veremos à frente.

755 *República* III, 414b-415d, ver nota 436.

756 Contudo, ao tratar a obra de Platão, não deveríamos excluir o papel dos mitos escatológicos e a questão do desenvolvimento da alma referente à reencarnação, pois, por esses motivos, poderia haver uma chance para que cada um se tornasse a sua própria melhor versão, ou seja, um filósofo.

757 *República* II 377b.

758 *República* II 370c, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 64; texto original: “ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ [...] πράττη”.

759 *República* IV 423d.

Dessa forma, a identificação dos perfis dos jovens e a condução deles às suas funções prezaria uma concepção onde tal divisão levaria a uma melhor distribuição de felicidade<sup>760</sup>, entre todos os cidadãos, pois Sócrates diz (ao modo grego de definir a felicidade como uma meta política) que “ao fundar nossa cidade, nossa meta não era que uma única classe fosse muito feliz, mas que, na medida do possível, toda a cidade fosse feliz”<sup>761</sup>. Assim, fica claro que a proposta platônica visa o bem comum e a comunidade em geral<sup>762</sup>, e não apenas a uma casta superior, ou seja, a reformulação da πόλις proposta é “para que a cidade, em seu todo, seja feliz”<sup>763</sup>, logo, combatendo a noção de privilégio tão constante em Atenas, com relação aos eupátridas, isto é, a nobreza tradicional que se perpetuava por seus laços de sangue. Contudo, não devemos compreender tal proposta como mera benevolência, pois harmonizar esse conjunto de cidadãos requer tanto a persuasão quanto a coerção, pois só assim cada um deles poderia servir como um elo de união para a cidade<sup>764</sup>, cada qual exercendo sua função específica, de acordo com sua natureza, na tentativa de impedir que a cidade se torne uma multiplicidade fragmentada em facções.

Cabe destacar, então, que a questão de classe social<sup>765</sup> é totalmente reformulada na Calípolis, passando a comportar apenas três: a classe responsável pela produção de coisas materiais (χρηματιστικός), englobando um perfil variado, como os comerciantes, artesãos e agricultores; a que auxilia os guardiões em sua tarefa, mantendo o foco nas questões militares (ἐπικουρικός); e as dos guardiões, os que propriamente assumem as decisões políticas (φυλακικός)<sup>766</sup>. Essa divisão tripartite da cidade, de acordo com o livro IV da *República*, está intimamente ligada com as partes da alma, sendo as qualidades correspondentes, respectivamente, a temperança, a coragem e a sabedoria<sup>767</sup>. Dentro da terceira classe, a de nível inferior, estão todos os trabalhadores, agricultores e artificiais, bem como o vendedor e o mercador, alvos principais da repulsa de Platão, pois ele os caracteriza como os mais fracos e que não serviriam para nada além do comércio, apesar de oferecerem um serviço essencial<sup>768</sup>. A segunda classe é a dos auxiliares, guardiões que tem

760 *República* IV 420b-e.

761 *República* IV 420b, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 136; texto original: “οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἐν τῇ ἡμῶν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαίμων, ἀλλ’ ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις”.

762 Observe que a ideia defendida por Platão, em *República* IV 420b, de estender a felicidade para o maior número de pessoas é um posicionamento político muito democrático. Esse argumento platônico é bem similar ao posicionamento de um texto do séc. V AEC considerado como uma defesa da democracia, sua autoria é desconhecida, mas se atribui ao Anônimo Iâmbico e o texto se chama *Sobre a virtude*. O fragmento 3 (DK 89), disponível e comentado em HORKY, 2020, p. 278, argumenta que quem aspira a se tornar excelente deve ser benéfico (ὠφέλιμος) ao maior número de pessoas, agindo a favor das leis e da justiça, pois é isso que une as cidades e os humanos.

763 *República* IV 420e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 136; texto original: “ἵνα δὴ ὅλη ἡ πόλις εὐδαιμονῆ”.

764 *República* VI 519e-520a.

765 Em grego, a classe aparece como γένος, mas também como εἶδος (em sentido geral) ou mesmo ἔθνος. É importante frisar que ela não é pensada como o conceito marxista de classe, pois não se fundamenta em critérios econômicos. A divisão de classes em Platão é justificada pelo mito dos metais na alma, de influência hesiódica, mas sendo na prática uma distinção de acordo com o perfil natural de cada um em relação ao seu papel social.

766 A divisão de classes (γένος) aparece nomeada em *República* IV 434c.

767 Em *República* IV 435b-e as qualidades da alma de cada classe são adjetivas com: σώφρων, ἀνδρεία e σοφή (temperante, corajosa e sábia).

768 *República* II 371c-d. Nas *Leis*, em 918d-920b, o mesmo desprezo é percebido, pois ser um comerciante é algo reprovável e torna-se até proibido aos cidadãos, passando a ser uma função exercida somente por estrangeiros devido ao seu caráter servil.

educação filosófica<sup>769</sup>, mas que não assumem o poder da mesma forma que os guardiões chefes (ἄρχοντες), pois eles estão a serviço dos guardiões dessa primeira classe<sup>770</sup>, a de nível superior, a que assume verdadeiramente a chefia e na qual os seus membros podem ser chamados apenas de guardiões, mas que em outros momentos são especificados como os deliberadores ou os regentes<sup>771</sup>, pois é somente essa classe superior que exerce o comando enquanto seus auxiliares cumprem as suas ordens<sup>772</sup>.

Os guardiões são, então, as pessoas que receberam a melhor educação e tornaram-se os “artífices da liberdade da cidade”<sup>773</sup>, pois em suas almas, as virtudes (as ἀρεταί exploradas no livro IV, como a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça) estão plenamente desenvolvidas e se encontram em harmonia. A importância de educar bem os cidadãos é que, para Platão, há um paralelo entre a alma e a cidade, logo uma πόλις composta por homens e mulheres bem educados também terá as virtudes cívicas bem equilibradas. Logo, ética e política se coadunam e a questão política é pensada como o reflexo de um espelho, pois a alma e a cidade respondem, mutuamente, ao seus melhoramentos próprios. Educar o cidadão é, conseqüentemente, administrar melhor a cidade e dirigir com maior competência a cidade é ajudar o humano a realizar o máximo de bem em sua alma.

Note que, na Atenas clássica, as mulheres não recebiam educação formal, nem podiam ocupar magistraturas, mas Platão desfere outro golpe contra sua sociedade, pois difunde um pensamento rudimentar de paridade de gênero<sup>774</sup>, uma vez a classe dos guardiões também será a das

---

Ironicamente, Plutarco em *Vida de Sólon* 2.8, afirma que “Platão, para suportar as despesas de viagem, terá vendido algum azeite no Egito” (LEÃO; BRANDÃO, 2012, p. 48).

769 Apesar da *República* pleitear a especialidade única de cada um, o guardião tem dupla função, pois todos eles são filósofos e uns serão políticos enquanto outros guerreiros, porém não executam as duas funções ao mesmo tempo, ver *República* VII 520c e 525b.

770 A relação entre esses dois tipos de guardiões, o auxiliar e o chefe, é descrita como a de um cão submisso ao pastor, ver *República* IV 440d.

771 Há uma flutuação terminológica, onde o guardião chefe é chamado de βουλευτικός (*República* IV 441a), aquele que delibera, de ἄρχων (*República* IV 440d), o que rege, ou simplesmente φύλαξ, o termo mais comum, se referindo ao sentinela que vigia algo. A passagem da classe dos guardiões auxiliares para a dos regentes é determinada pela idade, uma vez que esse critério é um dos itens que legitima a autoridade do regente (*República* III 412c, sendo reiterado em VII 536c-d), e o argumento mais indicativo disso se encontra em *República* VII 540c, onde os guardiões que chegarem aos cinquenta anos terão que administrar (κοσμεῖν) a cidade e seus cidadãos de acordo com o paradigma do bem, sendo chamados de ἄρχοντες. O outro critério de seleção é a avaliação contínua, ao longo do processo educativo e da prática da φυλακική, porém o exame mais decisivo é realizado através da dialética, testando a capacidade de alcançar o ser “αὐτὸ τὸ ὄν” (*República* VII 537d). Instaurando, assim, duas funções especializadas (já que as duas classes atuam com a filosofia e a política, mas não simultaneamente), onde haveria a divisão entre quem exerce o mando no sentido da decisão política e quem vai, de fato, praticar essa ação na cidade. No entanto, é difícil encontrar alguma distinção nítida na própria perfeição de caráter e força entre aqueles que obtiveram o melhor rendimento na mais alta educação, tendo sido definidos como guardiões perfeitos (“φύλακες παντελεῖς” em *República* III 414a e “τελεούς φύλακας” em *República* IV 428d). Lembremos ainda que, nas *Leis*, o Conselho Noturno é uma instância máxima representada pelos guardiões da lei mais velhos.

772 *República* V 458c.

773 *República* III 395c, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 98; texto original: “δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως”.

774 Essa problemática é conhecida, nos estudos platônicos, como o ‘feminismo’ de Platão, mas prefiro falar na defesa de equidade e paridade de gênero, pois considero algo forçoso atribuir o começo das ideias feministas a um homem da Antiguidade. No entanto, até caberia o título de proto-feminismo, uma vez que, por mais que se ache limitações, a argumentação de Platão já trazia um germe da crítica por igualdade de gênero questionado somente muitos séculos depois. Tecnicamente, o ideário que ele desenvolve está à frente do seu tempo, pois, como contraponto, vale a pena destacar como a filósofa pitagórica Fíntis defendia uma visão mais conservadora sobre a virtude feminina (ARAÚJO, 2022), mesmo após Aspásia já ter extrapolado os limites

guardiãs, tendo elas as mesmas funções e educação. Essa discussão exhibe como Platão extrapola os limites históricos de seu tempo e assume uma posição muito corajosa, defendendo ideias atípicas à misoginia normalizada em Atenas, afirmando que as mulheres não são diferentes dos homens<sup>775</sup> e que devem se ocupar dos mesmos trabalhos, fato que fica nítido quando Sócrates diz:

— Ah! meu amigo, entre as ocupações da administração da cidade, nenhuma cabe à mulher porque ela é mulher, nem ao homem porque ele é homem, mas as qualidades naturais estão igualmente disseminadas nos dois sexos e, por natureza, a mulher participa de todas as ocupações e de todas também o homem<sup>776</sup>

Essa discussão aparece no livro V e configura o que é conhecido como a primeira onda da *República*<sup>777</sup>, pois defender tais ideias de equiparidade de gênero poderia causar uma reação de seus contemporâneos<sup>778</sup> tão destrutiva quanto ondas fortes. Contudo, não podemos deixar de perceber que mesmo que Platão diga que as qualidades naturais estão distribuídas tanto entre homens quanto em mulheres (reiterando isso até nas *Leis*<sup>779</sup>), ainda se detecta o substrato da misoginia típica do ateniense em outros momentos, pois ele ressalta que “a mulher é mais fraca que o homem”<sup>780</sup>, diz que as mulheres receberiam atividades mais leves devido à fraqueza de seu gênero<sup>781</sup> e também demarca papéis de gênero em relação à coragem e à prudência<sup>782</sup>, instaurando assim uma diferença física e psicológica ao tomá-la como algo natural. Em suma, existem oscilações entre a igualdade e a dessemelhança de gênero no texto platônico, indicando como o substrato da cultura ateniense persiste nas propostas inovadoras de Platão.

---

políticos que cerceavam sua liberdade em Atenas. Em contraponto, uma discussão bem conhecida sobre o feminismo em Platão, com um posicionamento bastante crítico, encontra-se em ANNAS, 1976, que ao fim do artigo extravasa o próprio posicionamento liberal e o contexto da Guerra Fria, ao comparar Platão com estados totalitários em alusão à Rússia de Stalin e à Alemanha nazista.

775 A única diferença reconhecida é a física, tanto quanto a capacidade, própria das mulheres, de dar a luz (*República* V 454d-e) quanto ao afirmar que elas seriam mais fracas que os homens (*República* V 455e, reiterado em *República* V 457b).

776 *República* V 455d-e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 184; texto original: “οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὃ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ’ ἀνδρὸς διότι ἀνήρ, ἀλλ’ ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοις, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνή ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνὴρ”. Que homens e mulheres tenham a mesma educação é dito um pouco à frente, em *República* V 456d.

777 A primeira onda é descrita em *República* V 457c, mas por todo o quinto livro o tema da mulher é tratado. Como apontado por Arruzza (2011, p. 228-229), a inclusão das mulheres na vida política e militar tem o efeito de demonstrar como as relações sociais não correspondem às diferenças naturais dos seres humanos, mostrando como o papel tradicional delas (o de cuidar do oikos) seria apenas uma convenção e não algo que seria justificado pela natureza feminina.

778 Quando essa questão reaparece em *Leis* VII 805b, é dito que ela vai contra qualquer πολιτεία daquele momento histórico.

779 A ideia de que exista uma equiparidade de gênero ainda persiste nas *Leis*, como quando o Ateniense argumenta sobre as mulheres sauromátidas, usando-as como exemplo para dizer que a lei (sobre a educação das mulheres da Magnésia) prescreve o mesmo tanto para homens quanto para mulheres, não havendo distinção entre as atividades físicas, ver *Leis* VII 804d-e. A relação disso com a educação culmina com o argumento encontrado em *Leis* VII 805d: “ο sexo feminino deve partilhar com o masculino, na maior medida possível, tanto na educação quanto em tudo o mais [δεῖ παιδείας τε καὶ τῶν ἄλλων ὅτι μάλιστα κοινωνεῖν τὸ θῆλυ γένος ἡμῖν τῷ τῶν ἀρρένων γένει]”, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 298.

780 *República* V 455e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 185; texto original: “ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρὸς”. Aqui se refere à fraqueza física, mas em outro diálogo é dito que “as mulheres são inferiores aos homens do ponto de vista da virtude [ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χειρῶν τῆς τῶν ἀρρένων]”, em *Leis* VI 781b, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 267.

781 *República* V 457a-b. Sobre esse ponto, ver comentário crítico em relação à aparente igualdade em LISI, 2017, p. 6.

782 Em *Leis* VII 802e, o Ateniense argumenta que há uma diferença entre homens e mulheres, dizendo que a coragem (ἀνδρεία) e a altivez (μεγαλοπρεπής) são próprias a eles, enquanto nelas se destaca o recato (σώφρων) e a modéstia (κόσμιος).

Contudo, o novo papel social das mulheres, como proposto na Calípolis, rompe o modelo de atuação social que era difundido na Atenas daquele tempo, onde os homens iam para a ágora enquanto as mulheres permaneciam em casa. Logo, ao propor uma nova divisão de papéis de gênero, Platão, simultaneamente, também está quebrando a divisão social entre esfera privada e política, tal qual o modelo ateniense apresentava. Dessa forma, acontece na Calípolis o oposto da primeira cidade, pois enquanto na cidade dos porcos o οἶκος e a πόλις se sobrepujavam pela ausência nítida da coisa pública, o que vemos na terceira cidade é que o espaço público engloba quase todo o espaço privado a ponto de também tornar pouco distinto a separação entre a casa e a cidade. As tarefas típicas da οἰκονομία, o campo feminino tradicional, são abandonadas na Calípolis, uma vez que foi feita até a reformulação do conceito de família<sup>783</sup> (ao menos entre os guardiões) e as mulheres assumiram as mesmas funções dos homens, participando ativamente da vida pública, nos mesmos moldes masculinos<sup>784</sup>.

Um outro ponto importante que surge na construção da Calípolis é em relação à noção de propriedade<sup>785</sup>. Para Platão, ela surge quando alguém diz “isso é meu”<sup>786</sup>, se apropriando do que era comum, o que logo se torna um mal para a cidade, pois esse individualismo divide os cidadãos e estimula a cobiça e o acúmulo de bens. Platão, vale frisar bem, chega a dizer que em uma cidade bem governada, os guardiões “não devem ter nem casas, nem terras, nem posses”<sup>787</sup>, afirmando ainda que “exceto o corpo, nada é propriedade privada, tudo o mais sendo comum a todos”<sup>788</sup>. O importante desse potente diagnóstico é que ele é posto como uma condição para evitar a στάσις, a dissensão causada pela cidade dividida, pois não haveria mais a disputa por causa da posse de bens, nem o litígio jurídico e em consequência disso, nem existiriam conflitos internos na cidade, nem tampouco a guerra.

A terceira cidade é criada, portanto, pelo médico Platão para curar os males da cidade inflamada, permitindo-se soltar a imaginação através da fundação de uma cidade no seu grau mais

783 As mulheres guardiãs são comuns a todos os homens e nenhum deles conseguirá identificar seus filhos, não havendo a figura do marido e da mulher (*República* V 457d). No entanto, a escolha de parceiros é um processo viciado, à base de mentira e fraude, visando manter a reprodução a partir da combinação dos melhores pares; ver *República* V 459c-d e a defesa da mentira dos governantes em *República* III 389b-c.

784 Esse novo perfil de agência feminina também pode ser compreendido como se a mulher guerreira da Calípolis tivesse sido moldada de acordo com um modelo muito masculino (MCCOY, 2015, p. 156), similarmente à crítica ateniense em relação às mulheres que treinavam esportes ou tinham treinamento militar, como as saurómátidas ou as espartanas, o que é perceptível na fala do Ateniense, em *Leis* VII 806b, ao dizer que esse tipo de mulher se pareceria com homens.

785 A noção de propriedade privada aqui segue conforme o que é abordado em *República* V 462b-465d.

786 *República* V 462c, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 194; texto original: “τό τε ἐμὸν”. Note que isso pode se referir ao corpo de cidadãos e não somente aos guardiões, como discutido em MOTTA, 2014, p. 119 e 129.

787 *República* V 464c, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 198; texto original: “οὔτε οἰκίας τούτους ἰδίας δεῖν εἶναι οὔτε γῆν οὔτε τι κτήμα”.

788 *República* V 464d, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 198; texto original: “διὰ τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα, τὰ δ’ ἄλλα κοινά”. Reforçado ainda em *República* VIII 543b: “nada é de uso particular, mas tudo é comum a todos”, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 307; texto original: “ἴδιον μὲν οὐδὲν οὐδενὶ ἐχούσας, κοινὰς δὲ πᾶσι”. Em *Leis* XI 923a-b, esse argumento ainda é estendido, pois a propriedade, inclusive a própria pessoa, não pertence mais a um particular, mas à sua linhagem e, conseqüentemente, à cidade.

alto, como um paradigma no céu e existente apenas no λόγος<sup>789</sup>, portanto, sem nenhuma restrição quanto à contingência histórica. No entanto, como visto anteriormente, toda essa construção discursiva não se trata de uma utopia de evasão<sup>790</sup>, mas um modelo normativo sobre como agir, pois a relação do guardião com a Calípolis é a de um capitão que conduz seu navio por um mar desconhecido, tendo como guia somente as estrelas do céu e seu próprio conhecimento para traçar a rota indicada pelas constelações. Se, por um lado, essa cidade é um modelo que seria impossível de ser realizado no mundo real em sua completude, por outro, ela é uma forma guia com a qual os cidadãos poderiam, através da boa educação, almejar realizar uma μίμησις desse paradigma de perfeição do jeito mais verossímil possível enquanto agem para plasmar esse modelo na realidade histórica. É por isso que não se pode considerar como mera utopia o trabalho de Platão aqui comentado, pois esse paradigma foi criado como um guia ético-político para as questões práticas e não se trata de um exercício jocoso de criatividade, mas de uma utopia normativa, a qual projeta o como agir. Assim, é preciso reconhecer esses dois níveis distintos, entre o que foi proposto no λόγος e as condições históricas e materiais:

Naturalmente, é inevitável prever uma separação, um *décalage*, entre o paradigma delineado no discurso e qualquer possível tradução histórica sua. Aquele paradigma é modelado a partir da ordem ideal da justiça, e a sua inserção no mundo da temporalidade histórica acarreta uma deformação: o filósofo-político, “pintor de constituições”, tentará reproduzir aquele modelo na tela da história com a maior fidelidade que a instabilidade e variabilidade das circunstâncias lhe consente<sup>791</sup>

Logo, as pessoas que empreenderiam a ação de fundar, ou refundar, uma cidade, os οἰκιστῶν, precisariam guiar seu trabalho olhando para esse paradigma no céu, pois “aos fundadores cabe conhecer os modelos”<sup>792</sup>. Assim, a Calípolis é o paradigma com o qual o artista político molda a argila de sua cidade<sup>793</sup>. É importante ressaltar essas características, pois esse vocabulário de molde, tipo e paradigma provém do mundo artístico, do campo das artes. Ou seja, o pintor de constituições (πολιτειῶν ζωγράφος)<sup>794</sup>, é um artista que imita o melhor modelo, ao retratar a cidade fundada no λόγος na vida factual restringida pela trama das limitações históricas. E isso é importante também para ressaltar o quanto a leitura apressada que se condensou sobre a expulsão dos poetas no livro X da *República* impede de se perceber essas nuances no texto platônico, pois a μίμησις se mantém presente quando tem por objetivo imitar o bom paradigma.

789 *República* IX 592a-b. Com uma hipótese atípica, Cláudio Veloso (2003, p. 85) não considera que esse modelo no céu seja a cidade luxuosa purgada, a Calípolis, mas a cidade verdadeira (a dos porcos) que aparece no livro II da *República*.

790 Como já abordado na seção 3.1, sendo que a distinção entre utopia de evasão e normativa é feita na nota 377.

791 VEGETTI, 2010, p. 260.

792 *República* II 379a, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 77; texto original: “οἰκιστῶν δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι”.

793 De modo análogo à ação do poeta que deve compor mitos atendo-se aos modelos (*República* II 379a-b).

794 *República* VI 501c. Em *Leis*, VI 769a-e, Platão retoma a comparação entre o legislador e o pintor, mas dessa vez de forma pejorativa, como discutido em KEULS, 1974, p. 120-121. Lembrando ainda que o pintor é comparado ao poeta em *República* X 598b-599b, e em outros momentos ao sofista, como em *Sofista* 232b-234b, ver em (Ibid, p. 13).

## 5 - PLATÃO COLONIAL

[...] nunca vi nada tão bem bolado!  
Estou pronto para fundar essa cidade com você,  
se as outras aves aprovarem o projeto.<sup>795</sup>

A natureza do poder da asa é levar o que é pesado para  
cima, elevando aos céus, lá onde os deuses habitam.<sup>796</sup>

Apesar de soar paradoxal em um primeiro momento, analisar a influência da colonização grega no pensamento platônico, em meio aos questionamentos decoloniais de nossa época, se mostra uma chave de leitura frutífera, pois além de não se omitir diante da discussão sobre conceitos referentes à colonização no campos das Clássicas, essa temática aplica a postura hermenêutica que defendo na compreensão de autores da Antiguidade: a contextualização histórica. Nosso tempo tem suas próprias categorias morais, enquanto épocas distintas apresentam outras questões inerentes ao seu modo de constituição. É preciso, portanto, singularizar os autores antigos em sua própria sociedade e destacar os limites históricos de seu pensamento. Só assim é possível compreendê-los sem cair em uma romantização do processo colonial ou em uma culpabilização de tom cristão.

Logo, refletir sobre a colonização, em um país tão colonizado como o nosso, está, portanto, intrinsecamente interligado a outros dois conceitos: o racismo e o eurocentrismo<sup>797</sup>. Por isso, abordarei esses pontos, muito brevemente, mas sempre em relação à Antiguidade, pois o anacronismo a respeito dessas questões está fadado a uma má leitura do que escrevi. A própria ideia de europeu, ou unidade entre povos da Europa, não é algo próprio do pensamento helênico. É certo que os gregos podiam se compreender como um povo, pois reconheciam entre si certas características sociais compartilhadas, como deuses e rituais em comum, a função educativa da poesia de Homero, o aceite de regras de hospitalidade e mesmo a sujeição às regras de um banquete, sendo que o demarcador mais explícito era a questão da língua utilizada, pois eram bárbaros todos aqueles que eles não entendessem. Contudo, o que chamamos de grego, eles definiam, usualmente, como helenos, os oriundos da Hélade, ou mesmo, nos tempos homéricos, como aqueus e dânaos (palavra esta que aponta a Dânao, filho de um rei do Egito na mitologia

795 Aristófanes, *As aves*, versos 195-197, na tradução Mário Kury em ARISTÓFANES, 1996. Texto original: “μη γὼ νόημα κομψότερον ἤκουσά πο: | ὅστ’ ἂν κατοικίζοιμι μετὰ σοῦ τὴν πόλιν, | εἰ ξυνδοκοίη τοῖσιν ἄλλοις ὀρνέοις”.

796 *Fedro* 246d, tradução minha, texto original: “πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ”.

797 O conceito de raça e racismo, bem como de etnicidade e eurocentrismo tem gerado muitas discussões recentes nas Clássicas. Coaduno com a visão exposta em JÁCOME NETO, 2020, pois acredito que o racismo é um conceito moderno, fruto da colonização europeia e posterior ao séc. XVII e que o uso descontextualizado de tais categorias no mundo antigo é uma fonte de problemas e deturpações.

grega). Além disso, o nosso termo atual mais comum para especificar esse povo é a palavra ‘grego’, sendo ela proveniente do latim *graecus*<sup>798</sup>, um gentílico com o a qual os romanos os chamavam, mostrando, assim, que o próprio nome pelo qual nós os conhecemos hoje em dia já é fruto da submissão ao poder de outro povo.

Além disso, é preciso lembrar que além da Europa, o mundo grego se espalhava nos outros dois continentes conhecidos de então. Por exemplo, a cidade de Cirene estava no norte da África, onde hoje fica a Líbia, e Náucrates se encontrava no Delta do Nilo, no Egito, enquanto Foceia se localizava na Ásia Menor, onde hoje é a Turquia, como também Tánais, na ponta leste do Mar Negro, na divisa entre Europa e Ásia, onde hoje é a Rússia. É por isso que Heródoto, em suas *Histórias*, dividia o mundo apenas entre três continentes: Europa, Ásia e Líbia (correspondendo ao que chamamos hoje de África, principalmente o norte), sendo que a Europa era tratada meramente como um *locus* geográfico, sem ater aos europeus características próprias e identitárias que os diferenciavam dos gregos da Ásia ou da África, ao mesmo tempo em que os aproximavam, em termos culturais, a povos bárbaros que se situavam no continente europeu. Ou seja, a questão da identidade europeia ainda não estava formulada e, no máximo, se relacionava apenas à ocupação do território e não à um ideal cultural que pudesse unir um umbro (povo bárbaro para os gregos, localizado onde hoje é a Itália) a um espartano. Logo, nem territorialmente, nem culturalmente, a geopolítica daquele tempo se assemelha às nossas categorias contemporâneas.

No entanto, é preciso frisar as complexidades desse tipo de análise, pois em *Ares, águas e lugares* de Hipócrates vemos surgir uma dicotomia entre os europeus e os asiáticos (incluindo nessa definição os egípcios e os líbios, ambos atualmente tido como africanos), pois os povos da Ásia foram considerados mais dóceis e débeis em comparação aos europeus (§ XVI). No entanto, os egípcios e os citas (povo que ocupava as estepes do leste europeu à Ásia) eram ambos considerados asiáticos por Hipócrates e tidos como povos singulares (§ XIX), enquanto o autor reconhece que os asiáticos são diversos (§ XVI), ao mesmo tempo em que diz que populações situadas na Europa eram vistas como muito diversificadas (§ XXIII – XXIV). Isso dificulta, portanto, identificar um padrão cultural universal, para além da oposição entre belicosidade e docilidade apontadas por esse autor. Além disso, mesmo nesse texto hipocrático que compara europeus (não se resumindo aos gregos) e outros povos, essa questão não é propriamente racializada (isso seria uma deturpação de um mundo posterior), pois essa oposição não surge devida à branquitude baseada na diferenciação pela coloração da pele, mas é oriunda das disparidades climáticas entre os lugares, portanto,

---

<sup>798</sup> Supõe-se, a partir de *Descrição da Grécia*, em 9.20.2, de Pausânias, que a cidade de Tanagra tenha ficado conhecida como Graia (de γραιά: “mulher velha”), devido à idade elevada da poetisa Corina que ali teria nascido, e que os romanos teriam tido contato primeiramente com esse povo da região da Beócia (parte da Grécia como a conhecemos hoje), os apelidando de *graeci*, por metonímia.

configurando um determinismo mais ambiental e geográfico do que propriamente étnico e, decididamente, não racial.

Um ponto que precisa ser dito, para não persistir a incompreensão de neófitos, é que a escravidão no mundo antigo não tinha como alvo nenhuma população de pele negra. Os atenienses<sup>799</sup>, por exemplo, tinham muitos escravos trácios, um povo que é caracterizado por Xenófanes como ruivos de olhos azuis<sup>800</sup> e que habitavam uma região que hoje está entre a Bulgária e a Ucrânia, logo, um povo branco e europeu no sentido contemporâneo. Em suma, na Antiguidade, não era a cor da pele que ditava quem seria senhor e quem seria escravo. A escravidão era, portanto, uma instituição normalizada estruturalmente e uma consequência a que todos poderiam estar sujeitos naquele tempo, pois não havia o ideal diferenciador da branquitude. No fundo, o que podemos observar é um potente reflexo da xenofobia, pois esta é uma categoria amplamente difundida no mundo antigo, onde todas as populações tendiam a serem xenófobas, pois, em último grau, todo povo que representasse o ‘outro’ era tido como um inimigo potencial, sendo que sempre havia o risco de escravizarem-se uns aos outros, com o estrangeiro representando, então, o perigo, pois podia ser o causador de guerras, saques e mortes, sendo identificado como não-grego pela sua língua e costumes<sup>801</sup>.

Como veremos na próxima seção, na Antiguidade qualquer um poderia ser escravizado, pois, como vimos, a branquitude não era uma categoria atuante e tampouco havia uma unidade identitária entre os povos da Europa. Não há, conseqüentemente, a ideia do ‘branco europeu’ como um demarcador social, pois ela simplesmente não existia, nem fazia sentido algum no mundo antigo. Em outras palavras, não haveria nada que ligasse um branco trácio a um branco osco do período clássico somente pela concentração de melanina ser baixa em sua pele, isto é, eles não se veriam como brancos, no sentido social e racializado do termo tal qual empregamos hoje em dia (concepção esta que não nega que a branquitude, atualmente, se toma como valor universal e que os brancos carecem da compreensão que também se conformam em uma raça). Tampouco o povo que fundou o Helenismo e propagou a cultura grega para vários cantos, isto é, os macedônios, era considerado grego pela maioria<sup>802</sup> e nem mesmo um etrusco compartilharia de uma unidade

799 Segundo Vlassopoulos (2018, p. 224, trad. minha.), o “imaginário ateniense baseava-se em três grandes distinções. A primeira era a distinção entre livre e escravo. A segunda se concentrava na distinção entre cidadãos do sexo masculino e vários outros excluídos (escravos, metecos, mulheres). Finalmente, dentro da comunidade cidadã, os atenienses distinguiam entre os *plousioi*, aqueles suficientemente ricos para viver sem a necessidade de trabalhar, e os *penêtes*, que tinham que trabalhar para ganhar a vida, independentemente de serem relativamente prósperos ou necessitados”.

800 Fragmento B16 de Xenófanes, ver em SANTORO, 2011, p. 31.

801 Contudo, não podemos esquecer as regras de hospitalidade (*ξένια*) das relações entre aristocratas de diferentes cidades, os quais construíam alianças políticas e de amizade com outros aristocratas estrangeiros (MALKIN, 2004, p. 349, o qual também critica este conceito binário de ‘outro’ aplicado ao mundo grego). Além disso, o comércio marítimo e as exportações só poderiam existir com o encontro positivo entre estrangeiros.

802 Havia uma rixa entre gregos e macedônios, a ponto de um rei deles, no séc. V AEC, quase ter sido impedido de participar das Olimpíadas, pois tinha sido considerado como não-grego, além de que o orador ateniense Demóstenes se insurgiu contra outro rei deles, o Filipe II da Macedônia, falando que ele era um bárbaro (MALKIN, 2004, p. 353-354). Lembrando que Aristóteles era da Macedônia e foi professor de Alexandre, o Grande, o qual posteriormente se tornou o líder da maior extensão de domínio que um povo helênico jamais viu.

identitária com um gaulês, simplesmente por habitarem um território geográfico chamado pelos gregos de Εὐρώπη (o qual tinha o mesmo nome de Europa, uma princesa fenícia da mitologia), mesmo que nos dias de hoje essa região apresente uma moeda comum e se reconheça como Comunidade Europeia. Para um ateniense, por exemplo, tanto o etrusco quanto o celta eram bárbaros<sup>803</sup>, mesmo que uma população fosse nativa do que hoje é a Itália e a outra, *grosso modo*, entre a França e a Alemanha (ou seja, as definições geográficas que ocuparam são hoje países com passado colonizador, no sentido moderno do termo), nem a sua ‘barbaricidade’ seria repensada, aos olhos atenienses, somente pelo fato desses dois povos serem brancos e europeus.

Logo, taxar um autor grego antigo de europeu e racista, ainda mais quando se especifica que é racista contra pretos, demonstra no mínimo um forte anacronismo típico de quem não estudou o que deveria, mas é sobretudo uma incoerência histórica que carece de uma boa depuração entre o que é a necessária militância decolonial e antirracista de nosso tempo e o mundo como era compreendido na Antiguidade. Além do mais, é contraditório se afirmar decolonial e ao mesmo tempo abusar do milagre grego, a ideia de que os gregos são a origem de tudo, uma concepção que deveria ser combatida, mas que é reativada quando essa visão de mundo arcaica – e não antiga! – é utilizada para enraizar o racismo, a branquitude e o eurocentrismo onde não estavam presentes, simplesmente porque esses críticos, pouco cuidadosos, se fundamentam, tacitamente, na ideia de que haveria uma suposta origem dessas categorias lá no mundo grego<sup>804</sup>. Há de se discutir como certos pensadores, homens brancos europeus, foram elevados, por movimentos históricos e materiais, ao patamar de cânone, pois isto separa obras que se tornam reconhecidas de outras que nem ao menos são tidas como relevantes a serem lidas, mas é preciso moldar o ataque ao que de fato encontramos nas fontes escritas, sendo cuidadosos para não projetar nossas questões contemporâneas em um mundo que nem se identificava como branco, nem como europeu<sup>805</sup>. Mas, acima de tudo, é preciso estar consciente para reconhecer o que é o pensamento antigo e o que é uma interpretação feita por intelectuais de uma época posterior, como o racismo do século XIX que projetou seus preconceitos à mentalidade antiga ou o Nazismo que se apossou da Filosofia Política de Platão<sup>806</sup>.

A saída para uma boa leitura, a qual recomendo, é a contextualização histórica, pois somente uma abordagem historizante do pensamento antigo é capaz de reconhecer os limites temporais desses autores e, principalmente, demarcar com quais categorias aquelas obras estavam realmente

803 Inicialmente o emprego da palavra ‘bárbaro’ nem era pejorativo, servindo apenas para demarcar um amplo espectro de povos não-gregos, uma vez que eles reconheciam a superioridade de civilizações provenientes do Oriente Próximo e Egito (MALKIN, 2004, p. 345).

804 Malkin (2004) observa como a discussão pós-colonial é, em alguns casos, anacrônica e coloca o mundo grego clássico como originador dessas questões, porém afirmando que aplica conceitos pós-coloniais em sua pesquisa sobre colonização grega, mostrando, na prática, que é possível ter uma leitura pós-colonial dessa temática dentro das Clássicas e advogando pela boa interação conceitual desses dois campos.

805 MALKIN, 2004, p. 343.

806 Veja a nota 215 sobre o Nazismo e a leitura política de Platão.

trabalhando, para não projetar camadas de leituras posteriores nas fontes textuais antigas. Criticamos muito os europeus do século XIX, não sem razão, obviamente, mas precisamos fazer como Heinrich Schliemann, que encontrou a cidade de Troia, pois precisamos escavar o texto clássico, decantando camadas de interpretações posteriores que se solidificaram e aderiram às ideias originais, como quando esse arqueólogo alemão do século XIX escavou diversas ocupações territoriais no mesmo lugar, mas de épocas distintas, descobrindo quase uma dezena de Troias, até encontrar a Troia VII, a suposta Troia homérica.

A questão da historicidade, portanto, é importantíssima para bem compreender um autor antigo. A falha nesse ponto gera uma incoerência metodológica que se manteria de pé somente com muitas distorções e citações pinçadas fora de qualquer contexto. Infelizmente, esse tipo de situação é um problema da crítica decolonial quando se rende a frases fortes de um ativismo que quer ganhar seguidores e *likes*. No entanto, na crítica acadêmica, precisamos ser sempre coerentes, pois nossa área é um saber científico e sério, logo, precisamos redobrar a atenção com a questão histórica que incide nos textos filosóficos antigos. Afinal, o estudo da Antiguidade tem sutilezas próprias, pois é obrigatório reconhecer os usos e abusos da história, como diria Moses Finley<sup>807</sup>, já que épocas diferentes são influenciadas por ideologias diversas no uso dos antigos e muitas interpretações distorcidas se cristalizaram como verdades (como a leitura de Popper sobre Platão que fundamenta até mesmo o cancelamento deste último). Ou seja, muitos estudiosos de fora da área de Antiga acreditam estarem lendo o texto dos gregos, enquanto, na verdade, estão sobrevoando as projeções das interpretações de uma Europa colonial e racista do século XIX. Façamos, portanto, a crítica, mas bem alicerçada nas fontes.

Assim, em um primeiro momento, esta seção pretende abordar o que seria a colonização grega, pois ela, obviamente, não é a mesma coisa que a experiência colonial que estamos acostumados a discutir, da colonização moderna feita por europeus, que se estende até mesmo à metade do século XX, como no caso da França e Argélia. Após esse embasamento histórico, onde a narrativa colonial se destacará como um τόπος do mundo helênico<sup>808</sup>, veremos o reflexo dessas categorias no pensamento político de Platão, pois a discussão desse autor sobre a πολιτεία, a palavra grega que traduzimos por ‘república’ (significando ainda ‘constituição’ e ‘regime político’), está totalmente ancorada na experiência histórica da colonização grega. Afinal, ela era acompanhada do planejamento equitativo de distribuição de lotes de terra (κλήροι)<sup>809</sup> e da discussão a respeito das novas leis, gerando como subproduto, portanto, as narrativas que poderíamos classificar como

---

807 Em alusão a FINLEY, 1989.

808 HORA, 2022, p. 3 (a partir de DOUGHERTY, 1993, p. 5).

809 MALKIN, 2022, p. 27.

‘utopias’, uma vez que essas especulações políticas eram questões inerentes à fundação de colônias<sup>810</sup>.

## 5.1 - ASPECTOS HISTÓRICOS DA COLONIZAÇÃO HELÊNICA

O estudo sobre a colonização grega mudou muito nos últimos anos<sup>811</sup>, isso porque novas pesquisas indicaram que essas ações eram distintas em cada cidade, não havendo propriamente um modelo ‘grego’<sup>812</sup>, tampouco uma conduta generalizada e uniforme<sup>813</sup>. Porém, os pesquisadores também estão repensando se essa expansão poderia mesmo ser chamada de ‘colonização’, pois muitos vêm destacando que esse conceito é essencialmente baseado nas atividades imperiais da Europa colonizadora do período moderno para cá, trasladado para o mundo da Grécia Antiga<sup>814</sup>. No entanto, não abandonarei o conceito de colonização grega, pois esse modo de ocupação do espaço ainda mantém, pelo menos em alguns momentos, duas características importantes do colonialismo: a exploração econômica e a ocupação militarizada<sup>815</sup>.

Entretanto, é preciso frisar que a colonização grega tem seu próprio modo de agir, pois provém de “um mundo diametralmente oposto ao conceito hierárquico e centralizado de reino ou império territorial-cristão: um espaço político descentralizado composto por inúmeras cidades-estado soberanas e geograficamente não contíguas”<sup>816</sup>. Sendo assim, não há nenhuma unidade (ao menos até o Helenismo) com a qual se possa vincular um pensamento colonizador central, pois,

810 DAWSON, 1997, p. 21-22. Malkin (2022, p. 34) argumenta que os decretos de fundação de novas colônias falam sobre os planos dos fundadores para o futuro daquela cidade, funcionando de maneira prescritiva, tal qual as discussões teóricas nas *Leis* de Platão.

811 TSETSKHLADZE, 2006, p. xxvi.

812 A partir da definição do *Oxford Classical Dictionary* presente em TSETSKHLADZE, 2006, p. xxv.

813 TSETSKHLADZE, 2006, p. lviii. Esse autor (Ibid., p. lxvi) ainda diz que “A colonização grega não possuía uma única razão, não seguia nenhum modelo em particular e respondia de diversas maneiras às várias circunstâncias locais com as quais se confrontava” (Ibid., loc. cit., trad. minha). Malkin (2016, p. 46) afirma que não há nenhum modelo clássico de colonização grega, sendo isso uma ficção acadêmica, uma vez que essa atividade nunca seguiu um modelo consistente.

814 KNIGHT, 2019, p. 45-47; TSETSKHLADZE, 2006, p. xxvii. John Knight (2019, p. 46) sugere a aplicação da teoria da migração no que tradicionalmente se estuda como colonização grega. Por outro lado, Irad Malkin (2022, p. 29) afirma que, apesar de não haver um império central como na colonização moderna, não haveria motivo para evitar o termo ‘colonização’, uma vez que tanto o vocabulário latino quanto o grego a respeito dessa experiência trata do cultivo de terra (*colonus, colonia, κτίζω, κτίστης*). O mesmo autor argumenta contra quem não identifica essa atividade como colonização, reivindicando esse conceito para o mundo grego e também a interação entre metrópole e colônia MALKIN, 2016, além de definir melhor o que seria esse centro colonial a partir do exemplo da monarquia espanhola influenciada pelo papado romano, a qual promoveu a expulsão dos judeus e a colonização das Américas, enquanto o modelo grego era descentrado em várias cidades (MALKIN, 2004, p. 346-347). Esse modelo de colonização grega só mudaria a partir do Helenismo, pois de Alexandre em diante poderíamos chegar a ponto de falar sobre um império centralizado, porém essa leitura seria simplista e já tinha havido uma mudança étnica no poder político, bem com as *πολεῖς* já tinham perdido destaque como forma de ocupação (MALKIN, 2004, p. 352-353). Por outro lado Cornelli (2011a) ressalta a influência do aspecto político do pitagorismo em Platão e a relação deles com a prática de fundação de colônias, pois, ao instituírem suas comunidades pitagóricas, eles empregavam o verbo *πολιζειν*, desejosos de darem uma unidade política à Magna Grécia e sendo, por isso, percebidos como uma metrópole perigosa que irradiava ideias políticas reformistas (esse verbo em Platão aparece apenas em *Leis* III 681e, mas em uma citação da *Iliada* de Homero (XX.217).

815 TSETSKHLADZE, 2006, p. xxviii.

816 MALKIN, 2004, p. 363, trad. minha.

muito pelo contrário, o que havia era uma rede interconectada entre cidades mães e colônias, bem como um espírito pan-helênico e um meio termo entre colonizadores e populações indígenas<sup>817</sup>.

Outro ponto problemático é que as razões que levaram os gregos a ocuparem novas áreas são pouco descritas nas fontes textuais, mas geralmente se devem à emigração<sup>818</sup> forçada (como dos jônicos que abandonaram suas terras devido ao império persa<sup>819</sup>) ou a uma alternativa para os conflitos internos<sup>820</sup> (usualmente relacionados a questões fundiárias), como as lutas sociais atenienses que fizeram dos θῆτες a classe que mais ocupou lotes em assentamentos coloniais<sup>821</sup>, ou ainda em função do excesso populacional que forçava a saída de um enxame de cidadãos<sup>822</sup>. A colonização, geralmente, foi uma empreitada lucrativa para os iniciadores do processo, pois proveu a metrópole<sup>823</sup> com impostos, homens para guerra e recursos materiais<sup>824</sup>.

No período clássico, a colonização grega (sendo aqui analisado primariamente o modelo ateniense) pode ser compreendida como um instrumento utilizado pelas elites para lidarem com as demandas oriundas da luta de classes<sup>825</sup>, alijando uma parte da população para as colônias (através da criação, a partir do zero, de uma nova cidade ou do aproveitamento da estrutura pela expulsão dos habitantes originais<sup>826</sup>). Esse setor populacional, uma possível facção da metrópole dividida por uma στᾶσις, se deslocava para um local onde haveria possibilidade de mobilidade social e acúmulo de riqueza, o que uma solução que ainda permitiria manter estáveis as estruturas de poder político e econômico na metrópole<sup>827</sup>. Devido às poucas fontes textuais, a generalização é sempre problemática<sup>828</sup>, mas há evidências de que a escolha de quem seriam os colonos era dada por sorteio entre os cidadãos que desejassem se aventurar, sendo que os membros da classe com o nível econômico mais baixo prevalecia em algumas empreitadas<sup>829</sup>, ainda que essa atividade fosse

817 Meio termo é o conceito de *middle ground* de Richard White, discutido por Malkin (2004, p. 356-359), o qual aborda essa interconectividade na experiência grega de colonização.

818 Lembrando que ἀποικία, a palavra mais comum para ‘colônia’ é formada com o prefixo ἀπο (‘longe de’) e οἶκος (‘casa’), por conta de ἀποικος, o colono ou emigrante, logo, há uma correlação direta entre emigração e colonização, ver DAWSON, 1997, p. 22.

819 Segundo Malkin (2022, p. 29), esse tipo de fundação de novas cidades, sem um vínculo com uma metrópole que fora abandonada, não formaria propriamente uma experiência colonizadora.

820 TSETSKHLADZE, 2006, p. xxix-xxx.

821 FIGUEIRA, 2006, p. 441-442.

822 *Político* 293e. Ver também LANZA; VEGETTI, 1977, p. 19.

823 No *corpus platonicum*, a distinção entre metrópole e colônia, aparece com o uso da palavra μητρόπολις, a qual combina os significados de ‘mãe’ e ‘cidade’, unicamente no *Critias* 115c. Usualmente a diferenciação surge ao se referir à cidade mãe simplesmente como πόλις, enquanto a filha é referida, geralmente, como ἀποικία (mas também como πόλις) para destacar a oposição. Em *Leis* V 736d, Platão se refere à “πόλει τῶν ἀρχαίων”, no sentido de cidade dos originais ou dos antigos, em oposição à nova cidade (a colônia) e em *Leis* VI 754b há a distinção entre a cidade fundadora (“τὴν κατοικίζουσιν πόλιν”) e aquela que foi fundada, sendo essa relação comparada ao vínculo entre pais e filhos.

824 FIGUEIRA, 2006, p. 507.

825 PARAIN, 1963, p. 19. Observe a dualidade da colonização grega, pois existe esse papel das elites, mas também a divisão igualitária de lotes (MALKIN, 2022, p. 30).

826 FIGUEIRA, 2006, p. 433.

827 A partir de FIGUEIRA, 2006, p. 427-429.

828 FIGUEIRA, 2006, p. 435.

829 Um exemplo histórico é o decreto de fundação da colônia de Bréia, o qual registrou que um homem de cada uma das dez tribos iria ser eleito para distribuir as terras e que os colonos seriam provenientes das duas classes solonianas mais baixas (a dos θῆτες e a dos ζευγῆται). Bréia foi uma colônia, ἀποικία, próxima à região de Tessalônica, fundada no séc. V por atenienses. O decreto é

organizada pelos cidadãos mais abastados<sup>830</sup>. A relação entre esses dois tipos de colonos, os ricos e os pobres, ainda podia constituir características de uma exploração de ordem econômica, pois em uma clerúquia a relação era assim:

os colonos militares atenienses, encarregados de perpetuar a exploração de seus súditos, não trabalham a terra diretamente, mas atuam como *rentiers* em relação ao trabalho agrícola dos próprios súditos que eles devem supervisionar. Aqui, então, há uma duplicação, totalmente política, dos níveis de exploração, uma vez que o cidadão pobre, que tende a viver como *rentier* da *pólis*, é por ela exportado tanto como cidadão-soldado quanto como *rentier*, em detrimento de seus súditos.<sup>831</sup>

Desse modo, vemos que as famílias tradicionalmente ricas ainda poderiam manter sua distinção social, em termos de propriedade e riqueza, pois a exploração continuada na colônia aumentaria as chances de lucro de um θής (originalmente sem propriedade, ou apenas com uma muito pequena, ou ainda um mero assalariado), mas ele ainda estaria muito distante de manter a mesma taxa de acumulação de riquezas que os colonos mais endinheirados, mesmo que pudesse explorar a população local submetida como súditos expropriados<sup>832</sup>. Isso acontece porque, em geral, a Atenas clássica colonizava através do predomínio de iniciativas familiares ou individuais, sendo por isso considerada patronal<sup>833</sup>, mas também incorporava territórios de fronteira, como Elêusis e Maratona, que eram cidades e se tornaram demos de Atenas, tendo a elite originária se integrado à sociedade ateniense<sup>834</sup>. Além disso, os colonos atenienses muitas vezes dividiam o espaço em comunidade com os habitantes antigos<sup>835</sup>, englobando-os, mas com uma cidadania dependente de Atenas, ou seja, sem autonomia política e com níveis distintos de participação institucional, demarcando um tipo específico de colonização, a clerúquia (κληρουχία)<sup>836</sup>, em oposição às novas cidades fundadas e independentes, as ἀποικίαι, pois enquanto essas formavam novas comunidades, as primeiras apenas atestam uma transferência de propriedade em uma cidade que foi previamente ocupada<sup>837</sup>. Esse processo de ocupação poderia ser pacífico, havendo caso até mesmo de doação de terreno, sendo mutuamente benéfico aos colonos e aos locais<sup>838</sup>, mas também poderia ser violento, existindo até o vocábulo ἀνδραποδισμός para nomear a ação de matar os homens adultos e escravizar os outros residentes locais. Além dessas duas formas, ainda havia as ἐμπόρια, os

---

conhecido como IG I<sup>3</sup> 46 e diz: “Dez homens devem ser escolhidos como distribuidores da terra, um de cada tribo: que eles distribuam a terra. [...] os colonistas que irão à Bréia devem ser da classe dos tetes e dos zeugitas [γεονόμος δὲ ἡελέσθαι δέκα ἄνδρας, ἕνα ἐχ φυλῆς· ἡοῦτοι δὲ νεμάντων τὲν γέν. ... ἐς δὲ Βρέαν ἐχ θετῶν καὶ ζευγιτῶν ἰέναι τὸς ἀποίκους]”. Informações obtidas nos sites *Attic Inscriptions Online*, *Pleiades* e *PHI Greek Inscriptions*.

830 FIGUEIRA, 2006, p. 440-441.

831 VEGETTI, 1981, p. 54, trad. minha.

832 Não à toa, em *Leis V 744c*, Platão pretende manter uma relativa equiparidade de chances na nova cidade estabelecendo quatro classes sociais de colonos em Magnésia, de acordo com a riqueza original deles.

833 FIGUEIRA, 2006, p. 429.

834 FIGUEIRA, 2006, p. 432.

835 TSETSKHLADZE, 2006, p. lii.

836 FIGUEIRA, 2006, p. 433.

837 FIGUEIRA, 2006, p. 437.

838 TSETSKHLADZE, 2006, p. liii e também p. lxxv.

entrepostos comerciais que não chegavam a constituir uma πόλις completa<sup>839</sup>, sendo Náucrates no Delta do Egito o caso mais conhecido.

Essa conceituação de três tipos distintos de colonização é ainda mais complexa quando levamos em conta que os colonos podiam ser naturais de mais de uma cidade, com variadas tradições locais<sup>840</sup>, e que o próprio conceito de πόλις não é tão característico na prática. Usualmente, uma πόλις grega, no período clássico, tinha uma planta ortogonal como formato de loteamento urbanístico, fortificações e muralhas, uma ágora, ginásio e teatro, além de templos e uma distinção entre ἄστυ, a área urbana e a χώρα, a área rural necessária para manter a agricultura e os pastos<sup>841</sup>. No entanto, existiam diversas cidades que não seguiam o modelo típico, além de ser estranho chamar de πόλις uma ocupação colonial com estruturas ainda da época arcaica. Portanto, os aspectos históricos nos direcionam a uma experiência de ocupação do espaço que não seguia um modelo específico, por mais que possamos fazer generalizações, mas que sempre mantinha a exploração do trabalho da terra como fundamento determinante.

## 5.2 - COLONIZAÇÃO COMO UM IDEÁRIO PARA A UTOPIA NORMATIVA

No caso específico de Platão, a presença da colonização começa com seu próprio pai, Ariston, pois ele foi colonizador na ilha de Egina<sup>842</sup>, mas segue ao longo de toda sua vida, por exemplo, quando tentou influenciar Dionísio I, o tirano de Siracusa, pois este vinha fazendo projetos de colonização e recolonização<sup>843</sup> por toda região da Itália, admitindo mercenários como colonos; além da *Carta III* comentar, na corte dos tiranos, sobre a colonização de cidades da Sicília<sup>844</sup>, enquanto a *Carta XI* relatar um pedido de conselho que um grupo de colonos fez a

839 TSETSKHLADZE, 2006, p. xli.

840 MALKIN, 2022, p. 27.

841 TSETSKHLADZE, 2006, p. xxxviii-xli.

842 Segundo Diógenes de Laércio, em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* III.3, ver FIGUEIRA, 2006, p. 441; NAILS, 2002, p. 53-54. Por ironia do destino, Platão foi levado de volta a essa ilha (a qual não nutria nenhuma admiração pelos antigos colonos atenienses) para ser vendido como escravo algumas décadas depois, ver Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* III.19.

843 FIGUEIRA, 2006, p. 498-502.

844 FIGUEIRA, 2006, p. 501. Na *Carta III*, Platão escreve a Dionísio II e comenta, em 315d, sobre a iniciativa do tirano de “estabelecer cidades gregas na Sicília [Ἑλληνίδας πόλεις ἐν Συκελίᾳ οἰκίζειν]” (tradução de Cornelli e Lopes em PLATÃO, 2017, p. 287), usando o verbo οἰκίζειν, com o intuito de aliviar os males dos siracusanos, indicando, implicitamente, o movimento do tirano usar a colonização como forma de lidar com a στάσις que acontecia em Siracusa (317a). A questão da carta é que Dionísio II atribui a Platão a sua desistência nessa empreitada e o acusa de estar agora querendo influenciar para que Dion colocasse em prática esse plano. Platão acusa isso de ser uma calúnia (319c) e se defende dizendo que não foi ele que lançou obstáculos à colonização (316b), pois tinha se absterido da política local para precaver-se das calúnias dos invejosos (316e).

Platão<sup>845</sup>. Além disso, vários de seus personagens foram colonos, como Eutífron<sup>846</sup> em Naxos, enquanto a maioria deles esteve na iniciativa colonial malsucedida de Péricles em Túrio<sup>847</sup>, na Itália, tendo o exegeta de Apolo, Lampon, como οἰκιστής, e constituindo-se em uma experiência ateniense que era ainda uma memória viva em Platão, pois contou com o envolvimento dos irmãos Eutidemo e Dionisidoro<sup>848</sup>, bem como teve Protágoras<sup>849</sup> como legislador e a participação dos irmãos Lísias e Polemarco<sup>850</sup> junto ao pai deles, Céfalo<sup>851</sup>, sendo que ainda o historiador Heródoto e o arquiteto e urbanista Hipódamo de Mileto fizeram parte dessa empreitada.

Logo, tanto em aspectos biográficos quanto pelo contexto de época, a filosofia platônica é influenciada pela experiência colonial grega<sup>852</sup>, tema este aparecendo subjacente a dois momentos principais de sua obra política: na fundação da Calípolis, a cidade criada no λόγος, presente no diálogo da *República*, e na constituição de Magnésia, a colônia cretense discutida nas *Leis*. A criação dessas duas cidades platônicas é imaterial, elas não se concretizaram em experiências factuais e históricas, porém não podem ser compreendidas como mero exercício de abstração, pois não são uma utopia em sentido estrito, uma vez em que servem de modelo para guiar a construção de cidades reais e não são apenas um discurso fantasioso que tenta resgatar um tempo mítico onde a vida não oferecia nenhum desconforto, como a vida durante o império de Cronos<sup>853</sup>.

A primeira delas, a Calípolis, é a cidade da *República* que foi criada apenas no λόγος, servindo como um paradigma no céu. Seu momento de fundação<sup>854</sup> emula a metodologia de criação de cidades utilizada pela colonização durante o período clássico. Sócrates primeiramente alude a Apolo Delfico, pois ele é o maior legislador e o melhor exegeta, requerendo assim sua ajuda na

845 NAILS, 2002, p. 184. Na carta XI, Platão escreve a Laodamante uma carta breve, como uma resposta ao pedido anterior de ajuda dele, que era o representante de um grupo de colonizadores (οἰκισταῖς em 359a1). Platão assume um tom crítico, pois não acredita que haja pessoas capazes de educar cidadãos nesse grupo (359b), ao mesmo tempo que não detecta nenhuma pessoa com o perfil desejado de uma liderança com autoridade (um κύριος), capaz de cuidar do cotidiano da cidade (359a). Devemos lembrar que o οἰκιστής é uma pessoa com carisma e autoridade suficiente para organizar a fundação de uma cidade, logo, Platão está sendo bem crítico com o grupo de Laodamante, dizendo que eles não tem competência para isso e que ainda estariam sendo ingênuos em acreditar que alguém, sem autoridade constituída, seria capaz de manter uma cidade funcionando bem apenas pela promulgação de leis (359a).

846 Eutífron, personagem do diálogo homônimo, e seu pai estabeleceram uma clerúquia em Naxos, ver NAILS, 2002, p. 152.

847 A Atenas de Péricles estava em στάσις quando ele lançou Lampon como exegeta de Apolo para ser o οἰκιστής de Túrio, ver em BROUILLETTE, 2017, p. 35-36. Em Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* IX.50, vemos que Protágoras redigiu a constituição de Túrio. Sobre a fundação desta cidade, veja DAWSON, 1997, p. 23; MALKIN, 1987, p. 89 e 97-101.

848 Dionisidoro e Eutidemo foram colonos em Túrio, ver NAILS, 2002, p. 136, 137 e 152.

849 Protágoras, o sofista, foi solicitado por Péricles para escrever a constituição de Túrio, ver NAILS, 2002, p. 256-257.

850 Lísias e Polemarco foram colonos em Túrio, ver NAILS, 2002, p. 190 e 258.

851 Céfalo, personagem da *República*, foi colono em Túrio, ver NAILS, 2002, p. 84.

852 É abundante o vocabulário relativo à colonização no *corpus platonicum* e isso já nos indicaria a importância da questão. Platão emprega diversos verbos com o sentido de fundar uma colônia ou assentamento: οἰκίζω, συνοικίζω, κατοικίζω, ἀποικέω, ἀποικίζω, εισοικίζω e ἐνοικίζω; substantivos para se referir ao fundador: οἰκιστής; ao colono: ἄποικος, ἔποικος; à emigração e fundação de colônias: κατοικήσις e κατοικισμός; ao modelo de colônia: ἀποικία; emprega o verbo ligado à clerúquia: κληρουχέω (partilhar a terra em uma colônia); e o lote de terra destinado aos colonos: κλήρος. Note que os vocábulos relacionados à colonização são, basicamente, palavras derivadas ou de οἶκος (a habitação) ou de κλήρος (o lote de terra). Platão também usa as expressões ποιείσθαι πόλιν e ἀποικίαν ποιήσασθαι para descrever a fundação (BROUILLETTE, 2017, p. 38).

853 Como o Estrangeiro descreve a época de Cronos no *Político* 271c-273e.

854 A fundação da Calípolis acontece em *República* IV 427a-d, mas já tinha sido indicada antes, em *República* II 369c, com “τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν”, isto é, com o uso exortativo do subjuntivo de ποιεῖν (“fazer”), no sentido de “vamos construir uma cidade desde seu princípio através do discurso” (trad. minha).

instituição de uma nova constituição. Com esse ato, Sócrates se posiciona como um οἰκιστής, um fundador de colônia, uma autoridade religiosa, militar e política<sup>855</sup>, pois esta função era necessária para poder projetar uma colonização, requerendo a liderança de alguém que gozasse de carisma e boa reputação<sup>856</sup> e podendo, em alguns casos específicos, chegar a ser heroizado após a morte<sup>857</sup>. Normalmente, essa função social não era exclusiva de uma classe ou grupo, mas em muitos casos era executada por um nobre<sup>858</sup>. Esse cidadão era escolhido por seus pares, dada sua autoridade, e devia consultar o Oráculo de Delfos para ter o aval dos deuses, pois a colônia se tornaria uma nova casa para homens e deuses<sup>859</sup>. Sua função histórica incluía nomear a cidade, escolher o lugar de fundação, supervisionar as construções e a divisão da terra<sup>860</sup>:

A consulta a Apolo tornou-se um ponto-chave da narrativa: o *oikistés* recebe da divindade um poder absoluto, ao mesmo tempo secular e sagrado, a ele cabe distribuir as terras e definir o espaço a ser destinado às divindades, estabelecer os contatos com as populações nativas, resolver, enfim, todos os problemas que ameaçassem a nova fundação.<sup>861</sup>

Sócrates não é, entretanto, um οἰκιστής factual, mas alude a esta função em meio a sua argumentação com Gláucon, irmão de Platão, sobre a cidade justa. É a partir desse ponto de fundação de uma πόλις que a discussão na *República* passa a trabalhar com um modelo de πολιτεία sem qualquer limitação da contingência histórica. Portanto, Sócrates se torna οἰκιστής para dar uma resposta sobre a definição de justiça, isto é, seu papel na fundação de uma nova cidade o força a legislar em vista da justiça, tornando-se, então, um guia para a fundação ideal<sup>862</sup>. Platão, dessa forma, transforma uma função histórica relacionada à colonização em um ato de questionamento filosófico<sup>863</sup>, sugerindo propostas políticas como o comunismo de bens, mulheres e filhos e, com isso, mesclando os espaços tradicionais do público e do privado.

Um outro ponto que é importante destacar, é o papel religioso do οἰκιστής, pois Sócrates foi condenado por impiedade e, na *Apologia*, o seu papel na cidade é atribuído como um serviço divino, diretamente atribuído pelo oráculo de Delfos, onde Apolo era o deus principal. Segundo Irad Malkin<sup>864</sup>, acreditava-se que o ato de colonizar era uma iniciativa de Apolo, uma crença que investia o fundador de uma significativa autoridade, pois o permitia exercer sua liderança e fazer decisões

855 BROUILLETTE, 2017, p. 39; HORA, 2022, p. 6.

856 FIGUEIRA, 2006, p. 507.

857 Como Hieron que foi enterrado com honras heroicas em Etna ou como as tumbas dos fundadores encontradas em cidades como Hibleia e Cirene indicam (BROUILLETTE, 2017, p. 40; FIGUEIRA, 2006, p. 494; HORA, 2022, p. 7). Petraki (2021) ressalta o papel de Sócrates como οἰκιστής e o interliga com sua heroização no *Fédon*, pois Platão estaria se apropriando da ideologia do culto heroico, comum nas cidades gregas, fazendo com que Sócrates personificasse a figura do herói fundador (ἥρωος κτίστης), isto é, o herói da filosofia enviado por Apolo e cultuado como um δαίμων na Academia após sua morte.

858 TSETSKHLADZE, 2006, p. xlvii.

859 TSETSKHLADZE, 2006, p. xlvii-xlviii.

860 TSETSKHLADZE, 2006, p. xlviii.

861 HORA, 2022, p. 6.

862 BROUILLETTE, 2017, p. 44.

863 BROUILLETTE, 2017, p. 38 e 49-50.

864 MALKIN, 1987, p. 5 e 27.

religiosas, tornando o οἰκιστής “para os colonos, o que Apolo era para o οἰκιστής: um expositor (ἐξηγητής) da religião”<sup>865</sup>. Esse vínculo forte de Apolo com a colonização é expresso no seu epíteto ἀρχηγέτης, que significa também o fundador ou progenitor das novas cidades fundadas, tendo tido seu culto difundido por várias regiões, como a da Sicília<sup>866</sup>, onde estava a colônia ateniense de Túrio, mas região também de Siracusa, por onde Platão investiu na política factual. Além disso, Delfos era uma instituição religiosa que sancionava o ato de colonizar, sendo constantemente consultada antes das expedições coloniais, atuando na mediação de conflitos e legitimando a autoridade do fundador da nova colônia<sup>867</sup>. Logo, esse aspecto religioso é intrínseco à colonização e quando Sócrates se refere à cidade fundada no λόγος com a esperança de que ela não fosse apenas uma prece (εὐχή)<sup>868</sup>, ou seja, desejando que ela se realizasse, precisamos lembrar desse sentido piedoso presente na investigação filosófica, a qual referencia, em seu modo de falar, todo o contexto histórico da colonização vivenciada pelos gregos.

Quanto a esse modo de falar, é preciso destacar que, na língua grega antiga, em geral, existe uma dicotomia entre o οἶκος e a πόλις, pois a esfera privada é representada pela gestão da casa da família (no modelo grego), isto é, a οἰκονομία, intrinsecamente ligada, portanto, à noção de propriedade privada, tanto de bens quanto de mulheres e filhos, enquanto a esfera pública é a própria experiência do comum, representado pelos cuidados com a cidade, ou seja, pela forma como o regime político, a πολιτεία, atua no seu ordenamento e pelos questionamentos relacionados à educação, formadora de bons ou maus cidadãos. No entanto, no vocabulário de colonização grega, o verbo utilizado para fundar uma cidade é οἰκίζω, significando o ato de constituir e fundar uma cidade e, simultaneamente, ser colono e colonizar. Etimologicamente, esse verbo surge pela junção do substantivo οἶκος com o sufixo -ίζω, que possui um sentido factitivo, isto é, envolve a ideia de fazer ou causar algo, construção essa que aparece em outros verbos, como ὀνομάζω (nomear, de ὄνομα + ἴζω) e νομίζω (ter o costume, de νόμος + ἴζω)<sup>869</sup>. Logo, o ato de instauração de uma πόλις requer, para ser dito na língua grega, criar um οἶκος, isto é, fazer uma casa, causando assim, já no campo da linguagem, um entrelaçamento entre as noções de privado e público. Historicamente, isso se deve ao fato de que, no período arcaico, os assentamentos eram apenas casas distribuídas randomicamente<sup>870</sup>, no entanto, essa noção perdurou no vocabulário de épocas posteriores, onde o

865 MALKIN, 1987, p. 5, trad. minha. No mestrado (CARVALHAR, 2020b, p. 49), comento sobre uma possível alusão do Sócrates da *Apologia* ao Decreto do Pritaneu, em relação a ele se posicionar como um ἐξηγητής e solicitar como pena pelo seu crime o direito de uma grande honraria: jantar no Pritaneu.

866 JANOUCHOVÁ, 2016, p. 85.

867 DEFRADAS, 1972, p. 233-257; MALKIN, 1987, p. 17-29.

868 *República* V 456b-c, mas não deixe de ver o contexto disto na nota 375.

869 GREPPIN, 1997, p. 107-109.

870 TSETSKHLADZE, 2006, p. xlv.

planejamento urbanístico já tinha se constituído como um modelo a ser seguido, mesmo que em um momento posterior à fundação<sup>871</sup>.

Todavia, no pensamento político de Platão, vemos que as ocorrências de οἰκίζω, verbo que se refere etimologicamente à criação de οἶκος, aparece quase sempre complementado pela palavra πόλις, como, por exemplo, em “πόλιν οἰκίζομεν”<sup>872</sup> ou “πόλεων οἰκισμοί”<sup>873</sup>, integrando a palavra πόλις e o substantivo οἰκισμός, relativo à fundação. Como a definição da palavra οἰκίζω já significaria fundar uma cidade, utilizar esse verbo complementado pela palavra πόλις, como Platão faz recorrentemente, seria um pleonasma. Portanto, a impressão é que ele tentaria reforçar, pela escolha de palavras, a noção de que οἰκίζω não fundaria apenas espaços privados, as novas casas, mas, na realidade, uma cidade inteira, um ideal coletivo, isto é, uma unidade coesa para além de um aglomerado de οἶκοι.

Essa oposição entre πόλις e οἶκος pode ser rastreada, em Platão, a partir do que foi constatado por Sócrates no livro II da *República*, pois uma cidade surge na medida em que não somos seres autossuficientes<sup>874</sup>, uma vez que precisamos de muitas coisas para nos manter e isso nos leva a uma associação política, isto é, a compartilhar uma vida em comum. A questão aqui exposta é que a impossibilidade de αὐτάρκεια, a incapacidade de bastar-se por si mesmo, nos conduz à συνουσία<sup>875</sup>, isto é, à convivência no mesmo οἶκος, como também à κοινωμία<sup>876</sup>, ou seja, à vida em comum. Somos, portanto, distintos uns dos outros<sup>877</sup> e devemos colocar nosso trabalho à disposição do outro<sup>878</sup>, pois é essa complementariedade que nos faz vencer a incapacidade de atingir a autarquia. Um exemplo disso é exposto na tragédia *Filoctetes* de Sófocles, onde esse personagem tem o pé ferido e foi abandonado sozinho na ilha de Lemnos, passando por dificuldades, como a ausência de um médico, uma vez que não pode contar com essa cooperação oriunda de uma comunidade política.

É essa necessidade de convívio que torna imprescindível fundar uma cidade, πόλιν οἰκίζειν<sup>879</sup>. Portanto, essa expressão pleonástica é interessante, pois Platão almeja em sua obra romper a dicotomia entre o οἶκος, a moradia privada, e a πόλις, a cidade, o espaço público, mas o modo como os gregos se referiam a fundação de uma cidade coaduna esses dois conceitos opostos de οἶκος e πόλις; já que fundar uma cidade, πόλιν οἰκίζειν, significa ao pé da letra fundar um οἶκος para toda a cidade, sobrepujando as noções cotidianas de privado e público. Um resquício

871 TSETSKHLADZE, 2006, p. xlvi.

872 *República* IV 420b.

873 *Leis* IV 708d.

874 *República* II 369b-369c.

875 *República* II 369c4.

876 *República* II 371b5.

877 *República* II 370b.

878 *República* II 369e.

879 *República* II 369b7.

linguístico, enfim, dessa antinomia entre as duas esferas, que traz a noção de que compartilhar a vida em comum como cidadão é também considerar como alguém de casa os seus concidadãos.

Consequentemente, na própria expressão idiomática subentendemos uma ação, sendo necessário discutir, então, um outro ponto relativo a essa cidade já fundada no λόγος, pois Sócrates, ao se referir posteriormente a ela, diz que “talvez no céu haja um modelo [παράδειγμα] para quem queira vê-la e, de acordo com o que vê, queira ele próprio fundá-la [κατοικίζειν], mas não faz diferença alguma se ela existe em algum lugar ou não, porque ele [o filósofo] só tratará do que é dessa cidade, e de nenhuma outra”<sup>880</sup>. É justamente por este argumento que se torna possível discutir a fundação de uma cidadela interior<sup>881</sup>, a qual interliga o paralelo entre alma e cidade, e que faz a ação na sociedade refletir o estado interno do indivíduo. Porém, Vegetti<sup>882</sup> considera que essa passagem se tornou o argumento mais forte utilizado pelos comentadores que desejam negar ou enfraquecer o caráter político do diálogo, pois focam apenas na moral individual, esquecendo-se do uso normativo que o paradigma institui para a ação política. É certo que o filósofo agirá de acordo com a Calípolis em qualquer cidade que estiver<sup>883</sup>, pois é da sua natureza buscar ser a melhor versão de si mesmo e ele tomou para si o paradigma de comportamento que ela projeta no céu. Entretanto, Platão jamais definiu que tudo aquilo que vinha discutindo seria uma mera fantasia<sup>884</sup>, muito pelo contrário, pois o que está sendo dito com o verbo κατοικίζειν (“fundar uma colônia”) remete à experiência factual de colonização, porém aludindo à ação de se projetar nesse modelo e incentivando a atuar no que fosse possível para que a situação concreta se tornasse mais próxima do ideal normativo<sup>885</sup>.

Logo, a tarefa específica do οικιστής da *República*<sup>886</sup>, isto é, aquilo que a difere do fundador de colônias da factualidade histórica, é que ele precisa executar o έργον de exortar, ou mesmo obrigar (αναγκάζω), que as melhores naturezas consigam apreender o bem (dito, literalmente, como “ver o bem [ιδεῖν τε τὸ ἀγαθόν]”<sup>887</sup>), tal qual aquele paradigma que está no céu deve ser olhado com atenção, não permitindo que os guardiões se tornem ociosos, isto é, eles não devem ficar apenas estudando como se vivessem na ilha dos bem aventurados<sup>888</sup>, precisando, portanto, cumprir sua função e intervir no comando político quando estiverem plenamente formados e prontos para tal

880 *República* IX 592b, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 379; texto original: “ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς”.

881 Ver nota 23.

882 VEGETTI, 2010, p. 240-243.

883 Como afirma Haddad (2022, p. 459): “Sócrates integra à observação do céu uma função política – esse homem afastado da prática política de sua pátria exercerá a política de si, será o governante da pólis de si – atrelada, fundamentalmente, a um modo de vida que independe do território em que se encontre e da *politeia* que o rege”.

884 Veja a discussão sobre a prece e o castelo no ar na nota 375.

885 Conforme VEGETTI, 2010, p. 242-243, que detecta um problema de tradução, ideologicamente enviesado, nessa passagem como uma das origens dessa interpretação ética.

886 *República* VII 519b-d.

887 *República* VII 519c.

888 Trata-se de uma área no pós-morte destinada aos justos como recompensa por terem sido bons, ver *Górgias* 523a.

ação. Ver o bem é contemplar a forma principal e objetivo final do exercício noético do pensamento filosófico, pois tal meta, quando atingida, “propicia verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria na vida privada e pública”<sup>889</sup>. Logo, com essa necessidade de ação postulada já na fundação da Calípolis, expressa por um vocabulário que remete à experiência prática, podemos verificar que a *República* nunca foi uma mera utopia desprezível, pois os melhores guardiões devem tornar-se regentes e comandar a cidade utilizando a sabedoria obtida pela melhor educação, aquela que permite reconhecer o bem através de paradigmas.

A segunda cidade que falamos anteriormente é a Magnésia, a qual está presente no diálogo *Leis*, que é considerado o último escrito por Platão. Acredita-se que nessa época da vida, nosso autor estava velho e ressentido com suas desaventuras políticas em Siracusa, a história se passa na ilha de Creta, entre três personagens, um estrangeiro não nomeado e oriundo de Atenas, considerado o porta-voz de Platão, o espartano Megilo e Clínias, um cidadão cretense de Cnossos. No final do livro III das *Leis*<sup>890</sup>, Clínias mostra-se contente de ter se encontrado com o Ateniense e com Megilo, pois essa discussão lhe seria útil, uma vez que os cretenses estavam prestes a fundar uma nova colônia<sup>891</sup> e a cidade de Cnossos tinha encarregado um grupo de dez cidadãos para esta atividade, deixando-os livres para formular as leis. Assim, Clínias age como um συνοικιστής e pede ajuda aos outros dois personagens para que pudessem erigir a cidade pelo discurso<sup>892</sup>, pois pretendia aproveitar o que seria discutido no encontro e aplicar na estrutura factual da nova colônia<sup>893</sup>.

A partir disso, o diálogo empreende várias questões, passando no livro V pela discussão sobre a distribuição fundiária a mais equitativa possível<sup>894</sup> e definindo o número otimizado de οἶκος

889 *República* VII 517c na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 271; texto original: “ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ”.

890 *Leis* III 702b-d.

891 *Leis* III 702c: ἀποικίαν ποιήσασθαι, fundar uma colônia.

892 *Leis* III 702d: “τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν”, onde o verbo συνίστημι significa estabelecer, construir, fixar, em sentido similar a οἰκίζω.

893 O objetivo colonial presente nas *Leis* está bem representado no final do terceiro livro, em *Leis* III 702c-d, quando Clínias, o personagem cretense, assim se expressa: “A maior parte de Creta esta se empenhando na fundação de uma colônia, sendo que os cnossianos foram encarregados desse empreendimento; a cidade de Cnossos, por sua vez, confiou a mim e nove outros o empreendimento. Fornos encarregados também de legislar, promulgando as leis que nos agradam, derivadas de nossas próprias leis locais ou de outros Estados, sem qualquer restrição ao seu caráter exótico, desde que nos pareçam melhores. Façamos, portanto, este favor a mim, e a vós também; façamos uma seleção de tudo que dissemos e edifiquemos pela força dos argumentos a estrutura de um Estado, como se o estivéssemos construindo a partir da fundação. Desta maneira estaremos dando seguimento a nossa investigação e... é possível, talvez eu possa utilizar nossa estrutura no Estado a ser formado. [ἢ γὰρ πλείστη τῆς Κρήτης ἐπιχειρεῖ τινα ἀποικίαν ποιήσασθαι, καὶ προστάττει τοῖς Κνωσίοις ἐπιμεληθῆναι τοῦ πράγματος, ἢ δὲ τῶν Κνωσίων πόλις ἐμοὶ τε καὶ ἄλλοις ἐννέα: ἅμα δὲ καὶ νόμους τῶν τε αὐτόθι, εἴ τινες ἡμᾶς ἀρέσκουσιν, τίθεσθαι κελεύει, καὶ εἴ τινες ἐτέρωθεν, μηδὲν ὑπολογιζομένους τὸ ξενικὸν αὐτῶν, ἂν βελτίους φαίνωνται. νῦν οὖν ἐμοὶ τε καὶ ὑμῖν ταύτην δῶμεν χάριν: ἐκ τῶν εἰρημένων ἐκλέξαντες, τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες, καὶ ἅμα μὲν ἡμῖν οὐ ζητοῦμεν ἐπίσκεψις γενήσεται, ἅμα δὲ ἐγὼ τάχ' ἂν χρησαίμην εἰς τὴν μέλλουσαν πόλιν ταύτη τῇ συστάσει]”, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 170.

894 Entre 737c-741e o quinto livro das *Leis* discute a problemática da distribuição de terras, de onde destaco a passagem 737c, que define que é preciso “distribuir, o mais equanimemente possível, terras e habitações”, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 214; texto original: “ἐπὶ δὲ ταῦτα τὴν τε γῆν καὶ τὰς οἰκίσεις ὅτι μάλιστα ἴσας ἐπιμετέον”. Além disso, em 739c-e, a máxima que dita que as coisas são comuns entre os amigos é característica do melhor sistema político, retomando argumentações da cidade modelo da *República*.

(num total de 5040<sup>895</sup>), casas essas que não são propriedades privada de cidadãos particulares, mas sim da própria πόλις, sendo, enfim, consideradas como terra estatal<sup>896</sup>. Tudo isso dentro de um projeto urbanístico radial, onde a cidade teria um formato circular na medida do possível, com a ágora ao centro e a χώρα, a zona rural, nas extremidades. Além disso, as *Leis* também discutem, obviamente, sobre a legislação<sup>897</sup>, perpassando sobre temas relativos ao cotidiano legal, como as eleições para cargos públicos, as punições para assassinatos, o cuidado com órfãos, a questão da educação e a instituição de templos, bem como demarca a ligação religiosa com Delfos por meio dos exegetas de Apolo, todas essas discussões relacionadas às propostas políticas de uma nova πολιτεία. O grande diferencial dessa cidade, que assim como a Calípolis também foi criada apenas no λόγος<sup>898</sup>, é que ela está sendo pensada em relação à contingência histórica, ou seja, ela se adere à necessidade material, não sendo guiada apenas pelo raciocínio desimpedido como a cidade fundada como um paradigma na *República*, mostrando-se, então, muito mais próxima das cidades gregas históricas.

Magnésia e Calípolis, todavia, não se tornaram uma realidade concreta, porém essa discussão teórica sobre a πολιτεία e sobre como a cidade seria organizada não era algo destoante naquele momento histórico. A colonização grega, como ato de estabelecer assentamentos em territórios estrangeiros, foi também uma forma de se conceber uma πόλις imaginada, pois muitas colônias foram planejadas previamente pelas suas metrópoles<sup>899</sup>. Portanto, os planos para a criação de novas colônias podem ser considerados um tipo de pensamento utópico, uma vez que os gregos estavam fundando cidades a todo momento e a colonização se tornava um método de repensar a própria estrutura de uma cidade<sup>900</sup>, configurando-se em uma prática recorrente, ritualizada e amplamente difundida<sup>901</sup>.

É por isso que defendo a noção de uma utopia normativa ou projetual em Platão, como explorada por Mario Vegetti<sup>902</sup> ao refletir sobre o pensamento político do nosso autor, pois a Calípolis, apesar de ter sido fundada apenas no λόγος, é um projeto que almeja ser realizado em

895 *Leis* V 737e. Aparentemente esse número é divisível por várias dezenas de números, oferecendo menores chances de problemas ao se separar cidadãos em tribos, fratrias ou outra agremiação (como indicado em *Leis* V 746e), pois geraria apenas números inteiros na divisão. Além disso, há a relação com o divino e os meses do ano (*Leis* VI 771b), por ser um número divisível por doze, mas devemos lembrar que há, supostamente, uma influência pitagórica que sugere valores mágicos aos números, contudo o real objetivo original expresso por esse número se perdeu com o tempo.

896 Na Magnésia, a propriedade fundiária é estatal, como fica nítido em *Leis* V 740a e IX 877d-e, sendo que esses lotes de terra foram equitativamente distribuídos (*Leis* V 737c) e não podem ser comprados nem vendidos (*Leis* V 741c), ou seja, não há como existir a acumulação de propriedade privada da terra.

897 Destaco que os personagens das *Leis* são conscientes de que a discussão legal que fazem é incompleta, como um esboço, necessitando que os guardiões das leis ajam para aparar as arestas e melhor conduzir a cidade (*Leis* VI 770b).

898 *Leis* V 736b: “nossos presentes esforços são verbais e não de ação” na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 212; texto original: “τὰ δ' ἐπιπερ λόγῳ γ' ἐστὶν τὰ νῦν ἀλλ' οὐκ ἔργῳ πραττόμενα”.

899 TSETSKHLADZE, 2006, p. xlii.

900 TSETSKHLADZE, 2006, p. xliii.

901 BROUILLETTE, 2017, p. 33.

902 Sobre a aproximação entre utopia e teoria normativa: FERRARI, 2019; VEGETTI, 2010, p. 262-268 e também a seção 3.1.

algum grau<sup>903</sup>, funcionando como um paradigma no céu, como quando os navegadores se guiavam pelas estrelas para seguir seu rumo no oceano e chegar às novas terras<sup>904</sup>. Além disso, o Platão da *República* já se posicionava contra qualquer ideação que não visasse um retorno à caverna, que não apontasse para o contingente, pois, como Sócrates diz, com relação a essas questões debatidas na sua construção, a Calípolis é realizável<sup>905</sup>, ao menos em algum grau. Ademais, essas ideias polêmicas não poderiam ser motivo de riso nem zombaria pelos seus contemporâneos, pois Platão não está enunciando apenas seu desejo<sup>906</sup>, mas fazendo uma análise que parte de condições materiais e históricas, além de ser uma atitude comum em seu tempo rediscutir o modo pelo qual uma nova cidade iria se organizar, o que fica muito nítido com a aproximação do real que existe na Magnésia.

É importante, então, não perder a característica da utopia que requer algum lastro com o real, pois ao se permitir navegar para outros espaços, o pensamento utópico ainda reflete sobre seu local de partida. Isso quer dizer que, em termos políticos, a utopia perderia qualquer função caso não intencionasse um retorno ao real (como as utopias de evasão<sup>907</sup>), pois só com esse lastro material é possível alçar as mudanças almeçadas em consonância com as restrições da contingência histórica. Além do mais, a utopia é uma palavra criada somente no séc. XVI, por Thomas More, significando um não-lugar, enquanto na língua grega a noção existente mais próxima seria a de ἀτοπία, característica daquilo que é singular e extravagante, como Sócrates, um verdadeiro ἄτοπος<sup>908</sup>. Portanto, a noção grega mais próxima à utopia não comportava esse sentido moderno (como aquilo onde não haveria lugar), mas somente o que era incomum e extraordinário. Na verdade, a paratopia<sup>909</sup> seria o melhor conceito relacionado, pois pode ser compreendido como integrado à projeção, factual ou abstrata, da construção de uma nova cidade e da elaboração de uma nova πολιτεία, em paralelo à historicidade da posição de quem discute essas questões políticas.

Dessa forma, compreender que Platão teria entrelaçado letras gregas somente como um exercício de pensamento abstrato e que jamais pretenderia que ele fosse se tornar realizável, é reflexo ideológico de quem não quer pôr seu mundo à prova de novas soluções, pois encontra-se confortavelmente escrevendo suas críticas em meio a um pensamento liberal que não critica suas bases, bem na linha do fim da história de Francis Fukuyama. Afinal, comentadores platônicos como

903 FERRARI, 2019, p. 11. Um exemplo factual disso é que umas dez cidades solicitaram que Platão ou algum membro da Academia os aconselhasse na criação de leis (DAWSON, 1997, p. 93).

904 VEGETTI, 1999, p. 85-90. Cabe evidenciar que não se trata de uma defesa da atitude colonizadora, nos modelos europeus, mas de ressaltar a potência dos questionamentos sobre a realidade política que as novas constituições promoviam ao se discutir a fundação de novas colônias.

905 *República* V 456b-c; ver nota 375 sobre os castelos no ar.

906 *República* VI 499c e VII 540d; FERRARI, 2019, p. 11.

907 Ver seção 3.1 e nota 377.

908 Em *Teeteto* 149a Sócrates se descreve como ἀτοπώτατος, o superlativo de ἄτοπος.

909 Aqui me aproprio do conceito de paratopia elaborado dentro da crítica literária por Dominique Maingueneau. Para este autor, a posição do escritor o insere dentro de um local delimitado, uma sociedade, ao mesmo tempo que seus escritos apontam para um outro lugar. Portanto, trata-se de uma noção distinta de utopia, como não lugar, pois traz esse paralelo da historicidade que resta subjacente à criação de novos espaços (e sociedades). Uma entrevista com Maingueneau sobre o conceito de paratopia pode ser lida em MARTENS; MAINGUENEAU, 2016.

Leo Strauss chegaram a interpretar essas propostas ‘utópicas’ como ironia, afirmando que Platão mostraria os danos que o idealismo filosófico causaria ao ser aplicado na política<sup>910</sup>, ao ter aproximado suas ideias à crítica aristofânica. No entanto, esse tipo de interpretação não condiz com um filósofo que tentou, em vida, interferir na política, como por exemplo, quando esteve em Siracusa, ou que em seus escritos sempre repercute um diagnóstico de época onde expõe as raízes dos problemas sociais, mesmo que precise se deslocar para um outro espaço, o do discurso.

Um enraizamento dessas questões sociais que presentifica a conexão da criação filosófica com a realidade é percebido pelo tema da colonização. As razões materiais para que esse fenômeno histórico tenha surgido podem ser várias, mas Platão destaca como motivo maior o fato de que “em cada uma das cidades a população tenha superado o número de cidadãos que o solo da região pode alimentar”<sup>911</sup>. Ou seja, é a partir de uma necessidade fisiológica básica, a dificuldade em manter a própria manutenção do corpo, que as pessoas que detinham o poder começam a pensar em projetar novas incursões para fundar colônias. Para além dessa necessidade que surge “sob a pressão criada pela falta de espaço”<sup>912</sup>, Platão ainda indica, em *Leis IV 708b*, como causas para esse movimento emigratório, a violência de um conflito interno (a *στάσις*) e o ataque de um poder estrangeiro descomunal (como os gregos da Jônia que fugiram do Império Persa e fundaram cidades na região da Itália). Assim, vemos que, ao contrário da colonização moderna, o que chamamos de ‘colonização grega’ tem necessidades mais básicas do que somente a busca pelo luxo, ficando mais próxima, em alguns momentos, dos objetivos daqueles que emigram como refugiados, seja pela fome ou por causa de conflitos bélicos, do que colonizadores que estão meramente a busca de ouro e prata à custa da destruição alheia. Porém a colonização como fonte de lucro também não pode ser removida, pois esses empreendimentos podiam, realmente, levar ao sucesso financeiro de alguém antes empobrecido<sup>913</sup> ou fortalecer a riqueza daqueles já abastados, mas que viam na emigração uma chance de enriquecer ainda mais ao planejarem essas empreitadas marítimas. Isto porque, como dito previamente, são diversos os motivos que levam a um projeto de colonização no mundo grego e é difícil sintetizar em um único objetivo o que levou a esse movimento, sendo necessário analisar caso a caso, mas não esquecendo que um relato de um homem que viveu nesse tempo, tal como o de Platão aqui mencionado, indica os aspectos centrais que empurravam os gregos ao mar em busca de novas terras para morar. É por isso que, para nosso autor nas *Leis*, “a legislação e a fundação de cidades é uma tarefa de todos os homens que são os mais perfeitos em relação à excelência”<sup>914</sup>, isto

910 Argumentação em VEGETTI, 1999, p. 30.

911 *Leis IV 707e*, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 177; texto original: “ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκάσταις γεγενημένου πλείονος ἢ κατὰ τὴν ἐκ τῆς γῆς τροφήν”.

912 *Leis IV 708b*, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 178; texto original: “στενοχωρία τινὶ πολιορκηθὲν γῆς”. Esse tipo de justificação encontra eco em *Político 293e*.

913 Contudo, apesar da distribuição inicial dos lotes de terra almejar ser equitativa, a tendência real é que em duas ou três gerações a concentração fundiária voltasse a aparecer (MALKIN, 2022, p. 31-32).

914 *Leis IV 708d*, tradução minha, pois as traduções consultadas variam bastante, tendo destacado a relação entre a excelência e o papel requisitado do legislador e fundador; texto original: “νομοθεσία καὶ πόλεων οἰκισμοὶ πάντων τελεώτατον πρὸς ἀρετὴν

é, que se guiam pela verdade<sup>915</sup>, em consonância com o espírito da *República*, que delega a soberania ao melhor guardião, ou do *Político*, que define o regente mais preparado como aquele que detém o conhecimento da arte política. Cabe aqui lembrar que toda colônia repete o rito da promulgação de leis após sua fundação, mas que, para Platão, nenhuma cidade tem leis eternas e imutáveis, pois o melhor:

não consiste em ter a lei toda a força, mas o homem real dotado de prudência. [...] Porque a lei é incapaz de abranger exatamente o que, para todos, é melhor e mais justo [...] pois a dessemelhança existente entre os homens e entre as ações, e o fato, por assim dizer, de nada ser estável nas ações humanas, não permite que alguma arte promulgue, seja no que for, alguma regra simples e válida para qualquer tempo e todas as circunstâncias.<sup>916</sup>

Logo, as leis precisam ser revistas de tempos em tempos, para ajustar o bom convívio entre os cidadãos, mas quando a fortuna não concedeu um bom governante, nem o dotou com a devida prudência (φρόνησις), a mudança (μεταβολή) se instala causando crises (κρίσεις) na cidade. A colonização, portanto, também deve ser compreendida como uma forma de lidar com a στάσις, isto é, quando os conflitos internos de uma cidade, originados pela desigualdade econômica, criam uma tensão tão forte que ou a cidade entraria em turbilhão ou uma horda dessas pessoas subalternas é direcionada a outras regiões:

quando devido à escassez de alimento os carentes se predisõem a seguir líderes que os conduzem ao saque das propriedades dos ricos, o legislador pode considerá-los como um mal inerente à cidade e despachá-los para o exterior o mais delicadamente possível, usando o eufemismo emigração para designar sua evacuação.<sup>917</sup>

Essa maneira delicada, ou melhor suave (εὐμενής), de expelir um contingente de revoltosos em potencial, enebriando-os com a possibilidade de enriquecimento e com o eufemismo de emigração (ἀποικία, que também é ‘colonização’) é uma forma sutil de ostracizar aqueles que causam turbulência para a classe dominante. Isso acontece porque os conflitos internos entre pobres e ricos (em último grau sempre relacionados à questão fundiária da propriedade da terra) sempre podiam ser deslocados para o exterior, através de um aparato político-militar que estendia a área de

---

ἀνδρῶν”.

915 *Leis* IV 709d.

916 *Político* 294a-b na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO, 1980, p. 156; texto original: “ὁ δ’ ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ’ ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν. [...] ὅτι νόμος οὐκ ἄν ποτε δύναίτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιοτάτον ἀκριβῶς πᾶσιν [...] γὰρ ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τὸ μηδέποτε μηδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν ἐῴσιον ἀπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ πάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ’ ἠντιοῦν”. Platão, em *Leis* XII 960d, defende a conservação das leis, atribuindo como algo desejado a imutabilidade, porém os guardiões das leis (νομοφύλακες) e o Conselho Noturno (νυκτερινός σύλλογος) são responsáveis por realizar alterações na lei quando necessário, como em *Leis* VI 772a-d, *Leis* XII 951c e 957a; contudo, a extensão do quanto as leis poderiam ser mudadas é alvo de debate. Sobre a questão das leis poderem ou não serem alteradas nas *Leis*, ver REID, 2021 (especialmente p. 437-438, onde também é feita a comparação entre *Político* e *Leis*), pois este autor apresenta uma boa revisão bibliográfica sobre a questão e defende a tese de que as leis não seriam mudadas, indo contra a opinião de uma boa parte dos comentadores platônicos.

917 *Leis* V 735e-736a, na tradução de Edson Bini em PLATÃO, 2010b, p. 212; texto original: “ὅσοι διὰ τὴν τῆς τροφῆς ἀπορίαν τοῖς ἡγεμόσιν ἐπὶ τὰ τῶν ἐχόντων μὴ ἔχοντες εἰσὶν αὐτοὺς ἐνδείκνυται παρεσκευασκότες ἔπεσθαι, τοῦτοις ὡς νοσήματι πόλεως ἐμπεφυκότες, δι’ εὐφημίας ἀπαλλαγὴν, ὄνομα ἀποικίαν τιθέμενος, εὐμενῶς ὅτι μάλιστα ἐξεπέμματο”. Note que essa argumentação é consequente à passagem citada previamente sobre a figura do pastor nas *Leis*.

exploração, no entanto, sem alterar o equilíbrio estrutural da aristocracia que dominava a cidade<sup>918</sup>. Através do diagnóstico que Platão realizou de sua sociedade, vemos, portanto, a ideologia da cidade sendo empregada para, gentilmente, convencer os rebelados a manter a ordem dentro da metrópole e partirem, junto com o problema, para uma nova colônia em busca de seu próprio crescimento econômico.

Em Platão, entretanto, o interesse na colonização não é salvaguardar a estrutura social da metrópole, tampouco explorar a terra em busca de mais riquezas, mas resolver o verdadeiro problema da cidade, enquanto experiência de vivenciar a comunidade. Afinal, como mostra o *Ateniense*, a fundação da Magnésia é um reflexo da igualdade entre o mundo político e o que é justo<sup>919</sup>, ou seja, o lucro não é o motivo da empreitada, mas a justiça, enquanto que na *República* a própria razão de ser da Calípolis é fruto da investigação sobre como uma cidade justa, sábia, moderada e corajosa poderia ser construída. Portanto, a colonização surge, na Filosofia Política de Platão, como uma forma de questionar a organização social vigente e de explorar alternativas para uma nova e melhorada forma de coexistir em comum, expressando-se por um vocabulário que remete à experiência da contingência histórica, mas dentro de um panorama de ideias que levam as argumentações ao máximo, desprendidas da necessidade material, porém com essa característica que nos soa utópica, mas que não é nunca considerada como totalmente irrealizável, pois é projetiva e normativa, servindo como um modelo a ser refletido e tendendo, sempre que possível, à ação política. Em suma, a prática contingente do ato de colonizar e a discussão teórica sobre o como agir (que poderíamos compreender como utopia normativa) se interseccionam de tal maneira que se torna muito difícil desatar a práxis de sua influência teórica.

---

918 Cf. VEGETTI, 1981, p. 59-60.

919 *Leis* VI 757c.

## 6 - ESCRAVIDÃO E CLASSE

De trabalhos e tarefas liberado, o próprio senhor rico  
julga possível tudo aquilo que deseja um homem livre:  
julga ser justo, mas não julga sobre como é trabalhoso,  
nem julgará se é justa ou injusta a ordem que ordena.  
A injustiça vai sempre assolar os escravos:  
esse fardo pesado terão que aceitar.<sup>920</sup>

A questão abordada aqui é a escravidão literal. Não me importa, portanto, o uso metafórico do conceito de escravidão, como quando Platão diz que o tirano é “escravo do que há de pior”<sup>921</sup>, ou que o intemperante é “escravo de si mesmo”<sup>922</sup> ou ainda que seria melhor sermos escravos das leis<sup>923</sup>. Essa escolha se deve à violência do fato histórico e do quanto isso ainda é pouco debatido nos estudos platônicos (proporcionalmente a outros recortes mais populares, como a metafísica), configurando-se, assim, um tema de Filosofia Política ainda forte em nosso tempo decolonial e em nosso espaço social de ex-colônia, o qual creio que seja necessário ser melhor explorado para bem compreendermos o pensamento desse ateniense, em função do juízo moral acerca dessa questão influenciar na maneira de como ele é lido na academia brasileira do séc. XXI. Justamente pensando nisso, e em consonância com as questões contemporâneas, resolvi abordar tal senda nessa tese, com o intuito de aprofundar o debate e oferecer um maior arcabouço teórico sobre o tema.

Antes de tudo, é preciso destacar que Platão não aborda com a devida atenção a questão da escravidão<sup>924</sup>, pois não há uma discussão filosófica explícita, uma vez que *não existe nenhuma tentativa de fundamentar o ato de escravizar* como algo necessário em relação à justiça na cidade<sup>925</sup>, nem de abordar isso como um direito natural e muito menos de diagnosticar o papel social do

920 Fala de Sósia, um escravo da comédia *Anfitrião* de Plauto, versos 170-175, na tradução de Leandro Cardoso em CARDOSO, 2012, p. 140. Texto original: “ipse dominus diues, operis et laboris expers, | quodcumque homini accidit libere, posse retur: | aequom esse putat, non reputat laboris quid sit. | [nec aequom anne iniquom imperet cogitabit.] | ergo in seruitute expetunt multa iniqua: | habendum et ferundum hoc onust cum labore”.

921 *República* IX 589e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 375; texto original: “καταδουλοῦται [...] τῷ μοχθηροτάτῳ”. Coadunando com *República* IX 579e, onde o tirano é considerado como um verdadeiro escravo. Além disso, em *República* I 344a-c, o tirano é o mais infeliz, já que é injusto e cego por prazeres. Ou seja, ser tirano é algo tão mal quanto ser escravizado, porém o tirano é o grande vilão em Platão e seu comportamento oscila entre ser como um escravo e ser como um senhor, pois trata seus concidadãos todos como escravos (*República* IX 576a), o que é o papel do senhor de escravos (δεσπότης), logo, há aqui uma chave de leitura que permite, pela comparação com o tirano, ao menos compreender o senhor de escravos como algo negativo, exibindo, assim, uma possível crítica.

922 *República* IV 431b, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 151; texto original: “ἥττω ἑαυτοῦ”. O adjetivo ἥττω significa ‘inferior’, ‘mais fraco’, daí o sentido de escravo na tradução, pela simetria com a expressão “senhor de si mesmo [κρείττω αὐτοῦ]” utilizado na mesma passagem (κρείττων: ‘o mais forte’, ‘senhor’).

923 *Leis* III 698b.

924 Coletando a impressão de alguns comentadores, vemos que eles notam como Platão não tratou o tema da escravidão de maneira explícita, com a devida profundidade, pois eles observam que o papel dos escravos na produção de alimentos para toda a cidade nem é considerado relevante, ressaltando ainda que os escravos estavam ali presentes pelo realismo dramático, por serem parte da vida cotidiana; veja as diversas impressões em HADDAD, 2016, p. 93; POPPER, 1974, p. 61; VIDAL-NAQUET, 1968, p. 107; VLASTOS, 1941, p. 289; CHARBIT, 2001, p. 202; GERA, 1996, p. 90; CALVERT, 1987, p. 368-369.

925 Fussi (2020) escreve sobre as teorias de justificação da escravidão no mundo grego, detectando que ela é considerada justa por aqueles que encontram, como Aristóteles, uma hierarquia natural na humanidade, considerando os escravos como vis.

escravo dentro de uma concepção econômico-política. Além disso, parto do princípio de que Platão era um aristocrata em uma sociedade escravocrata<sup>926</sup>, durante um momento histórico onde a xenofobia era da ordem do dia e a escravidão, como espólio de guerra era algo habitual. Em suma, a escravidão estava profundamente enraizada na consciência dos cidadãos gregos<sup>927</sup>. Ou seja, com essa realidade, não haveria nada que impedisse a defesa aberta da escravidão, pois nenhum dilema moral seria afetado em uma sociedade que normalizava isso e que nem vislumbrava a possibilidade de não haver mais escravidão. Logo, se não há uma justificativa ou defesa explícita, mas pelo contrário, muitas dualidades em relação ao tema são perceptíveis, é um sinal de que o pensamento dele tinha algum grau de recusa à escravidão<sup>928</sup>, porém isso não é tratado diretamente.

Portanto, se compararmos esse tópico com outros temas encontrados no texto platônico, como as formas, a imitação, a imortalidade da alma, a excelência das virtudes pela educação, ou o conhecimento, veremos que não foi despendido o mesmo esforço sobre o assunto da escravidão. É como se houvesse uma duplicidade latente em relação a isso, pois, por um lado, o contexto histórico da escravidão teima em aparecer nos textos, mas, por outro lado, sua presença é mero efeito da realidade social de então. Ou, em outras palavras, é como se a escravidão aparecesse meramente como parte do cenário discursivo dos diálogos, isto é, de um modo oposto ao que temas importantes, como a alma ou as ideias, são trabalhados por nosso autor.

## 6.1 - ESCRAVIDÃO COMO TÓPICO DE FILOSOFIA POLÍTICA

Nesta seção cobriremos como Platão e Aristóteles trataram o tema da escravidão no que concerne este ser um tópico proeminente de Filosofia Política. A razão disso é investigar se haveria, em Platão, alguma teoria a favor da escravidão ou que a justificasse, além de destacar que ela nem foi um tópico discutido de maneira enfática nos diálogos, no que concerne sua importância. Inicialmente, analisarei quatro momentos que parecem estar contra meu próprio argumento, mas que, na verdade, são abortados logo que aparecem no texto platônico, sem que pudessem frutificar a tempo de ter um parto filosófico saudável<sup>929</sup>. Em um segundo momento analisarei como Aristóteles trata o tema com mais profundidade e ainda deixa bem clara sua posição. Por fim, veremos como a atitude fatídica de Platão encontra eco no pensamento grego.

926 Em Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* III 42, aparece o suposto testamento pessoal de Platão, onde ele teria concedido liberdade a uma escrava e ainda contabilizava outros quatro escravos da casa.

927 ROSE, 2019, p. 334.

928 Afinal, se Platão quisesse defender abertamente a escravidão na *República*, teria encontrado problemas com sua própria argumentação (CALVERT, 1987, p. 372).

929 Referência à maiêutica no *Teeteto* 150c-e, onde Sócrates se compara a uma parteira, pois ajuda os outros a parir ideias filosóficas.

O primeiro ponto contra mim é a passagem em *República* V 469b-471b, onde Sócrates dialoga com Gláucon, fazendo uma oposição entre gregos e bárbaros com relação à guerra e à escravidão:

- Em primeiro lugar, a respeito da escravidão. Parece-te justo que gregos escravizem cidades gregas? Ou que não se permita, na medida do possível, que uma outra o faça e se torne um hábito poupar a estirpe dos gregos, como precaução contra a escravidão sob os bárbaros?
- De modo absoluto, disse, o que importa é poupá-la.
- Ah! E eles não devem possuir um escravo grego, e é isso que devem aconselhar a outros gregos?
- É bem assim, disse. Assim, pelo menos, eles se voltariam de preferência contra os bárbaros e manteriam distância entre si.<sup>930</sup>

Essa passagem faz parecer que há, aparentemente, um aceite tácito da escravidão de bárbaros, porém o que Sócrates diz, na verdade, está relacionado à escravidão como espólio de guerra<sup>931</sup>. Ou seja, o que ele defende é que não haja escravidão entre gregos, uma vez que ela é consequência de guerra entre gregos, pois Sócrates afirma que o povo grego deve evitar guerrear entre si, pois, com isso, poderiam acumular mais forças quando precisassem batalhar contra os bárbaros (um eco das Guerras Médicas), evitando, assim, que os gregos caiam sob o julgo da escravidão feita pelos povos de outras etnias. Contudo, isso não é o mesmo que defender que se busque escravizar bárbaros, mesmo que, ao final, Sócrates, como que tentando uma redução de danos, presentifique a situação contingente trazida pelo θυμοειδής Gláucon, afirmando que se deveria evitar a guerra entre gregos (e a consequente escravidão dos vencidos), voltando-se para os bárbaros, o que não é o mesmo é que defender sua escravidão como algo desejável. Tanto é que, um pouco mais à frente, Sócrates diz que os povos bárbaros são estrangeiros<sup>932</sup>, classificando-os como um povo ὀθνεῖος, isto é, uma palavra que descreve quem habita em terra estrangeira, sem adjetivá-los com nada depreciativo que os rebaixasse à natureza escrava. Além disso, a relação entre gregos e bárbaros é interessante de ser analisada junto ao *Político* 262d-263e, pois é ali que Platão critica essa divisão, ressaltando que ela é um erro, pois não é um bom critério para a separação do gênero humano, uma vez que parte de um preconceito etnocêntrico<sup>933</sup>. Porém, voltando ao argumento

930 *República* V 469b-c, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 205; texto original: “πρῶτον μὲν ἀνδραποδισμοῦ περὶ, δοκεῖ δίκαιον Ἑλλήνας Ἑλληνίδας πόλεις ἀνδραποδίζεσθαι, ἢ μὴδ’ ἄλλη ἐπιτρέπειν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ τοῦτο ἐθίζειν, τοῦ Ἑλληνικοῦ γένους φεΐδεσθαι, εὐλαβουμένους τὴν ὑπὸ τῶν βαρβάρων δουλείαν; ὅλφ καὶ παντί, ἔφη, διαφέρει τὸ φεΐδεσθαι. μὴδὲ Ἑλληνα ἄρα δοῦλον ἐκτῆσθαι μήτε αὐτούς, τοῖς τε ἄλλοις Ἑλλήσιν οὕτω συμβουλευεῖν; πάνυ μὲν οὖν, ἔφη; μᾶλλον γ’ ἂν οὖν οὕτω πρὸς τοὺς βαρβάρους τρέποιντο, ἑαυτῶν δ’ ἀπέχοντο”. Dawson (1997, p. 84), a partir dessa passagem, afirma que Platão não aboliu a escravidão, pois a guerra seria necessária para manter a cidade comunista e os escravos seriam a consequência dos espólios. Araújo (2019, p. 224), ao comentar a passagem, compreende que a união helênica advém do combate aos bárbaros, os quais não são bons e gentis como os cidadãos das cidades gregas, sendo necessário, assim, tratá-los com a guerra e a escravidão.

931 Entretanto a relação causal entre guerra e escravidão derivada do espólio tem uma relação complexa, pois podemos compreender que as guerras tenham sido causadas justamente pela necessidade de se obter novos escravos, ver FUSSI, 2020, p. 397.

932 *República* V 470c.

933 Essa passagem é estudada por Buarque (2018), destacando que há um problema lógico na divisão entre gregos e bárbaros, o qual negligencia a heterogeneidade do conjunto, exibindo assim o significado político, pois resalta que a identificação nominal é fruto do preconceito aos estrangeiros.

principal<sup>934</sup>, é ao seu final que fica explícito que a preocupação de Sócrates é em promover um espírito pan-helênico de união, enquanto que é Gláucon (aquele que considerou a segunda cidade da *República* feminina demais por não promover conquistas e guerras<sup>935</sup>) quem projeta que se deve ‘barbarizar’ contra os povos de outra origem étnica<sup>936</sup>. Enfim, essa passagem mostra como o tema da escravidão é tratado com certa ambiguidade e sem a devida importância, de maneira até quanto rasa, pois pudemos detectar que ele só é discutido por conta do assunto principal: a guerra.

O segundo ponto que me desfavorece está presente no *Político*, o qual considero ser o mais próximo de uma reflexão sobre a causa da escravidão, pois trata-se de uma breve análise psicológica do caráter do homem livre que se torna escravo, argumentando que os indivíduos de temperamento moderado (κόσμιος) acabam se tornando pacíficos (ἀπόλεμοι) demais e isso os condenaria à escravidão, enquanto o extremo oposto deles, aqueles de ânimo violento (ἀνδρείος), acabam se tornando escravos por provocarem a própria ruína com guerras incessantes<sup>937</sup>. O problema é que essa análise não trata propriamente de uma crítica relacionada à questão da escravidão, apenas da defesa da justa medida, uma postura de orientação délfica<sup>938</sup> que está sempre pairando nos escritos de Platão (como quando ele reconhece o guardião como alguém que harmoniza a brandura e a bravura, feito um cão<sup>939</sup>).

O terceiro ponto, contra minha argumentação, é uma passagem relacionada à escravidão que aparece no livro I da *República*, a qual cito abaixo:

- É que, de certa forma, Trasímaco, a injustiça propicia rebeliões, ódios e lutas de uns contra outros, mas a justiça, concórdia e amizade. Ou não?
- Suponhamos que sim... disse ele. Não quero criar divergências contigo...
- Mas tu, excelentíssimo, estás sendo muito gentil... Dize-me o seguinte... Se da injustiça é próprio suscitar o ódio onde quer que ele exista, será que, vindo a existir entre homens livres e escravos, não fará odiarem-se uns aos outros, rebelarem-se e serem incapazes de agir em comum?
- Fará sim.<sup>940</sup>

934 *República* V 471b.

935 Em referência à cidade dos porcos, discutida na seção 4.3.1.

936 Vlastos (1968, p. 293-294) comenta especificamente sobre essa distinção entre a interpretação de Gláucon e o que Sócrates estava falando, chegando a uma conclusão oposta a minha, porém admitindo que seria uma posição conjectural, pois não haveria uma resposta conclusiva. Devemos nos lembrar também da miopia de Gláucon que Motta (2014, p. 127-128) discute e da possibilidade que comentei previamente, de incluir uma ‘quinta’ cidade: aquela que Gláucon compreende a partir do que Sócrates fala (ver nota 690).

937 *Político* 307e-308a.

938 Referência à máxima délfica “μηδὲν ἄγαν”, isto é, “nada em excesso”. Essa influência vai aparecer, por exemplo, em *República* III 396c, onde o “μέτριος ἀνὴρ” representaria o homem correto, que age na justa medida.

939 *República* II 375b-c; essa harmonização de caráter é obtida pela educação dividida entre a ginástica e a música, pois com elas os guardiões exercitariam virtudes como a coragem e a temperança, ver *República* III 410d-411a.

940 *República* I 351d-e, na tradução de Anna Prado em PLATÃO, 2006, p. 39; texto original: “— στάσεις γάρ που, ὃ Θρασύμαχε, ἢ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἢ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν: ἢ γάρ; — ἔστω, ἢ δ’ ὅς, ἵνα σοι μὴ διαφέρωμαι. — ἀλλ’ εἴ γε σὺ ποιῶν, ὃ ἄριστε. τότε δέ μοι λέγε: ἄρα εἰ τοῦτο ἔργον ἀδικίας, μῖσος ἐμποιεῖν ὅπου ἂν ἐνῆ, οὐ καὶ ἐν ἐλευθέροις τε καὶ δούλοις ἐγγιγνομένη μισεῖν ποιήσει ἀλλήλους καὶ στασιάσειν καὶ ἀδυνάτους εἶναι κοινῇ μετ’ ἀλλήλων πράττειν; — πάνυ γε”.

Do trecho citado acima, temos duas interpretações básicas: uma levaria a pensar, por oposição, que haveria uma forma justa de relação entre senhores livres e seus escravos, já a outra indicaria que a escravidão é algo injusto e capaz de causar rebeliões na cidade. Essa primeira possibilidade acredito que não seja o caminho frutífero de interpretação, pois os escravos estão sempre submetidos à força e jamais concordariam com qualquer aparato legal sem reter nenhum ódio pela forma coercitiva que são obrigados a aceitar o jugo, afinal, do ponto de vista deles, haveria apenas injustiça. Porém, em oposição a essa leitura, a passagem final do *Político* poderia indicar que Platão acreditaria haver uma concórdia possível entre senhores e escravos:

Digamos, então, que o remate do tecido da ação política constituído pelo entrelaçamento dos temperamentos fortes com os moderados, é conseguido quando a arte real os une numa vida comum, por meio da concórdia e da amizade, na confecção do melhor e mais admirável tecido, e envolve na cidade todos os seus componentes, homens livres e escravos, abrangendo a todos com sua trama, e os comandas e dirige, sem nada omitir do que possa contribuir para que uma cidade chegue a ser verdadeiramente feliz<sup>941</sup>

Logo, as duas passagens dão a entender que haveria alguma forma possível de bom senso e moderação (σωφροσύνη) na relação entre escravo e senhor. Contudo, é pouco realista pensar que os escravos não veriam sua condição como uma injustiça nem tenderiam a rebelar-se, pois sempre estariam tencionando por sua liberdade ao procurar desfilar as amarras do tal tecido político que os prendia. Portanto, penso que essa passagem aponte apenas a uma convivência minimamente aceitável, uma espécie de bem-estarismo<sup>942</sup>. Acredito que esse tipo de flutuação de posição política a respeito da escravidão em Platão apareça por conta da materialidade da realidade histórica daquele tempo, isto é, um mundo sem escravidão não era tangível para quem buscava implementar o governo de uma cidade naquela época, mas mesmo assim, ainda podemos verificar, nessa última passagem citada, como a felicidade da cidade depende até mesmo daqueles que estão no nível mais inferior, isto é, os escravos. Em suma, essa dualidade se expressa ora por uma discussão que leva o argumento mais longe, em direção a uma cidade mais perfeita, ora por um aceite tácito dessa questão histórica, sendo tomada meramente como algo da realidade contingente e reflexo de um limite intransponível.

Porém, voltando àquela segunda interpretação do terceiro ponto, esta me parece muito mais rica, pois há um certo balizamento em outras passagens que veremos em breve, onde, acredito, há uma crítica sutil à escravidão. Todavia, o problema maior desse trecho citado é que a questão da

941 *Político* 311b-c, na tradução de Carlos Alberto Nunes em PLATÃO, 1980, p. 181; texto original: “τοῦτο δὲ τέλος ὑφάσματος εὐθυπλοκία συμπλακὲν γίνεσθαι φῶμεν πολιτικῆς πράξεως τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος, ὅποταν ὁμοιοῖα καὶ φιλία κοινὸν συναγαγοῦσα αὐτῶν τὸν βίον ἢ βασιλικὴ τέχνη, πάντων μεγαλοπρεπέστατον ὑφασμάτων καὶ ἄριστον ἀποτελέσασα ὥστ’ εἶναι κοινόν τούτ’ ἄλλους ἐν ταῖς πόλεσι πάντας δούλους καὶ ἐλευθέρους ἀμπίσχουσα, συνέχη τούτῳ τῷ πλέγματι, καὶ καθ’ ὅσον εὐδαίμονι προσήκει γίνεσθαι πόλει τούτου μηδαμῆ μηδὲν ἐλλείπουσα ἄρχη τε καὶ ἐπιστατῆ”.

942 Conceito contemporâneo oriundo da ética animal em relação ao consumo carnista e os cuidados oferecidos aos animais.

escravidão ali é algo incidental, já que não é o foco da discussão, aparecendo sem grande aprofundamento, onde o principal ponto discutido é, na verdade, o desacordo entre Sócrates e Trasímaco sobre a argumentação deste último, o qual define o justo como sendo o mais vantajoso para o mais forte<sup>943</sup>. Veremos à frente, que da injustiça de fato provém o ódio que impulsiona o rebelar-se, mas, devido à falta de consciência de classe, tais movimentos de escravos revoltosos em Atenas, e no mundo grego clássico em geral, foram bem reduzidos.

Logo, o que podemos identificar é que o tema da escravidão é tratado como um rele reflexo da historicidade daquele tempo<sup>944</sup>, principalmente nas *Leis*<sup>945</sup>, onde está o quarto ponto, pois é abordado ali algumas questões práticas relativas ao escravo, como a compra e venda ou o processo de manumissão (a alforria legal), mas que são apenas descritas e algumas vezes decalcadas da própria legislação ateniense, apesar de haver uma crítica evidente à escravidão de gregos feita por outros gregos (causada, provavelmente, pelo contexto histórico da fundação de Messene), como discutiremos em breve. Isto quer dizer que, no todo, a escravidão é assumida nas *Leis* como um fato dado da realidade, sem a devida problematização, passando-se diretamente à discussão sobre como ela seria legislada na futura cidade de Magnésia. Sendo assim, devido a essa falta de clareza no trato do tema da escravidão (do ponto de vista filosófico), é preciso deixar claro que qualquer tentativa de definição do posicionamento de Platão é por si só uma interpretação de comentador.

Para realçar como a discussão sobre a escravidão aparece em Platão de maneira incidental, exemplificarei, rapidamente, com Aristóteles<sup>946</sup>, pois este autor de fato refletiu sobre a escravidão do ponto de vista filosófico e foi explicitamente a favor dela. A primeira distinção é que Platão pretende romper com a dicotomia entre οἶκος e a πόλις<sup>947</sup>, enquanto Aristóteles reforça a ideia de que uma cidade é composta de vários οἴκοι<sup>948</sup>, mas o principal é que o estagirita fala abertamente que “o escravo é uma espécie de propriedade viva”<sup>949</sup>, pois considera que para gerir uma propriedade familiar são necessários vários instrumentos, não só os inanimados, como um martelo,

943 *República* I 347e.

944 É importante destacar que a falta de reflexão sobre a escravidão vai além de Platão: “Apesar das muitas referências incidentais à escravidão na literatura clássica grega, considerando o que se pode julgar a partir dessa literatura, é surpreendente a pouca atenção realmente dada na Grécia clássica à instituição da escravidão propriamente dita” (CUFFEL, 1966, p. 323, trad. minha).

945 O tema da escravidão é abordado nas *Leis* principalmente nos livros VI e XI.

946 Aristóteles, *Política* I 1253b15-1255b40.

947 Confira a seção 5.2.

948 Aristóteles, *Política* I 1253b3: “σύγκειται πόλις ἐξ οἰκῶν”.

949 Aristóteles, *Política* I 1253b32, na tradução de Antônio Amaral e Carlos Gomes, disponível em ARISTÓTELES, 2016, p. 59; texto original: “ὁ δοῦλος κτημᾶ τι ἔμψυχον”. Note que a palavra que ele usa para dizer que o escravo é vivo é ἔμψυχος, literalmente, alguém que tem uma alma (ψυχή) dentro de si, ou seja, um ser animado, porém isso não é nada especial, já que para ele, todo ser vivo é composto de alma e corpo (*Política* I 1254a34).

mas corpos animados, como um animal doméstico ou mesmo um escravo<sup>950</sup>. Aristóteles conclui esse seu argumento assim:

Estas considerações tornam evidente o que são a natureza e a faculdade de ser escravo: aquele que, por natureza, sendo humano, não pertence a si próprio mas a outrem, é escravo por natureza. Um ser humano pertence a outro se, apesar de humano, for um objeto de propriedade; e uma propriedade é um instrumento destinado à ação e com existência autônoma.<sup>951</sup>

Adiante explanarei sobre o caráter fatídico e casual em que a escravidão aparece em Platão, mas, de pronto, podemos identificar uma diferença forte no pensamento desses dois autores, pois para Aristóteles há escravos por natureza e a escravidão não é só adequada, como justa<sup>952</sup>. Dito de outro modo, há pessoas que nasceram para serem instrumentos a espera do uso de seu senhor – algo que não detectamos em Platão em nenhum lugar. A argumentação sobre a natureza do escravo não surge em Aristóteles à toa, pois seu contexto social vinha discutindo se a escravidão seria natural ou por convenção, isto é, se a constituição do escravo, como pessoa humana, já identificaria sua função servil, ou se a sua utilização pelo seu senhor seria consequência direta das leis e da força física que o controla e o impõe sob jugo. Uma polêmica que podemos detectar em sua obra, mas que se ausenta em Platão.

Com o breve levantamento de pontos da discussão acima torna-se evidente como deveria ser o trato do tema da escravidão em um contexto de Filosofia Política, não sendo possível detectar o mesmo empenho nos diálogos platônicos. É por isso que considero que Platão não tratou essa temática com profundidade, pois o mesmo tópico se apresenta, em Aristóteles, numa escala de complexidade totalmente superior. Porém, não apenas isso, afinal, há uma nítida distinção entre os posicionamentos dos dois autores, que ao serem contrastados indicam alguns indícios de uma possível crítica à escravidão em Platão.

950 Para Aristóteles, o escravo e o animal doméstico nada diferem quanto a sua utilidade, ver *Política* I 1254b20. Contudo, Platão, no *Político* 289b-e, enquanto faz a divisão da arte de guiar rebanhos, coloca o escravo junto aos livres que são auxiliares do rei (como os livres assalariados), pois vê entre os animais e os homens (inclusive o escravo) uma distinção tão grande quanto a do corpo e a alma, ou seja, é o oposto do que fez Aristóteles.

951 Aristóteles, *Política* I 1254a13-17, na tradução de Antônio Amaral e Carlos Gomes, disponível em ARISTÓTELES, 2016, p. 61; texto original: “τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις, ἐκ τούτων δήλον: ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ’ ἄλλου ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δούλος ἐστίν, ἄλλου δ’ ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτήμα ἢ ἄνθρωπος ὢν, κτήμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν”. Em um momento posterior, em 1254b15, Aristóteles culmina sua argumentação: “aqueles homens que se diferenciam entre si, tanto quanto a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e têm essa disposição aqueles cuja atividade consiste em fazer o uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem dar) são escravos por natureza, e para eles é melhor estarem sujeitos a este tipo de autoridade, se dermos crédito às distinções acima referidas. É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro (e é esta a razão porque pertence de facto) e também aquele que participa da razão o suficiente para aprender sem, contudo, a possuir”, na tradução de Antônio Amaral e Carlos Gomes em ARISTÓTELES, 2016, p. 63-64. Texto original: “ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρήσις, καὶ τοῦτ’ ἐστ’ ἀπ’ αὐτῶν βέλτιστον, οὗτοι μὲν εἰσι φύσει δούλοι, οἷς βέλτιόν ἐστιν ρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἶπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. ἔστι γὰρ φύσει δούλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν, καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν”.

952 Aristóteles, *Política* I 1255a.

Voltando ao texto platônico, até encontramos palavras relacionadas ao tema da escravidão sendo empregadas em alguns momentos dos diálogos<sup>953</sup>, por exemplo, para nomear o escravo como δούλος (a forma mais comum), οἰκέτης (um escravo da casa ou agrícola), ou mesmo o ‘carinhoso’ παῖς (‘menino’), além de δουλόω (‘escravizar’) e δουλεία (‘escravidão’). Contudo, sem que isso traga nenhuma discussão mais elaborada, como seria esperado de um tópico importante. Como exemplos disso<sup>954</sup>, temos a escrava trácia que debocha do filósofo Tales de Mileto no *Teeteto*<sup>955</sup>, o escravo de Polemarco que puxa o manto de Sócrates na famosa catábase do início da *República*<sup>956</sup>, bem como o escravo público que forneceu a cicuta em seus momentos finais no *Fédon*<sup>957</sup>.

Além disso, a impressão que se passa é que a escravidão em Platão seria um tema “da ordem do acaso, da fortuna”<sup>958</sup>, um horizonte possível do destino individual<sup>959</sup>, isto é, algo do cotidiano e da experiência mais comum, portanto, sem grandes necessidades de ser tratado em profundidade. Sobretudo, pela impressão que temos a partir da anedota biográfica pela qual ficamos sabendo que quase perdemos Platão prematuramente, pois ele tinha sido deportado de Siracusa para ser vendido como escravo<sup>960</sup>, um evento traumatizante para qualquer um, mas que não incide explicitamente no conteúdo de sua Filosofia Política. No entanto, esse ar *blasé* em relação à escravidão não é apenas do nosso filósofo, pois, um exemplo dessa postura fatídica é o fragmento abaixo, do poeta cômico do séc. IV AEC, Anaxândrides:

Não há cidade de escravos, meu caro, em nenhum lugar,  
a deusa Tique a todos transforma.  
Muitos nesse momento não são livres,  
mas amanhã serão os Súnios, e depois de amanhã,  
serão vendidos na Ágora; pois o deus gira o leme  
para cada homem.<sup>961</sup>

953 A digressão no *Teeteto*, por exemplo, apresenta um rico vocabulário de escravidão, ver LIMA, 2002, p. 48. Essa multiplicidade terminológica para se referir aos escravos foi estudada por ZELNICK-ABRAMOVITZ, 2018.

954 Uma boa revisão sobre os exemplos dos escravos em Platão se encontra em GERA, 1996.

955 *Teeteto* 147a.

956 Trata-se da descida ao Pireu durante as Bendídias presente em *República* I 327a-b.

957 GERA, 1996, p. 96.

958 HADDAD, 2016, p. 102.

959 VIDAL-NAQUET, 1973, p. 28.

960 Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* III.19-20. O contexto disso é que Platão, ao tentar influenciar a política em Siracusa, irritou o tirano Dionísio I, tendo este o mandado para ser vendido na Ilha de Egina, um local costumaz para venda de escravos, correndo risco até de ser executado, uma vez que era ateniense e essa ilha já tinha sido colônia de Atenas. Contudo, foi salvo pelo filósofo cirenaico Aníceres, que o comprou e evitou seu destino trágico o mandando para Atenas. Além disso, supostamente, o terreno da Academia foi comprado com esse dinheiro que Aníceres pagou, mas não quis receber de volta.

961 Fragmento de *Anquíses* (presente no *Banquete dos Sofistas* VI.83 de Ateneu), uma peça sobre o pai de Eneias (o troiano fundador de Roma), onde se destaca o papel da deusa Tique (a representação da fortuna, no sentido de acaso ou sorte) na mudança do destino dos homens. Observe o uso de σώματα próximo a δούλων, onde a primeira palavra já podia ser usada com o sentido da segunda, como mostrarei mais à frente. Os súnios são os habitantes do Cabo Súnio, uma península da Ática onde havia minas de prata, portanto, poderiam simbolizar pessoas ricas. A cidade de escravos era considerada real em algumas fontes. Texto original: “οὐκ ἔστι δούλων, ἀγάθ’, οὐδαμοῦ πόλις, | Τύχη δὲ πάντα μεταφέρει τὰ σώματα. | πολλοὶ δὲ νῦν μὲν εἰσιν οὐκ ἐλεύθεροι, | εἰς αὔριον δὲ Σουνιεῖς, εἴτ’ εἰς τρίτην | ἀγορᾷ κέχρηται· τὸν γὰρ οἶακα στρέφει | δαίμων ἐκάστω”. Tradução minha a partir do texto grego e versão em inglês, bem como comentário baseado em: MILLIS; BENJAMIN, 2015, p. 49-56.

Portanto, a possibilidade de se tornar escravo é um fato do acaso, atribuído aos deuses, uma possibilidade sempre presente<sup>962</sup>, mas que ainda assim gera angústia. Outra manifestação desse clima fatídico se apresenta na tragédia, um gênero que não buscava uma justificação da escravidão, mas tratava-a como um mal que causa aflição<sup>963</sup>, como nesse exemplo de *Ájax* de Sófocles:

Ó soberano Aias, do que a fatal fortuna  
 não há nenhum mal maior para os homens.  
 Eu nasci de pai livre, poderoso pela riqueza,  
 se é verdade que algum dos frígios o seja;  
 agora sou escrava: decerto os deuses assim decidiram  
 e sobretudo teu braço.<sup>964</sup>

Esses versos são a fala de Tecmessa, a concubina de Ájax, tendo sido escravizada por ele após a vitória em combate contra o pai dela, o rei da Frígia, durante a Guerra de Troia<sup>965</sup>. Como frígia, uma etnia da Anatólia, Tecmessa é bárbara, mas mesmo com toda a riqueza de seu pai, ela não pôde evitar tornar-se escrava. Por outro lado, há um mito que aparece em outra tragédia do mesmo autor, *As Traquínicas*, onde é indicado que Zeus tornou Herácles escravo da rainha Ônfale da Lídia, portanto, no imaginário grego, até mesmo uma bárbara poderia ser a mestra de um herói semideus<sup>966</sup>. Destaque-se que esse tipo de narrativa, sobre o destino dos homens em relação à escravidão, foi composta por Sófocles, um grego do séc. V AEC, que tem essa mentalidade típica da influência divina na ação do acaso e da fortuna (área de atuação da deusa Tique), em sintonia com o que vimos em Anaxândrides.

No entanto, se tal acaso violento ocorresse, o mundo grego ofereceria a bela morte como um ideal a ser seguido para evitar tornar-se escravo. Um exemplo disso aparece na tragédia *Hécuba* de Eurípides, quando Políxena, filha de Príamo (rei de Troia) e de Hécuba, prefere a própria morte a tornar-se escrava, oferecendo-se em sacrifício e demonstrando tanto o revês da sorte com a guerra, como a preferência pela morte à escravidão<sup>967</sup>. A repulsa em ter sua condição social rebaixada à perda máxima de liberdade demonstra o papel da coragem como uma virtude necessária para enfrentar a morte e recusar tal desfecho fatídico, caracterizando uma manifestação de bravura similar a do soldado na guerra e constituindo-se, então, em uma forma de bela morte. No livro III da

962 CUFFEL, 1966, p. 325.

963 Com relação à tragédia e à temática da escravidão, siga aqui a análise de CUFFEL, 1966, p. 327-329.

964 Sófocles *Ájax* (ou ainda *Aias*), versos 485-490, fala de Tecmessa. Tradução de Flávio Oliveira em SÓFOCLES, 2000, p. 88-91. Texto original: “ὁ δέσποτ’ Αἴας, τῆς ἀναγκαίας τύχης | οὐκ ἔστιν οὐδὲν μείζον ἀνθρώποις κακόν. | ἐγὼ δ’ ἐλευθέρου μὲν ἐξέφρον πατρός, | εἶπερ τινὸς σθένοντος ἐν πλούτῳ Φρυγῶν: | νῦν δ’ εἰμι δούλη: θεοῖς γὰρ ὧδ’ ἔδοξέ που | καὶ σῆ μάλιστα χειρί”.

965 Observe que *As Troianas* de Eurípides mostra como a Guerra de Troia, cantada na *Iliada* de Homero, termina com os troianos vencidos e a tragédia então mostra a angústia das mulheres, outrora nobres, mas que estavam prestes a serem escravizadas pelos aqueus vencedores.

966 Como apontado em Sófocles, *As Traquínicas*, v. 69-70. Sobre o mito de Ônfale e Herácles (que também aparece no drama satírico de Íon de Quios), ver RIBEIRO JR., 2021, p. 3.

967 Trata-se dos versos 547-552 de *Hécuba* de Eurípides, constituindo-se como um exemplo de bela morte feminina, ver em AMARANTE, 2019, p. 54-59.

*República*<sup>968</sup> é possível detectar a aderência a esse ideal grego em nosso autor<sup>969</sup>, pois ele critica as descrições feitas na *Odisseia* e na *Iliada* sobre o Hades, uma vez que Homero retrata o pós-morte como um lugar terrível, enquanto que, para Platão, tais imagens iriam impor medo aos mais jovens (que eram educados com essa poesia), fato que os faria crescer acovardados e incapazes de serem destemidos na batalha, uma vez que tinham sido doutrinados a temer mais a morte do que a escravidão ou a derrota, enfim, eles se tornariam o oposto do que um cidadão livre deveria ser.

Logo, como as consequências das guerras eram sempre a morte ou a escravidão, defender-se da possibilidade real de se tornar escravo é, para qualquer grego, um fator decisivo na política da cidade<sup>970</sup>, requerendo o treinamento militar<sup>971</sup> (ligado à instituição da efebria em Atenas), sendo, no entanto, uma possibilidade tratada com normalidade, devido ao contexto de época, repleta de guerras e espólios<sup>972</sup>. A questão da escravidão também está intimamente relacionada à cidadania<sup>973</sup>, pois todos os adolescentes atenienses, chamados de efebos, ao completarem dezoito anos, precisavam fazer um recenseamento junto ao seu demos de origem, para provarem que eram livres e filhos de cidadãos<sup>974</sup>. Caso seus companheiros de demo não o reconhecessem como cidadão, o jovem poderia apelar para o tribunal, um processo chamado ἔφεσις, exigindo ser recenseado, mas caso perdesse o processo, a própria cidade o venderia como escravo. Em suma, como afirma Vidal-Naquet<sup>975</sup>, as distinções jurídicas atenienses (entre meteco, escravo e cidadão) não são grande coisa ao serem analisadas pelo ponto de vista da situação pessoal. Afinal, o *status* político pode ser questionado e a cidadania ser contestada por um julgamento corrupto, além de que o envidamento e a derrota na guerra poderiam também levar à escravidão.

Essas atitudes em relação à escravidão podem soar como um elemento estranho aos nossos regimes de vida contemporâneos e o chicote do julgamento moral que condena os gregos estala em nós com força. Afinal, em um mundo, como o nosso, onde houve ampla política abolicionista, mesmo com o revival da extrema-direita atual (promovendo movimentos abertamente de inspiração

968 *República* III 386a-387d.

969 A bela morte também é referida na oração fúnebre presente no *Menêxeno*.

970 Como diz Tuplin (2004, p. 68): “O medo da escravidão é um fator decisivo para a política cultural da cidade-estado clássica – talvez o fator decisivo”, trad. minha.

971 CUFFEL, 1966, p. 335.

972 Em Platão podemos identificar a presença constante de guerras representada pela fala de Clíncias, o cretense, em *Leis* I 625e, ao dizer que todas as cidades estão em guerra umas contra as outras e que o que se chama paz esconde uma guerra não declarada.

973 Apesar de incomum no mundo grego, era até previsto na constituição de Gortina, em Creta, casamentos entre mulheres livres e escravos (VIDAL-NAQUET, 1968, p. 111).

974 A informação sobre esse procedimento encontra-se em Aristóteles, *Constituição dos Atenienses*, 42 (traduzido em ARISTÓTELES, 2003, p. 88). Esse tipo de disputa é ilustrado, por exemplo, em Demóstenes 57, *Contra Ebulides* (em GAGARIN, 2011, p. 117-136), onde Euxithéos fora removido dos registros oficiais e apela ao tribunal contra o seu demo, afirmando ser cidadão ateniense e que Ebulides teria feito uma conspiração e o acusado por motivo de inimizade pessoal. Se perdesse o caso, seria vendido como escravo pela cidade, mas, no entanto, era esperado que o litigante fugisse em exílio antes. O interessante é que um dos motivos alegados contra sua cidadania é que o pai de Ebulides falava com sotaque (57.17-19), pois tinha sido escravizado ao ser capturado pelo inimigo. Note que a natureza desse processo de *éphesis* é muito próxima de uma *graphḗ xenias*, uma acusação de ser estrangeiro (GOMME, 1934, p. 130).

975 VIDAL-NAQUET, 1968, p. 104-105.

Nazista, com fundamentalistas religiosos revogando direitos ao próprio corpo, como o aborto, ou requerendo, dentro de uma suposta democracia, a intervenção militar pela volta da ditadura), ainda não vimos, felizmente, nenhum grupo pedindo a volta da escravidão. Portanto, mesmo com todo esse reacionarismo do séc. XXI, ela ainda é considerada como um mal. Contudo, em um mundo escravocrata como o da Grécia, o escravo representava uma figura de alteridade que funcionava como o antecidadão, um estrangeiro em absoluto<sup>976</sup>, no entanto, sendo fácil passar de proprietário a escravo, pois isso era uma possibilidade real, tão fatídica que a chance disso ocorrer era normalizada e podemos detectar esse tipo de pensamento em vários textos.

Além disso, esse tipo de postura fatalista diante de um problema tão complexo aparece em uma sociedade que fora educada pela poesia de Homero, na qual se destacava o motivo da Guerra de Troia e a consequente escravização das mulheres e meninos troianos. Logo, desde pequenos os gregos já tinham a escravidão no seu imaginário, não só pelo convívio com escravos que os serviam, mas pelas histórias que lhes contavam. Sendo assim, um grego livre ao ouvir ser chamado de ‘παῖ’ por seus pais, por ser um juvenzinho, poderia, no futuro, ainda vir a ser chamado assim, mas como escravo e por seu senhor, pois a própria palavra παῖς podia significar tanto a criança quanto o escravo, evidenciando, já na língua, a dualidade a qual está diante, bastando apenas o acaso mudar sua condição de cidadania.

## 6.2 - A SITUAÇÃO DOS ESCRAVOS E A SUA DIVISÃO SOCIAL

Compreender a escravidão em Platão ainda traz outro problema, que não se restringe apenas ao estudo do filósofo, pois tem relação direta com o modo pelo qual os habitantes de Atenas se hierarquizavam, o que, contemporaneamente, é totalmente relacionado com a discussão historiográfica do conceito de classe (de origem marxista) sendo aplicado à Antiguidade<sup>977</sup>. A questão é que a discussão sobre a escravidão não se resume apenas ao *status* político, se a pessoa era escrava ou livre perante a lei, nem tampouco se restringe ao seu papel econômico no mundo do trabalho, pois a Antiguidade apresenta uma dificuldade maior, relacionada à posição em que o escravo estava inserido na sociedade, ou seja, de qual classe ou estamento (na versão weberiana) ele seria, ou dito com outros jargões, qual seria a identidade que o escravo performava. Entretanto, independentemente das variadas posições na ordem social que um escravo poderia ocupar, seu

976 VIDAL-NAQUET, 1968, p. 108.

977 Veja a a seção 2.2.3. No entanto, o melhor exemplo dessa disputa é a crítica de Ste. Croix a Moses Finley, onde o primeiro diz que o segundo assumiu um ponto de vista weberiano refratário à aplicação do conceito de classe marxista na Antiguidade, por não ter bem compreendido o conceito de classe em Marx e por isso o descartou (a questão maior é que para Finley classe requer consciência de classe), ver em STE. CROIX, 1985, p. 42, 1975, p. 20. Um autor conhecido que defende que os escravos não formariam uma classe é Vidal-Naquet (1968, p. 105), sendo bem refutado por autores como JÁCOME NETO, no prelo, p. 22-23; STE. CROIX, 1975, p. 30.

critério básico de definição é a classe, no sentido marxista, pois ele é o mais explorado, uma vez que é despossuído até mesmo da propriedade do próprio corpo:

O contraste entre escravo e homem livre é da maior importância como uma distinção de status ou “ordem”, mas não é o contraste certo a ser traçado se pensarmos em termos de classe econômica: nesse sentido, a oposição correta é entre escravo e proprietário de escravos, pois um grande número de homens pobres e livres na antiguidade não possuía escravos. Não há, naturalmente, nenhum mal em falar de conflito de classe entre os escravos e “a classe proprietária”, porque qualquer grego que possuísse uma quantidade substancial de propriedades, teria escravos.<sup>978</sup>

Essa confusão teórica acontece porque várias identidades sociopolíticas se interseccionavam no mundo grego, isto é, as relações com os meios de produção tinham um papel proeminente, mas muitas vezes entravam em conflito com a ordem social estabelecida<sup>979</sup>, pois, em Atenas, por exemplo, havia “ricos escravos banqueiros e escravos públicos privilegiados ao lado de cidadãos proletários famintos”<sup>980</sup>. Para exemplificar essa pluralidade, listarei alguns casos: um escravo poderia ser tanto um ateniense (originalmente livre, mas falido e escravizado por dívida) quanto um escravo público estrangeiro armado e com treino militar (o caso dos arqueiros citas), um escravo sexual de puteiro como Fédon de Élis (o filósofo socrático), um banqueiro<sup>981</sup> como Pásion (pai do orador Apolodoro) ou um homem muito rico como Fórmio (ambos tendo se tornado não só libertos, mas cidadãos)<sup>982</sup>, ou até mesmo como no caso de Drímaco de Quios<sup>983</sup>, o escravo líder de uma rebelião que fundou uma espécie de quilombo e ainda virou herói cultuado, com direito a templo na cidade, onde seu δαίμων era homenageado não só por escravos, mas também pelos senhores. Vernant resume bem essas distinções ao comentar:

Além da variedade de origens étnicas e da diversidade de idiomas, que levantavam barreiras suficientes, as condições reais de trabalho e de vida, por trás da aparente identidade do estatuto jurídico, apresentavam diferenças consideráveis. O que há em comum entre um escravo doméstico, como os trazidos à tona na nova comédia, ou um escravo que dirige uma empresa artesanal no lugar e em nome de seu senhor, e aqueles que sofriam acorrentados nas minas de Laurion? O que há entre um escravo agrícola, um tutor de uma família rica e um funcionário da administração do estado?<sup>984</sup>

978 STE. CROIX, 1975, p. 27, trad. minha. É importante perceber que os cidadãos livres empobrecidos (a ponto de não serem proprietários de escravos) estariam mais propensos a defender a manutenção da escravidão (HORNBLLOWER et al., 2012, p. 323) do que se aliar aos escravos (mesmo que trabalhando lado a lado com eles) em alguma disputa com os proprietários ricos.

979 De acordo com VLASSOPOULOS, 2018, p. 224.

980 VLASSOPOULOS, 2018, p. 224, trad. minha.

981 Tecnicamente, Pásion era um τραπεζίτης, alguém que trocava e emprestava dinheiro sentado à mesa (τράπεζα), lembrando que bancos no mundo grego poderiam também ser privados e não só públicos ou instalados em templos. Escravos públicos chegavam a formar uma classe com mais de mil integrantes na Atenas do séc. IV AEC, muitos dos quais eram banqueiros; ver em TUPLIN, 2004, p. 64.

982 Fórmio e Pásion são descritos em ISMARD, 2019.

983 A comunidade fundada por Drímaco de Quios tinha características similares aos quilombos (CARDOSO et al., 1998, p. 4) e à marronagem (GARLAN, 1984, p. 146-149). Esse personagem histórico é contextualizado também por LANGERWERF, 2009; VIDAL-NAQUET, 1968, p. 112.

984 VERNANT, 2003, p. 20, trad. minha.

Sendo assim, um escravo poderia ser nativo e fluente em grego ático, como ter um sotaque dório ou mesmo um sotaque maior, como um trácio helenizado ou ainda um bárbaro total, alheio à língua e aos costumes gregos, como um fenício. Do ponto de vista econômico, um escravo poderia realizar o mesmo trabalho que um cidadão livre<sup>985</sup>, mas pobre e assalariado (como um θής que sobrevive preso ao μισθός diário), ao trabalhar em uma oficina de um artesão com sérias dificuldades financeiras, ou então ser um escravo de uma casa da *high society*, como o trácio Zópiro, que era um οικέτης da casa de Péricles e atuou como παιδαγωγός de Alcibiades<sup>986</sup>, ao acompanhá-lo na sua educação básica<sup>987</sup>. Fato este que ainda aponta que alguns escravos podiam ser mais letrados que alguns cidadãos livres, como exemplificado por Fédon ou pelo caso do pai do orador Ésquines, supostamente, um escravo alfabetizador que ensinava a terceiros na casa de seu mestre<sup>988</sup>, pois educar-se naquele tempo era algo que exigia dinheiro para comprar o ensino, seja do letramento mais básico, seja da argúcia dos sofistas e retóricos. Portanto, os escravos em Atenas<sup>989</sup> eram um grupo completamente heterogêneo, em termos linguísticos, culturais e sociais e isso dificultaria muito se verem como uma classe, a qual compartilharia as mesmas dores originadas do mesmo problema básico, e, conseqüentemente, tornando muito mais difícil se organizarem para possíveis revoltas e rebeliões<sup>990</sup>.

Com uma forte divisão de classes e sem um letramento massivo na Grécia Clássica, não é de se admirar que a história tenha sido contada somente pelos mais ricos, os senhores, e não pelo ponto

985 VIDAL-NAQUET, 1968, p. 105.

986 *Alcibiades* I 122b. É provável que Sócrates tenha conhecido o Zópiro preceptor de Alcibiades (LIMA, 2002, p. 47-48), bem como não é de todo impossível que seja ele o fisionomista personagem e epônimo do diálogo escrito por Fédon de Élis, do qual temos alguns fragmentos traduzidos em espanhol por Mársico (2014, p. 308-312), em especial o #1073, no qual Cícero relata o encontro de um Zópiro com Alcibiades e Sócrates.

987 Fora o fato que um jovem ateniense livre estaria sujeito a obedecer seu escravo παιδαγωγός, a ponto de Sócrates exclamar, em *Lísis* 208c: “Que terrível! [...] Ser livre, mas ser governado por um escravo! [ἢ δεινόν (...) ἐλεύθερον ὄντα ὑπὸ δούλου ἄρχεσθαι]”, na tradução de Helena Maronna em MARONNA, 2015, p. 64; ver também GERA, 1996, p. 95 sobre essa relação que inverte os papéis.

988 Apesar de Ésquines (em *Sobre a Embaixada*, §147) dizer ser filho de um cidadão livre ateniense, Demóstenes, seu maior rival, em *Sobre a Coroa* §129, o ataca dizendo que seu pai tinha sido um alfabetizador (“διδάσκοντι γράμματα”) que pertencia a um homem chamado Elpías, isto é, era um escravo.

989 Atenas tem suas particularidades próprias, mas é possível verificar que a escravidão não era um bloco monolítico em outras cidades também, como em Esparta, onde os hilotas poderiam ser divididos entre os que nasceram na casa, os que seguiram o mesmo ensino que os outros espartanos, ou até mesmo os que foram libertos e continuaram vivendo na cidade (VIDAL-NAQUET, 1968, p. 106).

990 Rebeliões de escravos e uma consciência de classe compartilhada entre eles foram muito raras (HORNBLLOWER et al., 2012, p. 323). Ste. Croix (1985, p. 25) afirma que a heterogeneidade entre os escravos dificultaria que se rebelassem. Vernant (2003, p. 7) argumenta que as cidades gregas jamais conheceram revoltas de escravos com características de luta política ou militar, capazes de transformar o sistema de produção ou modificar as formas de propriedade. Em parte, essa rejeição categórica de Vernant se deve ao fato de acreditar que essas rebeliões eram condutas individuais ou fugas coletivas casuais, mas não uma luta coletiva para mudar o estado social do grupo de escravos (Ibid., p. 20). No entanto, ele parece ter se esquecido (ou ao menos ter criticado) dos exemplos de Drímaco de Quios e Aristômenes da Messênia, pois, mesmo que dentre de um limite de ação, eles foram duas lideranças de escravos revoltosos que buscaram a liberdade, sendo que o primeiro fundou uma comunidade de ex-escravos e o segundo foi derrotado depois de alguns anos, como abordado em LANGERWERF, 2009. Outro caso interessante é a conspiração de Cinadon, em 397 AEC, nome de um general espartano (que não era hilita, nem membro da aristocracia dos ὅμοιοι, ou seja, cidadão livre, mas possivelmente oriundo de classe baixa) que tentou um golpe contra o rei Agesilau II apoiado em pessoas das classes inferiores de Esparta, entre eles os hilotas e os νεοδαμώδεις (hilotas libertos), como descrito em Xenofonte, *Helênicas*, III, 3.4-11. Este caso foi comentado por Vidal-Naquet (1968, p. 109-110, 1973, p. 26), tendo afirmado ainda que uma aliança de tal tipo, entre livres e escravos, seria inconcebível em Atenas, utilizando isso como argumento para defender que os escravos não formariam uma classe, apesar dele mesmo comprovar que, em Esparta, os hilotas estariam sempre fazendo reivindicações políticas.

de vista dos escravizados, dos quais temos pouquíssimas fontes escritas. Uma delas é do escravo Quito, um artesão metalúrgico que vivia no Pireu ao longo do séc. IV AEC, o qual deixou registrado em uma tabuinha oracular, no templo de Dodona<sup>991</sup>, a sua inquietação quanto a ser ou não liberto pelo seu senhor: “Quito terá sua liberdade conforme prometida por Dionísio?”<sup>992</sup>. Outro exemplo é o escravo Lésis<sup>993</sup>, que viveu em Atenas no séc. IV AEC, o qual possivelmente era um *trainee* de metalúrgico, pois estava emprestado pelo seu senhor ao dono de uma oficina de fundição e vinha sendo maltratado por ele, solicitando que “algo melhor fosse encontrado para ele”<sup>994</sup>, ou seja, que fosse transferido. Todavia, mesmo com toda problemática envolvida com a esparsa presença desse tipo de fonte textual, esses dois exemplos demonstram como um escravo poderia ter formação técnica e ser letrado, além de se mostrar inconformado com o destino, consciente de que sua situação poderia ser mudada, ou pela intervenção divina (θεῖα μοίρα) ou pela ação humana de terceiros, mas ainda assim sem agência política de classe, pois ambos estavam requerindo algo privado, unicamente a mudança de sua situação pessoal.

Em termos de agência coletiva, Atenas até chegou a conhecer revoltas de escravos, como ao final do Peloponeso, quando na Guerra de Decélia<sup>995</sup> (uma cidade próxima a Atenas ocupada por espartanos) vinte mil escravos atenienses<sup>996</sup> desertaram, causando um grande dano aos atenienses, uma vez que grande parte desses fugitivos era de artesãos com conhecimento técnico (χειροτέχνης) e sua falta gerou problemas com a produção na área rural. No entanto, apesar de ter sido um movimento massivo, é importante destacar que não houve reivindicação coletiva<sup>997</sup>, pois eles apenas fugiram (como blocos de entes privados) e se dispersaram, não tendo havido nenhuma luta política concreta e resultante disso, uma vez que não causou uma postura emancipadora, nem consciência de classe ao corpo coletivo dos escravizados.

Paralelamente a isso, muitos outros conflitos poderiam surgir para além da questão jurídica de *status* (se livre ou não), pois o escravo de um senhor influente poderia se tornar tão bem relacionado e importante a ponto desse destaque suscitar tensões com cidadãos livres<sup>998</sup>, mas

991 O templo de Dodona era dedicado a Zeus, um deus que tinha o epíteto Libertador (Ζεὺς Ἐλευθέριος, ligado etimologicamente a ἐλευθέρια, liberdade) e ficava na cidade de Epiro. Esse templo recebia visitantes de várias regiões da Grécia, sendo que a tabuinha de Quito está escrita em dialético ático, além de que seu nome é registrado com ‘ττ’ e não com ‘σσ’, uma variação tipicamente ateniense (MCARTHUR, 2019, p. 275).

992 Tradução minha a partir da versão inglesa disponível em MCARTHUR, 2019, p. 275.; texto original da inscrição *SEG LVII 536*: “Κίττωι εἰῆστι ἢ ἐλευ[θ]ερίᾳ ἢ παρὰ Διονυσίου ἢ νοῦν ἔθεται’ αὐτῶι Διονύσιος”; a contextualização desse personagem histórico se encontra no mesmo artigo citado.

993 Lésis poderia ser um filho bastardo de seu senhor com uma escrava, tendo nos deixado essa carta que é uma inscrição em uma tabuinha de chumbo, a qual só a temos preservada, pois fora jogada no fundo de um poço na ágora de Atenas. As informações sobre esse caso e o texto original foram encontradas em HARRIS, 2004; JORDAN, 2000.

994 Tradução minha a partir da versão inglesa disponível em HARRIS, 2004, p. 157; texto original da inscrição *Agora inv. IL 1702*: “ἐνευρέσθαι τι βέλτιον αὐτῶι”, com imagem em JORDAN, 2000, p. 94.

995 Descrição feita com base em Tucídides, *Guerra do Peloponeso* 7.27.

996 Esse valor é contestado por alguns historiadores contemporâneos; ver HANSON, 1992, p. 211.

997 Vidal-Naquet (1968, p. 108) utiliza esse ponto para defender sua tese de que os escravos não formariam uma classe.

998 VLASSOPOULOS, 2018, p. 226.

necessitados e destituídos de qualquer distinção na sociedade. Essa confusão, obviamente, dificultaria muito a autopercepção de classe e, principalmente a necessária solidariedade para com ela. O que está por trás desse comportamento é a mistura, no mundo antigo, entre o *status* político e a posição no modo de produção econômico, dificultando não só a aliança entre os próprios escravos, bem como entre eles e os pobres livres:

É bem sabido que a divisão fundamental entre os livres e os escravos impulsiona os pobres livres a reivindicarem seus direitos em termos de status e política (terra, acesso à cidadania, renda política) ao invés de “econômicos” (trabalho e salários). Isto exclui, *a priori*, qualquer possível aliança entre os pobres livres e os escravos, que às vezes tem sido fantasiada, e de fato vincula os pobres, muito mais estreitamente do que qualquer outro grupo social, às formas institucionais da política (um exemplo disto é a defesa enérgica da *pólis* pelos *thêtes* atenienses no século IV).<sup>999</sup>

Afinal, como poderia surgir uma unidade de luta antiescravagista quando qualquer um poderia se tornar escravo e os escravizados eram de todos os tipos, do mais culto ao mais ignorante, do mais rico ao mais pobre, de um grego igual ao mestre a outro de etnia com costume muito diverso? Há, conseqüentemente, um problema de identificação entre eles, uma dificuldade de se verem como uma classe, um problema muito complexo de ordem histórica. Portanto, não seria simples reconhecerem-se como classe, no sentido de classe para si, uma vez que sua possível solidariedade não era apenas da ordem de seu estamento político, se livre ou escravo, pois seu papel no sistema econômico gerava outro sistema de distinção, se escravo pobre ou que acumulou riquezas, se escravo agrícola ou arrendado em uma oficina urbana, por exemplo. Ou dito de outra forma, um escravo público locado em um templo religioso, de etnia grega e com alguma economia poupada, teria mais dificuldade de se reconhecer<sup>1000</sup> compartilhando as mesmas dores de um trácio escravizado em uma mina, pois apesar de terem o mesmo *status* político, já que ambos seriam escravos perante a lei, seus papéis na reprodução do sistema econômico são de ordem distinta e o mais provável é que o escravo grego dedurasse o trácio, se este estivesse envolvido em alguma rebelião que atacasse o templo de seu deus grego.

Um outro ponto é que não é raro argumentos de gregos livres atacando a escravidão como algo desonroso, sendo capazes de reconhecer o infortúnio de serem submetidos ao mando de um outro, mas jamais promovendo um verdadeiro abolicionismo, por onde estenderiam essa noção empática a todos aqueles que foram subjugados. A dependência econômica do trabalho escravo era tão constitutiva do modelo ateniense de democracia que a ideia de liberá-los em sua totalidade nem era propriamente debatida. Além disso, a escravidão era uma prática regular não só no mundo

999 VEGETTI, 1981, p. 61, trad. minha.

1000 Da mesma forma que, hoje em dia, um assalariado se torna parte orgânica da burguesia ao defender interesses de proprietários, ver em IASI, 2011, p. 109.

grego, pois era presente em todas culturas complexas da Antiguidade, por muitos séculos, formatando um imaginário coletivo que dificilmente reconheceria um modo de vida sem escravos ou imaginaria um mundo onde não houvesse a possibilidade de se tornar um deles. Estar vivo àquela época era temer não só a morte, a guerra, os assaltos, as doenças, a fome ou a falência, mas também tornar-se escravo, ser vendido como coisa, por algum infortúnio do destino.

Tampouco é comum encontrar, nas fontes textuais gregas, discussões acerca das consequências disso, pois, na verdade, tirando uma coisa ou outra sobre Quios e Messênia, poucas são as afirmações a respeito das questões relativas ao momento posterior à liberação em massa, uma vez que não se problematizava sobre a restituição do tempo de vida que perderam, sobre como ficaria a cidadania de todos a partir de então ou sobre como lidar com o conseqüente excesso de estrangeiros residentes que surgiriam, ou ainda sobre como manter a estrutura de produção econômica e obter fundos extras para começar a pagá-los como trabalhadores assalariados. A falta documental desse tipo de debate, em inscrições ou textos, constitui-se em uma prova de que não havia uma teoria abolicionista sendo formulada, ou ao menos que se houvesse, isso nem sobreviveu como fonte escrita e se fechou na oralidade da classe mais baixa e semialfabetizada.

Não há, portanto, uma versão grega da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, instituída na Revolução Francesa e que definiu, em 1789, que qualquer homem nasceria livre e seria detentor dos mesmos direitos humanos de qualquer outro<sup>1001</sup>. O mais próximo de um discurso ‘proto-abolicionista’ que encontrei foi em Alcídamas<sup>1002</sup>, que dizia que a escravidão não era nem natural, nem de origem divina, bem como em Filémon<sup>1003</sup>, o qual afirmava que ninguém nascia escravo, ambos permitindo compreender que, originalmente, todos seriam livres e a escravidão teria sido instituída apenas por convenção humana, ou seja, era algo que poderia ser alterado pela letra da

1001 Lembrando que a declaração francesa foi antecedida pela *Declaração da Independência dos Estados Unidos* de 1776, fruto da Revolução Americana, mas que ambas, apesar do teor da defesa de igualitarismo entre os homens, não chegaram a abolir a escravidão, mas ao menos a *Declaração* francesa serviu de estímulo para os jacobinos negros da Revolução Haitiana. Além disso, as duas declarações serviram como base da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* promovida pela ONU em 1948. Esse paralelo entre Alcídamas e as constituições também é feito, mas em tom laudatório, por FACUNDO, no prelo.

1002 Trata-se de um fragmento descontextualizado de Alcídamas de Eleia (um sofista do séc. IV AEC e discípulo de Górgias), pois é um escólio da *Retórica* de Aristóteles (referente a 1373b): “O deus deixou a todos livres, a natureza não fez ninguém escravo [ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός: οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν]”, tradução minha. O próprio texto de Aristóteles apenas se refere ao *Messênio* de Alcídamas, ao distinguir leis gerais (naturais) e particulares (civis). O contexto histórico tem relação com a escravidão, pois a região de Messênia entrou em confronto com Esparta, que os escravizou como hilotas. Indicações do contexto, tradução em inglês e espanhol e texto grego em: ANAXIMENES; ALCIDAMANTE, 2005, p. 144-145; ARISTÓTELES, 2020, p. 140-141; TUPLIN, 2004, p. 62-63. Observe também que Aristóteles em *Política* I 1253b21 parece aludir a este fragmento, ao dizer que outros suporiam que a escravidão seria contrária à natureza; uma ponte entre a *Retórica* e a *Política* acerca da questão da escravidão e o direito natural em Aristóteles foi feita por FONSECA, 2013. Em relação à tese do direito natural voltada a Platão, Araújo (2019) realiza uma crítica, dizendo que a *República* não apresenta “a garantia de direitos a seres humanos por serem seres humanos” (Ibid., p. 221). Apesar disso, Calvert (1987, p. 370) argumenta que uma teoria da justiça que naturalizasse a escravidão seria incoerente na *República*. Para deixar mais claro esse ponto, é preciso notar que o direito natural iguala a todos, enquanto a escravidão por natureza separa dois grupos desiguais: os livres e os escravos.

1003 Trata-se do fragmento 39 (Meineke) de Filémon (poeta da Nova Comédia): “mesmo se alguém fosse escravo, teria a mesma carne | pois, por natureza, ninguém nunca nasceu escravo [κἂν δοῦλος ἦ τις, σάρκα τὴν αὐτὴν ἔχει | φύσει γὰρ οὐδεὶς δοῦλος ἐγενήθη ποτέ]”, tradução minha a partir da versão inglesa em VLASTOS, 1941, p. 294, nota 24.

lei. Além disso, em Xenofonte<sup>1004</sup> encontramos a defesa de Terâmenes frente aos trinta tiranos, afirmando que sempre combateu aqueles que desejavam incluir os escravos na democracia, bem como Aristóteles<sup>1005</sup> relata que muitos abriam processos alegando ser ilegal escravizar alguém pela força. Esses testemunhos, com certeza, demonstram alguma inquietação política, mas ainda não se tinha constituído um movimento coletivo organizado e de amplo aspecto que fosse capaz de mudar algo na sociedade, talvez indicando, assim, que a agência tenha tido uma orientação mais particular, sem existir ainda a plena consciência de classe.

Acredito ser extremamente forçoso, portanto, o que Karl Popper chama de movimento abolicionista entre os atenienses democráticos<sup>1006</sup>, pois se por um lado podemos verificar que de fato existiam autores de tendência mais igualitária questionando o que era considerado por uns como uma cisão natural entre livres e escravos, ou mesmo entre gregos e bárbaros, por outro, devemos atentar para que a grande maioria dessas fontes é composta, na verdade, por fragmentos (alguns extremamente curtos), que colhem o mal inerente a eles: a falta de contexto. Além disso, de tais frases soltas, dá-se um salto muito grande para afirmar de maneira tão taxativa que autores diversos estariam, em consenso, participando de um movimento coletivo, algo que exigiria uma certa organização política atuante, mas principalmente porque se isso assim o fosse, teríamos a descrição de muitos efeitos derivados que não encontramos nas fontes.

Todavia, até há algumas menções nos textos gregos sobre uma cidade de escravos, a Doulopólis<sup>1007</sup>, onde os escravos reinariam e seriam livres. Apesar de ser uma espécie de utopia, ela era considerada real por alguns e localizada na Líbia ou em outras regiões, mas tendo sido referenciada no fragmento citado de Anaxândrides como um local não existente. Tratava-se de uma

1004Xenofonte, *Helênicas* II.48, apresenta a fala de Terâmenes: “Quanto a mim, Crítias, sempre combato os que acreditam que não pode haver uma bela democracia, sem que os escravos e aqueles que, por falta de dinheiro, entregariam a própria cidade, participem do poder. [ἐγὼ δ', ὁ Κριτία, ἐκείνοις μὲν αἰεὶ ποτε πολεμῶ τοῖς οὐ πρόσθεν οἰομένοις καλὴν ἂν δημοκρατίαν εἶναι, πρὶν [ἂν] καὶ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ δι' ἀπορίαν δραχμῆς ἂν ἀποδόμενοι τὴν πόλιν ἴδραχμῆς† μετέχοιεν]”, na tradução de Antonio Pinto em PINTO, 2014, p. 76. Como indicado em PARAIN, 1963, p. 15.

1005Considero que Aristóteles, em *Política* I 1255a, seja a fonte principal para quem acredita que teria havido alguma insurgência mobilizada contra a escravidão, pois ele diz que muitos moviam uma acusação de ilegalidade nos tribunais contra o ato de, pela força, fazer alguém de escravo. Contudo, a extensão disso é desconhecida e não encontrei nenhuma evidência desses processos, mas ressalto que era comum, na prática jurídica ateniense, acusarem um desafeto de ser filho de escravo ou estrangeiro, logo, questionando sua cidadania.

1006POPPER, 1974, p. 61, posteriormente este autor trata esse assunto com mais detalhes (Ibid., 82-88), mas não repete o termo “abolicionista”, apenas “movimento ateniense contra a escravatura” (Ibid., p. 84), elencando autores, como Antifonte, Hípias, Eurípides, Alcídamas e Licofonte, os quais supostamente seriam abolicionistas, porém a questão que eles discutiam era mais voltada à igualdade de natureza entre os homens (reflexo do contexto histórico que discutia a dicotomia entre φύσις e νόμος), o que não é o mesmo que promover ideias orientadas à ação contra escravidão, pois, por exemplo, os espartanos da classe alta se chamavam de ‘iguais’ e, além de serem passagens curtas ou fragmentos, não detectamos a realização prática de nenhuma ação abolicionista. Uns dez anos após a primeira publicação de Popper, o marxista Charles Parain (1963, p. 14-16) argumenta algo parecido, afirmando que teria havido uma ideologia antiescravagista no mundo greco-romano, surgida a partir da luta de classe realizada por escravos; no entanto, essa resistência seria mais passiva, pois se resumia à sabotagem, fuga e deserção para o lado inimigo na guerra. Christopher Tuplin (2004, p. 61-67) não se refere a Popper nem a Parain, mas sua análise da crítica à escravidão em Atenas, pautada em diversas passagens de autores gregos, está próxima de minha perspectiva, impedindo que se fale sobre um movimento abolicionista. Penedos (1977, p. 52) critica como Popper identifica esses sofistas com os liberais daquela época a quem o Platão totalitário estaria se opondo, dizendo que é uma análise simplista.

1007MILLIS; BENJAMIN, 2015, p. 52; VIDAL-NAQUET, 1968, p. 111

cidade liderada por escravos, e esse tipo de liderança, como aquela feita por mulheres, configurava um mundo invertido, o inverso de uma sociedade considerada normal<sup>1008</sup>. Mas um mundo assim, onde não havia escravos, é fruto de narrativas sobre um passado mítico, isto é, por relatos não datáveis e a-históricos, como um que aparece em Heródoto<sup>1009</sup>, ao dizer que na época dos pelasgos (considerados pelos autores clássicos como os ancestrais dos helenos) os atenienses, como todos os outros gregos, não tinham ainda escravos; ou em um outro relato, que aparece no comediógrafo Ferécates<sup>1010</sup>, contemporâneo de Aristófanes, invocando tempos primitivos e anteriores à civilização, ao dizer que naquela época ninguém tinha escravos. Sendo assim, “a utopia grega não tinha ainda conhecido a abolição da escravidão”<sup>1011</sup>, nesse sentido de utopia que já foi discutido anteriormente na tese<sup>1012</sup>, de uma utopia normativa que funcionaria como um paradigma para a reformulação da sociedade, pois os relatos de um mundo sem escravidão não se encontram sendo opostos à contingência histórica e factual, como parte de um modelo a ser seguido, mas apenas como uma narrativa fora da história, em um mundo anterior à civilização, quase como um mero sonho sem pretensões de realidade<sup>1013</sup>.

De acordo com o que vimos, portanto, não haveria um movimento abolicionista organizado na Atenas clássica, pois parte significativa da estrutura econômica estava acorrentada à exploração do trabalho escravo, um fato não só do mundo grego, mas da Antiguidade em geral, apesar de destoar mais em Atenas por conta do regime supostamente democrático e igualitário. Em outras regiões, como em Esparta, Creta e Tessália (cidades onde havia hilotagem) houve conflitos durante o séc. IV AEC, muitos dos quais relacionados à massa escravizada, causando uma discussão teórica sobre a escravidão no mundo grego<sup>1014</sup>. Nesse momento discutiu-se, então, a escravidão que conhecemos hoje como *chattel slavery*, onde o escravo era uma mercadoria que podia ser vendida como qualquer propriedade, em oposição à hilotagem<sup>1015</sup>, que pertenciam apenas à cidade (sendo considerados um povo em estado de servidão compulsória), além de promover os debates sobre a etnia dos escravos, se gregos ou bárbaros. É em torno dessa época que aparecem alguns textos que refletiam sobre a escravidão, do ponto de vista histórico, ao argumentarem sobre sua origem e

---

1008 VIDAL-NAQUET, 1973, p. 26.

1009 Heródoto em *Histórias* VI, 137.3 (ver em VIDAL-NAQUET, 1973, p. 29).

1010 Seguindo o que foi dito por Vidal-Naquet (1973, p. 29) sobre Ferécates e sua comédia *Os Selvagens*.

1011 VIDAL-NAQUET, 1973, p. 29, trad. minha.

1012 Ver seção 3.1.

1013 Sigo as conclusões expostas por Vidal-Naquet (1973, p. 29-30). Note que o modo pelo qual ele entende utopia se aproxima do que Vegetti chama de utopia normativa, ao opor uma utopia de evasão, sem pretensão de ação.

1014 VIDAL-NAQUET, 1968, p. 111.

1015 VIDAL-NAQUET, 1973, p. 25.

tipologia, como os fragmentos de Antíoco de Siracusa<sup>1016</sup>, Teopompo de Quios<sup>1017</sup>, Ninfodoro de Siracusa<sup>1018</sup> e Timeu de Tauromênio<sup>1019</sup>; como também o filósofo Aristóteles (tratado há pouco), atestando ainda que muitos estavam discutindo se a escravidão seria natural ou não e, claro, Platão, principalmente em seu último momento, o das *Leis*, condenando a escravidão dos messênios. Esse contexto mostra, conseqüentemente, que a Filosofia Política platônica não está ilhada, mas que suas discussões estão ancoradas em um debate maior, que não apenas descrevia, mas refletia sobre o assunto<sup>1020</sup> que acontecia em sua época.

Assim, fica claro que esse tema tem um substrato histórico<sup>1021</sup>. Se por um lado, pude encontrar alguns testemunhos que atestariam alguma movimentação política contra a escravidão, seus efeitos foram muito reduzidos, pois, notoriamente, a força dos senhores era desmedidamente mais forte, tendo sido capaz de calar até a discussão sobre o assunto, já que não nos foi legado fontes variadas sobre um tema tão complexo e caro àquela sociedade. Em relação à centralidade da escravidão no mundo grego de então, a proporção de fontes que a discutiam é baixa. Esse fato indica que é muito provável que, ao contrário dos escravos, os escravizadores tenham tido consciência de classe e agido em conjunto para garantir seus interesses, demarcando assim o principal antagonismo de classe daquele tempo<sup>1022</sup>.

1016Antíoco viveu no séc. V AEC e escreveu sobre a origem dos hilotas de Esparta, remetendo à primeira Guerra Messênia: “os lacedemônios que não participaram da expedição na guerra contra os messênios foram decretados escravos e chamados hilotas”, fragmento disponível em Estrabão, *Geografia*, VI, 3.2, traduzido com base na versão francesa disponível em VIDAL-NAQUET, 1973, p. 34. Texto original: “τοῦ Μεσσηνιακοῦ πολέμου γενηθέντος οἱ μὴ μετασχόντες Λακεδαιμονίων τῆς στρατείας ἐκρίθησαν δοῦλοι καὶ ὀνομάσθησαν Εἰλωτες”.

1017Teopompo nasceu no início do séc. IV, tendo vivido à época de Alexandre, e define dois tipos de escravidão, considerando a hilotagem anterior à forma escravo-mercadoria: “Os habitantes de Quios foram os primeiros entre os gregos, após os tessálios e lacedemônios, a utilizar escravos, mas não o fizeram da mesma forma que eles. De fato, os lacedemônios e os tessálios, como será demonstrado, obtiveram seus escravos a partir dos gregos que antes habitavam o território que agora possuem; os lacedemônios dos aqueus, e os tessálios dos perrebos e magnésios. E eles chamavam os povos escravizados, um de hilotas, e o outro de penestes. Por outro lado, os escravos adquiridos pelos quietas eram estrangeiros, tendo pagado um valor por eles”; traduzido com base nas versões em espanhol e francês, disponíveis em ATENEU, 2006, p. 128; VIDAL-NAQUET, 1973, p. 25. Esse texto foi conservado em fragmento por Ateneu, *Banquete dos Sofistas* (VI, 265bc). Texto original: “Χῖοι πρῶτοι τῶν Ἑλλήνων μετὰ Θετταλοῦς καὶ Λακεδαιμονίους ἐχρήσαντο δοῦλοις, τὴν μὲντοι κτῆσιν αὐτῶν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐκείνοις, Λακεδαιμόνιοι μὲν γὰρ καὶ Θετταλοὶ φανήσονται κατασκευασάμενοι τὴν δουλείαν ἐκ τῶν Ἑλλήνων τῶν οἰκούντων πρότερον τὴν χώραν ἦν ἐκείνοι νῦν ἔχουσιν, οἱ μὲν Ἀχαιῶν, Θετταλοὶ δὲ Περραιβῶν καὶ Μαγνήτων, καὶ προσηγόρευσαν τοὺς καταδουλωθέντας οἱ μὲν εἰλωτας, οἱ δὲ πενέστας. Χῖοι δὲ βαρβάρους κέκτηνται τοὺς οἰκέτας καὶ τιμὴν αὐτῶν καταβάλλοντες”.

1018Ninfodoro, séc. III AEC, é a principal fonte sobre Drímaco de Quios: “os escravos dos quietas fugiram deles e, lançando-se para as montanhas, danificaram suas fazendas, tendo se reunido em grande número. [...] Mas pouco antes de nossa época, um servo fugitivo (dizem-nos os próprios quietas) fixou residência nas montanhas e, sendo um homem corajoso e bem-sucedido em assuntos militares, se colocou à frente dos fugitivos como um rei à frente de seu exército”, conservado como fragmento em Ateneu, *Banquete dos Sofistas* (VI, 265d), traduzido a partir de ATENEU, 2006, p. 129; LANGERWERF, 2009, p. 339. Texto original: “τῶν Χίων οἱ δοῦλοι ἀποδιδράσκουσιν αὐτοὺς καὶ εἰς τὰ ὄρη ὀρμώμενοι τὰς ἀγροικίας αὐτῶν κακοποιοῦσι πολλοὶ συναθροισθέντες [...] μικρὸν δὲ πρὸ ἡμῶν οἰκέτην τινὰ [ὄν] μυθολογοῦσιν αὐτοὶ οἱ Χῖοι ἀποδράντα ἐν τοῖς ὄρεσι τὰς διατριβὰς ποιῆσθαι, ἀνδρείον δὲ τινὰ ὄντα καὶ τὰ πολέμια ἐπιτυχῆ τῶν δραπετῶν ἀφηγεῖσθαι ὡς ἂν βασιλεῖα στρατεύματος”.

1019Timeu, séc. IV AEC, afirma que “os gregos de antigamente não tinham a tradição de serem servidos por escravos comprados com dinheiro”, traduzido a partir de ATENEU, 2006, p. 126; VIDAL-NAQUET, 1973, p. 27, fragmento salvo em Ateneu, *Banquete dos Sofistas* (VI, 264c). Texto original: “οὐκ ἦν, φησί, πάτριον τοῖς Ἑλλήσιν ὑπὸ ἀργυρονήτων τὸ παλαιὸν διακονεῖσθαι”.

1020VIDAL-NAQUET, 1973, p. 27.

1021Como aponta Cuffel (1966, p. 329, trad. minha.): “Mesmo as teorias prescritivas de Platão e Aristóteles diferem apenas ligeiramente das ideias expressas por outros. Na verdade, é duvidoso que suas ideias sobre este assunto mereçam o elogio que lhes foi dado pela originalidade, tirando, é claro, os inegáveis valores de compilação e exposição superior”.

1022Conforme aponta Lazarus (2016, p. 24, trad. minha.): “A relação social que forma a base da sociedade ateniense é a exploração do trabalho escravo, por uma minoria livre e escravagista que explorou a mais-valia, os meios de produção e os trabalhadores. [...] Logo, o mais importante antagonismo de classe na Antiguidade foi entre proprietários de escravos e escravos”.

Nessa época, o principal acontecimento que movimentou a discussão sobre a escravidão foram as Guerras Messênias<sup>1023</sup>, as quais demarcavam o conflito entre os messênios e os espartanos que perdurou ao longo dos séc. VIII e V AEC, findando apenas no séc. IV. A região da Messênia<sup>1024</sup> tinha solos férteis e era uma terra boa para plantar, como cantou o poeta Tirteu<sup>1025</sup> no séc. VII AEC. Essa característica, em um mundo predominantemente agrário, despertou o interesse dos espartanos que desejam conseguir novas áreas de plantio. Assim, a Primeira Guerra Messênia eclodiu e durou vinte anos, terminando com a vitória espartana, a fuga de uma parte dos messênios e a captura do restante. Estes últimos, e seus descendentes, foram subjugados como hilotas, uma classe escravizada em Esparta que a historiografia cambaleia em definir como servos ou escravos<sup>1026</sup>. A força militar era essencial para o controle dessa população, pois havia mais hilotas que espartanos adultos. Assim, algumas décadas depois, eclodiu a Segunda Guerra Messênia<sup>1027</sup>, com uma revolta de escravos, onde destacou-se a figura de Aristômenes como o líder deles. Apesar de terem conseguido vitórias iniciais, os messênios insurgentes foram vencidos e novamente escravizados. No final do séc. V AEC, entretanto, um grande terremoto atingiu Esparta e os messênios, junto com outros hilotas, aproveitaram o momento oportuno, o *καιρός*, para buscarem sua liberdade, mas não chegaram a vencer Esparta, que, no entanto, foi obrigada a costurar acordos e deixar que eles fugissem. Eles estabeleceram-se em Naupacto e outras cidades, por meio da influência ateniense, tendo sido fundada, no séc. IV AEC, a cidade de Messene, pelo *οικιστής* Epaminondas. O nome dessa cidade, obviamente, referencia o resgate de uma identidade perdida pela escravidão e sua fundação, com seu sentido de “diáspora messênia”, ela “foi, sem dúvida, o maior acontecimento que causou a reflexão dos historiadores sobre o destino dos hilotas”<sup>1028</sup>.

Esse reconhecimento étnico posterior, o qual fora exposto pelos messênios, por conseguinte, demonstra como uma população grega manteve suas características ao passar alguns séculos escravizada por outros gregos, falantes da mesma língua e tendo a mesma cultura de base. Porém, ao se rebelarem, esse fato não demarcaria nitidamente uma revolta de escravos, pois a mesma

1023As Guerras Messênias foram descritas por alguns autores na Antiguidade, sendo que me baseio em Diodoro da Sicília (*Biblioteca Histórica*, XV, 66) e Pausânias (*Descrição da Grécia*, IV). Muitos fatos por eles relatados são considerados inverídicos por historiadores contemporâneos, mas a descrição que forneço é apenas um panorama rápido das três guerras.

1024Messênia era o nome de uma região no Peloponeso, mas no séc. IV foi fundada, por Epaminondas, a cidade de Messene, algumas vezes sendo chamada de Messênia e causando confusão.

1025Fragmento 5 W de Tirteu: “Ao nosso rei Teopompo, dileto dos Deuses, | graças ao qual conquistamos vasta Messênia, | Messênia boa p’ra arar, boa p’ra plantar; | por ela lutavam dezenove anos | sem trégua, sempre de coração pertinaz, | Os lanceiros pais de nossos pais; | ao vigésimo, os messênios deixaram as férteis lavouras | e fugiram dos altos montes de Itome”, tradução de Rafael Brunhara (2015, p. 47).

1026Um breve comentário sobre o hilotismo espartano e essa nuance entre servidão e escravidão encontra-se em: CARDOSO et al., 1998, p. 6. Há um certo reflexo da historiografia marxista mais ortodoxa, que concorda com uma noção positivista de progressismo, entre modos de produção sucessivos como difundido em cartilhas stalinistas, quando se discute sobre ser servidão ou escravidão, pois o “marxismo tradicional postulava uma transformação de escravos em servos e uma transição das antigas sociedades escravagistas para a servidão medieval” (VLASSOPOULOS, 2018, p. 218, trad. minha).

1027É nessa época, séc. VII AEC, que Tirteu, por meio de sua poesia, acirrava o ânimo belicoso dos espartanos. O contexto disso é explorado em LANGERWERF, 2009; TUPLIN, 2004, p. 66-67.

1028VIDAL-NAQUET, 1973, p. 39, trad. minha.

situação histórica poderia ser compreendida como uma luta de independência ao jugo de outro povo, como uma reconquista de sua terra e de sua ordem prévia<sup>1029</sup>. Ou seja, tal evento poderia não ser considerado um movimento geral da classe de escravizados, sendo percebido como a insurreição de um povo que outrora foi subjugado. Isso quer dizer que, para os gregos que vivenciaram aquele momento, não era tão clara a distinção entre uma rebelião de escravos e uma guerra em prol da independência da qual um povo foi privado (ao menos nesse caso dos hilotas messênios). É mais provável que os ecos de tais ações tenham sido compreendidos mais como uma guerra entre cidades do que como um movimento abolicionista<sup>1030</sup>, formando, portanto, uma ação localizada e limitada que ainda reforçaria a nossa concepção de que a universalidade de revolta à escravidão jamais foi posta em questão no mundo grego.

De qualquer forma, a escravidão gera um problema ético<sup>1031</sup>, que requer uma ideologia que a justifique, uma vez que qualquer um poderia se tornar escravo por conta das vicissitudes do destino. Uma saída para esse dilema é não aceitar a escravização de outros gregos, pois por eles terem a mesma cultura e falarem a mesma língua, funcionariam quase como um espelho e escravizá-los se tornaria algo pouco defensável. A outra forma de justificar as relações escravocratas é usar a figura do bárbaro ideologicamente retratada como algo desprezível, de baixa humanidade, pouco racional, vil e próximo a um animal<sup>1032</sup>. Contudo, jamais o mundo grego chegou a definir uma raça ou etnia específica para a escravização, como aconteceu com o colonialismo europeu que afetou o Brasil, pois “os gregos tinham muitos outros gregos em escravidão para afirmar qualquer coisa do tipo”<sup>1033</sup>. Como não podiam aplicar um critério físico, como o de raça, a inferioridade que justificaria explorar o outro surge através de um critério cognitivo, de racionalidade<sup>1034</sup>. De modo geral, portanto, o bárbaro, que podia representar a exotividade e encarnar o contrário do civilizado, não tem os modos nem o domínio da língua para se defender, sendo a vítima perfeita para ao mesmo tempo enaltecer o padrão grego de cultura e permitir submeter-se. Escravizar alguém tão distante do modelo de humano socialmente bem-aceito, tornava-se, para o senso comum grego, não só aceitável, mas preferível.

1029Pausânias, por exemplo, ao descrever a Segunda Guerra Messênia não a caracteriza como uma rebelião de escravizados, mas como a luta de um povo, os messênios, ver em LANGERWERF, 2009, p. 33.

1030Contudo, observe que no final da Guerra Messênia, após o terremoto em Esparta, os messênios se aliaram com hilotas de outras origens, ver em Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica*, XV, 66.

1031A partir de CUFFEL, 1966, p. 326.

1032Em *República* IV 430b os escravos e os animais são pareados como exemplos de opiniões formadas sem a devida educação, mas não há menção a uma distinção étnica e é algo lateral ao argumento maior, o qual trata a coragem e expõe a força dela ao manter a convicção obtida pela boa educação. Em sentido oposto, Aristóteles os inferioriza e os iguala a animais domésticos, ver *Política* I 1254b20 e nota 950.

1033CUFFEL, 1966, p. 330, trad. minha.

1034Aplico aqui a tese defendida por Victoria Cuffel (1966, p. 330), sobre a inferioridade do espírito, mas relaciono com a acusação de Gregory Vlastos (1941, p. 289) contra Platão, de que ele acreditaria que o escravo tem deficiência de razão, e com a escravidão natural que aparece no livro I da *Política* de Aristóteles, como destacado na interpretação de Alice Haddad (2016, p. 95 e 99). Ressalto ainda uma passagem do *Político* 309a, onde é dito que a arte política põe sob o julgo da escravidão os ignorantes e pusilânimes, ou seja, haveria uma possibilidade de defesa da escravidão por critérios morais e cognitivos, mas isso é um modo de solucionar – e extirpar – os maus elementos da cidade, sendo outras opções a condenação à morte e o exílio.

Em termos gerais, no mundo grego, o bárbaro é o outro, constitui a imagem do fraco que perdeu a guerra, do ignorante, daquele que se endividou ou que é um pobre vagabundo sem pátria, de quem não é capaz de ter autodomínio e, por isso, se resume a um corpo vivo inferior, mas que pode ser aproveitado como uma ferramenta para a produção, tal qual um animal. Se na época da primeira Guerra Messênia foi aceitável que os espartanos escravizassem os messênios como hilotas, na época da fundação de Messene, isso já não era bem-visto. No entanto, o modelo econômico baseado na exploração do trabalho escravo perdurou, mas a popularidade da submissão de um povo grego decaiu e o normal passou a ser a venda de escravos, usualmente bárbaros, como mais uma propriedade qualquer, passível de ser comprada e vendida.

### 6.3 - UMA RECUSA VELADA?

Após essa contextualização, voltemos ao nosso autor, para tentar identificar as ausências e omissões em relação a uma possível crítica à escravidão. A favor do ato de escravizar, o máximo que podemos dizer com alguma certeza é que o Platão das *Leis* teria acatado a realidade da escravidão tal qual existia naquela época, configurando uma razão prática intrinsecamente constituída naquele modelo de sociedade, uma vez que não promulgou uma defesa dessa exploração, apenas silenciou a crítica e, com isso, acatou e reproduziu na Magnésia (que é um modelo de cidade mais próxima da situação histórica) o mesmo sistema de exploração econômica vigente no mundo grego. Contudo, devemos nos lembrar que, no livro IV da *República*, Platão fala que a parte racional da alma deve governar as partes baixas, como os guardiões devem guiar politicamente as classes inferiores, mas ele não afirma com isso que o melhor cidadão deva escravizar, na verdade, é como se não houvessem escravos na Calípolis<sup>1035</sup>, uma vez que a meta dos guardiões é distribuir o maior nível de felicidade<sup>1036</sup> a toda a cidade e não somente ao corpo de cidadãos. Além disso, como vimos anteriormente, a mentalidade grega que justifica a escravidão (a factual e não metafórica) com base na inferiorização do escravizado é expressa, explicitamente, por alguns autores, como o que foi apresentado com o Velho Oligarca<sup>1037</sup> e com Aristóteles<sup>1038</sup>, enquanto que em Platão a situação é distinta – o que já é algo que causaria estranheza, pois não havia nenhuma restrição moral em defender a escravidão naquela época.

1035Veja nota 1056 e a discussão adiante. Cabe notar também que o paralelo entre cidade e alma corresponde três partes da alma com três classes da cidade, não havendo uma classe específica para os escravos, o que indicaria, pela analogia, que também não haveria almas exclusivamente escravas (o que não seria o mesmo que ser escravo dos desejos), ver CALVERT, 1987, p. 370-371.

1036A felicidade como tópico político foi discutida na seção 4.3.3. Note que ela deve ser distribuída ao máximo para todos na cidade, não só para os cidadãos e muito menos somente para a classe superior dos guardiões. A passagem se encontra em *República* IV 420b e indica que a felicidade é para toda a cidade (“ὅλη ἡ πόλις”).

1037 Discutido na seção 4.1.

1038 Como mostrado na seção 6.1.

A partir disso, então, todo o contexto aqui descrito exhibe o fundamento da discussão platônica sobre escravidão<sup>1039</sup>, aparecendo em sua obra como um dado lateral, sem o devido cuidado, mas fruto de toda uma inquietação social que podemos ainda detectar nos textos e fragmentos. Por exemplo, Platão alude diretamente<sup>1040</sup> à Messênia no sexto livro das *Leis*<sup>1041</sup>, expondo muito claramente uma razão prática<sup>1042</sup> em sua crítica relacionada à escravidão, ao dizer que muitos males advêm da escravidão, principalmente se forem da mesma etnia<sup>1043</sup>. No aspecto maior, Platão está tratando da distinção entre escravo e senhor livre<sup>1044</sup> e recomenda, para evitar grandes males como uma revolta, que os escravos sejam de povos de línguas distintas e que se trate bem eles, sem violência, contudo, recomendando para que os puna por algum malfeito, ao invés de apenas dar um sermão. Acredito que esse exemplo mostre bem a ambiguidade em Platão acerca da escravidão, pois, por um lado, a escravidão é tida como uma fonte de males, reconhecendo as dores dos messênios e expressando uma condenação, mas, por outro lado, aceitando-a como algo da ordem do necessário, sem ao menos ter buscado alternativas explícitas, propondo apenas que sejam relativamente bem tratados para evitar rebeliões. É como se Platão fosse capaz de perceber a escravidão como algo que produzisse um mal necessário para manter as questões da vida material, um ponto de vista pragmático<sup>1045</sup>, portanto.

A dualidade fica expressa, então, nesse aceite tácito, pois o Platão das *Leis* crítica a escravidão como provedora de males, de desarmonias e rebeliões na cidade, mas ao mesmo tempo propõe mecanismos para legislar essa sujeição, quase como se fosse da ordem do imprescindível. Dessa forma, ao promulgar sobre como tratar os escravos, ele acaba consentindo com a organização social vigente, mas como se considerasse a escravidão como algo fatídico, da ordem do azar, um mal necessário à reprodução material daquela sociedade. Na *República*, em contraponto, Platão chega a comparar o senhor de escravos com o tirano, mostrando, por proporção, que na ausência de leis ou em vizinhança contrária à escravidão, ambos temeriam a violência do ataque de seus escravizados<sup>1046</sup>, no entanto, o ponto ali é a discussão da tirania e não propriamente a escravidão, isto é, tal temática aparece lateralmente apenas. Há, assim, uma certa recusa velada, pois textualmente se comprova a escravidão sendo considerada como um mal, ao mesmo tempo em que

---

1039 Deixo claro que, para mim, hilotagem e escravidão são variações da mesma ação de escravizar alguém, sendo que às vezes se usa até ‘servidão compulsória’ para falar do modelo espartano, o que subentendo como um eufemismo ou uma tentativa de escamotear o significado básico dessa dominação extrema.

1040 Indiretamente há outras menções, como quando no livro I das *Leis*, Platão se refere ao poeta Tirteu para destacar a virtude guerreira, pois este foi contemporâneo da Segunda Guerra Messênia e fez elegias honrando os espartanos.

1041 A partir de *Leis* VI 777c.

1042 VIDAL-NAQUET, 1973, p. 27.

1043 Vidal-Naquet (1973, p. 27) deduz com isso que Platão é a favor da escravidão no modelo *chattel slavery*.

1044 *Leis* VI 777b.

1045 LANGERWERF, 2009, p. 342.

1046 *República* IX 578d-579a.

não há um incentivo para seu uso e nem se procura fazer uma distinção natural entre escravos (factuais e não metafóricos) e seus mestres.

Contudo, para um autor que teve a força de propor fortes polêmicas, como o comunismo de bens e mulheres<sup>1047</sup>, soa estranho, então, não ter enfrentado uma quarta onda e ter batido de frente com a questão da escravidão<sup>1048</sup>. Que fique manifesto que há indícios que esse aceite não é de ordem filosófica, política ou ética, como acontece em Aristóteles<sup>1049</sup>, mas, de fato, essa postura demarca uma lacuna nas propostas reformistas que Platão vinha fazendo por meio da crítica ao modelo de sociedade vigente. Talvez a única coisa que justifique isso seja um ideário coletivo de fatalidade, que considerava a escravidão como efeito da sorte – afinal, até mesmo nosso autor se tornou escravo por algumas semanas<sup>1050</sup>. Aparentemente, um mundo sem escravidão teria sido, então, algo do impensável para alguém daquele tempo histórico, presente apenas naqueles mitos sobre a distante Idade do Ouro, ou mesmo a Doulopólis, onde todos viviam bem, sem guerra e sem serem forçados por outros ao trabalho árduo.

No entanto, Gregory Vlastos considera que Platão endossaria a escravidão ao afirmar que para ele o escravo seria alguém deficiente em razão<sup>1051</sup>, utilizando, então, uma passagem da *República*<sup>1052</sup> (onde Platão afirma que a justiça na cidade só existe quando os mais aptos à filosofia governam e os não aptos, os não tão sábios, apenas seguem o líder) para dizer que essa sujeição constitui uma forma de escravidão, pois somente a classe dos guardiões deteria o *lóγος* necessário, enquanto todos os outros cidadãos seriam escravos, por serem desprovidos de razão. O problema é que isso se torna uma confusão entre os sentidos práticos da escravidão factual e o uso metafórico dessa classificação, além de não levar em consideração que a *σωφροσύνη* defendida por Platão na *República* requer uma harmonia entre os cidadãos, sendo essa concórdia totalmente contrária à

---

1047Apesar de polêmicas, essas propostas, como vimos anteriormente na seção 2.1, encontravam paralelos com outros contemporâneos, enquanto a franca defesa de um abolicionismo universal (desprovido de projeções liberais contemporâneas) ainda não havia surgido.

1048A ausência de uma crítica explícita à escravidão é compreendida por Vlastos (1968, p. 291-292) como um forte indício de que Platão nunca pretendeu aboli-la. No entanto, Calvert (1987, p. 367-368) considera essa postura de Vlastos como um argumento presuntivo, pois, apesar de *República* IV 433b listar escravos na Calípolis, existiriam outras evidências que anulariam essa suposta defesa.

1049Aristóteles, em *Política* I 1254b, define a escravidão como algo natural, pois acredita que alguns homens são dotados de uma natureza propícia a serem propriedade de outros, afirmando ainda que eles pouco se diferenciariam de animais. Em Platão, o máximo que encontrei, com alguma relação a esse sentido, foi *Leis* VI 761a, onde o Ateniense sugere o emprego de animais e escravos para construir as defesas da cidade, no entanto, não há nenhuma justificativa teórica, tendo sido apresentado apenas um reflexo prático da sociedade grega tal como ela era em seu tempo, sem considerações filosóficas de qualquer ordem.

1050Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* III.19-20. Ver nota 960.

1051VLASTOS, 1941, p. 289.

1052*República* 474c; ver em VLASTOS, 1941, p. 291.

noção de escravidão<sup>1053</sup>; tampouco Vlastos segue o que está estritamente no texto platônico e alude a uma interpretação própria que soa bem aristotélica<sup>1054</sup>.

Como Alice Haddad afirma, ao menos na *República*, não há “momento algum em que o filósofo utilize a palavra *doulos* ou *oiketēs*, nem metaforicamente, para se referir ao conjunto de governados daquele estado”<sup>1055</sup>. Além disso, a Calípolis, a cidade ideal, aparentemente não teria escravos, apesar disso não ser um consenso entre comentaristas<sup>1056</sup>. Afinal, a questão dos escravos, em sentido estrito, não é explicitamente discutida no texto platônico, uma vez que a *República* foca nos cidadãos, sendo que ainda haveria uma classe de pessoas livres responsáveis pelo trabalho braçal. Platão também fala, na *República*, que os gregos não deveriam escravizar os outros helenos<sup>1057</sup>, além de afirmar que seu objetivo político era fazer com que toda a cidade fosse feliz<sup>1058</sup> – e isso é o mais importante, por isso repito. Lembrando ainda que a *eὐδαιμονία* era um conceito político central no mundo grego e, assim, sem privilegiar apenas uma classe, uma vez que o objetivo era fazer todos felizes e não só alguns, ressalto que não se trata apenas dos cidadãos livres ou dos aristocratas, mas de todos, pois se tratava da cidade inteira, uma que ela não é dividida, pois não tem mais conflitos, além de que tampouco é atestado com convicção plena a presença de escravos nela.

Sendo assim, podemos identificar uma certa covardia em Platão, uma vez que a escravidão é tida como um mal, que pode gerar dissensão<sup>1059</sup> e instabilidade política na cidade que deve ser uma<sup>1060</sup>, mas ele não enfrenta essa onda, nem propõe uma polêmica abolicionista, como fez com relação ao comunismo de bens e mulheres. O que existe, na verdade, é uma ambiguidade, onde elementos críticos coexistem com pontos de vista normalizadores do *status quo*, como o que acontece nas *Leis*, ao propor como regular a conduta com escravos em contraponto a um paradigma de cidade na *República* onde a felicidade deverá ser distribuída a todos habitantes. Esses duas faces

1053A base da argumentação de Haddad (2016, p. 100) é indicar que a *σωφροσύνη*, tal qual defendida por Platão na *República*, refutaria a noção de escravidão cognitiva defendida por Vlastos, pois a concórdia entre os cidadãos é algo de outra ordem à submissão da escravidão entre governados e governantes. Em outro artigo, Haddad (2010, p. 216) discute a concepção própria de *σωφροσύνη* em Platão, apontando a contradição em compreendê-la como domínio entre as classes.

1054Como indicado por Haddad (2016, p. 95) ao afirmar que Vlastos considera a escravidão com uma base cognitiva; a autora também trata a influência de Aristóteles nessa concepção (Ibid., p. 99).

1055HADDAD, 2016, p. 96.

1056Essa interpretação é discutida por Vlastos (1968), o qual destaca que ainda há muita disputa a respeito, ver também HADDAD, 2016, p. 96-97 e n.8. Note que, em *República* IV 433d, os escravos estão listados, junto das mulheres, artesãos e crianças, como habitantes da cidade que devem seguir a definição de justiça onde cada um deve realizar a sua parte, mas há apenas isso, a lista de um elemento, sem reflexão sobre o tema da escravidão, o que, no entanto, é considerado por Vlastos (1968, p. 294) como um dos indicativos textuais de que os escravos seriam parte da Calípolis. Dawson (1997, p. 105, nota 23) elenca alguns autores que argumentaram a favor da inexistência de escravidão na *República*, como Adams, Levinson, Wild, Hall, Calvert, mas acreditando que Vlastos (1968) refutou a todos eles, porém posteriormente Calvert (1987) retoma a discussão contra Vlastos e relega a discussão novamente à falta de consenso, como observa bem recentemente Fussi (2020, p. 392). Em contraponto, nas *Leis* não há dúvida que existam escravos, mas as interpretações a respeito disso são diversas, como aponta MORROW, 1939, p. 186.

1057*República* 469b-c, possivelmente repercutindo as discussões mais amplas derivadas do caso notório de Messênia.

1058*República* 420c.

1059*República* I 351d-e.

1060*República* V 462a-b.

coexistem, portanto, como um cinismo involuntário na obra de Platão, não sendo possível tomar um partido derradeiro sobre essa questão da escravidão, ainda mais que ela nem fora explicitamente tratada pelo próprio autor. Há que se destacar, então, a crítica velada e a normalização feita, pois ambas estão presentes.

### 6.3.1 - O aspecto dramático da presença de escravos

Abordarei agora alguns outros diálogos, pois, do ponto de vista dramático, Platão expõe, através da sua prática de escrita e dentro de uma sociedade que desumanizava para explorar, uma verdadeira demonstração da humanidade inerente ao escravo, a qual veremos adiante. Entretanto, o ambiente narrativo dos diálogos platônicos mostra, em geral, um pragmatismo que normaliza a escravidão como um fato social que já estava presente e que simplesmente é mantido (à exceção da Calípolis da *República*). Relembremos que não há, contudo, nenhuma defesa da escravidão em Platão a partir da perspectiva filosófica, nem uma naturalização da condição de escravo (em seu sentido estrito e não metafórico) como uma pessoa inferior, tampouco uma crítica explícita.

O primeiro ponto que quero ressaltar é uma questão linguística interessante: a palavra corpo em grego antigo, σῶμα, podia ser utilizada para se referir a pessoas em geral, geralmente no plural (σώματα), usando-se uma perífrase com adjetivos para significar tanto o homem livre quanto o escravo, como, por exemplo, em “as pessoas livres [τὰ δὲ ἐλεύθερα σώματα]”<sup>1061</sup> ou “os escravizados [τὰ οἰκετικὰ σώματα]”<sup>1062</sup>. No entanto, o uso mais comum se referia a escravos, como, por exemplo, em “escravos cativos [αἰχμάλωτα σώματα]”<sup>1063</sup>; vindo a ser utilizada posteriormente já como sinônimo de escravo e sem nenhum adjetivo<sup>1064</sup>. Ou seja, os escravos eram considerados como corpos na própria língua grega, como uma metonímia. É algo próximo do que usamos no português para nos referirmos às cabeças de gado e aos bois, apenas por ‘cabeças’, pois assumimos que esteja subentendido que nos referimos ao animal como um todo. Outro exemplo da valorização do escravo unicamente pelo seu próprio corpo é a palavra ἀνδράποδον, o escravo cativo de guerra, mas que literalmente significa ‘pé de homem’<sup>1065</sup>. Além disso, o vocábulo κτήμα exemplifica essa

1061 Xenofonte, *Helênicas*, II 1.19, trad. minha; ἐλεύθερος é o homem livre, em termos de cidadania.

1062 *Contra Timarco* 16 de Ésquines, trad. minha; οἰκετικός se refere a tudo que é relativo à casa, mas subentende-se que sejam escravos e não criados assalariados, pois a palavra οἰκέτης (de mesmo campo semântico) não se refere a homens livres, demarcando principalmente os escravos que trabalhavam com a agricultura. Apesar do radical de οἶκος significar casa, pode ter também um sentido mais próximo do que chamaríamos chácara ou fazenda, pois poderia incluir área rural. O termo οἰκέτης não se restringe aos escravos domésticos, como comumente é traduzido, mas sim a escravos em geral, além de que não é usado para empregados livres ou servos e apenas para escravos; descrição a partir de HANSON, 1992, p. 222; LEWIS, 2018, p. 295-305. Uma posição distinta quanto à terminologia é expressa em ZELNICK-ABRAMOVITZ, 2018, p. 3.

1063 *Contra Leptino* 77 de Demóstenes, trad. minha; αἰχμάλωτος é o prisioneiro de guerra.

1064 Como aparece, no séc. III AEC, em Políbio, *Histórias* XII 16.5: “pois da casa dele o escravo foi levado para diante do magistrado [ἐκ γὰρ τῆς οἰκίας τῆς ἐκείνου τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἀρχὴν ἦκεν ἀπαγόμενον]”, trad. minha; note que o sentido de escravo não requer mais a adjetivação de σῶμα. Sobre essa mudança de acordo com época, ver MILLIS; BENJAMIN, 2015, p. 53.

1065 A palavra ἀνδράποδον está em relação a τετράποδον (“animal de quatro de patas”), ou seja, destacando o estado animalesco e cativo do escravo obtido pelo espólio de guerra, o qual tinha suas pernas amarradas para ser vendido no mercado, ver

demarcação do escravo como uma posse de seu senhor<sup>1066</sup>, pois significa geralmente ‘propriedade’, mas também é empregado para se referir a um escravo, isto é, uma pessoa relegada de sua humanidade, desprovida da propriedade privada de si mesmo através da violência, e tratada como coisa pelo seu bem mais material: o próprio corpo.

Assim, se considerarmos esse arcabouço linguístico que ‘somatiza’ a pessoa, principalmente a figura do escravo, e ligarmos a isso o fato de que Fédon de Élis foi um escravo que vendia seu corpo em um prostíbulo<sup>1067</sup> para saciar os prazeres carnis alheios, identificaremos com maior clareza a jogada retórica de Platão ao nomear seu diálogo sobre a alma, a antítese do corpo, com o mesmo nome desse seu personagem principal, que é, propriamente, um corpo: *Fédon*. Há quem diga, na Antiguidade, que o Fédon histórico não teria gostado desse παίγνιον platônico<sup>1068</sup>, mas o ponto é que é uma jogada de mestre usar uma pessoa que fora reconhecida como escrava e que trabalhava com seu corpo numa das funções mais vergonhosas para um homem livre (ser obrigado a servir como objeto sexual a outros por dinheiro), para dialogar com Sócrates, o modelo maior de filósofo, sobre a alma, o bem mais precioso da vida humana<sup>1069</sup>.

Fédon, como um escravo, perdeu qualquer distinção que havia tido pelo seu nobre nascimento em sua cidade natal, tornando-se um ser inferior, um φαῦλος, mas ainda assim é o narrador, interlocutor e epônimo do diálogo, características que ressaltam como a estrutura narrativa, trabalhada por Platão, é relevante para o assunto filosófico tratado no texto<sup>1070</sup>, pois, pela filosofia socrática, o escravo se tornou o portador do discurso superior<sup>1071</sup>, quase como um herói trágico<sup>1072</sup>. Portanto, o dilema entre liberdade e escravidão na pessoa de Fédon reflete o tema órfico do corpo como prisão da alma<sup>1073</sup>, levando à discussão sobre a imortalidade da alma enquanto o

---

ZELNICK-ABRAMOVITZ, 2018, p. 8.

1066O termo κτήμα também pode aludir ao casamento, tanto pela propriedade da mulher quanto pelo dote.

1067Fédon de Élis era um eupátrida em sua cidade natal, mas foi tornado prisioneiro de guerra e escravizado em um bordel em Atenas, e que, enquanto ainda tinha em torno de vinte anos, participou, por uns dois ou três anos, das discussões ao redor de Sócrates. Este, então, influenciou para que um de seus companheiros o comprasse e o libertasse. Posteriormente, regressou à sua terra e fundou uma escola filosófica de origem socrática, os elíacos, tendo influenciado o céptico Pirro de Élis. Descrição feita a partir dos fragmentos, testemunhos e comentários disponíveis em MÁRSICO, 2014, p. 309-315 e DUŠANIĆ, 1993, este último trabalhando com contextualização histórica e ainda comentando (Ibid., p. 85) sobre alguns outros autores que acreditam que a história da escravidão de Fédon seria falsa, no entanto, sendo da opinião que seria algo verdadeiro, pois coaduna com fatos históricos.

1068Em referência a como Górgias, em *Elogio de Helena* 21, descreveu seu discurso, um jogo, παίγνιον. Há poucos fragmentos do socrático Fédon de Élis, mas, no *Banquete dos Sofistas*, Ateneu testemunha que Platão teria preparado uma acusação contra Fédon por conta de sua escravidão, além de que Fédon, depois de ler o diálogo com seu nome, teria comentado que ele nunca disse o que foi atribuído a ele e tampouco ouvido tais coisas antes; ver em MÁRSICO, 2014, p. 302-303.

1069Orígenes em *Contra Celso* define Fédon como o “mais arruinado dos homens”, passagem coletada por Mársico (2014, p. 301), que também comenta o paralelo entre a libertação do corpo no *Fédon* e a libertação do próprio Fédon.

1070BOYS-STONES, 2004, p. 1.

1071Ao escravo caberia apenas a comédia, como indicado em *Leis* VII 816e, mas, por outro lado, na época que Platão escreveu o diálogo, Fédon já tinha sido liberto. A reserva do conteúdo inferior ao escravo também aparece em Aristóteles, como discutido em LIMA, 2002, p. 61-62.

1072Na *Poética* de Aristóteles, a tragédia tem personagens superiores e a comédia os inferiores, muitos deles escravos.

1073BOYS-STONES, 2004, p. 2, esse autor ainda trabalha o pensamento de Fédon de Élis em comparação intertextual com o *Fédon*. Mársico (2010, p. 65-66) argumenta que Fédon é central para trama do diálogo, pois sua própria figura aponta algumas chaves de leitura, como a questão da escravidão que o corpo submete à alma (um tema órfico), tornando-se exemplo do papel salvador da filosofia, uma vez que sua escravidão real é uma metáfora para o estado de escravidão que o corpo impõe à maioria dos

corpo de Sócrates está fisicamente preso, a espera da cicuta que o liberará. Do ponto de vista da Filosofia Política, o mínimo que se pode tirar disso é que, numa sociedade que coisificava os escravizados, Platão estava deixando claro que eles também eram dotados de alma e seriam essencialmente tão dignos quanto qualquer outro cidadão livre. Afinal, trata-se de uma filosofia que discute a reencarnação, e sendo assim, as condições históricas e a pouca sabedoria nas escolhas os teriam levado a tal situação deplorável, mas ainda gozariam da possibilidade de desenvolverem suas virtudes para escolherem, no pós-morte, uma vida melhor. Fédon, o liberto que se tornou filósofo, torna-se, então, o símbolo da alma que se desprende do corpo.

Logo, seguindo a mesma linha de raciocínio sobre o *Fédon*, não é à toa que no *Mênon*, Sócrates dialoga com um escravo qualquer<sup>1074</sup>, que nem é nomeado<sup>1075</sup>, para defender sua tese de que já teríamos inato o conhecimento da geometria, pois ali é suposto que nossas almas, antes mesmo de nascermos, já teriam contemplado as formas e aprendido de tudo, bastando a nós apenas nos lembrarmos desses conhecimentos prévios<sup>1076</sup>. A teoria da anamnese, esse resgate de conhecimento oriundo de quando a alma não estava ainda encarnada, ou seja, de uma outra vida, é posta à prova com alguém que é tido como um relés corpo. Essa escolha, portanto, não deve ser considerada casual, pois nada em Platão parece ser não-planejado<sup>1077</sup>. Um escravo é conduzido por Sócrates a redescobrir certezas da geometria por meio de sua própria capacidade, justo ele que é tido por aquela sociedade escravocrata como alguém inferior, ainda mais que desprovido de educação matemática anterior. O escravo, como símbolo daquele que não sabe, tem, então, opiniões verdadeiras<sup>1078</sup> e, como qualquer outro humano, possui a capacidade para saber encadear uma sequência argumentativa para poder, a partir de uma opinião correta, chegar a um conhecimento

---

homens. Pelos fragmentos do filósofo Fédon presentes em Mársico (2014, p. 79-99) e diante a tentativa de reconstituição de seu pensamento em Boys-Stones (2004), vemos que ele defendia a filosofia para purificar e curar as pessoas que não tinham boa natureza, configurando um aspecto catártico de sua filosofia ética, exibindo uma posição mais cética de desprezo ao sensório, bem como valorizando a filosofia como uma atividade catártica para liberar a alma.

1074O confronto de Sócrates com o escravo aparece em *Mênon* 82a-85e.

1075Nem mesmo Debra Nails (2002, p. 298) conseguiu fazer muitas inferências sobre o escravo a partir do texto do diálogo, pois não dá pra ter certeza nem se ele é um grego, apesar de demonstrar bom conhecimento do idioma, pois apesar de *Mênon* 82b aparecer que ele seria grego de nascença, Nails afirma que não se poderia compreender isso literalmente. Quanto a isso, a posição contrária é assumida em GERA, 1996, p. 99, indicando também que a impessoalidade com que Sócrates trata o escravo estaria de acordo com *Leis* 777d-778a, onde se recomenda que qualquer fala ao escravo seja um simples comando.

1076A teoria da anamnese aparece, principalmente, no *Fédon* e no *Mênon*, com alguns pontos discordantes, como discutido por Monique Dixsaut (2013, p. 45-63). Em *Mênon* 81c é dito que a alma já conhece tudo: “Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela lembrar aquelas coisas justamente que já antes conhecia [ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγυνοῖα, καὶ ἐωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν: ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ’ εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γὰρ καὶ πρότερον ἠπίστατο]”, na tradução de Maura Iglésias em PLATÃO, 2003, p. 53.

1077Um movimento oposto ao que o personagem Sócrates exhibe no diálogo, pedindo que Mênon escolhesse ao acaso quem ele quisesse para que fosse interrogado (*Mênon* 82a), além de que usualmente Sócrates refuta quem está em posição de autoridade; ver em GERA, 1996, p. 98.

1078São as “ἀληθεῖς δόξαι” em *Mênon* 85c.

verdadeiro e justificado<sup>1079</sup>, sem deixar nada a desejar a ninguém quanto a essa sua capacidade inata de obter um conhecimento rigoroso<sup>1080</sup>.

Obviamente, esse uso do escravo no *Ménon*, como régua para uma humanidade comum a todos, não é uma defesa política de sua autonomia, tampouco um juízo moral negativo à Atenas escravagista. Porém, não devemos esquecer o peso que essa argumentação teria em uma sociedade que os desumanizava, por meio de uma filosofia que propôs mitos escatológicos por onde a alma imortal reviveria em corpos diversos, ainda mais que, naquele mundo, tornar-se escravo era tido como algo da ordem da sorte e do acaso. Implicitamente, portanto, não seria difícil imaginar um movimento persuasivo, mas ainda velado, que sopraria aos ouvidos atentos sobre como qualquer escravo compartilharia o bem mais precioso (a alma e a capacidade de lembrar) da mesma forma que os livres teriam acesso; além de fundamentar uma teoria sobre o pós-morte onde o que distinguiria a ambos seria, na verdade, o acaso da contingência e a virtude, derivada do conhecimento, em saber escolher a próxima vida no Hades<sup>1081</sup>.

Em outro diálogo, o *Eutífron*, um escravo também é o ponto de partida para uma discussão sobre a piedade<sup>1082</sup>. Sócrates estava indo ao Pórtico do arconte-rei descobrir a acusação que lhe fora feita e encontra o sacerdote Eutífron que estava indo lá para denunciar seu próprio pai por homicídio<sup>1083</sup>. Tal fato aconteceu quando ele acabou assassinando, por omissão, um empregado assalariado<sup>1084</sup>, homem livre, ao deixá-lo preso num fosso sem as condições adequadas como uma pena provisória por ele ter matado, devido à embriaguez, um escravo da casa. Em suma, o começo narrativo do drama, o mote para o encontro dos dois personagens no diálogo, é o assassinato do escravo, levando a que procurassem um exegeta para fazer a purificação do crime, pois, mesmo não desejando sua morte e sendo apenas um adereço à trama, é o escravo quem acabou causando o imbróglia jurídico e religioso que levou à discussão sobre a piedade. Ou seja, o conflito entre a ralé (do ponto de vista de um ateniense escravocrata) é o estopim para a discussão sobre algo tão importante quanto as questões de conduta religiosa. Mais uma vez, então, vemos Platão usando o mais inferior naquela sociedade, o escravo, para trazer um debate sobre o mais elevado.

1079Trata-se da questão do encadeamento de causas, proveniente da teoria da reminiscência, a ἀνάμνησις, compreendida como “αἰτίας λογισμῶ”, em *Ménon* 97e-98a.

1080Dito isso com um verbo forte de conhecimento: ἐπίσταμαι, em *Ménon* 85c: “bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém [οἷσθ’ ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἦττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων]”, na tradução de Maura Iglésias em PLATÃO, 2003, p. 63.

1081Segundo alguns mitos platônicos de escatologia, a alma no pós-morte poderia escolher uma vida futura, como no mito de Er no livro X da *República*.

1082GERA, 1996, p. 94.

1083É possível perceber que Platão não difere o homicídio causado pelas próprias mãos e aquele ocasionado por omissão, como aparece em *Leis* IX 865c-d, onde um caso parecido à morte ocasionada pelo pai de Eutífron é tratado em termos legais.

1084Em *Eutífron* 4c ele é referido como πελάτης, que, assim como um θής, é alguém que trabalha por um soldo diário. No entanto, um πελάτης não necessariamente era ateniense, podendo ser um estrangeiro sem moradia fixa, enfim, alguém livre que, todavia, tinha uma cidadania rebaixada e próxima a um escravo (PEPE, 2018, p. 123).

## 6.4 - O ACASO IDEOLÓGICO

Nesta seção sobre a escravidão vimos, em vários momentos, como ela é ligada ao acaso, portanto, considerada como algo para além do controle da agência humana. No entanto, essa concepção esconde uma ideologia. Em suma, a questão do acaso mascara o papel do modo de produção econômico escravagista<sup>1085</sup> em sua concepção hegemônica no mundo helênico, mas não só naquela sociedade, como em tantas outras (diria até todas as outras) sociedades com as quais os gregos interagiram, escravizando ou sendo escravizados, durante a Antiguidade. A reprodução da economia política naquele momento histórico era centrada na mão de obra escrava, mesmo quando esta se manifestasse entre polos tão díspares quanto o trabalho do escravo que era banqueiro, sentado à mesa, ou o trabalho pesado e extenuante, o *πόνοϋς*, do escravo de uma mina de prata, como os de Laurion. A deusa Tique, a representação divinizada da fortuna, no sentido de sorte e acaso, mencionada no fragmento já citado de Anaxândrides, escondia para eles a contradição presente na sua condição histórica, a qual impedia verem expresso o antagonismo de classe entre proprietários e escravos<sup>1086</sup> e cerceava as relações humanas constituídas a partir do mundo do trabalho. Essa clareza na luta de classe só aparece muito tardiamente, no capitalismo, pois:

nas condições dos modos de produção pré-capitalistas, as lutas de classe aparecem de uma forma muito diferente daquela que apresentam sob o capitalismo, pois somente as classes dominantes chegavam a alcançar a coesão, a solidariedade de interesses e o grau de consciência que tinha delas, como classes plenamente constituídas; enquanto as classes dominadas não tinham condições objetivas para desenvolver adequadamente tais características, o que explica sua incapacidade de apresentar – mesmo nos casos em que chegaram a vencer na luta social – uma solução alternativa à ordem em vigor.<sup>1087</sup>

Então, como aquele mundo antigo ainda não tinha visto um movimento abolicionista de amplo aspecto, uma vez que o máximo que podemos detectar são as poucas fontes a respeito, é preciso revelar os limites dessa contingência que cerceiam a própria crítica e a percepção que eles tinham do momento histórico em que viveram. Essa cegueira relacionada à normalização da escravidão (principalmente de bárbaros), portanto, não deve ser atacada com juízos morais anacrônicos (o que seria só uma militância inócua), porém utilizada para destacar como o papel da

1085O modo de produção escravagista é descrito de uma forma mais ortodoxa, calcada na letra de Marx, por VEGETTI, 1981, p. 26-19 (publicado em 1977). No entanto, desde o início da década de 70 o GIREA (*Groupe de Recherches sur l'Esclavage depuis l'Antiquité*) vinha produzindo trabalhos mais interessantes e publicando em seus anais, com autores como Claude Mossé, Pierre Vidal-Naquet (1973) e Jacques Annequin.

1086VERNANT, 2003, p. 7-8. Esse antagonismo entre escravo e senhor era extremamente desigual e gerava represálias violentas, dificultando que surgissem rebeliões de escravos, no entanto, a luta de classe naquele momento histórico era nitidamente expressa nas discussões entre os cidadãos pobres e os ricos, como afirma Félix Jácume: “Se a luta de classes entre escravos e senhores fica a segundo plano durante boa parte do mundo clássico, é por conta que os camponeses-cidadãos tinham mais condições de desenvolver uma consciência mais próxima de seus interesses objetivos e externalizar suas demandas politicamente” (JÁCOME NETO, no prelo, p. 20).

1087CARDOSO; BRIGNOLI, 1976, p. 119, trad. minha.

reprodução econômica de uma sociedade é pautado pelas relações derivadas do trabalho, a ponto de até mesmo repressar a crítica nos pensamentos mais minuciosos.

Apesar de não podermos falar que Platão teria um discurso abolicionista – o que nem existia naquele período histórico – poderíamos ao menos detectar uma certa crítica à escravidão. Assim, se, em Platão, a crítica à escravidão não era tão nítida quanto no fragmento de Alcídamas, há, pelo menos, alguns indícios de que o filósofo não seria um defensor dessa prática, tendo elaborado argumentos que, em alguns momentos, confrontariam esse viés mais do que a democracia ateniense era capaz de fornecer. Em síntese, a posição de Platão em relação à escravidão é um tanto oscilante e sutil, mesmo tendo sido vendido como escravo em um incidente em Siracusa, pois ele não compra a briga contra essa desumanização de maneira nítida, mas, por outro lado, o filósofo passa longe de uma posição a favor, como a do Velho Oligarca ou Aristóteles, pois não deixa de reconhecer a humanidade dos escravos e a capacidade racional deles. Além do mais, essa discussão foi lançada em meio a uma sociedade constituída pelo lucro obtido, em grande parte, pela exploração da escravidão, ou seja, o poder econômico da Atenas imperialista vinha justamente do não reconhecimento da humanidade de uma parcela de sua população, exigindo-se, assim, uma forte defesa ideológica para manter-se.

Dessa forma, Platão é uma cria de seu tempo histórico. Isso porque ele soube fazer um diagnóstico correto sobre como o poder se estabelecia em Atenas, por meio da propriedade privada e da família, mas não foi capaz de fazer a devida crítica do modelo econômico ateniense, que era pautado no trabalho escravo. A razão disso pode estar fundamentada nas próprias limitações do autor em relação ao seu viés de classe, pois Platão foi criado como aristocrata e pertenceu a uma família da *high society* ateniense, mesmo que não tenha sido um defensor dessa estrutura social. Afinal, os aristocratas atenienses tinham um desprezo muito grande em relação ao mundo do trabalho<sup>1088</sup>, valorizando a liberdade para a educação da própria alma em detrimento da necessidade que impele ao árduo trabalho, isto é, em Platão nada há, como em Hesíodo<sup>1089</sup>, em relação a um eros do trabalho, pois não há a romantização da vida no campo, nem do arar a terra<sup>1090</sup>, muito menos da atividade comercial<sup>1091</sup> e tampouco da criação de mercadorias nas oficinas urbanas<sup>1092</sup>. Em termos filosóficos, em *República* IX 590b-c, o trabalhador manual é mal visto, pois considera-se que ele se

1088 Hannah Arendt, na seção II de *A Crise na Cultura*, descreve esse desprezo aristocrático pelo filistinismo atribuído aos artesãos; ver em ARENDT, 2007, p. 217.

1089 Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, verso 21: “um homem sente falta de trabalho [τίς τε ἰδὼν ἔργοιο χαρίζεται]”, na tradução de Rolim de Moura em HESÍODO, 2002, p. 62-63); ao destacar que a competição com os vizinhos (em relação ao arar, plantar e administrar a casa) é uma luta boa.

1090 Em todo caso, em *Minos* 316e317b, Platão valida o conhecimento a algumas categorias profissionais, como a dos agricultores e cozinheiros.

1091 *República* II 371c-d.

1092 Em *Leis* VIII 846d-e, o Ateniense afirma que nenhum cidadão de Magnésia deva ser artesão, pois apenas estrangeiros praticariam esse tipo de atividade como a carpintaria ou a ferraria. O motivo disso é que os magnésios deveriam se ocupar com as atividades em prol da manutenção da cidade.

deixaria levar pelos afetos baixos de sua alma, não conseguindo domá-los, uma vez que sua parte racional seria fraca, o que justificaria a ausência de poder político em suas mãos calejadas. Pois, mesmo que reconheça a sabedoria técnica do artesão<sup>1093</sup>, que o coloque em um patamar acima do poeta e do artista<sup>1094</sup>, ou que valorize o trabalho do pastor como metáfora para o governo político<sup>1095</sup>, Platão pensa de acordo a sua posição de classe, já que reflete sobre o poder proveniente da propriedade, da riqueza e da herança familiar, mas não chega a examinar as relações sociais como fruto da rede de exploração do mundo do trabalho e muito menos foi capaz de fazer uma crítica sistêmica ao trabalho escravo (a classe mais explorada e que se torna uma propriedade), mesmo havendo indícios em sua obra que nos mostram que ele não concordaria com a escravidão.

A escravidão, oriunda basicamente do espólio, é uma forma de continuar o lucro pela devastação da guerra iniciada pela conquista de territórios estrangeiros, a qual é fruto de uma ideologia radicada no pensamento oligárquico. É essa classe de oligarcas, os zangões como são nomeados na *República*, que, ao desejar acumular mais propriedades fundiárias, mas visando evitar perder as próprias terras em sua cidade de origem, incentivam as classes inferiores (as quais se encontravam empobrecidas e lutavam para obter uma melhor condição de vida, requisitando na maioria das vezes a reforma agrária) a participar de empreendimentos coloniais patrocinados justamente por essa classe mais rica. Logo, a escravidão, a colonização e mesmo a guerra (tanto a στάσις quanto a πόλεμος) são consequências dos desejos tirânicos dos φιλοχρήματοι, aqueles que idolatram os bens materiais e o lucro financeiro, como podemos concluir a partir de Platão, mas sobretudo, são produto da disputa pela propriedade da terra, pois é ela que garante o meio de subsistência básica ao humano. É por isso que a propriedade privada da terra é questionada na *República* e outorgada à cidade, como propriedade estatal, nas *Leis*.

Assim, a fatalidade com que se encara a possibilidade de se tornar escravo é fruto de uma ideologia que esconde o quanto a sociedade grega era influenciada pelos intentos financeiros de sua elite econômica, pois não era um sentimento específico dos ricos de apenas uma cidade, mas um desejo compartilhado por todo o mundo antigo com o qual os gregos interagiam, como bem demonstra o despotismo persa e a fama do rei da Pérsia ter sido o mais rico de todos. A normalização da possibilidade de escravidão (como um acaso da fortuna divina) surge, portanto, quando as mentalidades das pessoas daquele tempo estavam persuadidas por esse encanto que a ideologia das classes mais ricas presentificava manipulativamente, até mesmo quando oferecia, pela colonização, a possibilidade de um reles θής participar do empreendimento e poder se enriquecer pela

1093 Sócrates, em *Apologia* 22d, reconhece a sabedoria do artesão, no sentido técnico de realizar a sua função, mas ainda afirma que, do que verdadeiramente importa, ele nada sabe.

1094 No começo do livro X da *República*, o exemplo da ideia de cama é utilizado para demonstrar três níveis de verdade, havendo a forma da cama apenas no plano inteligível (primeiro nível); a cama feita pelo artesão que olhou para essa forma (segundo nível); e a pintura que o artista fez da cama concreta, como a cópia da cópia (terceiro nível). Dessa forma, o artesão é apresentado como mais capaz de analisar a verdade que o artista, pareado sempre com o poeta.

1095 Analogia importante em algumas passagens da *República*, das *Leis* e do *Político*, ver seção 3.1.

produção nas terras loteadas no estrangeiro, ou mesmo pelo comércio marítimo, nem que fosse como marinheiros.

Em outras palavras, é digno de nota, portanto, o quanto o modelo econômico de reprodução social exemplifica bem como as subjetividades de um período histórico são capazes de pensar a sua própria sorte, mesmo em mentes audazes como a de Platão. Se, por um lado, as diferenças econômicas e de *status* entre os escravos e a represália violenta a qualquer ato de rebeldia eram fatores que impediam uma luta coletiva que os unisse, por outro lado, a questão da escravidão exibe como a Filosofia Política platônica possui limites relacionados à sua contingência histórica e destacar isso, hoje, é importante para não despolitizar Platão, como quando alguém o torna um autor universal e a-histórico, nem tampouco permitir aberrações argumentativas que visem apenas a fama pelo ataque a sua obra. Afinal, Platão é um autor ancorado em seu momento histórico e, por conseguinte, uma leitura que não se pretende enciclopédica, nem despolitizadora, requer um movimento de contextualização não só com outros autores contemporâneos a ele, mas também em como esses assuntos foram tratados ao longo do século XX, pois esta época esteve, completamente, encrustada em disputas políticas que são refletidas na historiografia e que, até hoje, ainda não tiveram a extensão de sua influência totalmente revistas na Filosofia. Isto é, devemos receber com entusiasmo o trabalho de Mario Vegetti, pois ele apontou como a guerra ideológica do século XX ainda está refletida nos estudos sobre Platão, mas não devemos procurar defender Platão<sup>1096</sup> de seus atacantes, idealizando seu pensamento e removendo-o dos limites de sua contingência histórica.

---

<sup>1096</sup>O livro que abre todo esse caminho é o *Paradigma no Céu* de Mário Vegetti (2010), a questão do ‘salvar Platão’ encontra-se em VEGETTI, 2010, p. 193-194.

## 7 - CONCLUSÃO

Basicamente, o que o estudo presente nessa tese me propiciou é a percepção de que Platão foi domesticado, pois removeram-lhe seu aspecto selvagem e revolucionário e o substituíram por uma versão docilizada que apraza paladares mais liberais. A primeira parte da tese, que contextualiza os comentadores, acredito que tenha deixado claro como os estudos platônicos ainda estão mais alinhados a um pensamento de direita (seja ela enaltecadora ou depreciadora de Platão), pois isso é uma consequência do que houve na História Antiga (a qual capacita a compreensão dos filósofos) e na perseguição a acadêmicos mais alinhados com ideologias de esquerda, já que havia, durante o contexto da Guerra Fria, o perigo vermelho das ideias marxistas. O ápice disso é a interpretação straussiana de que Platão não estaria defendendo o golpe político do filósofo-rei, mas, na verdade, demonstrando como isso seria impossível. Tal linha de raciocínio só é possível quando disposta sob a torção argumentativa de uma das principais teses defendidas na *República*, a terceira onda, aquela que define que ou o filósofo se torna governante ou teríamos que esperar o acaso de um soberano querer aprender filosofia. A recusa de Leo Strauss é bem simbólica do espírito do século XX, pois isso atesta a morte de um potencial revolucionário em Platão, jogando-o como um pensador utópico e que abordaria ideias incomuns apenas de forma irônica e acenando às comédias, sem visar atingir a mudança social. Isso porque o que é removido daquele pensamento são justamente as questões políticas que ainda ferem o poder estabelecido em nossa sociedade contemporânea, como, por exemplo, a crítica à propriedade privada e à família. Além dele, outro autor influente que critiquei foi Karl Popper, pois considero que o uso que ele fez de Platão não foi coerente com o nosso autor (além de ter sido influenciado pela leitura nazista em voga à época), uma vez que ele tinha uma agenda ideológica e queria, na verdade, usar Platão e Hegel para atacar o comunismo soviético, o qual era baseado no pensamento de Karl Marx. A obra platônica é repleta de momentos onde se torna evidente que não haveria totalitarismo, uma vez que a preocupação maior dos governantes era com a cidade e sua felicidade e não apenas aos interesses particulares da classe dominante. Contudo, Popper, e também Strauss, tornaram-se ícones da nova leitura antiplatônica, em termos políticos, e até hoje são deveras influentes.

Um trabalho como o meu parte da perspectiva crítica apontada em *Un paradigma in cielo* de Mario Vegetti, pois este comentador italiano desmascarou um consenso tácito por onde os autores de direita criticavam o pensamento platônico, mas jamais eram capazes de notar que eles estavam, na verdade, ancorados em uma perspectiva ideológica que não era neutra, pois, sobretudo, estava inserida no contexto maior das disputas políticas do século XX capitaneadas pela URSS e pelos EUA. A Guerra Fria e a perseguição a uma ala de pensadores, enquanto uma outra era alavancada,

tornou o estudo de Platão tendencioso a uma só perspectiva. Sendo assim, resgatei uma discussão importante que ainda se encontra apagada nos estudos clássicos, que é a identificação de classes sociais no mundo grego, a partir da leitura de Geoffrey de Sainte Croix e de outros autores que ou são declaradamente marxistas ou se apropriam desse eixo teórico ao estudar a Antiguidade.

Isso me levou a dois outros pontos que explorei, a escravidão e a colonização, sendo que ambos são frutos do estudo de um autor clássico e canônico em um Brasil que já foi colônia, mas que ainda sente no cotidiano as feridas dessa exploração. A leitura aqui defendida é, portanto, influenciada por um arcabouço teórico devedor às discussões atuais de nossa academia decolonial, entretanto, ela não descarta o que o pensamento de Platão teria de bom para nos oferecer, pois é um trabalho de Filosofia Antiga que preza a História e não deseja apagar os acontecimentos que ferem a nossa moral contemporânea ao resumir um autor lido há dois milênios e meio a uma figura canônica que deva ser derrubada.

A questão histórica é importante, pois nesses dois tópicos ela se torna a base para a metodologia que defendo, uma leitura contextualista, pois é ela que nos permite compreender as críticas – e as omissões – presentes em um autor que viveu em um paradigma de sociedade tão distinto. Dessa forma, faço como Platão, que antes de promulgar suas leis, discute primeiramente o proêmio e exorta os cidadãos para que não sejam punidos pela imprudência, ou seja, antes de focar na filosofia platônica, contextualizo as condições sociais e trabalho com outros autores contemporâneos a ele, tudo isso para tentar persuadir o leitor de que o dialético contemporâneo precisa ter uma visão de conjunto, não só dos argumentos dos diálogos, mas daquele mundo que ancorou, e limitou, o nosso autor. Por exemplo, observei o aspecto ideológico ao tornar fatídico a escravidão, pois, com isso, esquece-se a origem da guerra enquanto fruto da alta concentração de propriedade, o que acaba impulsionando as incursões ao estrangeiro por domínio colonial de terras e busca pelo lucro com a produção agrícola, além da consequente desumanização do inimigo derrotado, o qual ou é morto ou se torna escravizado. Essa perspectiva me fez concluir que Platão não tratou o tema da escravidão com a profundidade que se esperaria, muito em parte devido ao que compreendo como um preconceito de classe dele em relação ao trabalho braçal.

Ademais, essa tese propiciou perceber como Platão foi um homem para além de seu tempo, mas ainda assim teve suas possibilidades de pensamento refreadas pela sua contingência histórica. Afinal, ele foi capaz de perceber a raiz do mal que corrompe as almas, em seu aspecto político, isto é, o ávido desejo pela concentração de riquezas, as quais se voltam sempre à propriedade da terra. Sendo assim, mesmo que ele critique a reforma agrária como um benesse que os tiranos prometiam para conquistar as massas (uma espécie de populismo), não podemos jamais esquecer que Platão propõe, indiretamente, um tipo de reforma latifundiária, ao tornar estatal a propriedade da terra na

Magnésia das *Leis* e ao impor a proibição de terem propriedade privada (da terra, mas também do ouro e prata, enfim, de riquezas) aos seus guardiões da *República*, os quais são justamente os dirigentes da cidade, além do que, como vimos anteriormente, tanto o comunismo de bens quanto o de mulheres e filhos, são estratégias para destronar a estrutura de poder das famílias de nobreza tradicional, que em último grau é uma posição social consequente à posse de territórios e à concentração da terra em poucas mãos.

Esses aspectos, no mínimo reformistas, ganharam a alcunha de ‘utopia’, a qual se mostrou, na verdade, completamente interseccionada pela prática da colonização grega. Sendo que, longe de ter sido semelhante ao que a Europa Moderna praticou, o modo grego de colonizar ofereceu um campo de possibilidades para repensar a própria sociedade, seja por meio de novas leis e constituições ou, então, pela promulgação de novas regras relacionadas à redistribuição de terras, o que era a base daquela economia fundiária. A tática dos oligarcas de jogar a luta de classes (uma tradução possível pra *στάσις*) para fora da cidade fez com que a parcela mais pobre sentisse que poderia mudar de vida por ter tido acesso a uma parcela desse privilégio, pois poderia enriquecer nas colônias, mas, ao mesmo tempo, essa tática abolia a disputa por equiparidade interna, uma vez que a concentração de renda na cidade não é alterada estruturalmente. Tal momento histórico, ainda sofrendo as consequências da Guerra do Peloponeso, foi capaz de desvelar a má natureza de muitos, os quais eram movidos pelo desejo tirânico de sempre ter mais (seja lucro ou fama), isto é, tornou possível verificar as consequências da *πλεονεξία* e do quanto o poder conferido a eles poderia ser destrutivo, mas mostrou-se, por outro lado, extremamente rico em disputas políticas sobre como a cidade deveria ser organizada e melhorada, uma discussão refletida na promulgação de constituições em novas colônias.

Do ponto de vista pessoal, considero, não tão humildemente, que realizei aqui um bom trabalho, dentro do que minhas possibilidades pessoais e a situação exterior me permitiram. Acredito que não lanço a palavra final sobre os temas que abordei, pois não penso ter erigido um trabalho imune à crítica do tempo, mas creio que trago muitos elementos para serem discutidos sob um novo olhar, pois alguns dos temas que pesquisei pareciam até mesmo soterrados e esquecidos. Se por ventura deixei-me escorregar no mal que os estudos platônicos estão imersos, ou seja, se não percebi e fui influenciado por algum aristotelismo de matiz cristianizada ou mesmo enciclopédica, ou se fiz digressões e catálogos (como um rapsodo), ao menos a intenção era boa, pois pretendi contextualizar o texto que estudo através da História. Além disso, penso que isso não seja limitador do caminho que trilhei até aqui, pois, como é visível até no formato das páginas, incuti no texto muitas notas de rodapé, não por amor ao gênero sisudo da escrita acadêmica, mas como expressão

de um método capaz de fornecer indicações a quem quiser validar meus argumentos ou mesmo me criticar.

Contudo, espero, verdadeiramente, que esse trabalho sirva de passagem para outras pesquisas futuras, de especialistas em Platão ou mesmo de estudiosos de fora da área de Clássicas ou de Antiga, pois há aqui um olhar contemporâneo que é original, mas principalmente apaixonado. Afinal, mesmo sem o Sócrates histórico para nos encantar, os diálogos platônicos ainda são capazes de nos contagiar com esse eros filosófico que nos faz perseguir algo que está lá no alto: o conhecimento que se traduz por paradigmas. Por mais que nossa época seja composta de verdades *à la carte* que chocariam até Protágoras, e que a estrutura dialógica de Platão apresenta falta de rigor e sistematização (permitindo interpretações as mais diversas possíveis), penso que meu pequeno ἔργον de quase quatro anos, isto é, essa tese que é um discurso sobre a Filosofia Política de Platão, seja capaz de nos orientar a esse caminho para o alto, nos posicionando na via mais próxima da intenção de autor. Destaco, por fim, que tal rota segui evitando cair em um tom dogmático (isto seria a crítica mais rasa que pessoas alheias ao estudo de Platão poderiam fazer), já que sempre assumo uma posição mais cética e mantenho a ἐποχή necessária ao pensamento científico de quem realmente faz pesquisa acadêmica e não apenas cede aos afagos militantes.

## 8 - BIBLIOGRAFIA

ADAMIDIS, V. Populism in Power? A Reconsideration of the Athenian Democracy of the Late 5th Century Bc. **Journal of Ancient Civilizations**, v. 37, n. 1, p. 33-63, 2022.

ALBACETE, F. J. M. Democracia y populismo en la Atenas de Pericles: una mirada desde la actualidad. **Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales**, v. 32, p. 72-87, 2017.

ALTINI, C. **Introduzione a Leo Strauss**. Bari: Laterza, 2009.

AMARANTE, J. A bela morte feminina em Ausônio. **A Palo Seco - Escritos de Filosofia e Literatura**, n. 12, p. 47-60, 2019.

ANAXIMENES; ALCIDAMANTE. **Testimonios y fragmentos**. Tradução: Juan Luis Lopez Cruces; Tradução: Javier Campos Daroca; Tradução: Miguel Ángel Guerrero. Madrid: Gredos, 2005.

ANNAS, J. Plato's "Republic" and Feminism. **Philosophy**, v. 51, n. 197, p. 307-321, 1976.

ARAÚJO, C. Comunitarismo platônico: a República e o direito natural. Em: SILVA, M. DE F.; FIALHO, M. DO C.; AUGUSTO, M. DAS G. DE M. (Eds.). **Casas, património, civilização. Nomos versus physis no Pensamento Grego**. 1ª ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019.

ARAÚJO, C. Fíntis e a moderação feminina. **PHOÏNIX**, v. 28, n. 2, p. 64-79, 2022.

ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução: Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARISTÓFANES. **As mulheres no Parlamento**. Tradução: Maria de Fátima Sousa Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.

ARISTÓFANES. **As aves: Uma comédia grega**. Tradução: Mário Da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

ARISTÓTELES. **Constituição dos Atenienses**. Tradução: Delfim Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: Carlos de Carvalho Gomes; Tradução: Antônio Campelo Amaral. Pontinha: Nova Vega, 2016.

ARISTÓTELES. **Art of Rhetoric**. J.H. Freese; G. Striker. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020.

ARRUZZA, C. The private and the common in Plato's Republic. **History of Political Thought**, v. 32, p. 215-233, 2011.

ARRUZZA, C. 'Un paradigma in cielo'. Platone politico da Aristotele al Novecento, Mario Vegetti, Rome: Carocci, 2009. **Historical Materialism**, v. 21, n. 1, p. 185-195, 2013.

ARRUZZA, C.; JAFFE, A. Ancient Philosophy. Em: DIAMANTI, J.; PENDAKIS, A.; SZEMAN, I. (Eds.). **The Bloomsbury Companion to Marx**. London: Bloomsbury Academic, 2019. p. 175-184.

ASANTE, M. K. O. An Outline of Labour in Plato's Thought. **Journal of Advocacy, Research and Education**, 1 jan. 2017.

ASANTE, M. K. O. Notes on Ergon and Ponos in Plato. **Journal of Advocacy, Research and Education**, 1 jan. 2018.

ATENEU. **Banquete de los eruditos, Libros VI-VII**. Tradução: Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Gredos, 2006.

AUGUSTO, M. DAS G. DE M. O estatuto discursivo de “tò geloïon” na *República* de Platão. **Kléos**, v. 19, p. 83-111, 2015.

AUGUSTO, M. DAS G. DE M. A arkhé do novo mundo e a “opinião de platão”: integração e contatos. **PHOÏNIX**, v. 23, n. 2, p. 124-152, 2017.

BANDERA, V. A ditadura caça o PCB: um recorte do período autoritário pós-64. **Cadernos Cedem**, v. 3, n. 1, p. 38-72, 2 ago. 2012.

BARON, C. A. The missing link? Pythagoras and Pythagoreans in Timaeus. Em: BARON, C. A. (Ed.). **Timaeus of Tauromenium and Hellenistic Historiography**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BARTSCH, S. **Plato Goes to China: The Greek Classics and Chinese Nationalism**. Princeton: Princeton University Press, 2023.

BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 4ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 2021.

BEER, M. **História do Socialismo e das Lutas Sociais**. Tradução: Horácio Mello. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1965.

BENOIT, A. H. R. **A odisséia dialógica de Platão: as aventuras e desventuras da dialética socrática (livro segundo da tetralogia dramática do pensar)**. Livre Docência—Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Universidade Estadual de Campinas, 2004.

BLOK, J. H.; LARDINOIS, A. Introduction. Em: BLOK, J.; LARDINOIS, A. (Eds.). **Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches**. Mnemosyne Supplements. Leiden: Brill, 2017.

BOCAYUVA, I. A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre mythos e logos em Platão. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 4, n. 8, p. 13-22, 2010.

BODÉÛS, R. Pourquoi Platon a-t-il composé les «Lois»? **Les Études Classiques**, v. 53, p. 367-372, 1985.

BOERI, M. Desejo, razão e conflito interno: o alcance político do conflito psicológico na República. Em: HADDAD, A. B.; ARAÚJO, C. (Eds.). **A República de Platão: Companion em Homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2022.

BONAZZI, M. Sul platonismo di Leo Strauss. **Rivista di storia della filosofia**, v. 70, p. 817-827, 2015.

- BONAZZI, M. **Atene, la città inquieta**. Torino: Einaudi, 2017.
- BONAZZI, M. Towards Nazism: On the Invention of Plato's Political Philosophy. **Comparative and Continental Philosophy**, v. 12, n. 3, p. 182-196, 1 set. 2020.
- BONAZZI, M.; CHIARADONNA, R. Quale Platone per la politica? **Lo sguardo. Rivista di filosofia**, v. 27, 2018.
- BOYS-STONES, G. Phaedo of Elis and Plato on the Soul. **Phronesis**, v. 49, n. 1, p. 1-23, 2004.
- BROUILLETTE, X. Socrate « oikiste » et Apollon exégète. **Philosophie antique**, n. 17, p. 31-35, 1 nov. 2017.
- BRUNHARA, R. Enárgeia e elegia grega arcaica. **Letras Clássicas**, v. 19, n. 2, p. 43-54, 2015.
- BRUNHARA, R. DE C. M. **Uma poética do simpósio: a performance da elegia grega arcaica na Teognideia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2 mar. 2017.
- BUARQUE, L. “Mas, cidadãos de Atenas, Platão, aqui presente...” Platão tragicômico. **O que nos faz pensar**, v. 23, n. 34, p. 109-124, 1 mar. 2014.
- BUARQUE, L. Gregos e bárbaros no *Político* de Platão. **PHOÏNIX**, v. 24, n. 1, p. 82-93, 2018.
- BUARQUE, L. *Koinà tà philon*: afeição e propriedade na crítica de Aristóteles à República de Platão. Em: HADDAD, A. B.; ARAUJO, C. (Eds.). **A República de Platão: Companion em Homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2022.
- BURNYEAT, M. F. Sphinx Without a Secret. **The New York Review of Books**, v. 32, n. 9, 1985.
- BURY, R. G. Δύναμις and Φύσις in Plato. **The Classical Review**, v. 8, n. 7, p. 297-300, 1894.
- CALVERT, B. Slavery in Plato's Republic. **The Classical Quarterly, New Series**, v. 37, n. 2, p. 367-372, 1987.
- CAMPOS, Á. P. V. Platón, las pasiones y la crítica del populismo. **ΠΗΓΗ/FONS**, v. 4, p. 55-76, 2019.
- CANFORA, L. **La democrazia come violenza**. Palermo: Sellerio, 1991.
- CANFORA, L. **La crisi dell'utopia: Aristofane contro Platone**. Roma: Laterza, 2016.
- CANFORA, L. Diamo un nome ad un “vecchio” che forse tale non era. Em: SERRA, G. (Ed.). **Pseudo-Senofonte. Costituzione degli Ateniesi**. Mondarori: Fondazione Lorenzo Valla, 2018.
- CARDOSO, C. F.; REDE, M.; ARAÚJO, S. Escravidão antiga e moderna. **Tempo**, v. 3, n. 6, 1998.
- CARDOSO, C. F. S.; BRIGNOLI, H. P. El concepto de clases sociales: Bases para una discusión. **Avances de Investigación**, n. 8, p. 1-143, 1976.
- CARDOSO, L. D. **A vez do verso : estudo e tradução do Amphitruo, de Plauto**. Mestrado—Curitiba: UFPR, 2012.
- CARSANA, C.; ZIZZA, C. “¿Dónde fundaremos nuestra ciudad?” Lugares y constituciones ideales en Platón, Aristóteles y Cicerón. **Dialogues d'histoire ancienne**, v. 45, n. 2, p. 167-196, 2019.

- CARVALHAR, C. Anito e o suborno de jurados (*dekázein*) nos processos atenienses. **CALÍOPE: Presença Clássica**, v. 1, n. 40, 2020a.
- CARVALHAR, C. **A caça à sabedoria: a *sophía* a partir d’*Apologia* de Platão**. Mestrado—Rio de Janeiro: UFRJ, 2020b.
- CARVALHAR, C. A má educação como a principal causa da ruptura social. **Revista Enunciação**, v. 5, n. 1, 2020c.
- CASERTANO, G. **Uma introdução à República de Platão**. 1ª edição ed. São Paulo: Paulus, 2014.
- CERDAS, E. Platão. Menêxeno: Introdução, tradução e notas. **Revista Archai**, n. 30, p. e03019, 2 jul. 2020.
- CHARBIT, Y. Migration et colonisation dans la pensée de Platon. **Revue Européenne des Migrations Internationales**, v. 17, n. 3, p. 199-210, 2001.
- CÍCERO, M. T. **“On the Republic” and “On the Laws”**. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- COLLIN, D. Epicuro e a formação do pensamento de Karl Marx. **Politeia: História e Sociedade**, v. 6, n. 1, p. 15-27, 2006.
- COPPOLA, G. Utopia e distopia: L’età di Crono nel mito greco. **Griseldaonline**, v. 19, n. 2, p. 1-10, 2020.
- CORNELLI, G. Refundar a cidade: do projeto filosóficopolítico das cidades pitagóricas à utopia projetual da República de Platão. Em: XAVIER, D. G.; CORNELLI, G. (Eds.). **A República de Platão: outros olhares**. Estudos Platônicos. São Paulo: Edições Loyola, 2011a.
- CORNELLI, G. A comunidade pitagórica: tipologia e identidade. **Revista Hypnos**, n. 27, 2011b.
- CUFFEL, V. The Classical Greek Concept of Slavery. **Journal of the History of Ideas**, v. 27, n. 3, p. 323-342, 1966.
- DAWSON, D. **Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought**. New York: Oxford University Press, 1997.
- DEFRADAS, J. **Les thèmes de la propagande delphique**. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- DION CÁSSIO. **Historia romana. Libros L-LX**. Tradução: Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 2004.
- DIXSAUT, M. **Platon et la question de l’Âme**. Paris: Vrin, 2013.
- DOUGHERTY, C. **The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- DUŠANIĆ, S. Phaedo’s Enslavement and Liberation. **Illinois Classical Studies**, v. 18, p. 83-97, 1993.
- ELLIS, H. The Ecclesiazusae and the Republic. **The International Journal of the Humanities: Annual Review**, v. 9, n. 1, p. 177-186, 2011.

- EVRIGENIS, I. D. The psychology of politics: the city-soul analogy in Plato's "Republic". **History of Political Thought**, v. 23, n. 4, p. 590-610, 2002.
- FACUNDO, F. T. Origens gregas do discurso moderno dos direitos humanos: uma abordagem a partir da reviravolta antropocêntrica dos sofistas. p. 1-16, no prelo.
- FERRARI, F. Platão e a inatualidade (atual) da utopia normativa: um perfil de Mario Vegetti. **Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**, n. 25, p. 1-20, 2019.
- FERRARI, G. R. F. Strauss's Plato. **Arion, Third Series**, v. 5, n. 2, p. 36-65, 1997.
- FIGUEIRA, T. Colonisation in the Classical Period. Em: TSETSKHLADZE, G. R. (Ed.). **Greek colonisation: an account of Greek colonies and other settlements overseas**. Mnemosyne. Supplementa. Leiden: Brill, 2006. v. 2p. 427-523.
- FINE, G. **Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays**. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- FINLEY, M. **Usos e Abusos da História**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FONSECA, T. S. DA. Aristóteles e o Direito Natural na Retórica. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 5, n. 09, p. 167-190, 18 dez. 2013.
- FRANKEL, B. (ED.). **History in dispute**. Detroit: St. James Press, 2000.
- FUNARI, P. P. O *Manifesto* e o estudo da Antigüidade: a atualidade da crítica marxista. **Crítica Marxista**, v. 6, 1998.
- FUSSI, A. La schiavitù e la sua giustificazione. **Teoria politica**, n. 10, p. 391-398, 1 jun. 2020.
- GAGARIN, M. **Speeches from Athenian Law (The Oratory of Classical Greece)**. Austin: University of Texas Press, 2011.
- GAGNEBIN, J.-M. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GARLAN, Y. **L'esclavage dans le monde grec : recueil de textes grecs et latins**. Paris: Université de Franche-Comté, 1984. v. 305
- GERA, D. L. Porters, Paidagogoi, Jailers, and Attendants: Some Slaves in Plato. **Scripta Classica Israelica**, v. 15, p. 90-101, 1996.
- GERSON, L. P. Plotinus and Platonism. Em: TARRANT, H. (Ed.). **Brill's companion to the reception of Plato in antiquity**. Brill's companions to classical reception. Leiden: Brill, 2018. p. 316-335.
- GIANNINI, A. Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone. **Rendiconti dell'Istituto lombardo. Classe di Lettere**, p. 101-132, 1967.
- GOLDSCHMIDT, V. **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- GOMME, A. W. Two Problems of Athenian Citizenship Law. **Classical Philology**, v. 29, n. 2, p. 123-140, 1934.
- GRAY, A. The Greek Tradition. Em: GRAY, A. (Ed.). **The Socialist Tradition: Moses to Lenin**. Colchester: The Ballantune Press, 2010. p. 10-31.

GREPPIN, J. A. C. Greek verbs in ἄζω and ἵζω. **Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae**, v. 50, n. 1/3, p. 107-109, 1997.

GUÍA, M. V. La renovación de la dependencia en el siglo IV: los espacios de thetes y misthotoi. Em: SUÁREZ, D. P.; BELTRÁN, A.; SASTRE, I. (Eds.). **Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad**. Actats del XXXV coloquio del GIREA: Homenaje a Domingo Placido. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015. p. 183-199.

HADDAD, A. B. Sophrosýne em República IV, 431b5-d2. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 32, p. 193, 1 jan. 2010.

HADDAD, A. B. Vlastos e a escravidão em Platão. **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, v. 28, n. 2, p. 93, 11 out. 2016.

HADDAD, A. B. A utilidade dos estudos (mathémata) preliminares à dialética (República, 521c a 532c). Em: HADDAD, A. B.; ARAÚJO, C. (Eds.). **A República de Platão: Companion em Homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2022.

HALEY, H. W. The Social and Domestic Position of Women in Aristophanes. **Harvard Studies in Classical Philology**, v. 1, p. 159-186, 1890.

HANSON, V. D. Thucydides and the Desertion of Attic Slaves during the Deceleian War. **Classical Antiquity**, v. 11, n. 2, p. 210-228, 1992.

HARRIS, E. M. Did Solon Abolish Debt-Bondage? **The Classical Quarterly**, v. 52, n. 2, p. 415-430, 2002.

HARRIS, E. M. Notes on a Lead Letter from the Athenian Agora. **Harvard Studies in Classical Philology**, v. 102, p. 157-170, 2004.

HENDERSON, J. **The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy**. 2<sup>a</sup> ed. New York: Oxford University Press, 1991.

HERRERO, A. Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza. **Ecología Política**, v. Febrero, p. 20-27, 2018.

HESÍODO. **Teogonia: A origem dos deuses**. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução: Rolim de Moura Alessandro. Curitiba: Segesta, 2002.

HIRSCH, A. C. L. Filosofia E a Arte De Escrever: Uma Análise Pioneira De Leo Strauss. **Kleos**, v. 15, p. 17, 2011.

HOENEN, M. J. F. M. ‘Modus loquendi platoniorum’. Johannes Gerson und seine Kritik an Platon und den Platonisten. Em: ‘**Modus loquendi platoniorum**’. **Johannes Gerson und seine Kritik an Platon und den Platonisten**. Berlin: De Gruyter, 2013. p. 325-344.

HORA, J. F. DA. Narrativas coloniais e discursos de poder: a tirania em Siracusa de Período Arcaico. **CODEX - Revista de Estudos Clássicos**, v. 10, n. 2, p. 1-16, 31 dez. 2022.

- HORKY, P. S. “Anonymus Iamblichii, On Excellence (Peri Aretês): A Lost Defense of Democracy”. Em: WOLFSDORF, D. (Ed.). **Early Greek Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 262-92.
- HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. **The Oxford Classical Dictionary**. 4<sup>a</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HÖSLE, V. Cicero’s Plato. **Wiener Studien**, v. 12, p. 145-170, 2008.
- HUFFMAN, C. **Aristoxenus of Tarentum: Texts and Discussion**. 1<sup>a</sup> ed. Place of publication not identified: Routledge, 2017.
- IASI, M. O conceito e o ‘não conceito’ de classes em Marx. Em: **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- IGLÉSIAS, M. As aporias das ideias imanentes. **O que nos faz pensar**, v. 19, n. 28, p. 233-245, 1 dez. 2010.
- ISMARD, P. Phormion l’Athénien. Em: GAGLIARDI, L.; PEPE, L. (Eds.). **Dike: Essays in Greek Law in Honor of Alberto Maffi**. Milano: Giuffrè Francis Lefebvre, 2019. p. 183-200.
- JÁCOME NETO, F. A recusa da interação: um ensaio historiográfico sobre etnocentrismo e racismo na Grécia Antiga. **Revista Brasileira de História**, v. 40, p. 21-41, 21 ago. 2020.
- JÁCOME NETO, F. **História antiga e marxismo: considerações em torno de classe e luta de classes na Grécia antiga**. Academia.edu, no prelo. Disponível em: <[https://www.academia.edu/8506041/Hist%C3%B3ria\\_Antiga\\_e\\_Marxismo\\_considera%C3%A7%C3%B5es\\_em\\_torno\\_de\\_classe\\_e\\_luta\\_de\\_classes\\_na\\_Gr%C3%A9cia\\_antiga](https://www.academia.edu/8506041/Hist%C3%B3ria_Antiga_e_Marxismo_considera%C3%A7%C3%B5es_em_torno_de_classe_e_luta_de_classes_na_Gr%C3%A9cia_antiga)>. Acesso em: 1 ago. 2019
- JANOUCHOVÁ, P. The Ancestral Apollo cult in ancient Thrace: a result of internal colonisation? **Ancient West and East**, v. 15, p. 83-101, 2016.
- JORDAN, D. R. A Personal Letter Found in the Athenian Agora. **Hesperia**, v. 69, n. 1, p. 91, jan. 2000.
- KEULS, E. Plato on Painting. **The American Journal of Philology**, v. 95, n. 2, p. 100, 1974.
- KNIGHT, J. B. Migration theory and ‘Greek Colonisation’. Milesians at Naukratis and Abydos. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 33, p. 45-65, 12 dez. 2019.
- LACLAU, E. **La razón populista**. 1<sup>a</sup> ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006.
- LANE, M. Statecraft as a Ruling, Caring, and Weaving *dunamis*: 303d4-305e7. Em: DIMAS, P.; LANE, M.; MEYER, S. S. (Eds.). **Plato’s Statesman: A Philosophical Discussion**. Plato Dialogue Project. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- LANGERWERF, L. Drimakos and Aristomenes. Two stories of slave rebels in the Second Sophistic. Em: HODKINSON, S. (Ed.). **Sparta: Comparative Approaches**. Wales: Classical Press of Wales, 2009. p. 331-359.
- LANZA, D.; VEGETTI, M. **L’Ideologia della Città**. Napoli: Liguori, 1977.

- LAZARUS, M. Marx's Concept of Class and the Athenian Polis. **Eras Journal**, v. 18, n. 1, p. 21-37, 2016.
- LEÃO, D. F.; BRANDÃO, J. L. L. **Vidas Paralelas: Sólon e Públicola**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- LÉVY, E. Βία chez Platon. **Ktèma**, v. 39, n. 1, p. 253-265, 2014.
- LEWIS, D. M. **Greek Slave Systems in their Eastern Mediterranean Context, c.800-146 BC**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- LIMA, P. B. D. Gli Schiavi. Em: LIMA, P. B. DE (Ed.). **Platone: esercizi di filosofia per il giovane Teeteto**. Saggi. 1. ed ed. Venezia: Marsilio, 2002.
- LIMA, P. B. D. Platão democrata – uma leitura extemporânea. Em: HADDAD, A. B.; ARAÚJO, C. (Eds.). **A República de Platão: Companion em Homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2022.
- LISI, F. *Koinon* and *Idion* in Plato's Political Thought. Em: JINEK, J.; KONRÁDOVÁ, V. (Eds.). **For friends, all is shared: friendship and politics in ancient Greek political thought**. Praga: Oikoymenh, 2016. p. 13-28.
- LISI, F. L. Introducción. La República y su recepción. **ΠΗΓΗ/FONS**, v. 2, p. 5-7, 14 dez. 2017.
- LIU, Y. Plato Goes to China: The Greek Classics and Chinese Nationalism: by Shadi Bartsch, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2023, xv + 279 pp., \$33.00 (cloth). **The European Legacy**, p. 1-4, 17 maio 2023.
- LORAUX, N. Oikeios polemos: La guerra nella famiglia. **Studi Storici**, v. 28, n. 1, p. 5-35, 1987.
- LORAUX, N. Why Greek Mothers Supposedly Imitate the Earth. Em: LORAUX, N. (Ed.). **Born of the Earth: Myth and Politics in Athens**. Ithaca: Cornell University Press, 2000. p. 83-94.
- LORAUX, N. War in the family. **Parrhesia**, v. 27, p. 13-47, 2017.
- MACCOULL, L. S. B. Menas and Thomas: Notes on the Dialogus de scientia politica. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, v. 46, n. 3, p. 301-313, 25 set. 2006.
- MACÉ, A. Purifications et distributions sociales : Platon et le pastorat politique. **Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages**, n. 17, p. 101-123, 1 nov. 2017.
- MACÉ, A. L'autochtonie et la fécondité de la terre: l'imaginaire politique de la nation naturelle en grèce ancienne. **Millars. Espai i Història**, v. 44, p. 17-44, 15 jul. 2018.
- MALKIN, I. **Religion and Colonization in Ancient Greece**. Leiden: Brill, 1987.
- MALKIN, I. Postcolonial Concepts and Ancient Greek Colonization. **Modern Language Quarterly**, v. 65, n. 3, p. 341, 2004.
- MALKIN, I. Greek Colonisation: The Right to return. Em: DONNELLAN, L.; NIZZO, V.; BURGERS, G.-J. (Eds.). **Conceptualising early Colonisation**. Bruxelles: IHBR-BHIR, 2016. p. 27-50.

- MALKIN, I. Reflections on egalitarianism and the foundation of Greek poleis. Em: GREAVES, S.; WALLACE-HADRILL, A. (Eds.). **Rome and the Colonial City: Rethinking the Grid**. Oxford: Oxbow, 2022. p. 27-40.
- MARINO, S. A “Constituição dos Atenienses” de Pseudo-Xenofonte. **Revista Archai**, n. 28, p. e02809, 24 mar. 2020.
- MARONNA, H. A. **Lísis, de Platão: tradução, estudo introdutório e notas**. Mestrado em Letras Clássicas—São Paulo: Universidade de São Paulo, 3 fev. 2015.
- MÁRSICO, C. Algunos ejemplos de aplicación del enfoque por Zonas de Tensión Dialógica (ZTD). Em: MÁRSICO, C. (Ed.). **Zonas de tensión dialógica. Perspectivas sobre la filosofía griega**. Buenos Aires: Zorzal, 2010.
- MÁRSICO, C. **Socráticos: Testimonios y Fragmentos: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón**. Buenos Aires: Losada, 2014. v. 2
- MARTENS, D.; MAINGUENEAU, D. **Paratopie et discours littéraire: Entretien avec Dominique Maingueneau. Fabula - La Recherche en Littérature**, 2016. Disponível em: <[https://www.fabula.org/atelier.php?Paratopie\\_et\\_discours](https://www.fabula.org/atelier.php?Paratopie_et_discours)>. Acesso em: 8 dez. 2021
- MARTÍN, C. S.; CORTADELLA, J. (EDS.). **La influencia de Marx y el marxismo en los estudios sobre la Antigüedad**. Barcelona: Mino y Davila, 2021.
- MARX, K. **Teses sobre Feuerbach**. Tradução: Álvaro Pina. Lisboa: Edições Progresso, 1982.
- MARX, K. **O Capital**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. v. 1, 2 e 3
- MARX, K.; ENGELS, F. **O manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- MATHIEZ, A. Le Manifeste des Enragés (juin 1793). **Annales révolutionnaires**, v. 7, n. 4, p. 547-560, 1914.
- MATOSO, R. A Origem do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão. **Revista Archai**, n. 18, p. 75-75, 25 ago. 2016.
- MATOSO, R. Perspectivism and Conciliation in the Reading of Plato’s Dialogues. **O que nos faz pensar**, v. 27, n. 43, p. 87-301, 24 dez. 2018.
- MAYHEW, R. Aristotle on the Extent of the Communism in Plato’s Republic. **Ancient Philosophy**, v. 13, 1993a.
- MAYHEW, R. Aristotle on Property. **The Review of Metaphysics**, v. 46, n. 4, p. 803-831, 1993b.
- MAYHEW, R. The Communism of Property: A Note on Aristotle, Politics 1263a8-15. **The Classical Quarterly, New Series**, v. 45, n. 2, p. 566-569, 1995.
- MAZZUCCHI, C. M. **Menae patricii cum Thoma referendario: de scientia politica dialogus : quae exstant in codice Vaticano palimpsesto**. Milano: Vita e pensiero, 1982.
- MCARTHUR, M. Kittos and the Phialai Exeleutherikai. **Annual of the British School at Athens**, v. 114, p. 263-291, nov. 2019.

- MCCOY, M. The City of Sows and Sexual Differentiation in the Republic. Em: BELL, J.; NAAS, M. (Eds.). **Plato's animals: gadflies, horses, swans, and other philosophical beasts**. Studies in Continental thought. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
- MILLIS; BENJAMIN. **Anaxandrides. Introduction, Translation, Commentary**. Freiburg: Verlag Antike, 2015.
- MOORE, C. Persuasion and Force in Plato's Republic. **The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter**, v. 350, p. 1-8, 2008.
- MORGAN, K. A. Solon in Plato. **Trends in Classics**, v. 7, n. 1, p. 129-150, 1 out. 2015.
- MORROW, G. R. Plato and Greek Slavery. **Mind**, v. 48, n. 190, p. 186-201, 1939.
- MOTTA, G. A comunidade de bens, mulheres e filhos: uma leitura sobre a natureza e o alcance da utopia na República, de Platão. **Studia philologica valentina**, n. 16, p. 113-140, 2014.
- NAILES, D. **The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics**. Indianapolis: Hackett Pub, 2002.
- NAILES, D. A vida de Platão de Atenas. Em: BENSON, H. H. (Ed.). **Platão**. São Paulo: Artmed, 2010.
- NETHERCOTT, F. A Question of Russian Platonism. Em: **Russia's Plato. Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840–1930)**. Aldershot: Ashgate, 2000.
- NETTO, J. P. **Magalhães-Vilhena: um marxista erudito – e não só**. **Blog da Boitempo**, 19 jan. 2016. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2016/01/19/magalhaes-vilhena-um-marxista-erudito-e-nao-so/>>. Acesso em: 8 jul. 2022
- NIPPEL, W. Marx and Antiquity. Em: ALLEN, D.; CHRISTESEN, P.; MILLETT, P. (Eds.). **How to Do Things with History: New Approaches to Ancient Greece**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- NOBRE, M. A filosofia da USP sob a ditadura militar. **Revista Novos Estudos**, n. 53, p. 137-150, 1999.
- NOTOMI, N. Plato in Japan: past, present and future. **Plato Journal**, n. 1, 2001.
- NOTOMI, N. Plato's Politeia in Modern Japan. p. 1-4, 2012.
- OLIVEIRA, R. A. DE. A crítica de Marx ao formalismo político: o estranhamento do ser genérico do homem no estado democrático-burguês. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 20, p. 139-157, 2012.
- OLIVEIRA, H. A *República* de Platão e o conceito de modo de produção asiático. **Idéias**, v. 11, n. 2, p. 131-140, 2004.
- OLIVEIRA, R. Du pastorat divin au gouvernement humain Sur la genèse et les limites de la politique dans le Politique de Platon. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 15, n. 2, p. 01-28, 14 out. 2021.
- OLIVEIRA, R. R. Platão e a questão da democracia na República. **Revista Estudos Filosóficos UFSJ**, n. 12, 22 jun. 2017.

- O'MEARA, D. J. The Justinianic Dialogue *On Political Science* and its Neoplatonic Sources. Em: IERODIAKONOU, K. (Ed.). **Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- OPSOMER, J. Proclus and the Authority of Plato. Em: TARRANT, H. (Ed.). **Brill's companion to the reception of Plato in antiquity**. Brill's companions to classical reception. Leiden: Brill, 2018. p. 498-514.
- OSBORNE, R. Classical Presentism. **Past & Present**, v. 234, n. 1, p. 217-226, 1 fev. 2017.
- PALUMBO, L. *Mimesis* in the Politicus. Em: BOSSI, B.; ROBINSON, T. M. (Eds.). **Plato's Statesman Revisited**. Trends in Classics - Supplementary Volumes 68. Berlin: De Gruyter, 2018.
- PARAIN, C. Les caractères spécifiques de la lutte de classes dans l'antiquité classique. **La Pensée: Revue du Rationalisme Moderne**, v. 108, 1963.
- PENEDOS, Á. J. DOS. O sentido polémico do Menéxeno de Platão. **Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia**. v. 2, p. 43-51, 1972.
- PENEDOS, Á. J. DOS. **O pensamento político de Platão : da Apologia de Sócrates ao Ménon**. Doutorado em Filosofia—Faculdade de Letras do Porto: Universidade do Porto, 1977.
- PEPE, L. Athenian 'interpreters' and the law. Em: THÜR, G.; YIFTACH, U.; ZELNICK-ABRAMOVITZ, R. (Eds.). **Symposion 2017**. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2018.
- PEREIRA, R. M. T. Diógenes Laércio Livro III: Platão - Tradução. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 14, n. 27, p. 372-414, 1 out. 2020.
- PETRAKI, Z. Hero-cult in Plato's Phaedo, Republic and the Laws. **Synthesis**, v. 28, n. 2, p. e106-e106, 2 ago. 2021.
- PINTO, A. V. **O Livro II das Helênicas de Xenofonte: estudo introdutório, tradução e notas**. Mestrado—São Paulo: Universidade de São Paulo, 7 ago. 2014.
- PIVETTA, M. O impacto na academia. **Pesquisa FAPESP**, n. 218, p. 32-36, 2014.
- PLATÃO. **Dialógos: Sofista, Político, Apócrifos ou Duvidosos**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980. v. 10
- PLATÃO. **Diálogos VIII: Leyes (Libros I-VI)**. Tradução: Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1981.
- PLATÃO. **Diálogos VI: Dudosos. Apócrifos. Cartas**. Tradução: Juan Zaragoza; Tradução: Pilar Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1992.
- PLATÃO. **Complete works**. Tradução: John M. Cooper; Tradução: D. S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett Pub, 1997.
- PLATÃO. **Mênon**. Tradução: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003.
- PLATÃO. **A República: ou Sobre a Justiça, Diálogo Político**. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2ª edição ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. **Platon : Oeuvres complètes**. Paris: Flammarion, 2008a.

- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução: André Malta. 1ª Edição ed. São Paulo: L&PM Pocket, 2008b.
- PLATÃO. **The Republic of Plato: Books I-V**. Tradução: James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 2010a. v. 1
- PLATÃO. **As Leis: Incluindo Epinomis**. Tradução: Edson Bini. 2º ed. São Paulo: Edipro, 2010b.
- PLATÃO. **A República**. Tradução: Maria Helena Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010c.
- PLATÃO. **Filebo**. Tradução: Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Loyola, 2012.
- PLATÃO. **Carta VII**. Tradução: José Trindade Santos; Tradução: Juvino Maia. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.
- PLATÃO. Platão: Cartas: Carta III. **Revista Archai**, n. 21, p. 283-294, 2017.
- PLATÓN. **Diálogos IV: República**. Tradução: Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- PLUTARCO. **Vidas paralelas - I**. Tradução: Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1985. v. 1
- POMPEU, A. M. C. Tesmoforiantes: Tradução do grego, introdução e notas. no prelo.
- POPPER, K. R. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução: Milton Amado. São Paulo; Belo Horizonte: Editora da Universidade de São Paulo ; Editora Itatiaia Limitada, 1974. v. 1
- POPPER, K. R. **La miseria del historicismo**. Madrid: Taurus : Alianza Editorial, 1984.
- POWNALL, F. Politics and the Pamphlet of Stesimbrotus of Thasos. **Mouseion**, v. 17, n. S1, p. 125-149, fev. 2020.
- PRESS, G. A. Continuities and Discontinuities in the History of Republic Interpretation: **International Studies in Philosophy**, v. 28, n. 4, p. 61-78, 1996.
- PRESTON, D. C. **Between the Dionysia and the Dialogues: The agon between Philosophy and Comedy**. Doctoral Thesis—London: Royal Holloway, University of London, 2017.
- PRÊTRE, C. Hipócrates não inventou nada: Terapias populares em inscrições de cura. **Heródoto: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas**, v. 2, n. 1, p. 241-250, 9 jun. 2017.
- RAMNOUX, C. La nuit de la cosmogonie. Em: RAMNOUX, C. (Ed.). **La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque**. Symboles. Paris: Flammarion, 1959.
- REE, E. VAN. Early Communism. Em: **Boundaries of Utopia - Imagining Communism from Plato to Stalin**. Routledge Contemporary Russia and Eastern Europe Series. London: Routledge, 2015.
- REID, J. Changing the Laws of the Laws. **Ancient Philosophy**, v. 41, n. 2, p. 413-441, 6 ago. 2021.
- REYNOLDS, L. D.; WILSON, N. G. **Scribes and scholars: a guide to the transmission of Greek and Latin literature**. 3ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1991.

- RIBEIRO, A. M. O philosophēin como ergon: Sócrates de Platão no Sólon de Heródoto. **CODEX – Revista de Estudos Clássicos**, v. 5, n. 2, p. 109, 28 dez. 2017.
- RIBEIRO JR., W. O drama satírico Ônfale, de Íon de Quios, parte 1 : apresentação, mito e tradução. **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, v. 34, n. 2, p. 1-13, 11 set. 2021.
- ROSE, P. Tyranny and the Solonian Crisis. Em: ROSE, P. (Ed.). **Class in Archaic Greece**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 201-266.
- ROSE, P. W. **Sons of the Gods, Children of Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece**. Reprint edição ed. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 2019.
- ROWETT, C. Why the Philosopher Kings will Believe the Noble Lie. Em: CASTON, V. (Ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy: Volume L**. Oxford Studies in Ancient Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2016. v. 50.
- SAES, S. F. Protágoras na filosofia brasileira. Em: AMARANTE, J.; LAGES, L. (Eds.). **Mosaico clássico: variações acerca do mundo antigo**. Salvador: UFBA, 2012. p. 259-266.
- SAGSTETTER, K. **Solon of Athens: The Man, the Myth, the Tyrant?** Doutorado— Pennsylvania: Pennsylvania, 1 jan. 2013.
- SAID, E. W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução: Rosaura Eichenberg. Edição de bolso ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SAMUEL, R. British Marxist Historians 1880-1980 (Part I). **New Left Review**, n. I/120, p. 21-96, 1 abr. 1980.
- SANTORO, F. **Parmênides e Xenófanes: fragmentos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.
- SASAKI, T. Plato and Politeia in Twentieth-Century Politics. **Études platoniciennes**, n. 9, p. 147-160, 15 dez. 2012.
- SCHRECKER, E. Moses Finley and the Academic Red Scare. Em: HARRIS, W. V. (Ed.). **Moses Finley and Politics**. Columbia Studies in the Classical Tradition 40. Leiden: Brill Academic Publishers, 2013.
- SHOREY, P. A Lost Platonic Joke. **Classical Philology**, v. 12, n. 3, p. 308-310, 1 jul. 1917.
- SILVA, C. R. DA. O Minos de Platão: Tradução, introdução e notas. **CODEX - Revista de Estudos Clássicos**, v. 10, n. 2, p. 1012202, 31 dez. 2022.
- SILVA, U. G. DA. Os modo(s) de produção asiático(s) e o orientalismo em Marx. **Revista de Estudos Orientais**, n. 8, p. 119-130, 31 dez. 2010.
- SÓFOCLES. **Aias**. Tradução: Flavio Ribeiro De Oliveira. 1ª edição ed. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- SOMMERSTEIN, A. H. **Aristophanes' Ecclesiazusae**. Warminster: Aris and Phillips, 1998.
- SOUILHÉ, J. **Étude sur le terme ΔYNAMΙΣ dans les dialogues de Platon**. Paris: F. Alcan, 1919.

- STE. CROIX, G. DE. Class in Marx's Conception of History, Ancient and Modern. **Monthly Review**, p. 20-46, 3 mar. 1985.
- STE. CROIX, G. E. M. Karl Marx and the History of Classical Antiquity. **Arethusa**, v. 8, n. 1, p. 7-41, 1975.
- STE. CROIX, G. E. M. **The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests**. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- STEAD, H. A Proletarian Classics? **Clotho**, v. 4, n. 2, p. 9-25, 23 dez. 2022.
- STEAD, H.; HALL, E. Between the Party and the Ivory Tower: Classics and Communism in 1930s Britain. Em: MOVRIN, D.; OLECHOWSKA, E. (Eds.). **Classics and Class: Greek and Latin Classics and Communism at School**. Warsaw: Faculty of Artes Liberales, 2016.
- STRAUSS, L. **What is Political Philosophy and Other Studies**. Illinois: The Free Press, 1959.
- STRAUSS, L. **The City and Man**. Chicago: University Of Chicago Press, 1978.
- STRAUSS, L. **Studies in Platonic Political Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- STRAUSS, L. **Persecution and the art of writing**. University of Chicago Press ed ed. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- STRAUSS, L. **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays**. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- STRAUSS, L. O que é a filosofia política? Em: **Uma Introdução à Filosofia Política: Dez Ensaios**. São Paulo: É Realizações, 2016.
- SUÑOL, V. La discusión aristotélica sobre los modos de vida: El contraste entre el bíos theoretikós en Ética a Nicómaco X 7-8 y el bíos praktikós en Política VII 3. **Tópicos (México)**, n. 45, p. 9-47, 2013.
- THESLEFF, H. Platonic Chronology. **Phronesis**, v. 34, n. 1, p. 1-26, 1989.
- TINEU, R. Ensaio sobre a teoria das classes sociais em Marx, Weber e Bourdieu. **Aurora: revista de arte, mídia e política, São P**, v. 10, n. 29, p. 89-107, 2017.
- TSETSKHLADZE, G. R. Introduction: Revisiting Ancient Greek Colonisation. Em: TSETSKHLADZE, G. R. (Ed.). **Greek colonisation: an account of Greek colonies and other settlements overseas**. Mnemosyne. Supplementa. Leiden: Brill, 2006. v. 1p. xxiii-lxxxiii.
- TUPLIN, C. Fear of Slavery and the Failure of the polis. **Actes du Groupe de Recherches sur l'Esclavage depuis l'Antiquité**, v. 29, n. 1, p. 57-74, 2004.
- VEGETTI, M. **Marxismo e società antica**. Milano: Feltrinelli Editore, 1981.
- VEGETTI, M. **Guida alla lettura della Repubblica di Platone**. Roma: Laterza, 1999.
- VEGETTI, M. *Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*. Em: VEGETTI, M. (Ed.). **Platone: La repubblica, libro V**. Elenchos 28. Napoli: Bibliopolis, 2000. v. 4.

- VEGETTI, M. **Repubblica, libro XI: Lettera XIV : Socrate incontra Marx, lo straniero di Treviri**. Napoli: Guida Editori, 2004.
- VEGETTI, M. **Um Paradigma no Céu. Platão Político, de Aristóteles ao Século XX**. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2010.
- VEGETTI, M. Plato's The Republic, Book XI Editorial Introduction. **Historical Materialism**, v. 20, n. 1, p. 191-197, 2012.
- VEGETTI, M. **Chi comanda nella città. I greci e il potere**. Roma: Carocci, 2017.
- VEGETTI, M. I fondamenti del sapere politico. Aristotele contro Platone? **Teoria politica**, v. 8, p. 23-34, 2018.
- VELOSO, C. W. A verdadeira cidade de Platão. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 44, n. 107, p. 72-85, jun. 2003.
- VERNANT, J.-P. **Mito y sociedad en la Grecia antigua**. Madrid: Siglo XXI de España, 2003.
- VIDAL-NAQUET, P. Les esclaves grecs étaient-ils une classe ? **Raison présente**, v. 6, n. 1, p. 103-112, 1968.
- VIDAL-NAQUET, P. Réflexions sur l'historiographie grecque de l'esclavage. **Actes du Groupe de Recherches sur l'Esclavage depuis l'Antiquité**, v. 2, n. 1, p. 25-44, 1973.
- VLASSOPOULOS, K. Marxism and Ancient History. Em: ALLEN, D.; CHRISTESEN, P.; MILLETT, P. (Eds.). **How to Do Things with History: New Approaches to Ancient Greece**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- VLASTOS, G. Slavery in Plato's Thought. **The Philosophical Review**, v. 50, n. 3, p. 289-304, 1941.
- VLASTOS, G. Does Slavery Exist in Plato's Republic? **Classical Philology**, v. 63, n. 4, p. 291-295, 1968.
- WENG, L. The Straussian Reception of Plato and Nationalism in China. **The Comparatist**, v. 39, n. 1, p. 313, 2015.
- WILLIAMS, B. The analogy of city and soul in Plato's Republic. Em: FINE, G. (Ed.). **Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul**. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 255-264.
- ZELNICK-ABRAMOVITZ, R. Greek and Roman Terminologies of Slavery. Em: HODKINSON, S.; KLEIJWEGT, M.; VLASSOPOULOS, K. (Eds.). **The Oxford Handbook of Greek and Roman Slavery**. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 1-24.