

Mudança e mudança em Platão

Izabela Aquino Bocayuva

Professora do Departamento de Filosofia da UERJ

<https://orcid.org/0000-0003-1571-1860>
izabelabocayuva@gmail.com

Recebido: 13 de janeiro de 2021
Aprovado: 30 de março de 2021

DOI: 10.47661/afcl.v15i29.46241



Bocayuva, Izabela Aquino. *Mudança e mudança em Platão*. Anais de Filosofia Clássica 29, 2021. p.71-91

ABSTRACT: In the Parmenides dialogue, Plato treats speculatively the *exaiphnes*, the sudden instant, as a condition for the possibility of change between radical oppositions. However, not every change has this character, as happens with changes of political regimes narrated in the Republic. It's interesting here to characterize the difference between these two perspectives in which we see change being considered by Plato. It's important to realize how the Platonic metaphysical conception is in perfect agreement with his political conception, as, in both cases, he separates the One, the exception, from the multiple.

KEY-WORDS: Exaiphnes ; Change ; Platonic metaphysics ; Plato's politics

RESUMO: No diálogo *Parmênides* Platão trata especulativamente o *exaiphnes*, o instante, como condição de possibilidade da *mudança* entre contrários radicais. No entanto, nem toda mudança tem esse caráter, tal como acontece com as mudanças de regimes políticos narrados na *República*. Interessa aqui caracterizar a diferença dessas duas perspectivas em que vemos a mudança ser considerada por Platão. Importa perceber o quanto a concepção

metafísica platônica está em perfeito acordo com sua concepção política, à medida que, em ambos os casos, ele aparta o um, a exceção, do múltiplo.

PALAVRAS-CHAVE: Exaiphnes; Mudança; Metafísica platônica; Política em Platão

Certa vez foi perguntado a um sábio: o que vem primeiro, o dia ou a noite? E ele respondeu: O dia depois da noite. Impossível ser mais direto para tratar da insolubilidade do problema do princípio. Quando exatamente o começo começa? Observando o esmaecer de um dia nunca conseguimos perceber quando exatamente vira noite. Assistimos ao anoitecer, mas a noite plena só vemos num estalo, quando *de repente* já aconteceu. O mesmo se dá na virada da claridade do dia.

O instante da mudança, silencioso, atópico e inaparente, grita, no entanto, a necessidade da sua presença, ainda que permaneça facticamente inacessível. Desse instante – o *exaíphnes* – trata Platão em seu diálogo *Parmênides*, ao considerar a terceira hipótese do Um. Na primeira hipótese, o Um, em sua absolutidade isolada, sem poder realizar qualquer tipo de relação, vai sendo conduzido até desaparecer totalmente: torna-se até mesmo, paradoxalmente, impensável. Na segunda hipótese, o Um – que de algum modo tem que ser – podendo estar em todas as formas de relação, é conduzido de um contrário a outro, um a um, relação a relação, até apresentar todas as possibilidades de participação: é reto e circular, está em movimento e em repouso, é o mesmo e é diferente, é semelhante e dessemelhante, é contíguo e não contíguo, é igual e desigual, tanto é, quanto está tornando-se mais jovem e mais velho e da mesma idade que si mesmo, tanto era e é e será, etc. Afim de garantir a viabilidade da segunda hipótese em toda sua transitoriedade, salvando-a, ao mesmo tempo, da contradição, Platão faz irromper a hipótese do Um instantâneo, súbito, *exaíphnes*, já que ser, por exemplo, semelhante e dessemelhante ao mesmo tempo seria impossível¹. Como condição de possibilidade do acontecimento da transformação, vice-versa, de contrários, tal como acontece na segunda hipótese, o Um instantâneo se apresenta, com efeito, como o “instante” nem sendo semelhante nem dessemelhante, nem estando em repouso,

¹ Cf. Séguy-Duclot, Alain. *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*. Paris : Belin, 1998.

nem em movimento, nem participando do ser nem do não ser, e, por fim, não estando no tempo. É, pois, o Um instantâneo que permite, que possibilita toda mudança de um contrário a outro, inviabilizando a contradição nesse processo de transição, uma vez que ele, estando sempre retirado de qualquer determinação ôntica ou temporal, não é antes, nem depois, nem agora. O que costumamos compreender como sendo o agora – na verdade, uma das temporalidades do ser – difere radicalmente do instante, uma vez que este nem é ser nem não ser, consistindo mais na atemporalidade de uma suspensão, limbo entre ser e perecer.

O *exaíphnes*, essa “hora” fora de hora e lugar, tratado no diálogo *Parmênides* como o momento de ruptura radical e súbita entre contrários, consiste no que propriamente se poderia chamar *mudança* em sentido próprio. Nesse mesmo sentido encontramos, ao longo da obra platônica, o mesmo advérbio *exaíphnes* empregado em situações *sui generis* de *mudança*, circunstâncias em que acontece uma alteração qualitativa radical no desempenho cognitivo (sempre acompanhado pelo desempenho moral) em que, de repente, alguém torna-se filósofo ou adentra o caminho da e para a filosofia. São situações em que se dá uma ruptura radical em relação ao que é múltiplo e corpóreo (e identificado também com a ignorância), adventos de purificação, quando, dando-se o afastamento do múltiplo, dá-se concomitantemente o direcionamento para o um e para junto do que é uno e separado, único sentido próprio do melhor e também do sábio, do justo, do verdadeiro, do correto. Nesses casos concretos em que há *mudança* mediada pelo *exaíphnes*, Platão, sempre pontuando o abismo entre o não saber – ou “saber” múltiplo e difuso – e o verdadeiro saber, afirma o abismo entre não-filosofia e filosofia.

Na *República*, por exemplo, o *exaíphnes* aparece no famoso mito da caverna como hora do salto ou divisor de águas entre *apaideusia* e *paideia* (ignorância e educação), aparece como o momento súbito em que se sai do escuro para o claro e que a partir de então,

irreversivelmente, só se intensifica o processo de maior clareza, à medida que se segue na direção daquilo que pode haver de absolutamente mais luminoso, isto é, o próprio sol ou aquilo que proporciona a maior visibilidade, metáfora da maior cognoscibilidade.

ὁπότε τις λυθείη καὶ ἰναγκάζοιτο ἔξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ
περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν
(...) (515c6-8)

Quando alguém fosse solto e obrigado a *de repente* (ἔξαίφνης)
levantar-se, a virar o pescoço, a andar e olhar na direção da luz...

No *Banquete*, a ruptura súbita, *exaíphnes*, se dá se e/ou quando finalmente acontece a visão filosófica que, vendo o Belo em si, afasta-se da múltipla visão de coisas belas. A tematização de Eros no mesmo diálogo também se encaminha da mesma forma, somente depois de múltiplas visões a respeito do amor, emerge a fala filosófica e sagrada de Diotima/Sócrates, única a reivindicar a verdade sobre a questão e que culmina com o a visão de exceção do Belo em si.

ὁς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἄρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος
ἐφεξῆς τε καὶ ἰρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἦδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν
ἔξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ
Σώκρατες, οὗ δὲ ἠνεκεν καὶ οἳ ἱμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν (...)
(210e2-6)

Quem tiver sido conduzido pedagogicamente até esse ponto em meio às coisas do amor, contemplando uma após outra e diretamente as coisas belas, estando já próximo da culminação das coisas amorosas, de repente (ἔξαίφνης) vislumbra certa beleza de natureza maravilhosa, aquela mesma, Sócrates, pelo que aconteceram todos os esforços anteriores (...)

Já na *Carta Sétima*, o *exaíphnes* irrompe quando subitamente

acontece um saber superior e inominado em comparação com os múltiplos saberes possíveis já experimentados a respeito das coisas e dos quais ele difere radical e qualitativamente.

ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἔξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἔξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτέῃ ἑαυτῇ ὁδῇ τρέφει.(341c6-d2)

mas de muito frequentarmos e convivermos com a própria questão, de repente (ἐξαίφνης), tal como a partir do fogo, uma luz se liga relampejante num salto, nascendo na alma, e imediatamente alimenta a si própria.

No *Fédon*, muito embora não apareça explicitamente o termo, há igualmente uma súbita *mudança* que ocorre na passagem do método tradicional de busca do primeiro princípio, múltiplo e variado, para o método paradigmático dito verdadeiro, da filosofia, o qual alcança a formulação da ideia como causa primeira de todas as coisas, o que significa dizer, que alcança a noção metafísica do Um como princípio separado (ou radicalmente diferente), e ao mesmo tempo propiciador, da multiplicidade.

Tal como no *Parmênides*, em cada uma dessas passagens está em jogo a tematização de uma ruptura entre dois contrários, no sentido de uma radical oposição qualitativa, a partir da qual toda uma multiplicidade encontra-se de um lado, enquanto do outro lado está o inteiramente, abismalmente, diferente dos outros, o identificado como o único de fato melhor, a exceção, o verdadeiro, o sábio, contrastando com as múltiplas variações do pior tanto em termos morais, quanto cognitivos e estéticos, mesmo que tais variações tenham que fazer parte do percurso superado, tal como é explicitado no *Banquete* e na *Carta Sétima*. Somente à transformação radical e purificadora para o único melhor o pensamento metafísico platônico chama *mudança*, sempre instaurada pelo salto súbito e abissal – inconfundivelmente separador –

do *exaíphnes*.

Entretanto esta não é a única forma em que Platão tematiza a mudança. Não poderia ser. Em todos os níveis do cosmos há mudanças por toda parte. Entretanto, com exceção dessas vezes acima expostas em que fica caracterizada uma ruptura que separa radicalmente dois desempenhos ético-estético-cognitivos, digo, com exceção desses momentos, a mudança, aquela mudança que podemos observar a toda hora e por toda parte, tende a ser vista por ele negativamente, ainda que sem negar jamais a necessidade de ser de toda a alteração, variação, multiplicidade para e no mundo concreto, corpóreo². Mas, se, no mundo dos homens, a mudança é inegável, segundo o pensador grego ela sinaliza a imperfeição, precisando ser conduzida o mais possível à estabilidade, à imagem e semelhança, por exemplo, do movimento celestial constante dos astros. Com efeito, na *República*, obra de cunho eminentemente político, as mudanças políticas que acontecem no mundo histórico, onde amiúde se observa quase nenhuma estabilidade, são percebidas por Platão apenas como degeneração ou variação do e no pior. Contrastando radicalmente com essa realidade, a orientação platônica metafísica na direção do um e da estabilidade, concebe como único regime político possível, isto é, excelente, aquele já atravessado pela *mudança* em sentido próprio porque plenamente voltado para a luz, a monarquia do sábio rei filósofo, o único realmente estável e único a merecer o título de regime político³, ainda que apenas concebido pelo pensamento. Quanto às outras formas de organização política, concretas, existentes, são apresentadas como processos sucessivos de negativa mudança, encaminhamentos, no tempo, para o pior, cada vez mais degenerados, e nesse contexto, embora assistamos a descrições platônicas

² Um momento claro desse reconhecimento da necessidade de ser das mudanças em geral, encontramos em 207d1-208b2, na fala de Diotima em *O Banquete* quando esta está descrevendo o processo de imortalização através da transformação do mesmo, tanto no corpo quanto no pensamento, à medida que morre do velho e nasce o novo.

³Na *República* e de certa forma no *Político* a aristocracia, ou governo de alguns poucos, é tolerada.

de mudanças, não ouvimos mais falar em *exaíphnes*, não cabendo mais falar em hora “h” atópica da *mudança* entre contrários. Trata-se, então, da consideração de organizações ou mais ou menos pioradas, equivocadamente denominadas políticas, as quais, diante da proposta política inteiramente elitista do filósofo, permanecem à margem, alijadas da cidade excelente.

E para considerarmos um pouco mais a que ponto pode chegar esse alijamento, cabe observarmos na narrativa platônica quem são os atores políticos naquelas mudanças vistas como formas de degeneração. Na *República*, à medida que Sócrates narra o processo de decadência das formas de governo, o que interessa a Platão, indubitavelmente, não é fazer história factual, mas não podemos esquecer que ele tem em mente comentá-la criticamente, dando-se a si até mesmo a licença de cometer deturpações. Como exemplo importante de deturpação histórica no processo de mudanças políticas na narrativa platônica, aponto sua consideração dos atores dessas mudanças. Ele conta sua história como se, nelas, apenas os detentores do poder importassem, a saber, apenas os nobres e sua descendência, muito embora saibamos que não haveria a instauração e desdobramento da democracia ateniense sem conflitos sociais, sem a pressão massiva do povo pobre constituído eminentemente de destituídos inteiramente do poder. Vejamos o que ele mesmo diz dos fatores decisivos na mudança política:

ἡ τὸδε μὲν ἀπλοῦν, ὅτι πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὕχο
ντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται·
ὁμοιοῦντος δέ, κἂν πάνυ ὀλίγον ἂ ᾗδύνατον κινηθῆναι;

Não é simples que toda constituição muda a partir daquele que detém o poder, quando a sedição sobrevém a ele, mas enquanto ele estiver de acordo consigo mesmo, por menos que seja, será impossível abalá-la? (545c9-d3)

Cada regime político é analisado por Platão a partir dos

detentores do poder excluindo quaisquer outros atores⁴. A aristocracia, a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania são tratados por ele a partir de tipos “psicológicos” de governantes, talvez por somente estes serem por ele considerados cidadãos de fato, tal como acontecia antes do regime democrático na cidade histórica, quando só os nobres eram cidadãos⁵. Lembremos que na *Iliada* o povo não tinha qualquer voz, que toda a trama sucedia entre os reis. Esse aspecto quase não muda em Platão, a não ser pelo importante fato de a nobreza não ser por ele medida pelo sangue ou riqueza como fica evidente através de sua personagem principal, seu homem de exceção, Sócrates, o sem estirpe de sangue ou de dinheiro e que carrega em si a maior nobreza.

A monarquia ou aristocracia, o regime político dos melhores ou do melhor – o sumo aristocrata – é visto por Platão como o único excelente e totalmente apartado dos demais em toda sua multiplicidade, muito embora não se trate, para ele, tal como já afirmei acima, de uma monarquia ou aristocracia hereditária, de uma monarquia ou aristocracia de sangue. A excelência do rei ou dos melhores precisa ser intelectual, moral e conseqüentemente estética, e provir de uma educação aristocrática minuciosamente experimentada e testada. A *República* é a obra onde se descortinam traços importantes dessa educação (iniciada pelo *exaíphnes* descrito no mito da caverna), esclarecendo a quem ela cabe e para onde ela pode conduzir, a saber, até a constituição do rei ou clara visão do Bem. Os guardiões, homens raros, de alma ao mesmo tempo moderada e enérgica, corajosa, são os únicos de tempo livre na cidade para serem instruídos pela abstração matemática, astronomia e dialética, os únicos a serem alimentados pela cidade por não lidarem com dinheiro; são também os detentores das armas, os guerreiros. Somente no

⁴ Cf. STENZEL. *Platone Educatore*. Bari: Laterza, 1966. Stenzel vê, na Alemanha de 1928, com bons olhos que a Filosofia política platônica se dirija às classes dirigentes tão somente, a quem a população deve se subordinar sem mais.

⁵ Sobre a cidade grega antes do regime democrático, cf. COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. Martins Fontes, 2000. 4ª ed.

meio deles pode surgir o único a poder sofrer a experiência da verdadeira *mudança*, a mais autêntica transformação, através do *exaíphnes*, tornando-se irreversivelmente filósofo. O filósofo e os guardiões compõem assim, segundo a *República*, a alta corte platônica e é dela que boa parte dessa obra se ocupa detalhadamente. O tipo aristocrata platônico se situa no topo da excelência, sendo um guerreiro não ambicioso cuja riqueza moral e intelectual dispensa qualquer outra⁶. Com efeito, em relação aos regimes políticos de algum modo vigentes em sua época, a monarquia do rei filósofo apresenta uma distância abissal, a mesma que encontramos entre o um e o seu contrário, o múltiplo. O conjunto do processo decadente de mudanças políticas desenvolvido na narrativa platônica do livro VIII da *República* mostra-se como o inteiramente outro em relação ao regime ideal, o único melhor.

Afastando-se, assim, completamente da monarquia platônica, o governo timocrata tem sua origem num nascimento mal forjado entre um pai aristocrata despreocupado em ocupar cargos públicos e uma mãe ambiciosa de honras. Dessa mistura desarmônica nasceria o filho timocrata. O pai aristocrata, um guardião virtuoso que negligencia magistraturas e posses, abre espaço para um filho que ambiciosamente deseja terras e casas, passando a impor aos outros concidadãos a condição de servidores, sempre de armas na mão, ávidos de riqueza e tesouros particulares, furtando-se aos olhares das leis. Com o timocrata entra em cena o cultivo de bens e riqueza particulares, assim como a imposição armada de submissão aos que não estão no poder. Platão situa historicamente esse regime como correspondendo ao governo espartano. Mas em Atenas, pode-se pensar historicamente nos eupátridas. De qualquer forma, na descrição da mudança para a timocracia não é algum

⁶ Os guardiões e acima deles o rei filósofo, assim descritos nos livros centrais da *República*, não correspondem de modo algum à aristocracia grega histórica, a qual desde tempos imemoriais sempre foi marcada pela propriedade privada e a riqueza, encontrando, portanto, mais semelhança com o que Platão nomeia timocracia e oligarquia. A aristocracia platônica talvez guarde alguma proximidade em relação ao tempo muito anterior das monarquias patriarcais, quando os chefes das famílias eram como reis absolutos.

fenômeno súbito de purificação que identificamos, mas antes o acontecimento de uma mistura entre dois caracteres. Elementos materiais e mesquinhos passam a macular a pureza de caráter do aristocrata.

O oligarca surge do agravamento da tendência do timocrata, quando a riqueza passa a ser extremamente valorizada em detrimento da virtude. O rico passa a ser o mais elogiado e admirado, sendo ele, por isso mesmo, conduzido ao poder exclusivamente pelo censo, algo também imposto pelo medo das armas já que os ricos detinham o poder militar. Mas um outro elemento passa, a partir de agora, a misturar-se, a liberdade, especificamente uma liberdade de dissipar e desperdiçar, causando possivelmente a extrema pobreza (entre os nobres). Nasce o conflito entre ricos e pobres. A mistura aqui presente na constituição do caráter de um oligarca é a da ambição de riquezas, característica da timocracia e a liberdade em dissipar, característica principal da democracia.

A democracia surge da vitória dos pobres – entenda-se, pobres de origem nobre que tudo perderam ou ricos tornados pobres – sobre os ricos a troco de chacinas e banimentos e eis que se instala o império da liberdade, da multiplicidade, do desgoverno e da ilegalidade. Liberdade é aqui entendida exclusivamente como libertinagem associada à pluralidade, à admiração pelo colorido e variado. Uma liberdade oposta ao extremo em relação àquela própria aos guardiões, os livres de todo apego. Não passa, porém, nem de longe na análise a histórica platônica da democracia ou da oligarquia, a consideração daquela outra liberdade almejada pelos que foram opressivamente escravizados como é o caso dos que historicamente conflitaram com os eupátridas e continuaram a conflitar com os ricos.

O jovem de caráter democrata, filho de um oligarca, desenvolve desejos supérfluos, ávidos por fruir prazeres de todo tipo. Esse interesse pela fruição intensa e variada de prazeres marca indelevelmente o espírito do governante democrata avesso a críticas.

καὶ διαζῆ τὸ καθ' ἡμέραν οὕτω χαριζόμενος τῇ προσπιπτούσῃ ἡπιθ

μῖα, τοτὲ μὲν μεθύων καὶ καταυλούμενος, αὔθις δὲ ἔδροποτῶν καὶ κατισχναινόμενος, τοτὲ δ' αὖ γυμναζόμενος, ἔστιν δ' ὅτε ἀργῶν καὶ πάντων ἀμελῶν, τοτὲ δ' ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβίων. πολλαίς δὲ πολιτεύεται, καὶ ἰναπηδῶν ὅτι ἂν τύχη λέγει τε καὶ πράττει· κἄν π οτὲ τινὰς πολεμικοὺς ζηλώσῃ, ταύτῃ φέρεται, ἢ χρηματιστικούς, ἐπὶ τοῦτ' αὖ. καὶ οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη ἔπεστιν αὐτοῦ τῷ βίᾳ, ὡλλ ' ἡδύν τε δὴ καὶ ἰλευθέριον καὶ μακάριον καλῶν τὸν βίον τοῦτον χρ ἦται αὐτῷ διὰ παντός.

Ele vive, portanto, o dia-a-dia e abandona-se ao desejo que se apresenta. Hoje, embriaga-se ao som da flauta, amanhã beberá água pura e jejuará; ora se exercita no ginásio, ora fica ocioso e não se preocupa com nada, ora parece imerso na filosofia. Muitas vezes, ocupa-se de política e, saltando para a tribuna, diz e faz o que lhe passa pelo espírito; acontece-lhe invejar os guerreiros? Ei-lo convertido em guerreiro; os homens de negócios? Ei-lo lançado aos negócios. Sua vida não conhece ordem nem necessidade, mas ele a denomina agradável, livre, feliz e lhe permanece fiel até o fim. (561c6-d7)

Por fim, Platão passa a descrever o governo tirânico emergindo do caráter democrático sobretudo no aspecto da liberdade a ponto de tudo parecer estar ao avesso, confundido ao extremo. O governante tirano brotaria da licenciosidade e desrespeito extremo às leis tradicionais, quando escravo e senhor, homem e mulher são igualados, tudo isso somado a uma confusão conflitante de classes, uma disputa acirrada e incessante entre ricos e pobres. O homem que se tornará tirano, normalmente um homem rico, surge como voz forte que se apresenta como protetora do povo, chefe único do povo, rei do povo. Exige garantias de segurança através de uma guarda pessoal que posteriormente ele voltará opressivamente contra aquele mesmo povo de quem ele se dizia protetor. De qualquer forma o governo tirânico de um só, jamais acontece de ser uno, já que precisa se pautar por uma multiplicidade maior, a do povo que ele protege e oprime e, ao mesmo tempo é por aquele protegido e oprimido.

A narrativa platônica na *República* expressa as mudanças políticas como acontecimentos nebulosos complexos que tomam os poderosos, e que não merecem ser vistos como saltos qualitativos positivos, como verdadeiras transformações, sobretudo porque se mostram ser mais do mesmo, da mesma decadência em relação ao regime monárquico, a começar pelo desejo de honra e riqueza e terminar com a auto escravização do governante. Tais mudanças não acontecem, pois, a cada vez, segundo Platão, entre termos contrários, ou melhor, todas essas mudanças de regime político, perfazem, em conjunto, o lado contrário que se opõe a um só e melhor de todos, o regime monárquico aristocrático, o único que no diálogo *O Político* merece o nome de política conduzida pelo político, o do rei *epistemón*, o homem que sabe.

A escolha das personagens no diálogo *O Político* é significativa e aponta para uma conversa direta e continuada com a personagem Sócrates da *República*. Nele, numa sequência ao diálogo *Sofista*, a personagem que coordena a discussão filosófica também é o Estrangeiro de Eleia que conversa agora com o garoto Sócrates, homônimo do homem sábio que havia construído na *República*, com o pensamento, uma cidade ideal, cujo governante, também ideal, ficou faltando definir em detalhes. Se a *República* cuidou da educação do rei filósofo, *O Político* cuida de descrever sua atuação, a única a merecer, como já foi dito, o nome política e que está enraizada em um saber diferenciado, separado, exclusivo. Diz o Estrangeiro nesse diálogo:

Τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν ἄρ' ἐννοοῦμεν, ὅτι τὸν ὄρον οὐκ ὀλίγους οὐδὲ πολλούς, οὐδὲ τὲ ὀκούσιον οὐδὲ τὰ ὀκούσιον, οὐδὲ πεινίαν οὐδὲ πλοῦτον γίγνεσθαι περὶ αὐτῶν χρεῶν, ἀλλὰ τινα ἐπιστήμην, εἴπερ ἀκολοθήσομεν τοῖς πρόσθεν;

Ora, para sermos consequentes aos nossos princípios, não nos apercebemos de que o caráter que deve servir para distinguir essas constituições é a presença de uma ciência, e não a “liberdade” e “opressão”, a “pobreza” e a “riqueza, “alguns” ou “muitos”? (292c5-9)

Mesmo no campo político, para Platão, não são a liberdade e opressão, a pobreza e a riqueza ou o menor ou maior número, que devem dar o tom, mas o saber, ou melhor, um certo saber. A abertura do diálogo *O Político* já supõe o rei, o político, como um *epistemón*, um homem de ciência, uma ciência dirigente não prática, “a ciência [intelectual] do governo dos homens, a mais difícil e a maior de todas as ciências possíveis de se adquirir” (292d3-4)⁷, a mesma que na *República* é dita ser a ciência do Bem. Supõe também que em toda a multidão apenas um ou pouquíssimos podem chegar a ela, certamente que tão somente tendo sofrido uma súbita e abissal *mudança*. Mas atingindo-a, eis que alcança uma autoridade máxima e indiscutível, equivalente à de um deus⁸.

ἐάντε ἐκόντων ἄντ' ἀκόντων ἄρχωσιν, ἐάντε κατὰ γράμματα ἐάντε ἄνευ γραμμάτων, καὲὰ ἰν πλουτοῦντες ἢ πενόμενοι, νομιστέον, ὥσπερ νῦν ἡγούμεθα, κατὰ τέχνην ἡντινοῦν ἀρχὴν ἄρχοντας.

E quer governem a favor ou contra a vontade do povo; quer se inspirem ou não em leis escritas; quer sejam ricos ou pobres, deve-se considerá-los, de acordo com o nosso atual ponto de vista, governantes de um governo segundo uma arte competente. (293a6-9)
(...)

Ἀναγκαῖον δὴ καὶ πολιτειῶν, ὡς ἔοικε, ταύτην ὀρθὴν διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ἣ τῖς ἂν εὐρίσκει τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον, ἐάντε κατὰ νόμους ἐάντε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὲ ἰκόντων ἢ ἡκόντων, καὶ πενόμενοι ἢ πλουτοῦντες, τούτων ὑπολογιστέον οὐδὲν οὐδαμῶς εἶναι κατ' οὐδεμίαν

⁷ ἐπιστήμη συμβαίνει γίγνεσθαι περὰ ἰνθρώπων ἀρχῆς, σχεδὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης κτήσασθαι.

⁸ Essa autoridade máxima do político nos faz lembrar da autoridade de Cronos presente no diálogo quando o Estrangeiro conta o mito de uma era sublime presidida por esse deus.

ὀρθότητα.

Necessariamente, pois, parece que entre todas as constituições, esta será, diferentemente, a única correta, na qual os chefes seriam descobridores da ciência verdadeira, e não somente de um simulacro de ciência; e esses chefes, quer governem segundo leis, quer sem leis, quer sejam voluntariamente aceitos, quer sejam apenas suportados, quer sejam pobres ou ricos, nada disso de modo algum jamais é para ser levado em conta quando se trata do mais correto. (293c5-d2)

(...)

Τρόπον τινὰ μέντοι δῆλον ὅτι τῆς βασιλικῆς ἐστὶν νομοθετικὴ· τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν.

Ora, é evidente que, de certo modo, a legislação é própria da arte real, entretanto, o melhor não é dar força às leis, mas ao homem real, dotado de discernimento em cada caso. (294a6-8)

O rei perfeito, o verdadeiro político, poderia prescindir da lei porque, através da ciência do bem e do mal, é capaz de avaliar e bem discernir cada caso particular, o que jamais caberia a nenhuma lei escrita que sempre opera no âmbito universal. E quando questionado pelo jovem Sócrates devido a essa estranha e perigosa licença de prescindir das leis, o Estrangeiro responde com o exemplo do piloto de uma nau bem governada, contrastando abertamente com a nau desgovernada da *República*.

ὁ κυβερνήτης τὸ τῆς νεῶς καὶ ναυτῶν ἀεὶ συμφέρον παραφυλάττων, οὐ γράμματα τιθεὶς ἀλλὰ τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος, σῶζει τοὺς συνναύτας, οὕτω καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον παρὰ τῶν οὕτως ἄρχειν δυναμένων ὀρθὴ γίγνεται ἂν πολιτεία, τὴν τῆς τέχνης ῥώμην τῶν νόμων παρεχομένων κρείττω; καὶ πάντα ποιοῦσι τοῖς ἔμφορον ἄρχουσιν

οὐκ ἔστιν ἀμάρτημα, μέχριπερ ἂν ἔν μέγα φυλάττωσι, τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιοτάτων αἰεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει σφύζειν τε αὐτοὺς οἷοί τε ὥσιν κατὰ ἱμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν κατὰ τὸ δυνατόν;

Da mesma forma como o piloto, sempre guardando o benefício do navio e dos marinheiros, não estabelece um código escrito, mas a arte que fornece a lei, salvando tudo na navegação, assim também, do mesmo modo, os que têm poder de governar tal qual podem fazer surgir a constituição correta, oferecendo uma força mais poderosa do que as leis. E não farão tudo, sem risco de erro, os governantes sensatos, desde que guardem essa única grande coisa: com discernimento e com arte, sempre projetar o mais justo para os cidadãos na cidade e salvá-los tornando-os melhores na cadência da dança, na medida do possível? (296e1-297b3)

A verdadeira constituição precisa estar vivamente em atividade, legislando vinte e quatro horas por dia. Somente às constituições degeneradas cabe, somente elas necessitam expressamente se pautar por leis escritas. E como se daria essa atuação constante da ciência política, poderosamente distribuidora de justiça e que sem qualquer risco de erro discerne bem e mal? Tal como um tecelão, a tarefa do rei seria entrelaçar em tudo e em todos, através do exercício continuado da educação, basicamente duas virtudes opostas: a moderação temperante (*sophrosýne*), própria da sabedoria, e a energia vivaz, própria da coragem (*andreía*) (ambas presentes na *República* como constituintes da alma do guardião). O rei tecelão faria isso à medida que identificaria os bons e os maus, os *agathói* e os *kakói*, como os capazes e os incapazes, respectivamente, de harmonizarem as duas tendências morais, cuidando inclusive de deliberadamente eliminar todos os incapazes. Se na *República* a harmonização entre moderação e coragem era condição para a constituição da elite governante, em *O Político*, ela é condição para o direito de ser cidadão comum. Os demais, os incapazes de serem

orientados em suas tendências excessivas, pela educação do rei, não podem ser admitidos na monarquia do político perfeito.

Οὐδ' ἄρα ἢ κατὰ φύσιν ἀληθῶς οὕσα ἡμῖν πολιτικὴ μή ποτε ἐκ χρηστών καὶ κακῶν ἀνθρώπων ἐκοῦσα εἶναι συστήσεται πόλιν τινά, ἀλλ' εὐδὴλον ὅτι παιδιᾶ πρῶτονβασανιεῖ, μετὰ δὲ τὴν βάσανον αὐτοῖς δυναμένοις παιδεύειν καὶ ἰπηρετεῖν πρὸς τοῦτ' αὐτὸ παραδώσει, προστάπτουσα καὶ ἰπιστατοῦσα αὐτή, καθάπερ ὑφαντικὴ τοῖς τε ἐξαίνουσι καὶ τοῖς τᾶλλα προπαρασκευάζουσιν ὅσα πρὸς τὴν πλέξιν αὐτῆς συμπαρακολουθοῦσα προστάττει καὶ ἰπιστατεῖ, τοιαῦτα ἐκάστοις ἐνδεικνύσα τέ ἄργα ἀποτελεῖν οἷα ἂν ἐπιτήδεια ἡγήται πρὸς τὴν αὐτῆς εἶναι συμπλοκὴν.

{NE. ΣΩ.} Πάνυ μὲν οὖν.

{ΞΕ.} Ταῦτὸν δὴ μοι τοῦθ' ἢ βασιλικὴ φαίνεται πᾶσι τοῖς κατὰ νόμον παιδευταῖς καὶ τροφεῦσιν, τὴν τῆς ἐπιστατικῆς αὐτῆς δύναμιν ἔχουσα, οὐκ ἐπιτρέψειν ἀσκεῖν ὅτι μή τις πρὸς τὴν αὐτῆς σύγκρασιν ἀπεργαζόμενος ἦθος τι πρέπον ἀποτελεῖ, ταῦτα δὲ μόνον παρακελεύεσθαι παιδεύειν· καὶ τοὺς μὲν μὴ δυναμένους κοινωνεῖν ἦθους ἀνδρείου καὶ σώφρονος ὅσα τε ἄλλα ἐστὶ τείνοντα πρὸς ἀρετὴν, ἀλλ' εἰς ἀθεοπία καὶ ἴβριν κατὰ ἰδικίαν ὑπὸ κακῆς βίᾳ φύσεως ἀποθουμένους, θανάτοις τε ἐκβάλλει καὶ φυγαῖς καὶ ταῖς μεγίσταις κολάζουσα ἀτιμίαις.

Nossa política, a política verdadeiramente conforme à natureza, jamais consentiria em constituir uma cidade formada de homens valorosos e maus. Ao contrário, é bem evidente que em primeiro lugar submetê-los-ia à prova do jogo infantil, e, terminada essa prova, confiaria os capazes à educação a prestar serviços que os conduza a si mesmo. Ela própria designando e dirigindo, do mesmo modo como age a arte de tecer com relação à tecitura, designando e dirigindo passo a passo o conjunto do que lhe diz respeito. (...) Ora, parece-me que se dá o mesmo com a ciência real relativamente a todos os que são mestres a partir da lei e formam, tendo o próprio poder da direção: não transmite seus cuidados senão a alguém que combine com sua arte concretizando certo caráter que convém realizar, somente isso sendo

prescritível como sendo educação. E aos que não forem capazes de participar do *ethos* da coragem e da temperança e outras virtudes que tais, mas tendem, pela sua força naturalmente má, para a falta de virtude, esses são separados e expulsos, sendo extirpados seja através de suas mortes, ou pelo exílio, seja através da fuga e de ainda outras grandes desonras. (308d1–309a3)

Platão narra um mito em *O Político*, onde o deus Cronos preside uma era de ouro no cosmos, era essa que será substituída subitamente pela nossa. Não há como não fazer um paralelo do poder absoluto e perfeito do deus Cronos presidindo, no mito, tempos áureos, com o poder do rei *epistemon* do *Político*. O rei ou político, homem apartado dos demais em sabedoria, como um deus, atua tecendo harmonicamente os caracteres dos bem nascidos em virtude, isto é, daqueles que por natureza, por algum dom divino, são capazes de sofrer o *phármakon* da educação que dosa as tendências dos ânimos vivazes e moderados. Somente os assim educados poderão conduzir-se à opinião verdadeira e firme a propósito do belo, do bom, do justo e seus opostos, em suma, poderão conduzir-se à opinião verdadeira a respeito do bem e mal. E quando é esse o caso, exclama o Estrangeiro de Eleia: “algo divino se realizou numa raça divina”. Os demais devem ser inclementemente eliminados. O Estrangeiro afirma por fim que na cidade orientada pelo rei filósofo ou político, todo o povo, do homem livre ao escravo, estará tecido na trama nobre, guardiã e de ouro, a única que, harmonizando vivacidade e moderação, produz amizade. O político platônico governaria uma cidade o mais uma possível, toda virtuosa e amiga, uma cidade celeste⁹.

Assim, a verdadeira *mudança*, aquela que aparece na *República* como súbita *periagogé* ou giro de 180 graus iluminador, que acaba por conduzir, com o tempo, até a súbita visão da beleza, presente no

⁹ Na *Política*, Aristóteles vai criticar contundentemente Platão por essa concepção política de cidade uma, negligente com a multiplicidade natural de uma comunidade humana.

Banquete e no *Fédon*, e que diz respeito diretamente à ciência do bem e do mal, ou ciência máxima do Bem, digna do único a quem cabe ser o político por excelência, não corresponde a quaisquer mudanças no plano temporal, marcadas pela confusão e mistura e que apenas por hábito poderiam ser chamadas mudanças. Antes, a verdadeira *mudança* consiste em um arrebatamento que se separa inteiramente do que é temporal e múltiplo, à semelhança do poeta no Poema de Parmênides quando é arrancado da senda dos mortais e conduzido, pelas filhas do sol, até a deusa reveladora da verdade. Nesse sentido, fica evidenciado o quanto a proposta política de Platão nessas duas obras aqui consideradas – *A República* e *O Político* – coincide com sua proposta metafísica já que ambas as propostas se dirigem para o excepcional, o inteiramente outro em relação ao mundo vigente. No *Político*, Platão opera um apagamento do mundo histórico. Mesmo que em sua análise continuem havendo diversos homens a praticar as mais diversas atividades na cidade, todos nela encontram-se tecidos na mesma malha de caráter guardião, uma malha tecida pelos fios da moderação e coragem, constituindo, assim, uma cidade a mais estável e uma possível, ainda que muito improvável no plano concreto. Nesse momento podemos compreender o sentido do desejo pelo belo e pelo bem que, no *Banquete*, caracteriza o filósofo. É que o projeto político platônico não pode senão insistir reiteradamente no *desejo* de sua realização, seja antes ou depois da frustrada empreitada em Siracusa. Assim, a concepção de *mudança* concebida por essa filosofia e que alcança seu sentido principal no campo político, permanece apenas no plano do pensamento, e isso até mesmo quando levamos em conta sua obra *As Leis*, tecida por considerações políticas a partir de fatos históricos da vida política grega. Mesmo nas *Leis* a proposta política platônica consiste num modelo puramente metafísico que só encontra alguma concretude na criação literária, através, sobretudo, da personagem filósofo – Sócrates, Estrangeiro ou Ateniese – o tipo de exceção por seu saber maior, o tipo político num sentido filosófico platônico.

Para concluir cabem algumas observações. Platão costuma ele mesmo colocar o problema da factibilidade de sua teoria política, ao que ele mesmo responde com o argumento da nobreza e beleza de se corresponder, mesmo que apenas em pensamento, ao que seria a única verdade: só há solução política com *mudança* moral radical, *mudança* essa reveladora do único melhor. Porém, encarnados que estamos no plano efetivamente político e histórico, cabe perguntarmos mais uma vez pela factibilidade de permanecermos (com beleza e nobreza) contemplativos para uma situação insolúvel para a coletividade já que só uma mínima minoria pode estar à altura desse único melhor. Protágoras com seu “homem medida” e seu pensamento democrático acerca do melhor, não à toa, é insistentemente criticado por Platão. Proporcionar mudanças de uma posição para uma outra melhor é como o sofista propõe atuar, para o que se requer discernimento e bom-senso. Ora, uma população educada pode desenvolver ambos, conquistando o *phármakon*, o remédio para a inteligência e as opiniões verdadeiras. Nenhuma novidade, inclusive nos tempos atuais e também inclusive para Platão. Pois, o guardião platônico não era o que, sendo plenamente educado, desenvolvia o discernimento ao máximo? Entretanto, Platão destina o exercício contínuo do discernimento – exercício eminentemente político – exclusivamente àqueles naturalmente dotados e capazes da súbita *mudança*, um suposto “lugar” do puro e melhor pensamento e da pura e melhor ação. Aos homens da cidade histórica é totalmente retirada a possibilidade de qualquer significativa transformação para um melhor. Com certeza uma reflexão acerca do *exaíphnes*, do instante possibilitador das *mudanças*, é fundamental, mas, no campo político, a formulação excludente que isola a exceção em detrimento do resto, sobretudo enquanto esse resto somos todos os que perfazem a comunidade política histórica efetiva, acaba contribuindo para a obstrução da ação concreta para um mundo melhor para todos, no sentido do termo grego *pân*, que abarca totalmente e não apenas um todo bem específico, e que seria o sentido dado por Platão quando pensa toda uma comunidade política

feliz. O elitismo platônico, aliás muito admirado por autoritarismos atrozes que tiveram vez no mundo contemporâneo¹⁰, não faz jus à dinâmica vital concreta da realidade humana, imensamente conflitante, incerta, impura, porém, somente a partir da qual podemos esperar transformações que acompanhem o pensamento e a ação relativos aos processos políticos efetivos, dos quais necessitamos para não só viver, mas para viver melhor num mundo real, muito embora plebeu.

O *exáiphnes* é advento que recusa qualquer captura no tempo e no espaço. A imponderabilidade do instante da *mudança* precisa muito ser considerada e, sobretudo, suportada em sua imponderabilidade. Mas por que apenas pensá-lo na direção de uma pureza absoluta? Não precisamos querer agarrar, no instante, a pura hora da noite ou a pura hora do dia. A trama das mudanças factíveis, para nós humanos, opera mesmo e sempre no lusco-fusco. Se é difícil trazer o melhor através de tais mudanças, nem por isso, isso não é possível. Cabe a cada um de nós buscar a sabedoria que discerne ativamente e busca o melhor, mas cabe também não sofrermos o encantamento do ideal entendendo o melhor apenas univocamente, como se ele só pudesse ser um, em detrimento de todo o resto. Só nesse sentido, enquanto ativos e acordados, movimentando-nos oportunamente, esperamos que ocorra subitamente – *exáiphnes* – alguma *mudança*, pois, tal como diz um fragmento de Heráclito: Se não se esperar, não se encontrará o inesperado, sendo não encontrável e inacessível.

¹⁰ Cf. Vegetti, Mario. *Um paradigma no céu. Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.

Referências Bibliográficas

- Aristóteles. *A Política*. Lisboa: Edições Vega, 1998 (ed. Bilíngue).
- Coulanges, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Platão. *Parmênides*. São Paulo: Loyola, 2005 (ed. Bilíngue).
- _____. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- _____. *O Banquete*. Belém: UFPA, 2011 (ed. Bilíngue).
- _____. *Carta VII*. São Paulo: Loyola, 2010 (ed. Bilíngue).
- _____. *Fédon*. Belém: UFPA, 2011 (ed. Bilíngue).
- _____. *O Político*. São Paulo: Abril, 1972.
- _____. *As Leis*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- _____. *Protágoras*. São Paulo: Perspectiva, 2017 (ed. Bilíngue).
- _____. *Górgias*. São Paulo: Perspectiva, 2014 (ed. Bilíngue).
- Platonis Opera. Oxford: Oxford University Press, 1987, 5 vol.
- Séguy-Duclot, Alain. *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*. Paris : Belin, 1998.
- Stenzel. *Platone Educatore*. Bari: Laterza, 1966.
- Vegetti, Mario. *Um paradigma no céu. Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.