

A relação ser e dever-ser em Platão e as formas de alma e de governo na República

Rogério Castro

Professor PNPD do Mestrado Acadêmico
da Universidade Estadual do Ceará (MASS/UECE)

<https://orcid.org/0000-0001-8134-7177>
rcastro.liceu@gmail.com

Recebido: 15 de junho de 2020
Aprovado: 30 de dezembro de 2020
DOI: 10.47661/afcl.v14i28.35604



ARTIGO

CASTRO, Rogério. A relação *ser e dever-ser* em Platão e as formas de alma e de governo na *República*. Anais de Filosofia Clássica 28, 2020. p. 250-279

RESUMO: O presente artigo se propõe a abordar a linha mestra que sutura o pensamento de Platão a partir da relação entre “escravo de si” e “senhor de si”, expressões sintetizadoras por meio das quais se pinçará a relação entre *ser e dever-ser* no filósofo grego. Sem deixar de considerar as limitações históricas, o texto visa a entender a lógica interna da filosofia platônica, como emerge o conflito entre *ser e dever-ser*, como se opera, a partir desta relação, a prevalência do racionalismo, bem como colima explicar a divisão em partes da alma (com uma delas sendo sobressalente) no pensador grego e a sua conclusão de que existem tantas formas de governo quanto de almas.

PALAVRAS-CHAVE: Racionalismo; Alma; *A República*; Platão; Formas de Governo.

ABSTRACT: The present article proposes to approach the main line that sutures Plato's thought from the relationship between “slave to himself” and “master of himself”, synthesizing expressions through which the relationship between *being* and *must-be* in the Greek philosopher. Without failing to consider historical limitations, the text aims to understand the internal logic of Platonic philosophy, how the conflict between *being* and *must-be* emerges, how it operates, from this relationship, the prevalence of rationalism, as well as explaining the division into parts of the soul (with one of them being outstanding) in the Greek thinker and his conclusion that there are as many forms of government as there are souls.

KEY-WORDS: Rationalism; Soul; *The Republic*; Plato; Forms of Government.

À Henrique Oliveira, jornalista e amigo.

É na localidade de Pireu que se dá o encontro entre Sócrates – o narrador e o principal interlocutor dos diálogos da *República* – e Polemarco, Adimanto, Nicérato e outros mais. Sócrates, que havia ido a uma procissão em tal lugar acompanhado de Gláucon, é abordado por um escravo, que lhe transmite o seguinte recado: “– Polemarco pede-vos que esperéis.” Sócrates retruca: “– Eu voltei-me e perguntei-lhe onde estava o seu senhor.” E ele responde: “– Está já aí”¹.

Ao encontrarem-se, e logo após Polemarco cumprimentar Sócrates, Adimanto, que era irmão de Gláucon, lhes recorda da corrida vespertina de archotes a cavalo em homenagem à deusa a quem eles foram ver o povo local render homenagens e fazer orações. Foram, então, à casa de Polemarco, onde se encontraram com os irmãos dele e mais Trasímaco de Calcedônia, Carmantidas de Paianieu e Clitofonte. Daí em diante têm início os *diálogos* por meio dos quais vários problemas emergirão e serão tratados mediante interlocução². O colóquio tem início com Céfalo, pai de Polemarco, e Sócrates, e segue com a participação de Gláucon, Polemarco, Trasímaco, Clitofonte e Adimanto.

A reflexão de Platão³ parte do elogio de Sócrates à Céfalo pela

¹ 327 b.

² György Lukács, no ensaio de abertura do seu *A alma e as formas* de 1911 (“Sobre a forma e a essência do ensaio: carta a Leo Popper” (Lukács 2015) faz importantes observações acerca da forma de Platão tratar os problemas, via *diálogos*, e ainda o considera o maior ensaísta que já viveu.

³ Falo em reflexão – por ter sido realizada por ele –, porém sem deixar de atentar para o modo de apresentação dessa reflexão se dar via diálogos.

experiência (acumulada) típica dos mais velhos. Diz o personagem Sócrates, ao responder ao pedido de Céfalo para não ser tão intervalar em suas visitas:

Com certeza, ó Céfalo (...) Efetivamente, parece-me que devemos informar-nos junto deles [pessoas de idade], como de pessoas que foram à nossa frente num caminho que talvez tenhamos de percorrer, sobre as suas características [- diz ele -, antes de completar:] se é áspero e difícil, ou fácil e transitável⁴.

Já na pergunta de Sócrates à Céfalo, em que ele indaga o seu interlocutor pedindo-lhe sua opinião acerca da velhice, é perceptível e flagrante a predominância idealista de Platão. Ao relatar seus encontros com pessoas de sua mesma faixa etária, Céfalo narra que muitos de sua idade sempre reclamam da perda dos prazeres da juventude, ou recordam do gozo do amor, da bebida, da comida e de outros da mesma espécie, e, diz o pai de Polemarco, “*agastam-se, como quem ficou privado de grandes bens, e vivesse bem então, ao passo que agora não é viver*”. Já nos cumprimentos, Céfalo, o pai de Polemarco, ao protestar contra a ausência de Sócrates e justificar a sua não ida à cidade por conta da sua velhice (o visitante regressara para lá, quando instado a ficar pelo escravo a pedido de Polemarco, “seu senhor”), já havia dito ao seu interlocutor que o prazer e o desejo pela conversa vão aumentando em relação inversa ao murchar dos prazeres físicos. Ao dar sequência à sua resposta, Céfalo diz que, tal como Sófocles (o poeta) e outros de idade semelhante, não se sentia da maneira como aqueles seus contemporâneos – isto é, “como se estivesse privado de grandes bens”. Ao contrário. O pai de Polemarco (tal como Sófocles) diz que estaria – e aqui é que se faz revelar com

⁴ 328 e. As traduções da *República* são de Maria Helena da Rocha Pereira (Platão 2001).

força o racionalismo platônico (a luta entre *ser* e *dever-ser*) – liberto dos *déspotas furiosos* – como refere-se aos prazeres físicos. Vejamos em suas palavras:

Pois grande paz e libertação de todos esses sentimentos é a que sobrevém na velhice. Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos (329 c-d).

Interessante ainda é registrar, nessa mesma direção, a resposta que Céfalo diz ter testemunhado de Sófocles a alguém que o havia interpelado sobre se o poeta ainda era capaz de se unir a uma mulher. Deu ele a seguinte declaração segundo o cidadão que testemunhara a conversa: “– *Sinto-me felicíssimo por lhe ter escapado,*” antes de complementar, “*como quem fugiu a um amo delirante e selvagem*”⁵. A subordinação ao prazer físico é comparável à condição de servidão, a servilismo, à restrição de vontade, numa palavra, como a submissão dos súditos a um rei, sendo o súdito o homem e o rei os seus prazeres, a quem ele serve com total submissão. Dizendo de outro modo, o homem torna-se *escravo de si mesmo*, mas aqui pelo domínio que exerce sobre ele (o homem) o prazer físico (o soberano), explicação que fica mais completa se expressa como a dominação da racionalidade por esses sentimentos ou paixões. Estes, além disso, seriam desprovidos de razão, estariam no âmbito dos instintos primitivos, irracionais, ou, como expresso por Sófocles, esses sentimentos seriam algo “delirante e selvagem”, “déspotas furiosos”. Desdobrando-se esse modo de ver as coisas, libertar-se da condição de dominado parece ser algo de muito proveitoso para a razão, algo virtuoso para a alma humana.

⁵ 329 c.

Revela-se, então, uma luta do homem consigo mesmo, uma luta interna, que, ademais, se vista no âmbito do ser (do homem), revelar-se-á uma luta de contrários, mas uma luta de contrários interna e contra a qual a superação só pode ser atingida, e a contradição revogada ou mitigada, internamente, isto é, mediante retidão comportamental, racional de cada um (ética), alheia às condições externas (materiais) ao homem⁶. Mas a situação não está desenredada. No âmbito do ser, habitam as paixões e a “grande paz” (reino da razão); tanto uma como a outra são imanentes a ele. Por estarem consubstanciadas no ser, pode-se dizer que esse duelo posto entre paixões e “grande paz” (razão) é uma luta inelutável, um obstáculo intransponível, ou, em certo sentido, uma negação (em sua integralidade) do ser enquanto ser⁷ – pense, por exemplo, no celibato sacerdotal e na conduta ascética⁸. Encarar essa dualidade inconciliável, portanto, como uma coisa absoluta, como um grilhão do qual o homem deve libertar-se é o mesmo que negar o seu ser em sua efetiva condição, e ter uma postura face a ele de não

⁶ A tensão de fundo a qual chamamos a atenção está relacionada com a perspectiva filosófica do novo materialismo (tal como designa G. Lukács na sua última grande obra *Para uma ontologia do ser social*, redigida nos anos 1960) fundada por K. Marx e F. Engels, segundo a qual: “[...] na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade... O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” [ênfase minha] (Marx 1982, p. 25).

⁷ Fala-se aqui não no sentido do caráter de não-ser do *reflexo* da realidade, por exemplo, no ato de trabalho, conforme Lukács em sua *Para uma ontologia do ser social II* (2013); mas no sentido estrito de prescindir-se de parcela dele constituinte, ao se travar uma luta estéril contra ela. Nesta obra, o autor húngaro ao tratar do problema do dever-ser (vinculado geneticamente ao ato de trabalho) fala em vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico (2013, p. 78) – em Platão, ao contrário, tal tensão é, no limite, mal modulada. Cf. Castro 2018.

⁸ “Cair em tentação” (ou a “tentação da carne”) é a prova aqui da esterilidade de tal luta, se se analisa a questão de um ângulo não teológico, que pode ser atestada na transgressão às normas clericais, como ruptura do celibato, etc. Sobre conduta ascética, cf. Weber 2004.

apreensão integral enquanto ser (mesmo que não se intente isso e se projete o contrário). Ainda que se interponha a ética e o direito (ou a religião) como formas mitigadoras (o dever-ser), ou mesmo que tal atenuante advenha de modo natural (velhice), como assinala Platão, pretende-se, pensando-se (e também agindo-se) dessa forma, se abster de uma parcela constituidora do ser, mas que lhe é insuprimível; destarte, tal parcela constitui, avalia-se, para essa visão, um óbice à livre e plena expansão – ou capacidade de desenvolvimento – da razão. Daí, então, a luta permanente consigo mesmo, a libertação, na velhice, da “hoste de déspotas furiosos”, etc. mostrarem-se incongruentes⁹.

Não por outra razão, Céfalo irá dirigir-se à Sócrates afirmando não ser a velhice, mas sim o caráter das pessoas a única causa a determinar a postura delas quanto a esses sentimentos. Assim então dirá o pai de Polemarco:

Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa; caso contrário, ó Sócrates, quer a velhice, quer a juventude, serão pesadas a quem assim não for. (329 d)

É o caráter das pessoas que assumirá o papel central na guerra contra os “déspotas furiosos” – uma postura, como vimos, se levada ao extremo, anti-ser, pois nega aquilo que é imanente a ele e, por conseguinte, lhe é insuprimível; é uma guerra inelutável (Já veremos que esse caráter é relativamente modelado a partir da educação, das

⁹ É no romance *Decamerão*, de Giovanni Boccaccio, que esse edifício conceptual sofre violento abalo pelas novelas nas quais alguns signatários e fiadores desse modo de ser e agir (dever-ser) aparecem em insofismáveis condutas de transgressão às regras episcopais por eles mesmos dispostas; no romance escrito por volta do ano de 1350, sacerdotes “caem em tentação” e, contrariando normas clericais, se entregam aos prazeres físicos. Para o problema em tela, a obra de Boccaccio talvez tenha o mesmo impacto que a obra de Maquiavel teve sobre a política ao retratar, de modo realista, o exercício do poder pelo soberano nos principados e fazer derruir a concepção até então dominante.

companhias boas ou más, etc.). Por conseguinte, é o *dever-ser* que assume um papel central diante do ser¹⁰; não é o *ser*, em-si, que assume tal posto (o de momento central), de onde, desde que bem apreendido em sua imanência, se deveria partir para, inclusive, fundamentar o *dever-ser*¹¹ – isto é, o *ser efetivamente servir como premissa ao dever-ser*¹². Mas, conforme esse pensamento (idealista, racionalista), o que se passa é o contrário: é o *dever-ser* que deve “controlar” ou se insurgir contra o *ser*, no sentido de domá-lo, ao menos em sua parcela indesejada – aquela referente ao amo “ardente e selvagem” de quem Sófocles se libertou na velhice segundo testemunho de Céfalo.

Essa linha estruturante que perpassa o pensamento de Platão pode ser constatada quando ele enumera as quatro virtudes da cidade “ideal”¹³

¹⁰ Em sua *Para uma ontologia...*, Lukács, dando sequência a sua proposta de, ancorado em Marx, desenvolver o marxismo, observa o papel de momento predominante do *dever-ser*, porém, noutra direção ao caminho indicado pelo pensador grego: “[...] qualquer decisão que se refere a uma alternativa do processo de trabalho, pode exclusivamente ser avaliada a partir do fim, de sua realização. Desse modo, aqui também temos uma insuprimível interação entre *dever-ser* e reflexo da realidade (entre teleologia e causalidade posta), em que a função de momento predominante cabe ao *dever-ser*” (2013, p. 99-100). Ver também: Lukács 2018, p. 62.

¹¹ Ver a fetichização entre *ser* e *dever-ser* observada por Lukács (2013, p. 100). Embora se oponha a tal e destaque o vínculo genético entre *ser* e *dever-ser*, é em outra direção que analisa tal relação o filósofo húngaro.

¹² A fim de dissipar dúvidas, cumpre observar que, de acordo com a concepção materialista da história defendida por K. Marx e F. Engels n’*A Ideologia Alemã*, ao exporem a visão comum de explicar as criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral, etc. – a partir da produção material da vida imediata (sociedade civil), escrevem: “Ela [tal concepção da história] não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material” (2011, p. 42-3).

¹³ Ideal aqui no sentido de referência, parâmetro, ponto máximo possível de ser atingido (no sentido dos critérios). Isso fica claro na seguinte passagem: «– Concordamos, então, ó Gláucon, que, na cidade que quiser ser administrada na perfeição, haverá comunidade das mulheres, comunidade dos filhos e de toda a educação» (Platão, *Resp.* 543a). Ademais, cidade aqui é apenas uma das várias maneiras de se referir à vida em sociedade, comunidade.

fundada por ele no colóquio: *sabedoria, coragem, temperança e justiça*¹⁴. A *sabedoria* possui como qualidade a ponderação; a cidade é sábia por ser ponderada – diz Sócrates. Só que a ponderação, segundo nosso principal interlocutor, é uma ciência; e eis então que ele afirma: “*Efetivamente, não é pela ignorância, mas pela ciência, que se delibera bem*”¹⁵. Só que na cidade, prossegue, há várias outras espécies de ciência além da ponderação. E aqui, uma vez mais, emerge a predominância do dever-ser diante do ser quando as atividades materiais são tidas como inferiores em relação às atividades intelectuais. A virtude está encerrada nas segundas, e não nas primeiras¹⁶. Vejamos:

– Porventura será devido à ciência dos carpinteiros que a cidade deve proclamar-se sábia e ponderada? [– indaga Sócrates. E seu interlocutor responde:] – De modo algum deverá sê-lo, devido a ela, mas dir-se-á que possui a ciência da construção. (428 b-c)

Sócrates irá então asseverar que não é na ciência das atividades materiais, como a de trabalhar objetos de bronze ou a que diz respeito à produção dos frutos da terra (saber agrícola), mas sim naquela da vigilância; por meio dela, a cidade se tornará sábia e ponderada (bom senso), afirma o interlocutor, após Sócrates inquiri-lo sobre em quais dos cidadãos da cidade recém-fundada se encontrará a ciência própria à deliberação não apenas sobre os pormenores, mas sim sobre a totalidade

¹⁴ 427 e.

¹⁵ 428 b.

¹⁶ De acordo com o G. Lukács, em Kant há uma “feticização do dever-ser”, uma desvinculação genética, ou o desenraizamento dele, do plano das alternativas concretas da práxis humana – isto é, as suas formas originárias (Cf. Castro, R. 2018). “[...] na imensa maioria das abordagens idealistas dessas questões, a especificidade do ser social desaparece por completo; é construída, artificialmente, uma esfera desprovida de raízes do dever-ser (do valor), que em seguida é posta em confronto com um – presumido – ser meramente natural do homem, embora este último, do ponto de vista ontológico objetivo, seja tão social como a primeira” (LUKÁCS 2013, p. 100; LUKÁCS 2016, p. 123).

deles. Ou ainda, segundo as suas palavras:

Existe alguma ciência (...) em alguns dos seus cidadãos, pela qual delibere (...) sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades? [indaga Sócrates. E o seu interlocutor responde:] – Existe, sim senhor (...) – Essa ciência é a da vigilância (...) e encontra-se naqueles chefes que agora mesmo classificamos de guardiões perfeitos¹⁷.

Esta seria, portanto, a cidade ponderada e sábia de verdade. Os guardiões seriam na cidade raros em comparação aos demais possuidores de ciência, como os ferreiros, por exemplo. E é a ciência encerrada nos verdadeiros guardiões (a ciência da vigilância) a única que deve ser chamada de sabedoria.

A primazia do *dever-ser* sobre o *ser* se faz revelar novamente na preponderância da ciência da vigilância, e no fato desta ser a única a que se deve chamar de sabedoria, em face de todas as outras ciências materiais, como a dos utensílios de madeira. Se ao invés do *dever-ser* fosse o *ser* o momento central da argumentação platônica, o autor partiria da autoconstrução ou da constituição deste, da ação (exterior) e da retroação (interior), e não do melhor modo de domá-lo, mitigando, quando possível, as partes indesejadas (os “déspotas furiosos”, os prazeres), pondo em evidência como momento decisivo (ou critérios importantes), portanto, as virtudes mais compatíveis para o fim dessa atribuição (domar o lado “delirante e selvagem”, os “déspotas furiosos”). O *dever-ser* se sobrepõe, uma vez mais, sobre o *ser*.

Esse modo que subjaz ao pensamento de Platão vem à baila novamente quando ele atribui certa relevância à *temperança* – algo nada casual quando lembramos do testemunho de Céfalo sobre a questão de

¹⁷ 428 d.

amor dirigida pelo interpelante de Sófocles em relação à capacidade deste se “unir” a uma mulher. Por meio de Sócrates, o autor da *República* faz saber que: “– *A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, “ser senhor de si”¹⁸*”. Após assentimento do seu interlocutor, Sócrates continua, só que, como veremos, não abdicando-se de pensar sobre o problema ontologicamente colocado, ainda que esteja decididamente no meio de outro caminho (e inverso) buscando a porta de saída:

– Ora a expressão, “ser senhor de si” não é ridícula? Com efeito, quem é senhor de si será também, sem dúvida, escravo de si, e o que é escravo, senhor, porquanto é à mesma pessoa que se faz referência em todos estes casos. (431a)

Não obstante isso, volta ele para a centralidade do dever-ser sobre o ser ao chegar ao seguinte diagnóstico a respeito do problema que tem diante de si – não por isso, vale dizer, pouco reveladora ou menos instrutiva:

– Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso “ser senhor de si” – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena [sic], é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino (431a–b).

O dever-ser se faz preponderante nessa argumentação, por exemplo, na origem da “corrupção” das almas que tiveram sua parte

¹⁸ 430 e.

melhor sobrepujada pela “superabundância da pior”: as más companhias e a má educação. As causas da ativação e, posterior, superabundância da parte pior frente à melhor na alma – note que ele não suprime o que ele chama no ser (da alma) de parte pior; demais, note também o fato da melhor ser a menor – são situações relativas ao dever-ser, tal como a má educação ou a companhia ruim (influência). Se termos em mente o conceito de *pôr teleológico* de György Lukács isso se faz nítido – dos dois tipos possíveis dele¹⁹. Como os *pores teleológicos primários* são os que transformam a natureza, os que induzem outros homens a agir de tal modo e não de outro (dever-ser), segundo a sua classificação, são os chamados *pores teleológicos secundários*²⁰. Os primeiros têm primazia diante dos segundos (autoprodução do ser, etc.). Logo, o problema da ativação e da supremacia da parte pior da alma sobre a melhor ganha na voz do Sócrates de Platão uma dimensão única e exclusivamente circunscrita ao âmbito do dever-ser (educação e companhias, inclusas). Tanto ser “senhor de si” requer virtudes, como a temperança, essa e outras sendo obtidas mediante dever-ser (educação, boas companhias, etc.), quanto tornar-se *escravo de si mesmo* expressa descuido em fases e momentos preparatórios da alma que teve a sua parte pior, em consequência do descuido, excedendo a melhor por superabundância –

¹⁹ Ver: Lukács 2013, p. 82-4.

²⁰ No entendimento do último Lukács, toda a ação (e vida) humana pode ser compreendida a partir desses dois tipos de posições teleológicas.

falhas essas também relativas ao dever-ser²¹.

Na abordagem platônica, então, o ser é subjugado, no plano geral dela, ao dever-ser. Não que numa abordagem que priorize o ser, isto é, uma abordagem materialista, ontológica, o dever-ser seja um momento sem importância (já falamos do nascimento do dever-ser estar vinculado geneticamente ao ato de trabalho; outras formas de dever-ser vão surgir com o advento dos *pores teleológicos secundários*²²). A única diferença dessa última em relação à primeira é que na ontológico-materialista há a primazia do ser diante do dever-ser, enquanto na outra, cujo exemplo em tela remonta à Platão, opera-se o inverso; quando esta depara-se com um problema verdadeiramente imanente ao ser, imputa-se como causa original má condução do dever-ser (ética, educação, etc.); e é única e

²¹ Perceba o contraste entre essa visão que atribui ao dever-ser a preponderância sobre os caminhos que tomam o ser (da alma), para a concepção da história do novo materialismo no que diz respeito à transformação do ser (dos homens) – isto é, a primazia da condição material externa ao homem (a ser transformado): “[...] tanto para a criação em massa dessa consciência comunista [Marx está diferenciando (e também defendendo) a revolução comunista das revoluções anteriores] quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária *uma transformação massiva dos homens*, o que *só se pode realizar por um movimento prático*, por uma *revolução* [sic]” (Marx e Engels, 2011, p. 42). Outra questão seria: de onde proviria as partes da alma ou o conteúdo delas? Seriam tais partes estanques (metafísica)? (Ao iniciar as discussões acerca de quem deveria ser o chefe da cidade, Platão nos dá a seguinte declaração: – [...] *Uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo...*). Evidentemente que as circunstâncias históricas não devem ser desconsideradas, todavia, mais adiante, ao derivar as formas de governo dos caracteres dos homens, Platão não deixa de assinalar que aquelas não poderiam provir do carvalho e da rocha, mas sim dos costumes civis. A despeito disso, a questão volta a ser reposta quando não se diz de onde provém os “costumes” civis.

²² “O autodomínio do homem, que aparece pela primeira vez no trabalho como efeito necessário do dever-ser, o crescente domínio de sua compreensão sobre as suas inclinações e hábitos etc. espontaneamente biológicos são regulados e orientados pela objetividade desse processo [...] Certamente já vimos que o dever-ser do trabalho desperta e promove certas qualidades dos homens que mais tarde serão de grande importância para formas da práxis mais desenvolvidas; é suficiente recordar o domínio sobre os afetos” (Lukács 2013, p. 104-105). Numa outra edição (bilingue) dessa mesma obra que circula entre nós, o tradutor opta por verter *Sollen* apenas por “dever”, e não por *dever-ser*. Cf. Lukács 2018, p. 66-7. Noutra tradução, em castelhano, a opção por “dever-ser” é novamente verificada. Cf. Lukács 2016, p. 128.

exclusivamente em seu interior (dever-ser) que os problemas descobertos devem ser solucionados.

Vejamos agora como ele, por meio de Sócrates, sem impor nenhuma fissura ao que vale para o ser individual, já que é da reunião de cidadãos que se forma a cidade, se refere a subjugação desses desejos na vida coletiva – a considera, diga-se, necessária.

– Ora, desejos, prazeres e penas, em grande número e de todas as espécies, seria coisa fácil de encontrar, sobretudo nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens de pouca monta a que chamam livres. [Após concordância do interlocutor, ele continua:] – Mas sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a reta opinião, em pouca gente os encontrarás, e só nos de natureza superior, e formados por uma educação superior. (431b-c)

São poucos aqueles dotados da necessária temperança entre a multidão de almas escravas de si mesmas – já aqui se enuncia o porquê do governo dos melhores, isto é, a questão da administração da cidade ser melhor conduzida pela aristocracia²³, governo dos filósofos ou dos guardiães perfeitos²⁴. Os dotados de tal virtude serão ainda aqueles de natureza superior. Seria essa natureza que neles se manifesta estanque,

²³ A certa altura, Sócrates diz: – *Ora, nós já analisamos o que corresponde à aristocracia que, [sic] com razão proclamamos bom e justo. (544e)*

²⁴ A uma certa altura da discussão, Sócrates faz revelar prontamente algo para o que mostrava uma certa hesitação: – *Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas [sic] dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos (473d-e). Ver também: 503a-e.*

estática e permanente (imutável)? De onde ela (a natureza superior²⁵) proviria? Do acaso? Mas serão também aqueles que foram bem talhados por uma boa educação – uma vez mais, o critério da virtude é obtido, agora em parte, mediante dever-ser. A verdadeira sabedoria jamais pode ser aquela do carpinteiro – a do ser, da autoprodução de si e da vida (*práxis*); a verdadeira sabedoria, em Platão, é sempre exercida e obtida puramente por intermédio do dever-ser. Esse é, portanto, o elo comum que transita, de modo geral, a arquitetura do pensamento platônico, e que vai, obviamente, repercutir na formação final da sua específica imagem de mundo, e cujo resultado é a inversão (dever-ser *versus* ser), sendo esta decorrente exatamente da luta inelutável travada na imanência do ser e para a qual – dado a sua “fúria selvagem” e poder subjugador – a única forma de remediação é o dever-ser²⁶.

²⁵ Ao falar da natureza que deve existir nos filósofos (chefes da cidade), já que as partes que a formam raramente nascem juntas, Sócrates dilucida esse significado da seguinte maneira: «– O dom de aprender com facilidade, memória, agudeza e prontidão de espírito e outros que os acompanham, bem sabes que não se combinam naturalmente com a energia e grandeza de alma capazes de fazerem levar uma vida sóbria, com tranquilidade e segurança. Pelo contrário, as pessoas com tais predicados deixam-se levar para onde calhar, pela sua vivacidade, e toda a sua estabilidade desaparece.» Demonstrando como as partes que a compõem nascem na maioria das vezes separadas, ele continua: «– Ora, por outro lado, os caracteres sólidos e difíceis de alterar, em quem se podia confiar mais, e que em combate são inabaláveis perante o temor, comportam-se do mesmo modo nos estudos. São parados e aprendem com dificuldade, como se estivessem entorpecidos, cheios de sono e a bocejar, quando têm de executar um trabalho dessa espécie» (503d). Note-se que aqui se fala em transformação, no entanto, a pergunta para a origem das partes da alma (a pior e a melhor, p. ex.) permanece sem resposta. Sobre isso, é interessante ainda verificar a transformação em cada homem que se opera, por exemplo, na passagem do homem democrático ao homem tirânico, ou mesmo analisar e/ou relacionar isso com as três partes da alma (*infra*).

²⁶ Note que o dever-ser (trabalho) que se desdobra via domínio sobre os afetos (a vitória da compreensão sobre a mera espontaneidade do instinto biológico), *i. e.*, a partir da autoprodução do homem, por vir de baixo, contrasta inteiramente com o dever-ser platônico, que visa a domar, a todo custo, aquilo que há de selvagem na alma (desejos, sentimentos), ficando assim mais aclarado o motivo da sua ênfase, face ao ser permeado de “déspotas furiosos”, na conduta (ética), na temperança, na razão, na moderação, etc.

Mas logo Sócrates faz saber que a temperança tem um campo de atuação distinto do da coragem e da sabedoria (outras virtudes) por ele ser generalizado; em razão disso, ela pode ser estendida a governantes e governados, de tal modo que acabe por se assemelhar a uma harmonia. Vejamos como Sócrates explica o seu ponto de vista à Gláucon.

Porque não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só num lado da cidade, a tornavam, uma sábia, a outra corajosa, que a temperança atua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava [o mais belo acorde para os gregos], tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseres, à força, ou se quiseres, à abundância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie. De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo (432 a).

A cidade senhora dos seus prazeres e desejos e de si mesma é também ela chamada de temperante. Isso porque nela existe o mesmo parecer entre governantes e governados acerca da espécie de pessoas que devem exercer o poder, estando presente, portanto, a temperança tanto nuns quanto noutros. E isso em si, conforme Platão, é a oitava ou a harmonia por ele mencionada. Como a temperança não fica restrita, por exemplo, aos verdadeiros guardiões, e sim, pode grassar-se entre todos, ela pode ser expressa na concórdia ou na aceitação da diferenciação natural entre fortes e fracos, ou mesmo na concordância em relação ao bom senso, à abundância, riquezas, etc.; esse quadro equilibrado e harmonioso, onde os diferentes nos diversos aspectos aceitam mutuamente a sua condição de superioridade ou de inferioridade, seria atingido, portanto, também graças à temperança.

Seguindo uma linha coerente de raciocínio e sem devaneios

fetichistas, Platão faz saber por intermédio do seu Sócrates que existem tantas formas de constituições quanto de almas²⁷, sendo uma portadora de virtude e muitas outras portadoras de vícios. “*Quantas, então?*” – indaga o seu ouvinte. E ele responde: “– *Cinco de constituições, e cinco de almas*”²⁸. A forma virtuosa, entretanto, poderá constituir-se de dois modos: se haver apenas um entre os governantes que se destaque, essa forma será designada monarquia; se forem vários, aristocracia. Em suas palavras: “– *Contudo, isso considero-o eu como uma só forma de constituição, porquanto, quer haja vários, quer um só, não abalarão as leis importantes da cidade,*” [afirma Sócrates, porém ressaltando o requisito para tal feito] “*desde que tenham a educação e instrução que expusemos*”²⁹ [dever-ser].

Sócrates faz saber que as quatro formas de governo defeituosas – dentre aquelas que mereciam ser examinadas, vale dizer – seriam, nessa ordem, a constituição de Creta e da Lacedemônia, depois, a oligarquia, a terceira e oposta à segunda, a democracia, e a quarta, e antagônica a todas estas, a tirania, a “última das enfermidades do Estado”³⁰, de acordo com ele. A transformação duma coisa em outra – algo que, por extensão, *mutatis mutandis*, poderíamos comparar à gênese ontológica como forma de entender um complexo, na proposta de ontologia do ser social de Lukács³¹ –, assim como o condicionamento relativamente social na produção dos homens, nos parece ser algo que transparece na argumentação de Platão, fato que, portanto, nos dar uma mostra da

²⁷ Isso fica cristalino quando Platão por intermédio do seu Sócrates assinala: – *Sabes então que é forçoso que haja tantas espécies de caracteres de homens como de formas de governo? Ou julgas que elas nasceram do carvalho e da rocha, e não dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado para que pendem?* (544 d-e).

²⁸ 445c-d.

²⁹ 445e.

³⁰ 544c.

³¹ Ver: Lukács 2013; Castro 2011.

lucidez do pensador grego – algo que, inclusive, mostra um nexo entre os clássicos da antiguidade com autores modernos, ou seja, um ponto de continuidade, ou, graças às diferenças entre as épocas de onde eles se situam (o “chão da história” de onde escrevem), um modo de descontinuidade com continuidade. Isso fica claro quando ele mostra como a timocracia (“a constituição dominada pelo gosto das honrarias”), a primeira das quatro formas de governo defeituosas, deriva da aristocracia (a quinta e a mais justa delas). Diz ele:

– Vamos lá então tentar dizer de que maneira a timocracia se originou da aristocracia. É simples de ver que toda a constituição muda por virtude daquele mesmo que detém o poder, quando a sedição se origina no seu seio. (545c-d).

Todavia, diz ele, estando de acordo consigo mesma, é impossível abalá-la. E dessa maneira, após perguntar à Gláucon como essa cidade será então convulsionada, ele explica como tal abalo se processa:

– Mais ou menos assim. É difícil abalar um Estado constituído deste modo. Todavia, como tudo o que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como essa permanecerá para sempre, mas há de dissolver-se. (546a)

Por estar no meio do caminho entre a aristocracia e a oligarquia, diz ele, a timocracia imita alguns aspectos da forma de governo da qual deriva, mas também mimetiza aspectos da oligarquia; entretanto, ela possuirá algumas características próprias:

– E pelo receio em elevar os sábios às magistraturas, uma vez que já não dispõe de homens simples e inquebrantáveis desse estofo, mas sim de ânimos dúbios, a tendência para os espíritos exaltados e simples, nascidos mais para a guerra do que para a paz, o apreço pelos dolos e expedientes que lhes são próprios, o passar sempre o tempo em combate, não serão, nas suas linhas gerais, os seus

caracteres específicos? (547e-548a)

O pensamento platônico encontra-se alinhavado de tal modo, que os desejos, os quais o homem que não é “senhor de si” torna-se “escravo de si”, estarão novamente, por exemplo, no centro do problema da timocracia. Senão, vejamos:

– Homens dessa espécie serão cobiçosos de riquezas como os que vivem no regime oligárquico, adoradores apaixonados do ouro e da prata, a ocultas, pois são possuidores de celeiros e de terrenos particulares, onde os colocam para os manterem escondidos, e bem assim de casas que os abriguem de todos os lados, verdadeiros ninhos privados, dentro dos quais desbaratarão grandes somas com mulheres e com quem mais lhes apetecer. [Após concordância do interlocutor, Sócrates arremata:] – Portanto, serão avaros das suas riquezas, uma vez que lhes prestam culto e não estão na sua posse pública, e gastadores das alheias, para satisfação dos seus desejos, colhendo-lhes furtivamente o prazer. [ênfase minha] (548a-b)

A timarquia desemboca na oligarquia, forma de governo assim definida nas palavras de Sócrates: “– A forma baseada no recenseamento da propriedade, em que os ricos são soberanos e os pobres não participam do governo”³². Essa passagem – evidente a um cego, diz ele ao seu interlocutor – se daria da seguinte forma:

– Aquele tesouro que cada um tem cheio de ouro deita a perder um governo desses. Em primeiro lugar, descobrem gastos para fazerem, e para esse fim desviam as leis, desobedecendo-lhes, eles e as mulheres [...] – Depois, parece-me, cada um vê o que faz o outro, enche-se de emulação e acaba por tornar igual a si a maioria deles. [Responde o interlocutor:] – É natural. [E ele continua:] – A partir daí, por conseguinte, prosseguem cada vez mais no caminho das riquezas, e, quanto mais preciosas as julgam, menos valor atribuem à virtude.

³² 550d.

(550d-e)

E então, temos dado o passo decisivo para a assunção dos ricos ao poder: “– Logo, quando numa cidade se honra a riqueza e os ricos, a virtude e os bons são menos considerados”³³. De modo que a transformação é de tal maneira consumada: “– Portanto, em vez de ambiciosos e desejosos de honrarias, acabam por se tornarem avarentos e apreciadores de dinheiro, e louvam e admiram quem é rico e elevam-no ao poder, ao passo que ao pobre, desprezam-no”³⁴.

A passagem da oligarquia à democracia dar-se-á devido ao fato de se querer se tornar o mais rico possível. Assim explica o seu raciocínio Sócrates: “– É que, parece-me, os que estão no poder nesse regime, como estão lá devido aos seus muitos haveres, não querem impedir por meio duma lei que os jovens fiquem impunes, diz ele, para não lhes ser lícito dissipar os seus bens e perdê-los”, ou seja, recusam-se a elaborar uma lei que impeça a prodigalidade dos mais novos, “a fim de adquirirem as suas propriedades e lhes emprestem a juros, tornando-se mais ricos e mais considerados”³⁵. De acordo com Platão, seria impossível entre os cidadãos prestar culto à riqueza e, ao mesmo tempo, possuir temperança suficiente. Diz ele: “– É assim que, nas oligarquias, descuidando e consentindo na libertinagem, algumas vezes reduziram à penúria homens de estofo não destituído de nobreza”³⁶. Esses homens, endividados e/ou desonrados, passam a tramar contra aqueles que tomaram seus bens.

Quando são postos lado a lado, governantes e governados, nas viagens, ou nas expedições militares, onde são companheiros de

³³ 551 a.

³⁴ 551a.

³⁵ 555 c.

³⁶ 555 d.

navegação ou de campanha, ou, diz Sócrates, “[...] quando se observam uns aos outros no meio dos próprios perigos, nessa altura, os pobres não são de modo algum desprezados pelos ricos”³⁷. Esse homem pobre, continua, emaciado, “postado no combate ao lado de um rico”, criado à sombra, se o vê em embarço, indaga ele ao seu ouvinte, *acaso não te parece que ele pensará que é devido à covardia deles que tais pessoas prosperam?*³⁸ Tal como basta a um corpo enfermiço um pequeno impulso externo para cair doente e entrar em luta consigo mesmo, um Estado nessa situação, sob qualquer pretexto, adoece e entra em guerra civil – por vezes, sem o auxílio do exterior.

— *Ora, a democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte. [E o interlocutor assim lhe responde:] — É essa, efetivamente, a maneira como se estabelece a democracia, quer pelas armas, quer pelo medo do outro partido, o que foge (557 a).*

Embora Sócrates admita que muita gente considera tal forma de governo como a mais bela, o expositor irá ver problemas, por exemplo, na consideração de qualquer espécie de exigência em ninharias. O homem democrata surgiria quando um jovem criado na ignorância e na avareza prova o mel dos zangões e se deixa dominar pelos desejos não-necessários comum a estes e, portanto, deixa de ficar sob a égide dos

³⁷ 556 d

³⁸ 556 d-e.

desejos necessários comum ao oligarca poupador³⁹. Assim ele diz: “– Não diremos então que estes desejos [os não necessários] são causa de dissipação, e aqueles [necessários] causa de lucro, devido ao fato de serem úteis à produção?”⁴⁰ A mudança será completada com o auxílio de um grupo afim exterior, tal como se deu a mudança do Estado. Eis, então, na descrição platônica, como essa transformação é concluída:

– Depois de terem esvaziado e purificado a alma do jovem por elas possuído e de a terem iniciado nos Grandes Mistérios, logo a seguir trazem, na companhia de um numeroso coro, a insolência, a anarquia, a prodigalidade e a desfaçatez, todas resplandecentes, de cabeças coroadas; fazem o seu elogio e chamam-lhes nomes bonitos, designando a insolência por boa educação, a anarquia por liberdade, a prodigalidade por generosidade, a desfaçatez por coragem. Acaso não é mais ou menos assim que um jovem educado a satisfazer os desejos necessários passa à licença e à indulgência com os prazeres não-necessários e inúteis? [E o interlocutor responde:] – É bem evidente que sim. (560e-561a)

Na vida do amante da igualdade, de acordo com Platão, não haverá nem ordem, nem necessidade.

– Portanto, [...] passará cada dia a satisfazer o desejo que calhar, umas vezes embriagando-se e ouvindo tocar flauta, outras bebendo

³⁹ Perceba que também aqui Platão já faz a distinção entre desejos necessários e não necessários, tal como irá posteriormente fazer Aristóteles, quando falar da economia e da crematística, embora indo muito além. E assim Sócrates faz saber: «– O desejo de alimentação é necessário por dois motivos, quer por ser útil, quer pela sua capacidade de evitar que a vida se extinga.» (559b). Perceba que, embora não-materialista, o racionalismo platônico não deixa de apreender o momento primário da reprodução humana, tal como, posteriormente, K. Marx e F. Engels irão consagrá-lo num arranjo materialista e histórico. Tal observação reveste-se de importância na medida em que um traço constitutivo da vida humana em sociedade, já assinalado no mundo antigo por Platão, nos tempos atuais, desborda das reflexões filosóficas, infensas ao todo e cada vez mais anêmicas de concreticidade, uma vez que elas volatilizam-se cada vez mais num plano puramente ideal – concorre para a recorrência desse entendimento de mundo a realidade, de onde este emerge, marcada cada vez mais pelo fetiche, etc.

⁴⁰ 559 c.

*água e emagrecendo, outras ainda fazendo ginástica; ora entregando-se à ociosidade e sem querer saber de nada, ora parecendo dedicar-se à filosofia*⁴¹.

É duma alteração da democracia que vai se originar a tirania. É da ambição pela liberdade, o bem supremo do Estado democrático, que irá provir a causa da sua dissolução. Assim ele se explica: “– [...] a ambição desse bem e a negligência do resto é que faz mudar esta forma de governo e abre caminho à necessidade da tirania”⁴². Sócrates afirma que é duma doença que surge também na oligarquia, e que perdura na democracia, que se conduzirá à escravatura (tirania): ele refere-se à uma raça de homem preguiçosos e perdulários, que, embora não goze de consideração na oligarquia, e esteja excluída das magistraturas, na democracia está à frente. Além dessa classe, há outras duas: os mais abastados (aqueles *por natureza* mais ordenados) e a do povo, que são os trabalhadores e os que se abstêm dos negócios públicos⁴³. É – de acordo com Sócrates – a maior e mais poderosa classe na democracia, quando se reúne. Os chefes conseguem tal feito quando despojam os que têm posses da sua fazenda, repartindo-a pelo povo, porém ficando eles com a maior parte. Os ricos esbulhados são obrigados a se defender – e são chamados de oligarcas. Surgem denúncias, lutas e processos. Até que, lembra Sócrates: “– O povo não tem sempre o costume assinalado de pôr uma pessoa qualquer à sua frente, fomentando o desenvolvimento da sua grandeza”⁴⁴? Após a concordância do seu interlocutor, ele então faz saber: “– É, portanto, evidente que, quando a tirania se origina, é da semente deste

⁴¹ 561 c-d.

⁴² 562c.

⁴³ Note que já aqui em Platão comparece a ideia de classe, que reaparecerá em Aristóteles.

⁴⁴ 565c.

*protetor, e não de outra, que ela germina*⁴⁵.

O homem tirânico é um homem ébrio, apaixonado e louco – explica Sócrates. Levado a toda espécie de desregramento, que é chamada de suprema liberdade por aqueles que o arrastam, vive dividido entre o auxílio prestado pelo pai e seus familiares aos desejos equilibrados e o dos outros que o conduzem aos do lado oposto. Até que ocorre o seguinte: “– [...] Quando estes hábeis magos e fabricantes de tiranos já não esperam dominar o jovem de outra maneira, afirma Sócrates, arranjam modo de criar nele um amor que preside aos desejos ociosos”⁴⁶. Daí a transformação se consuma do seguinte modo:

– Por conseguinte, quando os demais desejos, a zumbir em volta do amor, repletos de incenso, de perfumes, coroas e vinhos e dos prazeres dissolutos de tais companhias, o fazem crescer e o alimentam até atingir o máximo e colocam neste zangão o aguilhão do desejo, é então que este protetor da alma, escoltado pela loucura, é tomado de frenesi, e, se encontrar em si algumas opiniões ou desejos considerados honestos, mata-os e lança-os fora, para longe de si, até varrer da alma a temperança e a encher de uma loucura importada (573b).

Não à toa, continua Sócrates, Eros será considerado um tirano. O homem tirano, continua, viverá em festas, orgias e outros gozos dessa espécie, “*naqueles em cujo peito o tirano Eros habita, governando toda a sua alma*”⁴⁷. Com a contínua profusão de desejos a reclamar em sua alma, dissipa os seus rendimentos e passa a pedir empréstimos. De modo que quando tiver despendido todos os recursos, explica,

[...] Acaso não é forçoso que essa massa de desejos violentos que

⁴⁵ 565d.

⁴⁶ 573a.

⁴⁷ 573d.

*fizeram ninho na sua alma se ponha a gritar, e, como que agrilhado pelos desejos, mas especialmente pelo próprio Eros, [...] ele ande num frenesi, a espreitar quem tem algumas posses, que ele consiga arrebatá-lhe pela fraude ou pela violência*⁴⁸?

Pessoas desse jaez, quando reunidas em maioria num Estado, ao se aperceberem do seu número, com a cumplicidade da estupidez do povo, geram um tirano, que será aquele que albergar em sua alma o tirano maior e mais completo. Após o assentimento do interlocutor, Sócrates afirma:

– Então, ou cedem voluntariamente, ou, se a cidade não se submete, da mesma maneira que, outrora, castigava o pai e a mãe [Platão fala antes que tal homem tentará despojar os pais, e que, se os levar para a mesma casa, irá “escravizá-los aos seus amores”], agora tornará a fazê-lo com a pátria, se tiver poder para tanto, [...] e sob a sua égide conservará e manterá na escravatura aquela que fora outrora a sua querida “mátria”, como dizem os cretenses, e que é a sua pátria. E esse será o termo, ao qual chegará a paixão de um homem desses. (575c-d)

Para finalizar, Platão pergunta aos seus interlocutores qual das formas de governo é a primeira em felicidade⁴⁹ e por quais critérios se devem julgá-las. Sócrates, após assentimento do seu ouvinte, proclama que o mais feliz é o melhor e o mais justo, e que tal homem é rei de si mesmo, enquanto o mais desgraçado, o pior e o mais injusto, aquele que, por sinal, mais tiraniza a si e a cidade. Aqui, acrescenta Sócrates, pouco importa se tal fato passe despercebido ou não aos demais homens ou aos

⁴⁸ 573e-574a . E completa: *– É necessário que ele tire de todos os lados, ou então será vítima de grandes dores e sofrimentos. (574a)*

⁴⁹ Outro ponto de convergência entre Platão e Aristóteles – a felicidade como ponto máximo a ser atingido.

deuses⁵⁰. Ele então apresenta a seguinte demonstração: tal como a alma está dividida em três partes, também haverá três espécies de prazer, sendo cada um específico a cada uma delas. Seriam elas (partes da alma): a que aprende, a que se irrita e a concupiscência – aquela que não possui um nome específico, mas é designada pelo que há nela de mais forte, nas palavras de Sócrates, “*devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha*”⁵¹. Esta é tachada amiga do dinheiro, pois é com ele que se satisfazem os desejos dessa espécie (o prazer e a amizade que possuem são pelo lucro). As três principais espécies de homens derivariam de cada uma dessas partes, sendo cada espécie definida pela parte que manda na alma: o interesseiro, o filósofo e o ambicioso – o que tem prazer pelas honrarias (tal amizade da vitória proviria da parte irascível da alma, já que esta tende a dominar, vencer, ter fama). Ora, como cada um dos três irá julgar a sua vida como a mais prazerosa e melhor, interpõe-se então o problema de em que se basear para julgar bem. E ele dá a solução: “– *Não será na experiência, na vigilância e no raciocínio?*”⁵² Dos três, continua, é o filósofo que terá em conta o instrumento necessário para julgar – a saber, o raciocínio –, ainda que seja também o melhor juiz no que tange à experiência. Diz ele: “– [...] *se fosse a honra, a vitória e a coragem [o melhor índice para julgar], não seria [verdade absoluta] o que elogiasse e censurasse o amigo de honras e vitórias?*”⁵³ E logo após ouvir a concordância da audiência, Sócrates prossegue:

⁵⁰ Perceba-se aqui uma semelhança, por coincidência ou não, entre o que diz Platão e o espírito da expressão marxiana “Eles não sabem disso, mas o fazem”. Ver: Lukács, 2013, p. 218.

⁵¹ 580e.

⁵² 582a.

⁵³ 582e.

– E uma vez que é a experiência, a reflexão e o raciocínio? [E o interlocutor responde:] – É forçoso que aquilo que elogiar quem for amigo da sabedoria e amigo do raciocínio seja a verdade absoluta. [E ele continua:] – Portanto, dos três prazeres em causa, o desta parte da alma, através da qual aprendemos, será o mais agradável, e o homem em que essa parte for a que manda terá a vida mais aprazível? [E o interlocutor assente:] – Como não havia de sê-lo? (582e-583a).

Após anunciar, portanto, a vida do filósofo como a mais aprazível, Sócrates diz que a vida do guerreiro e do ambicioso ficará em segundo lugar, pois o prazer peculiar a ele está mais próximo da vida do juiz (o filósofo), já que a honra não lhe será totalmente estranha por ser adstrita a todos, enquanto o do interesseiro em último.

Ademais, a questão da verdade* como algo objetivo – isto é, como algo externo, imanente ao Ser⁵⁴ (em maiúscula, na acepção do autor da *República*) e não subjetivo –, a não abdicação da experiência como critério decisivo no julgamento dos prazeres (o prazer da ciência, do estudo das *essências*, do de conhecer como é a verdade, por exemplo, são possíveis de ser saboreados apenas pelo filósofo) e das formas de governo, ainda que não se dispense do julgar o raciocínio (lhe confira um peso desproporcional e se atribua a esse plano uma dimensão

* Embora absoluta, e não histórica.

⁵⁴ Ainda que os limites históricos de sua filosofia fiquem expressos no caráter contemplativo de sua postura diante do ser (em sua imutabilidade). Diz ele: «[...] Porém a natureza do prazer que procede da contemplação do Ser, é impossível a qualquer outro saboreá-la, exceto ao filósofo.» (582c); e isso vale também para a Natureza. E mais: «– Concordemos, relativamente à natureza dos filósofos, em que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção.» [ênfase minha] (485b).

resolutiva que – como dito – ele não dispõe⁵⁵), a presença da dimensão de totalidade⁵⁶, o ponto de partida ser a *vida real cotidiana* e não a representação da mesma (no conceito, na ideia, no símbolo, etc.), a relação aparência-essência, ou mesmo o caráter de ser dado à alma na filosofia platônica (ainda que relativamente estanque), nos revela o esforço, a arquitetura e a engenhosidade do seu pensamento na tentativa de apreender o ser humano e a vida social, assim como nos permite contrastar – em seus devidos solos históricos – o pioneirismo de Platão com as filosofias de períodos posteriores, verificando, inclusive, a presença (ou não) de traços de continuidade com descontinuidade, por exemplo, entre a filosofia da antiguidade clássica e a moderna, não obstante se encontre nesta última, e também na contemporânea, formulações em total contraste com aquela⁵⁷ – e é por essa razão também, vale dizer, que se faz observar isso aqui.

⁵⁵ Serve-nos aqui, de um modo geral, a título de ilustração a seguinte passagem: “Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados [teoria] para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (Marx, 2011, p. 94).

⁵⁶ «– Porventura não diremos também do filósofo que está desejoso da sabedoria, não de uma parte sim e de outra não, mas da totalidade?» E o interlocutor responde: «– É verdade.»(475b).

⁵⁷ Tanto inteiramente alheias, como a de Pierre Lévy, desmesurada e irracionalista como Jean Baudrillard (hiper-realidade), ou arbitrariamente opostas, como também reconfiguradas pelo lugar de onde se fala, *i. e.*, o solo histórico moderno (G. Lukács).

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BOCCACCIO, G. *Decamerão*. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- CASTRO, R. *A reprodução social na Ontologia de Lukács: um escólio introdutório*. Faculdade de Serviço Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, AL, 2011 (Dissertação de Mestrado).
- _____. *O trabalho como modelo da práxis social: os aspectos 'in nuce' da elaboração marxiana segundo o entendimento do último Lukács*. Escola de Serviço Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018 (Tese de Doutorado).
- _____. Os 40 anos sem Lukács e o debate contemporâneo nas ciências humanas. In: *Revista Serviço Social e Sociedade*, n. 114. abril/junho 2013, p. 207-239.
- COMTE, A. *Discurso sobre o Espírito Positivo*. São Paulo: Ed. Escala, s/d.
- COUTINHO, C. N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. 2ª ed. São Paulo: Escala, 2009.
- GAARDER, J. *O mundo de Sofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GOETHE, J. W. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- HOMERO. *A Odisséia*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.
- INFRANCA, A. *Trabalho, indivíduo e história. O conceito de trabalho em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- INFRANCA, A.; VEDDA, M. *Gyorgy Lukács: ética, estética y ontologia*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- KONDER, L. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1983. 7ª ed.
- _____. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- LEFEBVRE, H. *Marxismo*. São Paulo: L&PM Pocket, 2009.
- LÉVY, P. *As tecnologias da inteligência: o*

- futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- LUKÁCS, G. *La riproduzione*. In: *Per una ontologia dell'essere sociale*. vol. II. Roma: Riuniti, 1981.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Para a ontologia do ser social*. Vol. 14. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.
- _____. *Ontología del ser social: El trabajo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Herramienta, 2016.
- _____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: COUTINHO, C. N.; NETTO, J. P. (org.). *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- _____. *A alma e as formas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro 1. Tomos I e II. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. In: MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Prefácio*. In: MARX, K. *Para a crítica da economia política*. S. Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. *Elementos fundantes de uma concepção materialista da história*. In: NETTO, J. P. (org.) *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- _____. *Sobre a Filosofia da miséria – uma carta a P. V. Annenkov*. In: NETTO, J. P. (org.) *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- NETTO, J. P. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara Nova, 1978.
- _____. Lukács e o marxismo ocidental. In: ANTUNES, R.; RÊGO, W. L.

- Lukács*: um Galileu no século XX. São Paulo: Boitempo, 1996.
- PLATÃO. *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- RUSSEL, B. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- TONET, I. *Método científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela bolsa do PNPd.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de financiamento 01

This study was financed in part by Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Finance Code 001