

ARETÉ E VIDA PRIMITIVA: UMA COMPARAÇÃO ENTRE O LIVRO II DA *REPÚBLICA* E O LIVRO III DAS *LEIS*

RICHARD ROMEIRO OLIVEIRA

*Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Instituto Santo Inácio*

1. Introdução

O presente texto pretende realizar uma reflexão sobre a politogonia platônica, mediante uma abordagem comparativa de certas passagens do livro II da *República* e do livro III das *Leis* que tratam especificamente da questão da origem da cidade. O intuito que nos guia no desenvolvimento dessa reflexão é o de observar como, apesar de algumas diferenças relevantes, a representação platônica dos primórdios da vida social veiculada nessas duas passagens é profundamente ambígua e problemática, sobretudo no que diz respeito a um tema essencial da reflexão política explorada pelos Diálogos: o tema da *areté*. Com efeito, como teremos ocasião de observar ao longo do texto, tanto na *República* quanto nas *Leis* Platão reconhece ao modo de vida dos homens primitivos uma certa excelência ou virtude. Mais ainda: Platão parece até mesmo admitir que essa excelência ou virtude do homem primitivo é superior às benesses da vida cívica ou civilizada, às benesses de uma cidade plenamente desenvolvida. No entanto, observando mais atentamente os textos, percebemos que a *areté* primitiva parece retirar o essencial de seus méritos de uma radical simplicidade dos costumes, de uma ingenuidade ou inocência fundamentais, e, portanto, de *uma certa ausência de conhecimento e de educação*. O que nos revela, assim, a ambigüidade da reflexão platônica acerca da condição original do homem: Platão, curiosamente, apresenta a excelência das sociedades primevas como superior à virtude cívica, mas sugere, ao mesmo tempo, de uma forma sutil, que apenas no contexto de uma vida civilizada plenamente desenvolvida é possível uma virtude completa, pois apenas no contexto de uma vida civilizada plenamente desenvolvida existem as condições para o aparecimento daqueles elementos que são indispensáveis para o acesso à verdadeira *areté*: a educação e o saber. A tarefa hermenêutica que procuraremos levar a cabo é, então, a de

tentar interpretar o sentido dessa ambigüidade platônica. A aposta que subjaz ao desenvolvimento de nossa interpretação é a de que Platão não é um nostálgico das origens, um partidário do retorno à vida primitiva e que, por conseguinte, sua representação do *modus vivendi* das primeiras comunidades é, pois, fundamentalmente irônica: ela diz mais do que aquilo que é enunciado de forma explícita.

Particularmente no que diz respeito ao texto do livro II da *República*, a leitura que aqui pretendemos avançar situa-se nas antípodas da interpretação desse mesmo texto proposta pelo prof. Cláudio Velloso, em artigo publicado no volume 107 da revista *Kriterion*.¹ De fato, nesse artigo, o prof. Cláudio Velloso defende a tese, contra o que ele considera que é a opinião da maioria dos comentadores, de que a primeira cidade descrita na *República* deve ser levada a sério, pois é a única cidade que Sócrates qualifica explicitamente de verdadeira (*alethinê pólis*). Invertendo os termos em que o problema é tradicionalmente colocado pelos intérpretes, o prof. Velloso afirma assim que a cidade primitiva, a cidade das origens, é a verdadeira cidade platônica, porque é a cidade onde se verificam a ordem mais perfeita e o regime mais sadio; a segunda cidade, que é uma cidade derivada de uma purgação ou catarse de uma *pólis* luxuosa (*tryphása*), não é senão uma cidade degradada e corrompida. Essa perspectiva transforma, evidentemente, todo o sentido da organização discursiva da *República*: ao contrário do que pode parecer à primeira vista, a excelência política e moral está dada no início, na primeira cidade, todo o *lógos* desdobrado posteriormente, na seqüência do diálogo, sendo apenas a descrição de uma ordem política decadente em relação à perfeição original. Como se vê, a leitura do prof. Cláudio Velloso se baseia numa interpretação literal das palavras de Sócrates e descarta qualquer possibilidade de ironia no texto. O prof. Velloso, no entanto, reconhece, logo na abertura de seu artigo, que Platão é um autor perverso. O que ele talvez não saiba é que a perversidade de Platão possa ser maior do que ele imagina. A análise que vamos explorar a seguir busca deixar isso claro. Passemos, então, a ela.

2. *A gênese da cidade no livro II da República*

Antes de abordarmos diretamente a descrição da gênese da cidade apresentada por Sócrates no livro II da *República*, situemos, brevemente, o

¹ VELLOSO, C. W. A verdadeira cidade de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 107, p. 72-85, 2003.

contexto argumentativo em que ela aparece. Como é sabido, a *República* tem como objeto precípua de seus debates a tentativa de definir a natureza da justiça (*dikaíosyne*). Essa empresa, como admite Sócrates, nada tem de ociosa, mas constitui uma indagação decisiva e premente, pois, dizendo respeito à forma mesma como devemos viver, possui um inequívoco alcance ético.² Ao final do livro I, Sócrates reconhece, no entanto, o fracasso das discussões desenvolvidas até ali, e confessa o impasse teórico (*aporía*) a que chegou o diálogo. A razão dessa aporia, segundo o filósofo, reside no fato de que, em um dado momento do debate, a discussão foi deslocada do terreno da definição da natureza da justiça para o problema de saber se a justiça é ou não algo de vantajoso e se o homem justo é ou não mais feliz que o injusto. Ora, continua Sócrates, antes de respondermos se a justiça é ou não vantajosa e se o homem justo é ou não o mais feliz, seria preciso sabermos o que é o justo em si mesmo ou como tal (*tò díkaion hó tí pot' estín*), coisa que não foi de modo algum realizada pelos participantes do diálogo.³ Ou seja, expressando em termos lógicos e mais abstratos o enunciado socrático, antes de sabermos se tal ou qual predicado Y pertence a um sujeito X, é preciso saber o que é X. Nesse sentido, pode-se dizer que, na perspectiva de Sócrates, o erro crucial que comprometeu o desenvolvimento do debate do livro I foi o de ter ignorado uma regra metodológica fundamental, que determina que a pergunta pela essência – o que é X? (*tí estí*) – deve preceder necessariamente, na ordem do conhecimento (*ordo cognoscendi*), a pergunta pela qualidade – X é Y? (*hopoíon tí*). Trata-se, como se vê, do mesmo princípio explicitado pelo *Mênon*, diálogo no qual Sócrates se confessa incapaz de responder se a *areté* pode ou não ser ensinada (*didaktón*), antes de saber o que ela é em si mesma.⁴ No *Mênon*, porém, após três tentativas frustradas de definir a essência (*ousía*) da virtude e o aparecimento de uma primeira aporia acerca do que é a *areté*, o diálogo, por insistência de Mênon, volta-se de novo para a questão de saber se a *areté* pode ou não ser ensinada, mesmo sem identificarmos qual é a sua natureza. Mas Sócrates aceitará esse procedimento e transgredirá o princípio metodológico inicial por ele estabelecido apenas com uma condição: que a discussão seja conduzida de uma maneira *sui generis*, sob a forma de uma argumentação por hipótese (*ex hypothéses*).⁵

² PLATÃO. *República*, 352d: *ou gàr perì toú epitykbóntos ho lógos, allà perì toú bótina trápon khré zén.*

³ PLATÃO. *República*, 354a-c.

⁴ PLATÃO. *Mênon*, 71b-d. Sobre essa questão, ver GOLDSCHMIDT, V. *Les Dialogues de Platon: Structure et méthode dialectique*. Paris: PUF, 1947, p. 117-135.

⁵ PLATÃO. *Mênon*, 86c-87b.

Na *República*, depois do reconhecimento da aporia, Sócrates, mesmo sabendo que seus argumentos anteriores são conceitualmente insatisfatórios, ameaça abandonar a discussão. Gláucon, porém, solicita ardentemente ao filósofo para que não abandone o debate e os persuade verdadeiramente (*alethós*) do valor da justiça. A fim de indicar em que sentido isso deverá ser feito, Gláucon estabelece uma classificação dos bens (os bens que são estimados por si mesmos, e não por suas conseqüências, como, por exemplo, os prazeres; os bens estimados por si mesmos e por suas conseqüências, como a visão e a saúde; e, por último, os bens estimados apenas por seus resultados, mas não por si mesmos, como os exercícios de ginástica e a cura de doenças) e pergunta a Sócrates em qual categoria a justiça deve ser incluída. Ao que o filósofo responde que, a seu ver, a justiça pertence à categoria mais bela, isto é, à categoria das coisas queridas por si mesmas e por seus efeitos.⁶ Ora, nota Gláucon, tal não é a opinião do vulgo (*hoi polloi*), para quem a justiça se enquadra na terceira espécie (*eídos*) de bem, sendo vista como uma coisa penosa (*epipónos*), que deve ser cultivada (*epitēdeutéon*) não por si mesma, mas apenas em vista de recompensas e da boa reputação. Mas, continua Gláucon, Sócrates deve tentar demonstrar o contrário, fazendo o elogio da justiça como um valor digno de escolha por si mesmo, independentemente de recompensas ou vantagens, e evidenciando por aí a *dýnamis* que lhe é própria e sua superioridade em relação à injustiça.⁷ E, para dar maior dramaticidade à tarefa outorgada a Sócrates, Gláucon e seu irmão Adimanto desenvolvem na seqüência do diálogo dois discursos que, radicalizando a tese convencionalista de Trasímaco, esvaziam a justiça de qualquer consistência e reduzem-na a um mero artifício social, seguido hipocritamente pelos homens no plano das aparências sociais, em função da boa reputação ou do medo do castigo, mas jamais sendo desejado por si mesmo.⁸

Ora, diante desses discursos devastadores feitos pelos dois irmãos e da enormidade da tarefa filosófica que lhe é atribuída, Sócrates hesita e confessa que se julga incapaz de defender a justiça adequadamente. Mas o filósofo acaba por aceitar o desafio, considerando que seria um ato ímpio agir de forma diferente.⁹ E a primeira observação feita por ele ao dar início a essa

⁶ PLATÃO. *República*, 357b-358a.

⁷ PLATÃO. *República*, 358a-d.

⁸ PLATÃO. *República*, 358e-366b. Ver, sobre esse ponto, os comentários de KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon: Suivi de Entretiens sur Descartes*. Paris: Gallimard, 1995, p. 101-104; VEGETTI, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Bari: Editori Laterza, 2002, p. 43.

⁹ PLATÃO. *República*, 368a-c.

ingente empresa teórica é que a pesquisa (*tò zétema*) que eles estão prestes a empreender não é coisa insignificante (*ou phaulon*), mas um trabalho que exige uma certa acuidade de visão (*oxy blépontes*), o exercício de um olhar teórico arguto e bem treinado. Porém, no intuito de facilitar esse exercício visual, Sócrates decide adotar uma curiosa estratégia de pesquisa: assumindo que há uma analogia entre as estruturas da cidade e as estruturas da alma, ou uma estrita correspondência entre a *pólis* e o indivíduo, o filósofo propõe que talvez seja mais fácil observar primeiramente a questão da justiça no plano coletivo da cidade, onde o justo se lê em caracteres maiores, para depois observá-la no interior da *psykhé*, onde o justo se lê em caracteres menores.¹⁰ Ora, é nesse ponto preciso do diálogo que Sócrates propõe então a fundação de uma cidade em palavras (*en lógo(i)*), trazendo à tona a questão da gênese da *pólis*.

Donde se origina a cidade? Segundo Sócrates, a cidade se origina ou vem a ser (*gígnetai*) porque nenhum homem se basta a si mesmo ou é auto-suficiente (*autárkeis*), mas sendo carente de muitas coisas (*allà pollôn endeés*), precisa de outros homens para suprir suas múltiplas necessidades (*khreía*). Ou seja, os indivíduos não são mônadas capazes de sobreviverem no isolamento e na solidão, mas seres que dependem de seus semelhantes para subsistir, razão pela qual eles se unem uns aos outros num sistema de associação (*synoikía*) que recebe exatamente o nome de cidade. A necessidade, ou, por outra, a fraqueza original do homem, é, pois, o princípio constitutivo donde emerge o processo de fundação da comunidade política (*oikézein pólin*).¹¹ Sócrates observa que as carências humanas são muitas, mas que, no fundo, elas podem ser reduzidas a três necessidades fundamentais: a necessidade de obtenção de alimentos, a necessidade de habitação e a necessidade de vestuário.¹² Do que se segue que a cidade primitiva será uma associação comunitária cuja função precípua consiste tão-somente em satisfazer esses três apetites básicos da vida humana. Ora, a fim de poder realizar a contento essa função, a cidade deverá abrigar em si pelo menos quatro artes ou ofícios elementares, a saber: a arte do lavrador, a arte do pedreiro, a arte do tecelão e a arte do sapateiro. Sócrates considera, porém, que uma vez que os homens possuem naturezas diferentes (*diaphéron tēn phýsin*), e, portanto, habilidades e aptidões diferentes, eles não

¹⁰ PLATÃO. *República*, 368c-369b.

¹¹ Isso significa que, contrariamente a certos relatos míticos (o mito da Idade de ouro, por exemplo), a condição primeva da humanidade não é uma condição paradisíaca e de plenitude, mas uma condição de penúria e privação.

¹² PLATÃO. *República*, 369b-d.

poderão exercer todas essas artes ao mesmo tempo: pelo contrário, dada a diversidade de constituições, cada um deverá exercer apenas aquele ofício para o qual é naturalmente mais apto.¹³ Temos aí, pois, o célebre princípio da divisão do trabalho ou da especialização funcional, que, segundo Sócrates, é essencial para o bom funcionamento da ordem social, sobretudo por dois motivos principais: em primeiro lugar, porque, ao fazer com que cada um se ocupe apenas de seu próprio ofício e tão-só dele, permitirá que o indivíduo exerça sua função da forma mais eficiente possível, fornecendo, assim, uma melhor contribuição para a vida da cidade; em segundo lugar, porque, estabelecendo uma maior reciprocidade e interdependência entre os cidadãos, criará uma maior unidade do corpo político.¹⁴

Na seqüência de seu discurso, Sócrates observa, contudo, que os agricultores, construtores, tecelões e sapateiros dependem de muitas coisas para exercerem seus ofícios, coisas essas que eles mesmos não podem fabricar ou produzir, se seguirmos de forma rigorosa o princípio da divisão do trabalho ou da especialização funcional enunciado anteriormente. Eis por que a cidade terá necessidade de mais artesãos além daqueles já mencionados e deverá admitir em suas fronteiras ferreiros, carpinteiros, pastores e criadores de gado.¹⁵ Mas isso ainda não é tudo, prossegue Sócrates: dado que a cidade não poderá evidentemente produzir tudo de que precisa, mas será obrigada a importar certas mercadorias, ela precisará conseqüentemente de homens especializados na prática do comércio, que se encarregarão de trazer do exterior tudo que falta à comunidade para a sua subsistência. Ora, se supomos que esse comércio se realizará preferencialmente pelo mar, percebemos então a constituição, na estrutura social da cidade, de um novo segmento de trabalhadores, o dos especialistas na labuta marítima: marinheiros, pilotos e construtores de navios. Por fim, considerando-se que haverá também um comércio que se realizará no interior da própria comunidade, ele terá igualmente de ser entregue a um grupo de homens específico, os retalhistas, “gente inútil para qualquer outro trabalho”, e que, numa cidade bem administrada, deve ser encarregada das relações de compra e venda que são feitas dentro da *pólis*.¹⁶

¹³ PLATÃO. *República*, 369e-370c.

¹⁴ Cf. ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 73-75.

¹⁵ PLATÃO. *República*, 370c-e. A criação de animais na primeira cidade não se faz tendo em vista o consumo de carne, mas, sobretudo, por causa do transporte, das peles e da lã. Os habitantes da cidade primitiva são, ao que tudo indica, vegetarianos.

¹⁶ PLATÃO. *República*, 370e-371d.

Pois bem, com essas últimas considerações, Sócrates julga que a cidade por eles fundada atingiu seu ponto máximo de desenvolvimento, sua completude (*pólis teléa*). Onde, então, se encontram nela a justiça e a injustiça? Adimanto julga que não é capaz de ver tal coisa na cidade que acaba de ser descrita, mas considera que talvez o justo e o injusto nela se encontrem nas transações que os cidadãos realizam entre si.¹⁷ A resposta de Adimanto é curiosa e ao mesmo tempo sugestiva, antes de mais nada porque ela aponta para a real dificuldade de se descobrir a natureza da justiça e da injustiça no contexto da primeira cidade. Porém, a proposta por ele feita de tentar ver a justiça e o seu contrário na mera troca de bens e serviços não pode evidentemente satisfazer a Sócrates, na medida em que tal proposta nada mais é que a retomada da definição avançada por Polemarco no livro I, que reduzia o justo a uma espécie de direito comercial. Seja como for, Sócrates não se preocupa por ora em problematizar a resposta de Adimanto, mas decide acrescentar algumas considerações sobre o regime ou modo de vida extremamente moderado dos habitantes da cidade primeva, a cidade das origens, no intuito de tentar conseguir ver onde, nela, se podem encontrar a justiça e o seu oposto. Nesse sentido, o filósofo observa que os homens da cidade primeva trabalharão quase nus no verão, mas adequadamente calçados e vestidos no inverno; que eles terão uma alimentação bastante frugal, consistindo numa dieta à base de pães, cereais, queijo, vegetais e legumes; que eles se reclinarão em leitos feitos de folhagem de mirto; e que, nos banquetes, eles beberão vinho alegremente com seus compatriotas, coroados de flores e entoando hinos aos deuses, sem terem filhos além da conta e vivendo uma vida longa, pacífica e saudável.¹⁸

A descrição de Sócrates desse modo de vida simples e bucólico dos homens de antanho, porém, suscita a imediata reação de Gláucon, para quem a cidade primeva ou originária apresentada por Sócrates não passa de uma “cidade de porcos”.¹⁹ Curiosamente, Sócrates não empreende, todavia, a defesa da cidade das origens, da cidade primitiva, mas, aceitando aparentemente a crítica de seu interlocutor, dá a entender que concorda com ele quanto ao fato de que para uma melhor abordagem da questão que os ocupa no momento, isto é, a questão do justo e do injusto, é preciso investigar, ao que parece, não apenas como se origina uma cidade (*ou pólin, hús éoike, skopoúmen mónon hópus*

¹⁷ PLATÃO. *República*, 371e-372a.

¹⁸ PLATÃO. *República*, 372a-d.

¹⁹ PLATÃO. *República*, 372d.

gígnetai), mas também o que é uma cidade luxuosa (*allà kai tryphôsan pólin*). De fato, afirma Sócrates, observando uma cidade desse tipo, rapidamente eles poderão identificar donde brotam nas cidades a justiça e a injustiça. Sem dúvida, continua o filósofo, a cidade verdadeira é, a seu ver, aquela que foi há pouco descrita como uma coisa sadia (*he mèn oún aletbinê pólis dokeí moi einai hèn dieleghýthamen, háspêr hygiês tis*), mas, uma vez que tal cidade não basta, deve-se considerar igualmente a cidade inchada de humores (*phlegmainousan pólin*).²⁰

Com essas considerações, o diálogo entra, então, em uma nova etapa discursiva e, procedendo à ampliação da cidade original (“devemos tornar a cidade maior”, afirma Sócrates – *meízoná te aú tèn pólin deí poieîn*), passa à descrição de uma segunda forma de *pólis*: a *pólis* luxuosa. Ora, o princípio de constituição da cidade luxuosa é, antes de mais nada, a busca do supérfluo. Com efeito, se a cidade primeva ou das origens se baseava inteiramente sobre a mera satisfação das necessidades, a segunda cidade será fundada principalmente sobre os desejos não-necessários, isto é, sobre os desejos relativos ao conforto e ao bem-estar cultural e material.²¹ Ora, observa Sócrates, com a busca de satisfação dos desejos não-necessários é preciso que seja admitida na cidade toda uma turba de artífices consagrados exatamente à produção do supérfluo: rapsodos, atores, poetas, pintores, artesãos que fabricam utensílios de luxo e adornos femininos, produtores de perfume e cabeleireiros. Além disso, a cidade luxuosa amará as riquezas e possuirá o ouro, o marfim e as pedras preciosas. Em virtude de todas essas transformações, ela precisará, assim, certamente, de um número maior de servidores, isto é, de amas, de açaфates, de pedagogos, de governantas e de cozinheiros. Mas, o que é mais curioso, à diferença do que ocorria na “cidade dos porcos”, cujos habitantes eram aparentemente vegetarianos e, portanto, desconheciam a criação de porcos (não há, assim, porcos na “cidade dos porcos”), a cidade do luxo necessitará de porqueiros e praticará o consumo da carne suína.²²

Pois bem, segundo Sócrates, duas conseqüências importantes se seguem a esse processo de desenvolvimento da cidade luxuosa. A primeira delas é o aparecimento da necessidade de uma arte especial, cuja importância é fundamental no contexto da “*pólis* inchada de humores”: a medicina. De fato, o abandono da dieta primitiva, simples e frugal, e a adoção de um regime

²⁰ PLATÃO. *República*, 372e-373a.

²¹ Cf. STRAUSS, L. *The city and man*. Chicago: Chicago University Press, 1978, p. 96.

²² PLATÃO. *República*, 373a-d.

alimentar, digamos, mais sofisticado ou gastronômico, traz consigo inevitavelmente a degradação da saúde e a irrupção de doenças. E, com o surgimento das doenças, evidentemente passamos a precisar de médicos. Há, assim, uma conexão essencial entre a sofisticação do paladar gerada pela culinária e o advento da medicina. A outra conseqüência importante é que, com a expansão crescente dos desejos e dos apetites propiciada pela cidade luxuosa, o território original (*khóra*) no qual se encontra instalada a comunidade não será mais suficiente (*hikané*) para alimentar a população, o que obrigará a cidade a se lançar à aquisição de novas terras e à conquista de propriedades alheias. Ora, a necessidade de conquista de novos territórios é, segundo Sócrates, a origem mesma da guerra (*polémou génesin*). Nesse sentido, podemos dizer, assim, que a proliferação do desejo de riquezas e de bens supérfluos que funda a cidade do luxo leva necessariamente à constituição de uma espécie de *pleonexía*, a qual acarreta, por sua vez, o aparecimento da guerra e, portanto, da violência.²³

Na continuação de seu discurso, Sócrates considera que, com o aparecimento da guerra, resultante da *pleonexía*, a cidade será levada a instituir uma nova classe de artesãos: os guardiões. A argumentação socrática, a esse respeito, se funda sobre a assimilação do exercício da guerra a uma espécie de arte. Com efeito, diz o filósofo, o combate militar constitui uma competência técnica (*tékhniké*) e, enquanto tal, ele não pode ser exercido por todo e qualquer cidadão, mas apenas por aqueles profissionais naturalmente habilitados para ele, se devemos respeitar o princípio da divisão do trabalho estabelecido anteriormente como base de toda ordem civil. Segue-se daí, portanto, que a cidade deverá contar com um exército profissional, formado por guardiões bem treinados e especializados, capazes de lutar pela cidade e pela proteção de seus bens. Não nos deteremos, na seqüência de nosso texto, na análise do restante do discurso desenvolvido por Sócrates no livro II. Gostaríamos apenas de ressaltar aqui um ponto que julgamos importante para a compreensão de seu significado. Trata-se da consideração socrática de que a classe dos guardiões, à diferença dos demais artesãos, exigirá para si uma educação especial e uma formação rigorosa, cuja descrição ocupará boa parte das discussões posteriores. Ora, o processo de educação ou *paideía* da classe dos guardiões constituirá, na visão socrática, o procedimento através do qual a cidade inchada de humores

²³ PLATÃO. *República*, 373d-e.

será purificada de seus excessos e de sua *pleonexía*, sendo reconduzida, assim, a um novo estado de sanidade e equilíbrio.²⁴ Ou seja, o trabalho de tornar a cidade novamente sã começa pelo treinamento e pela disciplina pedagógica do grupo militar, que aparecera justamente no ápice do processo degenerativo que conduziu a cidade da ordem primitiva à violência da *pleonexía*.²⁵ Esse processo educativo, como se sabe, consistirá, em seus momentos iniciais, no ensino tradicional da ginástica e da música; mas, na medida em que a classe dos guardiães se dividirá, na verdade, em duas categorias, os auxiliares (*epikouroi*), que serão os guerreiros propriamente ditos, e os governantes (*árkhontes*), uma *paideía* superior deverá ser reservada a estes últimos, à elite governante da cidade, *paideía* essa cujo ápice é caracterizado justamente pelo aprendizado da filosofia.

Pois bem, chegados a esse ponto e tendo em conta os elementos analisados acima, considero que podemos, agora, retornar à questão que estabelecemos no início deste ensaio como nosso objeto privilegiado de estudo, qual seja, como interpretar a primeira cidade descrita por Sócrates no livro II da *República* e a representação da virtude humana que lhe é inerente. Conforme dissemos antes, o prof. Cláudio Velloso considera que a cidade primitiva, a primeira cidade, deve ser levada a sério, pois ela é, de fato, a genuína cidade platônica. Interpretando literalmente as palavras de Sócrates na passagem do livro II citada acima, ele considera que a primeira cidade é a única cidade verdadeira (*alēthinē pólis*), porque é a cidade verdadeiramente sadia e ordenada: as outras cidades que lhe sucedem na continuação da exposição socrática (a cidade luxuosa e a cidade purificada), na medida em que derivam da irrupção dos desejos supérfluos, são apenas o simulacro corrompido de sua saudável perfeição original. Nos termos de Velloso,

*a cidade verdadeira seria aquilo de que a cidade luxuosa, ou seja, a cidade que se delinea sucessivamente, não é outra coisa senão imitação e simulacro. A cidade verdadeira é a própria cidade, enquanto a cidade luxuosa é uma não-cidade, mesmo conservando semelhanças com a cidade. Nesse sentido, a cidade verdadeira não só seria política, mas seria a única política verdadeira.*²⁶

²⁴ PLATÃO. *República*, 399e.

²⁵ Cf. VEGETTI, 2002, p. 47. Tendo em conta essa informação, podemos dizer, então, que a *República* nos apresenta, na verdade, em seu desdobramento discursivo, a descrição de três cidades diferenciadas: a cidade primitiva, a cidade inflamada ou luxuosa e a cidade purificada pela *paideía*.

²⁶ VELLOSO, 2003, p. 74-75.

Do que se segue que a verdadeira e genuína excelência se encontra apenas na ordem engendrada pela primeira cidade; toda excelência que vem a seguir, resultando de um processo de purificação ou catarse de um excesso previamente instaurado, não constitui senão uma virtude de segunda ordem.²⁷

Mas, em nossa perspectiva, a leitura do prof. Velloso, apesar de apresentar uma certa coerência, contém um equívoco fundamental, na medida em que ela ignora um elemento importante para a compreensão desse ponto decisivo da argumentação da *República*: a profunda ambigüidade ou ambivalência que caracteriza a descrição socrática da primeira cidade. De fato, a primeira cidade, a cidade das origens, é, certamente, apresentada como uma cidade sadia, que, ao se fundar num perfeito sistema de cooperação social e satisfazer apenas as necessidades básicas de seus membros, estabelece um regime de vida perfeitamente equilibrado e virtuoso. Nesse sentido, a cidade primeva, sendo uma cidade “econômica”, é uma cidade sem excessos, sem humores, e, portanto, uma cidade cuja excelência reside principalmente na ausência de *pleonexia* e de conflitos (não há guerras e violência no contexto da cidade primitiva). Tal é, pois, a virtude que lhe é própria: o sadio equilíbrio e a saudável moderação que derivam de um modo de vida circunscrito inteiramente ao círculo férreo da satisfação das necessidades básicas do homem.²⁸ Mas – e aqui tocamos o ponto fundamental – é precisamente essa sua virtude que constitui ao mesmo tempo sua limitação, pois, como dá a entender a seqüência do discurso de Sócrates, numa cidade como essa é impossível a manifestação da justiça e da injustiça em sua plenitude, isto é, a completa manifestação da natureza humana. Ou seja, a virtude da cidade primitiva se baseia numa deficiência, numa carência, vale dizer, no fato de que nela o homem ainda não desenvolveu plenamente suas capacidades para o bem e para o mal, mantendo-se no plano de uma ingênua e bucólica simplicidade.

Poderíamos expressar essa idéia da seguinte forma: a cidade primitiva, como dissemos, produz um regime ou modo de vida inteiramente preso ao círculo das necessidades básicas. Ora, uma vida voltada apenas para a satisfação das necessidades é uma vida absolutamente simples, que ignora o supérfluo, e uma vida absolutamente simples é uma vida que desconhece os aspectos mais perversos e excessivos da natureza humana, isto é, uma vida onde impera

²⁷ VELLOSO, 2003, p. 83-84.

²⁸ Cf., sobre isso, as observações de CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. Translated with introduction and notes. New York: Oxford University Press, 1973, p. 54.

ainda a *inocência*. Mas lá onde reinam a inocência e a ingenuidade, não há espaço para a irrupção do mal, e onde não espaço para o mal, não há necessidade da educação e, por conseguinte, daquilo que é a meta suprema de toda educação: o saber. Segue-se daí que a virtude da cidade primitiva se baseia numa ausência de *paideia* e de conhecimento: a inocência que a caracteriza substitui a necessidade do aprendizado e do pensamento.²⁹ Contrariamente ao que pensa o prof. Velloso,³⁰ não há, assim, o menor vestígio de filosofia na cidade primitiva, simplesmente porque a filosofia é impossível em um contexto onde a inocência substitui o saber e a ausência do mal torna supérflua a educação. Os homens da cidade primitiva entoam, sim, hinos aos deuses e são piedosos, mas eles não filosofam de modo algum, de vez que sua piedade, sua inocência e sua simplicidade fazem as vezes da reflexão. Entende-se, então, agora, um pouco melhor, por que a primeira cidade é considerada como uma “cidade de porcos”: não porque nela os indivíduos chafurdem grosseiramente no prazer e no desregramento, mas porque nela o homem, limitando-se ao plano meramente primário da satisfação das necessidades e desconhecendo as benesses da *paideia*, vive uma vida ignara que lhe impede o acesso às suas mais altas potencialidades.³¹ Ou seja, a primeira cidade é uma estrutura puramente econômica, onde não há lugar para a emergência de uma virtude realmente humana. É verdade, como observa o prof. Velloso, que não é Sócrates, mas Gláucon quem qualifica a primeira cidade de “cidade de porcos”.³² Mas é preciso observar que Sócrates não se dá ao trabalho de defender a primeira cidade dessa acusação e admite explicitamente que ela não é suficiente (*bikamê*) para a observação do que são a justiça e a injustiça. Cedendo facilmente ao anseio de Gláucon pelo luxo, Sócrates concorda, assim, em fazer a cidade crescer e assume tacitamente que o desejo é uma motivação originária do comportamento humano, dando a entender que a plena manifestação da natureza da justiça pressupõe, pois, o aparecimento de um excesso prévio.³³

²⁹ STRAUSS, 1978, p. 95. A existência de alguns tipos de técnica na primeira cidade não invalida essa observação, pois as técnicas presentes na cidade primitiva são ofícios ligados à mera produção das condições básicas da sobrevivência humana.

³⁰ VELLOSO, 2003, p. 78.

³¹ Na tradição literária grega, o porco era visto, via de regra, não como um símbolo de concupiscência e intemperança, mas como uma representação da ignorância, da estupidez e da incultura. Cf., por exemplo, PLATÃO. *Laques*, 196d e ARISTÓFANES. *Cavaleiros*, 985-996. Devo essa preciosa observação à professora Paula da Cunha Corrêa. Ver os comentários feitos por ela sobre o assunto em CORRÊA, P. C. *Harmonia: Mito e música na Grécia antiga*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2003, p. 79-80.

³² VELLOSO, 2003, p. 81.

³³ Cf. ANNAS, 1982, p. 77.

A consequência que se extrai dessas observações é, pois, que a apresentação socrática da cidade primitiva na *República* é, de fato, profundamente ambivalente e irônica: a primeira cidade é, decerto, virtuosa, mas a sua virtude deriva da ignorância e da simplicidade dos costumes (ou seja, sua virtude não é ainda uma virtude inteiramente humana, vale dizer, uma virtude baseada na educação e no saber). Toda a interpretação desenvolvida pelo prof. Velloso sobre o estatuto da primeira cidade na *República* se acha comprometida por não se aperceber dessa ambigüidade ou ironia fundamental do discurso socrático. Mas, ao contrário do que pretende Velloso, pode-se dizer que Sócrates não é partidário de nenhum bucolismo e não acalenta nenhuma nostalgia pelas origens: todo o desenvolvimento subsequente de seu discurso sugere, antes, que, para que a justiça e a injustiça possam aparecer de forma plena, é preciso que a cidade cresça e conheça o mal, isto é, é preciso que a cidade abandone o círculo férreo das necessidades e a simplicidade bucólica das origens e se lance num movimento de expansão impulsionado pelo despertar dos desejos não-necessários.³⁴ Nesse sentido, o desenvolvimento da civilização e da vida política aparece, no contexto da *República*, como um elemento imprescindível para o surgimento da verdadeira excelência humana. Mas é preciso notar, ao mesmo tempo, que esse é apenas o primeiro aspecto da questão, pois se é verdade que, na perspectiva de Platão, esse processo de expansão da vida urbana e civilizada é visto como um elemento necessário, o filósofo considera igualmente que ele só é justificado enquanto se direciona para uma meta que de certa forma é superior ao seu movimento: a *paideia* e aquilo que é a referência suprema de toda *paideia* – o saber. Isso significa que enquanto a *pólis* civilizada se limita a satisfazer os desejos meramente supérfluos do homem, e se contenta com a simples aquisição de riquezas e de conforto material, ignorando seus objetivos mais elevados, ela não passa de uma “cidade cheia de humores”, de uma cidade inflamada. Ora, diante dessa cidade meramente luxuosa, Sócrates não hesita em qualificar a cidade primeva de cidade verdadeira. A cidade primeva é a verdadeira cidade apenas enquanto a cidade civilizada ou luxuosa não cumpre sua mais alta destinação. Sócrates ousa desafiar, assim, a vida na *pólis* luxuosa em nome de uma virtude primitiva, isto é, em nome de uma virtude baseada na ignorância, enquanto essa *pólis* luxuosa ignora sua razão-de-ser fundamental. O que equivale a dizer que a

³⁴ Cf. CORNFORD, 1973, p. 59-60.

postura socrática em relação à cidade do luxo é, pois, tão ambígua e polêmica quanto sua postura em relação à cidade das origens, a cidade dos porcos. O ensinamento que resulta, assim, para o intérprete, dessas reflexões é que o valor do processo de expansão da cidade e da vida civil torna-se profundamente questionável e problemático se ele não leva em conta as mais altas aspirações humanas. Na continuação do presente texto, veremos como no livro III das *Leis*, apesar de algumas importantes diferenças conceituais, esse mesmo pensamento é formulado, através de uma apresentação igualmente ambígua das primeiras comunidades humanas.

3. *A arqueologia das Leis e as origens da vida política*

Na feliz expressão de R. Weil, o livro III das *Leis* contém o discurso arqueológico de Platão, isto é, o discurso platônico mais completo e sistemático sobre as origens e as vicissitudes da sociedade política.³⁵ De fato, após ter delimitado nos dois primeiros livros desse diálogo, por um lado, o *télos* soberano da boa organização cívica e social – isto é, a excelência ou virtude (*aretê*) – e, por outro, o mecanismo principal através do qual esse *télos* é efetivado no interior da cidade – isto é, a educação pública, Platão decide se voltar, no livro III, para o problema da gênese e da corrupção dos regimes políticos nas fronteiras do devir. A intenção de Platão com esse procedimento é clara: trata-se de tentar extrair de uma observação da constituição, ascensão e queda dos mais diferentes tipos de *politeía* os princípios mesmos que asseguram a conservação de um bom regime em meio à radical instabilidade do tempo. Na consecução desse objetivo, o livro III percorre, como é sabido, todo o arco das formas políticas e sociais conhecidas até então, dos patriarcados arcaicos à formação do despotismo persa. Nosso interesse precípua, porém, no presente texto, não será o de fornecer uma interpretação panorâmica ou de conjunto desse vasto painel de regimes, mas se concentrará na análise da representação das sociedades primitivas por ele veiculada, a fim de poder comparar o significado que é a ela subjacente com a descrição da gênese da primeira cidade apresentada na *República*.

Uma diferença importante, porém, deve desde já ser assinalada, aqui, entre o procedimento discursivo seguido pelo livro III das *Leis* no tratamento da questão das origens da vida política e aquele seguido pelo livro II da *República*.

³⁵ WEIL, R. *L'archéologie de Platon*. Paris: C. Klincksieck, 1959.

Com efeito, enquanto, na *República*, Platão, na abordagem do problema da gênese da cidade, recorria a um método, por assim dizer, rigorosamente dedutivo ou *a priori*, e buscava reconstituir a formação da *pólis* a partir da análise de alguns axiomas fundamentais, sem nenhuma pretensão de historicidade,³⁶ nas *Leis*, o filósofo, de certa forma, se aventura a elaborar uma narrativa histórica que, em seus múltiplos desdobramentos, reconstrua o processo de constituição e sucessão dos regimes em sua real seqüência cronológica ou temporal. É verdade que essa história platônica é explicitamente apresentada como um relato meramente conjectural e aproximativo,³⁷ que deve muito ao mito, parecendo ser mesmo, em alguns momentos, indissociável dele; no entanto, ela já não se confunde com o método puramente analítico seguido pela *República*: a arqueologia das *Leis* é, de fato, uma curiosa mistura de mito e história e como tal ela pretende nos fornecer um relato verossímil ou probabilístico do devir das sociedades humanas no tempo.³⁸ Considerada, então, essa importante diferença metodológica, passemos, agora, à análise do texto das *Leis* em questão.

Como dissemos acima, após ter determinado a finalidade suprema da legislação nas discussões realizadas nos livros precedentes, o Estrangeiro de Atenas (protagonista do diálogo e porta-voz de Platão) inicia sua reflexão histórica no livro III expressando o desejo de remontar agora às raízes ou fundamentos originários da cidade: com efeito, indaga ele, qual dizemos ser o primeiro princípio dos regimes políticos (*politeías de arkhên tina potè phámen gegonénai*)? Ora, em sua opinião, para abordarmos de forma conveniente essa questão, por assim dizer, arqueológica, é preciso que adotemos um ponto de vista que nos permita observar as inumeráveis mudanças que afetam as sociedades humanas em seu movimento de transformação, seja em direção à virtude, seja em direção ao vício (*tên tîn póleon epídosin eis aretên metabainousan háma kai kakían hekástote theatéon*). Isso pressupõe, no entanto, segundo o Estrangeiro, que possamos considerar as coisas a partir de uma extensão de tempo imensa, mesmo infinita (*apò kbrónou mékous te kai apeirías*), visto que uma quantidade enorme de anos já se escoou (*kbrónou pléthos gégonen*) desde

³⁶ Cf. KOYRÉ, 1995, p. 109-110; CORNFORD, 1973, p. 53.

³⁷ Com efeito, o uso do termo *eikós* (“provável”, “verossímil”) e da forma verbal impessoal *éoiken* (“parece”, “é provável”) ocorre várias vezes ao longo do texto. Ver, por exemplo, PLATÃO. *Leis*, III, 677b9, 678b9, 680a8, 681a5, 686a6, 687b9, 691a9.

³⁸ O recurso ao vocábulo *mythos* para qualificar a narrativa histórica do livro III aparece em três momentos da exposição: em PLATÃO. *República*, 682a8, 683d3 e em 699d8.

que as cidades existem e os homens nelas habitam como cidadãos. De fato, no interior de uma tal extensão de tempo (*en toútq(i) khrónq(i)*), podemos notar que miríades de cidades (*myriai epì myriáis póleis*) surgiram e desapareceram, adotando, em cada lugar, repetidas vezes, toda sorte de regime; que algumas delas, de pequenas que eram (*ex elattónon*), se tornaram maiores (*meízous*), enquanto que outras, de grandes (*ek meizónon*), se tornaram pequenas (*elátous*); ou ainda que algumas comunidades, de melhores (*ek beltiónon*), se tornaram piores (*kheirous*), ao passo que outras, de piores (*ek kheirónon*), se tornaram melhores (*beltíous*). Diante dessas inumeráveis vicissitudes políticas, arremata o Estrangeiro, a tarefa principal do filósofo-legislador consiste, antes de mais nada, em tentar compreender, se possível, a causa que lhes é subjacente (*taútēs dē péri lábomen, ei dynáimetha tēs metabolēs tēn aítian*), pois assim ser-nos-ão reveladas a gênese primordial e as transformações que afetam os diversos regimes (*tēn práten tōn politeiōn génesin kai metabasin*).³⁹

Clínias acata as palavras proferidas pelo Ateniense e observa que é preciso se esforçar para fazer o que ele propõe. O Estrangeiro indaga então a seus interlocutores se lhes parece existir alguma verdade nas velhas lendas (*palaiōi lógoi*) que nos contam que a humanidade foi inúmeras vezes destruída por catástrofes, pestes e muitos outros tipos de flagelo. Clínias responde que todas essas coisas contadas pelos antigos parecem bem críveis para todos (*pány mén oún pithanōn tò toioúton pân pantí*). Ora, sendo admitido o caráter ao menos acreditável (*pithanón*) dessas velhas tradições, o Estrangeiro se vê então autorizado a selecionar uma dentre elas em particular, a saber, aquela que nos narra a destruição da espécie humana pela ação de um dilúvio, a qual funcionará, assim, como a hipótese mítica fundamental da primeira parte de seu discurso histórico, consagrada à descrição da vida das civilizações primitivas.⁴⁰

Antes de prosseguirmos em nossa leitura, duas observações devem ser feitas aqui em relação a esses enunciados iniciais do Estrangeiro que abrem

³⁹ PLATÃO. *Leis*, III, 676a-c.

⁴⁰ PLATÃO. *Leis*, III, 677a-b. Conforme observa R. Weil, “la reconstitution de la civilisation primitive et de ses lents progrès sera fondée sur le ‘vraisemblable’. Mais l’hypothèse fondamentale - celle du cataclysme presque total - n’est déjà elle-même que croyable - *pithanón* - non point certaine. Cette hypothèse convient à Platon parce qu’elle permet d’expliquer les faits” (WEIL, 1959, p. 58-59). Como se sabe, tal hipótese não é uma novidade das *Leis*, mas uma idéia já avançada pelo *Timeu*. De fato, nesse último diálogo (22c-23a), Platão, pela boca de um sacerdote egípcio, afirma que muitas vezes, no curso do tempo, a humanidade foi destruída pela irrupção de catástrofes naturais inesperadas. Ora, segundo a conjectura proposta pelo sacerdote egípcio do *Timeu*, essas destruições periódicas do gênero humano teriam ocorrido de duas formas: ou pelo fogo (o que nos mostra, por exemplo, de uma forma alegórica, o mito de

o livro III, os quais podem ser interpretados como uma espécie de prólogo ao seu discurso histórico. A primeira dessas observações diz respeito à representação da historicidade humana que é por eles veiculada. Com efeito, afirmando que as cidades evoluem ora em direção à virtude, ora em direção ao mal, e que de melhores elas se tornam piores e de piores, melhores, essas palavras iniciais do livro III nos mostram que, em Platão, a história não é concebida como uma marcha linear e necessária em direção ao melhor, mas, antes, como um movimento oscilatório que, carecendo de um sentido único e sendo perturbado pela irrupção de crises cósmicas periódicas, tem seus altos e baixos, seus cumes e declives. Isso significa que Platão ignora a idéia de progresso e compreende o desenvolvimento das vicissitudes históricas como um processo essencialmente cíclico, no interior do qual os regimes nascem, se desenvolvem e finalmente perecem, para de novo recomeçarem o difícil trabalho de reconstrução da ordem e da civilização. Uma tal perspectiva, como é fácil ver, situa-se no extremo oposto da concepção moderna, que fez do progresso a obscura força motriz da história, representando a evolução do devir humano no tempo como um movimento linear e cumulativo, orientado irresistivelmente para a consumação de um estado político e social perfeitamente racional e organizado. De fato, não obstante as importantes diferenças conceituais existentes entre as diversas filosofias modernas da história, pode-se dizer que todas elas são animadas indubitavelmente por um certo otimismo comum, na medida em que pressupõem que o curso dos acontecimentos históricos é governado por uma teleologia interna que encaminha todos os acidentes e percalços das sociedades humanas no tempo rumo à criação de uma ordem política e civilizatória justa, razoável e feliz.⁴¹

Facton), ou pela água (dilúvios e tempestades). No primeiro caso, diz o sacerdote, os únicos sobreviventes do cataclismo são os povos que habitam as planícies; no outro, os habitantes das montanhas, isto é, os pastores e criadores de gado. Como veremos em seguida, as *Leis* desenvolverão de preferência a segunda hipótese. Para um comentário dessas questões no *Timeu*, ver BRISSON, L. *L'Égypte de Platon*. In: _____, *Lectures de Platon*. Paris: Vrin, 2000. p. 153-158.

⁴¹ Como mostrou de forma magistral K. Löwith, essa concepção otimista do processo histórico, que permeia toda a modernidade, tem uma origem religiosa na tradição judaico-cristã e pode ser interpretada como uma laicização da idéia bíblica do drama da salvação, segundo a qual o tempo dos homens na vida presente possui um sentido e obedece a um plano divino, na medida em que é guiado pela Providência em direção a uma meta definida: a consumação do *saeculum*, momento escatológico privilegiado, quando a separação definitiva dos justos e dos pecadores tornará possível a restauração do Paraíso e o novo advento do reino dos Céus. Ver LÖWITH, K. *Histoire et salut: Les presupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan. Paris: Gallimard, 2002.

Ora, nada há de semelhante em Platão, que, como frisamos, concebe o processo histórico antes como um eterno e monótono movimento cíclico do que como uma marcha progressiva e irresistível rumo a um *télos* ou estado de perfeição preestabelecido.⁴²

A segunda observação que gostaríamos de fazer em relação ao prólogo do livro III conecta-se estreitamente com a primeira e se refere ao fato de que Platão retoma, nele, como viu R. Weil, uma concepção que já se encontra de certo modo presente na reflexão política e historiográfica de Heródoto, a saber: a idéia da instabilidade fundamental das coisas humanas no curso do tempo.⁴³ Contudo, é necessário especificar um pouco mais as coisas e notar igualmente que Platão dá a essa idéia tradicional um desenvolvimento inteiramente original a partir de seus interesses pessoais. De fato, na visão platônica, a ascensão e a queda dos governos, a gênese e a corrupção dos regimes, não são processos aleatórios e inexplicáveis, mas transformações (*metabolaí*) presididas por causas ou princípios (*aitíai*) dotados de uma certa inteligibilidade, os quais podem, pois, ser apreendidos, em alguma medida, pelo esforço reflexivo da filosofia. Ora, a aposta decisiva que inspira o discurso histórico do livro III é que o legislador, ao compreender o funcionamento dessas causas, torna-se *ipso facto* capaz de identificar quais são os princípios políticos que permitem a uma sociedade se constituir de uma maneira sólida e ordenada, assegurando, assim, sua conservação temporária em meio ao fluxo incessante do devir. O que equivale a dizer, pois, que a reflexão sobre as vicissitudes históricas se faz, em Platão, mais sutil e mais perspicaz, subordinando-se às exigências da análise política e filosófica: seu intuito principal, em suma, consiste em extrair da instabilidade mesma da história e do devir humano as normas que fundam a ordem e a permanência do melhor regime face à ação do tempo.⁴⁴ Veremos

⁴² Cf. CHÂTELET, F. *La naissance de l'histoire: La formation de la pensée historique en Grèce*. Paris: Éditions de Minuit, 1962, p. 176-177. Châtelet observa com razão que, para Platão, o movimento paradigmático a partir do qual a história humana é pensada “est celui dont la revolution des astres fournit l'image: le mouvement circulaire. Il ne saurait donc y avoir progrès au sens absolu”.

⁴³ Cf. WEIL, 1959, p. 57. Weil aproxima o começo do livro III das *Leis* do preâmbulo das *Histórias*. Ver, particularmente, o fim do preâmbulo, onde Heródoto afirma: “E avançarei na continuação do meu relato, percorrendo as grandes cidades dos homens e as pequenas; pois daquelas que outrora foram grandes, a maioria ficou pequena; e as que eram grandes no meu tempo, haviam sido pequenas outrora; logo, persuadido de que a prosperidade humana nunca permanece fixa no mesmo ponto, farei menção tanto destas quanto daquelas”.

⁴⁴ Nesse sentido, pode-se dizer, portanto, que Platão aborda o estudo da história não como puro historiador, mas como filósofo e moralista: para ele, importa, de fato, identificar, por detrás das mutações e eventos

ulteriormente, de uma maneira mais detalhada, como se articulam todos esses pontos da investigação platônica.

Pois bem, na continuação do diálogo, o Ateniense, iniciando o desenvolvimento de sua exposição e explorando a hipótese mítica dos cataclismos periódicos, explica que as cidades humanas fundadas nas planícies e próximas ao mar foram outrora inteiramente aniquiladas pela irrupção de um terrível dilúvio. Os únicos sobreviventes da catástrofe (*hoi tóte periphygóntes tèn phlorán*), prossegue ele, foram os pastores, que viviam isolados nas regiões elevadas. De acordo com o Estrangeiro, esses pastores, pequenas centelhas do gênero humano habitando o cume das montanhas, deviam ser totalmente ignorantes das artes praticadas nas cidades (*apeírous eímai tekhnôn kai en toís ástesi*), em particular de todos os artifícios (*mekhanôn*) pelos quais os cidadãos, em virtude da cobiça e do desejo de vitória (*eis pleonexías kai philonikías*), se fazem mal uns aos outros. Clínia aceita essa primeira explicação, dizendo que é ao menos provável (*eikòs goûn*) que as coisas tenham se passado assim. O Estrangeiro nota, então, que, com a destruição das cidades e das artes, todos os instrumentos (*órgana*) e as descobertas realizadas nos diversos domínios do saber igualmente desapareceram, deixando um terrível vazio técnico e material. A situação, provavelmente, deve ter permanecido assim por miríades de anos (*myriákis myría étē*) e foi somente em um tempo mais recente que algumas invenções foram criadas por seres extraordinários como Dédalo, Orfeu, Palamedes, Mársias, Olimpo, Anfíon e Epimênides.⁴⁵ Por outro lado, continua o Estrangeiro, no que concerne à legislação e à organização política, as coisas não estavam evidentemente numa melhor condição: nesse mundo desolado que emerge do dilúvio, onde reinava uma imensa e assustadora solidão (*myrián mén tina phoberán eremían*) e abundava uma grande quantidade de terra, não havia efetivamente nenhum vestígio de leis nem de autêntica vida civil, com tudo o que essa comporta de bom e de mau, o que impossibilitava, pois, que os sobreviventes da catástrofe se tornassem completos (*gegonénai teléous*) seja

históricos, as leis que determinam o desenvolvimento, o apogeu e a ruína dos regimes, de forma a poder distinguir assim as boas das más organizações políticas. Cf. SAUNDERS, T. *Notes on the Laws of Plato*. London: Institute of Classical Studies, 1972. Bulletin Supplement n. 28, p. 13: "Plato's aim throughout the historical excursus of Book III is not merely to produce an accurate chronological account, but to understand the reason for the rise and fall of the states and their various transformations". Mesma perspectiva em BURY, R. G. Plato and History. *Classical Quarterly*, New Series, Oxford, v. 1, n. 1/2, 86-93, Jan.-Apr. 1951, p. 88 e em JOUANNA, J. Le médecin, modèle du législateur dans les *Lois* de Platon. *Ktema*, Strasbourg, v. 3, p. 77-91, 1978, p. 78-79.

⁴⁵ PLATÃO. *Leis*, III, 677b-e.

no que diz respeito à virtude, seja no que diz respeito ao vício (*pròs aretèn è pròs kakían*). O renascimento da civilização e o desenvolvimento das cidades a partir dessa vida primitiva deve ter levado, sem dúvida, um tempo extraordinário, visto que os pastores foram por séculos assolados pelo medo (*phóbos*) de descer novamente às planícies (*ek gàr hypselón eis tà pedía katabáinein*).⁴⁶

Essas primeiras descrições do Ateniense acerca das características da vida primitiva possuem, a nosso ver, uma importância fundamental no contexto do livro III, visto que elas enunciam um princípio decisivo para a compreensão do seu significado, a saber: o de que o desenvolvimento da vida moral está intimamente associado ao lento e penoso processo de reconstrução da civilização e da sociedade urbana. Com efeito, os pastores primitivos são considerados incapazes de se tornar completos (*teléous*) na virtude ou na maldade porque ignoram os recursos e perigos inerentes à vida civilizada: seu desconhecimento da civilização explica, assim, sua inocência e sua imaturidade moral.⁴⁷ Isso significa, portanto, que a condição primeva do homem, no que diz respeito à moralidade, é uma condição ambígua, de indeterminação, e que a realização da verdadeira *areté* e de seu oposto pressupõe a formação de uma certa complexidade de caráter cuja existência só é possível a partir do desenvolvimento da vida urbana e propriamente política. Ou seja, o estado original do homem não é um estado inteiramente “paradisiaco”, mas um estado de penúria técnica e moral: os primeiros pastores eram criaturas ingênuas, dominadas pelo medo e pela ignorância. A principal conseqüência decorrente dessa idéia é a de que, do ponto de vista histórico, a suprema perfeição (ou perversão) do homem não deve ser buscada no princípio, mas no fim, isto é, com o advento da sociedade política, pois apenas no interior da sociedade política pode o ser humano encontrar a condição satisfatória para a plena manifestação de todas as possibilidades de sua natureza.

Dando prosseguimento à sua análise, o Estrangeiro observa em seguida que a condição de penúria técnica e material na qual se encontrava o mundo pós-diluviano tornava o contato entre os sobreviventes extremamente difícil, obrigando-os assim a viver em uma situação de radical isolamento. De fato, esses sobreviventes não possuíam veículos ou meios de transporte (*poréua*) e tampouco conheciam a arte de fabricá-los. Além disso, de vez que a metalurgia e todas as ciências ligadas ao trabalho dos metais haviam desaparecido sob as

⁴⁶ PLATÃO. *Leis*, III, 678a-c.

⁴⁷ Cf. GOULD, J. *The development of Plato's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955, p. 88.

águas do dilúvio, eles não podiam nem mesmo forjar ferramentas para cortar madeira. Ora, é fácil ver que, sem esses recursos e conhecimentos técnicos indispensáveis, tais homens estavam, por conseguinte, privados de toda e qualquer possibilidade de se comunicar uns com os outros de maneira efetiva e constante.⁴⁸ Seu destino era, assim, o de vagar pela terra devastada, levando uma vida nômade e solitária. Mas, acrescenta imediatamente o Atenense, não obstante essas dificuldades, havia em um tal contexto, paradoxalmente, aspectos positivos. As sedições e as guerras (*stásis háma kai pólemos*), por exemplo, que tantos males provocam aos povos e às sociedades, não mais existiam e não mais assolavam, portanto, a vida humana. E isso, explica ele, por duas razões principais. Em primeiro lugar, porque os homens desse período, por causa de sua grande solidão (*di'ereímian*), não se viam uns aos outros como inimigos, mas, antes, se regozijavam quando porventura se encontravam, manifestando amizade e afeto recíprocos. Em segundo lugar, porque, apesar da penúria material, não havia para eles verdadeira pobreza: a alimentação (*trophé*) era realmente suficiente para todos e os pastos para o rebanho abundavam em vários pontos da terra, não constituindo motivo de conflito entre os indivíduos; havia, igualmente, grandes quantidades de roupas, habitações e abrigos. Graças a essas condições econômicas favoráveis, os sobreviventes do dilúvio não eram, pois, nem muito pobres (*pénetes sphódra ouk ésan*) nem impelidos pela pobreza (*oud'hypò penías anankazómenoi*) a se disputarem entre si. Porém, observa o Estrangeiro de Atenas, se eles não eram pobres, é preciso notar que eles tampouco eram ricos (*plousioi d'ouk án pote egénontó*), visto que ignoravam inteiramente aquilo que constitui a fonte primária de toda riqueza, a saber, o uso do ouro e da prata. Ora, as comunidades onde a pobreza e a riqueza não coexistem (*méte ploútos synoiké(i) méte penía*) são as que em geral produzem os mais nobres caracteres (*gennaiótata éthé*), pois em tais comunidades não há espaço nem para a desmesura, nem para a injustiça nem para a inveja (*oúte gár hýbris oút' adikía, zéloi te aú kai phthónoi ouk engígontai*). Podemos, portanto, dizer, conclui o Atenense, que os pastores primitivos eram bons (*agathoi*) por um lado em virtude das coisas ditas acima, por outro, porque eles possuíam uma certa ingenuidade ou simplicidade de caráter (*enétheia*) que os levava a acreditar em tudo que lhes era dito acerca das coisas nobres e vis (*kalà kai aiskhrá*). Ao escutar, por exemplo, histórias sobre os deuses e os homens, nenhum desses

⁴⁸ PLATÃO, *Leis*, III, 678c.

pastores, dada a sua simplicidade (*euétheis óntes*), possuía a sabedoria (*sophía*) de suspeitar (*hyponoeîn*) que o que lhes era contado poderia ser falso, e, sem qualquer questionamento, eles conformavam assim toda a sua vida ao que era narrado.

Essas palavras do Ateniense deixam novamente clara a profunda ambigüidade que caracterizava o estado moral do homem primitivo: ao mesmo tempo em que os pastores são considerados bons e justos, eles são vistos como seres ingênuos e desprovidos de sabedoria. Pode-se pensar, assim, que a ausência de *sophía* é, pois, paradoxalmente, a condição fundamental para a preservação da sua bondade, de vez que a ignorância que os acompanha, impedindo-lhes o acesso ao questionamento acerca do que é bom ou mau, verdadeiro ou falso, é o que conserva intactas sua simplicidade e sua *naïveté*.⁴⁹ Ora, Platão define essa condição moralmente ambígua dos primeiros pastores através do uso de um termo especial: *euétheia*. Como se sabe, tal termo possui, em grego, um sentido dúbio, pois ele pode significar “bondade”, “candura”, “bonomia”, mas também, em um viés mais pejorativo ou irônico, “ingenuidade”, “tolice”, “estupidez”. O mesmo ocorre com o adjetivo *euethés*, que significa “bom”, “simples”, “honesto”, mas igualmente “ingênuo”, “tolo”, “estúpido”. Recorrendo a esses vocábulos para descrever o caráter dos sobreviventes do dilúvio, Platão visa a expressar, assim, a situação de ambigüidade e mediocridade moral que caracteriza a sociedade primitiva, o estado de bucólica inocência do homem arcaico, que, carecendo ainda de acesso à racionalidade, dispõe, sem dúvida, de uma certa bondade, mas de uma bondade espontânea e ingênua, que, sendo desprovida de reflexão, encontra-se, pois, aquém do domínio da verdadeira e plena moralidade.⁵⁰

Ainda uma vez, Clínius aprova o discurso do Ateniense, afirmando que tudo o que foi dito lhe parece exprimir convenientemente o que aconteceu no passado (*emoi goûn syndokeî*). Com esse consentimento de seu interlocutor, o Estrangeiro pode então retomar sua narrativa e propugnar que, no que diz respeito à legislação, assunto principal do diálogo, as sociedades primitivas

⁴⁹ Cf. PANGLE, Th. *The Laws of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay. Chicago: Chicago University Press, 1988, p. 426: “[...] while the Athenian suggests that primitive man might have been superior as regards courage, moderation and justice, he does not begin to ask whether primitive was superior in wisdom; primitive man had no wisdom of any kind. His simplicity, piety, credulity took place of wisdom”.

⁵⁰ Cf. GAUDIN, C. EYHΘEIA: La théorie platonicienne de l’innocence. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, Paris, n. 2, p. 145-168, 1981. Ver também BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris: Éditions de la Découverte, 1994, p. 153-154.

estavam em uma situação singular, na medida em que elas não tinham necessidade nem de legisladores nem de leis escritas. Com efeito, explica ele, os homens que viviam nessa época não conheciam o dispositivo da escritura (*grámmata*), o que fazia com que todo seu modo de vida fosse fundado, por conseguinte, sobre o respeito dos costumes (*éthe*) e da lei ancestral (*pátrios nómos*). Ora, um tal *modus vivendi*, que carece do recurso da legislação escrita, não deixa de constituir, porém, segundo o Ateniense, um tipo especial de regime (*politeía*), a saber, o que denominamos precisamente de autocracia (*dynasteía*), forma de poder que existe ainda em algumas regiões da Grécia e do mundo bárbaro e da qual fala Homero quando descreve a sociedade dos Ciclopes.⁵¹ De fato, referindo-se aos *Ciclopes*, o grande poeta afirma:

*leis desconhecem, bem como os concílios na ágora pública./ Vivem agrestes, somente nos cimos das montanhas,/ em grutas côncavas, tendo cada um sobre os filhos e a esposa / plenos direitos, sem que dos demais o destino lhe importe.*⁵²

Clínias considera a evocação desses versos agradável e afirma que tudo quanto ele pôde conhecer de Homero sempre lhe soou cheio de urbanidade; ao mesmo tempo, contudo, ele confessa que os cretenses não estão muito familiarizados com a épica homérica, visto que, de um modo geral, eles não fazem uso de poetas estrangeiros. Megilo, porém, afirma que tal não é o caso entre os lacedemônios e que Homero sempre foi tido, pelos homens de seu país, como um dos mais importantes poetas gregos; ademais, acrescenta o espartano, ele serve como uma boa testemunha para o discurso desenvolvido, porquanto através de seu *mythos* ele parece considerar que a primeira forma de regime ou *politeía* se caracteriza pela selvageria. O Ateniense acata a observação de Megilo e deixa entrever assim a intenção subjacente à sua referência aos Ciclopes: comparando a sociedade primitiva à comunidade

⁵¹ PLATÃO. *Leis*, III, 679e-680a. A maioria dos tradutores dá ao termo *politeía* presente nesse passo conotações políticas. Cf., por exemplo, SAUNDERS, T. *Plato, The Laws*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975, p. 123, que verte o vocábulo por “political system”, e CASTEL-BOUCHOUCHI, A. *Platon: Les Lois* (extraits). Introduction, traduction nouvelle et notes. Paris: Gallimard, 1997, p. 160, que opta pela tradução “régime politique”. Mas trata-se aí de um equívoco, que compromete indiscutivelmente a compreensão da exposição histórica desenvolvida pelo Estrangeiro. Com efeito, o patriarcado primitivo, embora seja uma estrutura social já dotada de uma certa organização do poder, antecede evidentemente a constituição da cidade ou sociedade civil propriamente dita, e é, pois, um estado que nada tem de político. Tendo em conta esse fato, deve-se então concluir que Platão usa o vocábulo *politeía* nessa passagem de uma maneira lata, no sentido de forma de mando ou de governo em geral, de modo que a tradução mais conveniente para ele, em um tal contexto, seria conseqüentemente “regime”.

⁵² HOMERO. *Odisseia*, IX, 112-115.

desses seres cruéis e violentos (como é sabido, os Ciclopes ignoravam os deuses e a hospitalidade e eram canibais), ele pretende mais uma vez forçar uma reflexão sobre a condição insólita e ambígua dos primeiros homens: sua simplicidade e inocência não excluíam, ao que tudo indica, algo de selvagem e de brutal; sua falta de sofisticação parece ter tido como contrapartida uma certa violência natural. O que nos leva à conclusão de que a superação da vida pré-política e o desenvolvimento da cidade, ao propiciarem conforto e segurança, contribuem, de certa forma, para tornar os homens mais suaves e dóceis.⁵³

Seja como for, ao dar continuidade ao seu raciocínio, o Ateniense não se detém mais sobre essas questões, mas trata de levar adiante sua exposição, observando como funcionava essa primeira forma de organização social surgida após o dilúvio denominada *dynasteía*. Em seu modo de ver, a característica principal desse tipo de regime consistia no fato de que os homens, vivendo dispersos (*diēsparménon*), organizavam-se em habitações (*oikéseis*) e em famílias (*génē*) isoladas, no interior das quais o membro mais velho do clã (*presbýtatos*), ou seja, o patriarca,⁵⁴ governava com uma autoridade hereditária e absoluta, enquanto os demais membros do grupo lhe seguiam como um bando de pássaros (*katháper orníthes*).⁵⁵ Para o Ateniense, esse governo autocrático e patriarcal exercido no interior de um *génos*, do qual a sociedade dos Ciclopes constitui um bom exemplo, representa curiosamente a mais justa de todas as formas de realeza (*basileíān pasôn dikaiótaten*) - talvez, poderíamos conjecturar, porque ele nos fornece, de um modo um pouco confuso e cifrado, uma imagem do que seria o governo verdadeiramente ideal, isto é, o governo do filósofo, também ele absoluto e autocrático.⁵⁶

Na continuação de seu discurso, o Estrangeiro de Atenas observa então que, com o passar do tempo, esses pequenos clãs ou grupos familiares de estrutura patriarcal terminam por se encontrar e se reunir para formar comunidades maiores, as chamadas vilas (*eis tò koimòn mézous poióuntes póleis pleíous synérkhontai*), nas quais os homens, abandonando o pastoreio, passam a

⁵³ Ver PANGLE, 1988, p. 427.

⁵⁴ Sobre a *vetustas* ou idade mais avançada como princípio de designação do governante na família primitiva, cf. também ARISTÓTELES. *Política*, I, 1252b21: “toda família é governada de forma monárquica pelo homem mais velho” (*pása oikía basileúetai hypò toū presbýtaton*).

⁵⁵ Segundo CASTEL-BOUCHOUCHI, 1997, p. 329, n. 13, a comparação dos homens a um bando de pássaros é um símile de inspiração homérica e constitui um *hápax* nos diálogos platônicos.

⁵⁶ PLATÃO. *Leis*, III, 679e-680e. Acerca do melhor regime como o governo absoluto e autocrático do filósofo, ver PLATÃO. *Político*, 292a-297e; PLATÃO. *Leis*, IX, 875c-d.

praticar a agricultura e outras técnicas até então ignoradas.⁵⁷ Clínicas acredita que é bem provável (*eikós*) que um tal desenvolvimento tenha efetivamente ocorrido, determinando a passagem do velho *gênos* às vilas. Ora, o que é igualmente provável (*eikós*), observa em seguida o Estrangeiro, é que a formação desses vilarejos a partir da reunião das famílias primitivas engendrou uma situação política nova. De fato, explica ele, quando os clãs familiares cresceram e se encontraram na constituição das vilas, cada tribo entrou na nova comunidade trazendo seus próprios valores e costumes (*ídia éthē*). Uma tal diversidade de costumes, obviamente, corria o risco de engendrar disputas entre os grupos, visto que cada família julgava que seus hábitos eram superiores aos dos outros *gênē*. A fim de resolver esse problema, foi preciso assim que uma comissão de representantes dos diferentes clãs se organizasse, no intuito de selecionar entre as múltiplas tradições em conflito aquelas que eram realmente melhores e superiores, criando dessa forma princípios e normas válidos para todos os membros da comunidade. Essa codificação de costumes, afirma o Ateniense, é, aparentemente (*hás éoiken*), a origem mesma da legislação (*arkhē nomothésias*), razão pela qual os homens que a realizaram foram considerados como os primeiros legisladores.⁵⁸

A descoberta da escrita, possibilitando a redação das leis e a uniformização dos costumes, marca, assim, o fim do patriarcado primitivo (*dynasteía*) e a passagem a um sistema social mais complexo: as tribos. Ora, uma vez terminado o trabalho de codificação dos costumes, os legisladores estabeleceram então os novos chefes políticos (*arkhontes*) responsáveis pelo comando das vilas, os quais governaram o povo de acordo com as leis instituídas. O Ateniense designa essa segunda forma política originada a partir dos velhos regimes patriarcais de aristocracia ou monarquia, sistema de governo baseado no respeito à legislação escrita e não mais na autoridade despótica do membro mais velho da família.⁵⁹ Na continuação de seu discurso, o Estrangeiro mostra que a etapa seguinte do desenvolvimento histórico, responsável pelo

⁵⁷ A utilização do termo *pólis*, “cidade”, para descrever essa etapa do desenvolvimento histórico é surpreendente: a palavra mais apropriada seria, sem dúvida, *kúme*, “vila”, que expressaria melhor a progressão *oikía-kúme-pólis* que visa a explorar o diálogo nesse passo. O vocabulário de Platão é, pois, aqui, impreciso. Weil (1959, p. 73) acredita que essa imprecisão se explica em parte pelo fato de o filósofo, neste momento do livro III, seguir de muito perto o texto homérico, que não emprega senão o substantivo *pólis*. Vale lembrar que alhures, no livro I, 626c et seq., Platão havia adotado a terminologia correta, explicando a passagem progressiva das casas às vilas e das vilas à cidade.

⁵⁸ PLATÃO. *Leis*, III, 681a-d.

⁵⁹ PLATÃO. *Leis*, III, 681d.

advento de um terceiro tipo de regime, é caracterizada pelo aparecimento das cidades propriamente ditas e da vida civil e tem sua origem quando os homens ousam descer novamente do alto das montanhas para se estabelecer em comunidades instaladas nas regiões planas. O Estrangeiro evoca como exemplo desse novo momento da história humana a fundação de Tróia em uma planície próxima ao monte Ida, e crê que ele se situa provavelmente muito tempo depois do dilúvio, porquanto seu aparecimento pressupõe que os homens, alojando-se no sopé das montanhas e fundando cidades nas proximidades de rios, tenham sido atingidos por um extraordinário esquecimento da catástrofe primitiva. Seja como for, ao levar adiante seu discurso, o Ateniense mostra como essas cidades com o tempo se desenvolveram, se multiplicaram e, ao se encontrarem, deram origem a uma nova forma de regime: a confederação, sistema político mais sofisticado, resultante da união de várias *póleis* através do estabelecimento de um pacto associativo. O exemplo evocado agora é o da confederação dórica, organização política promissora que reuniu três das cidades mais poderosas do Peloponeso: Argos, Messênia e Esparta.⁶⁰

A seqüência do discurso do Estrangeiro é consagrada à análise das causas que levaram à ruína dessa confederação dórica e ao relativo sucesso de Esparta face à derrocada de Argos e Messênia. A conclusão a que chega o Estrangeiro a partir dessa análise é que o êxito histórico do regime espartano se explica pela forma peculiar de organização de seu sistema político, um sistema misto que, mesclando e combinando diversos tipos de autoridade, evitou a concentração exacerbada do poder em um único órgão de governo. A parte final do livro III das *Leis* é dedicada à demonstração da validade política do princípio do regime misto ilustrado por Esparta, através de uma reflexão sobre a ascensão e a queda de dois outros importantes sistemas políticos: a democracia ateniense e o despotismo persa. Não me deterei, aqui, porém, na análise e interpretação dessas importantes passagens do livro III das *Leis*, que exercerão, como se sabe, uma profunda influência na história da filosofia política ocidental. Gostaria, pelo contrário, de retornar, agora, ao início da exposição arqueológica do Estrangeiro, a fim de poder considerar alguns de seus elementos relativos à representação da sociedade primitiva e compará-los com a descrição da primeira cidade da *República*.

Como vimos, a sociedade de pastores que emerge após o advento

⁶⁰ PLATÃO. *Leis*, III, 682e-684e.

do dilúvio é uma sociedade caracterizada por dois traços fundamentais: a penúria técnica e o medo. Com efeito, os pastores primitivos são considerados como ignorantes (*ápeiroi*) das artes praticadas nas cidades – sobretudo da arte de lidar com os metais – e como seres dominados pelo pavor de um novo cataclisma. Desconhecendo, assim, a arte da metalurgia, esses pastores são, evidentemente, incapazes de forjar ferramentas e meios de transporte, razão pela qual eles não têm contatos freqüentes entre si, não podendo, pois, praticar o comércio. Ora, tendo em conta esses elementos, percebemos então que a sociedade pós-diluviana descrita pelas *Leis* difere bastante da primeira cidade apresentada por Sócrates na *República*, de vez que esta última apresenta um conhecimento tecnológico superior ao daquela (com efeito, ela já domina a metalurgia) e pratica o comércio e a arte da navegação como atividades regulares. Mas, não obstante essas diferenças, acreditamos que essas duas comunidades podem ser aproximadas, na medida em que elas exercem uma função discursiva semelhante na economia nos dois diálogos, qual seja, a de apresentar-nos uma visão da gênese e dos primórdios da vida política, mediante a descrição de organizações comunitárias que antecedem à constituição de uma cidade plenamente desenvolvida.

Pois bem, exercendo uma função discursiva semelhante, essas duas versões das origens da vida política veiculam uma representação igualmente ambígua ou ambivalente do estatuto da virtude dos homens primitivos. De fato, como pudemos observar, o Estrangeiro das *Leis*, tal como Sócrates na *República*, concede aos homens de antanho a posse de uma determinada virtude, a posse de uma certa *areté*. É verdade que o Estrangeiro remonta, em última análise, a fonte dessa virtude ou *areté* dos primeiros homens à completa ausência de saber que imperava nos primórdios, à ignorância e à inocência (*enêtheia*) derivadas da falta de uma verdadeira vida urbana ou civil. Curiosamente, porém, o Estrangeiro das *Leis*, como Sócrates na *República*, sugere que essa virtude baseada na ignorância e na inocência é superior às sofisticações da vida civil e dá a entender que os homens primitivos eram mais nobres, mais valorosos e mais moderados que os homens civilizados. O Estrangeiro ousa confrontar, pois, explicitamente, a civilização e as suas benesses em nome de uma bondade primitiva, em nome de uma bondade ingênua e quase selvagem. Mas esse é apenas um aspecto da questão, pois ao mesmo tempo em que o Estrangeiro reconhece que os homens primitivos eram bons e virtuosos, ele admite que esses homens não podiam se tornar completos (*téleioi*) seja em relação à virtude,

seja em relação ao vício, e que eles estavam, portanto, de certa forma, aquém da verdadeira excelência humana.⁶¹ E isso, como mostra o Estrangeiro, por uma razão muito simples: embora o homem primitivo possa ser considerado como mais moderado, mais nobre e mais valoroso do que o homem urbano e civilizado, ele não pode ser considerado, porém, como superior no que diz respeito à sabedoria (*sophía*). Pelo contrário, o homem primitivo não dispunha de nenhuma sabedoria, de vez que sua simplicidade, ingenuidade e credulidade (o homem primitivo acreditava em tudo que lhe era dito acerca dos deuses) faziam as vezes do saber e do conhecimento.

Ora, como devemos entender essa apresentação ambígua da bondade do homem primitivo e essa problematização da vida política e civilizada? A nosso ver, para uma adequada compreensão desse ponto, uma leitura mais literal e, por isso mesmo, mais apressada, deve ser desde já descartada. De fato, o Estrangeiro das *Leis*, tal como Sócrates na *República*, não pretende advogar com esse procedimento nenhum tipo de bucolismo, nenhum retorno aos “velhos tempos”, e não alimenta, assim, nenhuma nostalgia das origens. Ao contrário, ele admite explicitamente, como pudemos notar, que a completa manifestação da natureza humana, seja em relação à virtude, seja em relação ao vício, só pode vir à tona no contexto da vida civil ou urbana. Se, pois, o Estrangeiro desafia a cidade desenvolvida ou civilizada em nome de uma inocência primitiva, em nome de uma bondade ingênua e pré-reflexiva, devemos suspeitar que ele age assim movido por uma intenção mais sutil. Com efeito, ao confrontar as benesses da civilização com uma *areté*, digamos, rústica, o que o Estrangeiro visa fazer é mostrar que se a sabedoria e a educação para a sabedoria são negligenciadas, então o valor da civilização e dos benefícios materiais a ela associados tornam-se fundamentalmente problemáticos e questionáveis. Nesse sentido, o ensinamento a ser extraído dessa passagem das *Leis* é semelhante àquele que já havia sido pelo sugerido pela *República*, a saber: que a pretensão da cidade de ser o horizonte superior de realização da natureza humana e de sua excelência somente pode ser justificada se a cidade assume como sua missão o projeto de promover a mais alta aspiração humana: a busca do saber. Ou seja, a função suprema da cidade é formar e educar o homem tendo em vista a satisfação de seu desejo mais elevado, o desejo de conhecimento. Se a cidade dá aos homens todo o conforto

⁶¹ PLATÃO. *Leis*, III, 678a-b.

e todo o bem-estar propiciados pelo desenvolvimento das artes e das técnicas, mas não subordina esse processo de melhoria das condições materiais da existência a nenhuma meta cultural superior, a nenhum projeto de *paideia*, ela corre o risco de fazer do homem um animal muito menos decente do que ele era nos primórdios da vida social.⁶² Tal fato é precisamente o que determina a ambigüidade de toda vida política e civilizada. A conclusão que podemos retirar dessa reflexão é, então, que, na perspectiva platônica, tal como podemos observar por essas importantes passagens da *República* e das *Leis*, o mero desenvolvimento da civilização e de suas benesses não é de maneira alguma um índice seguro de aperfeiçoamento humano e que a busca do homem por sua excelência ou *areté*, correndo o risco de se estagnar numa mera cultura do conforto e do bem-estar, pode ser um processo longo e sinuoso.

RESUMO

Este artigo pretende realizar uma reflexão sobre a politogonia platônica, mediante uma abordagem comparativa de certas passagens do livro II da *República* e do livro III das *Leis* que tratam especificamente da questão da origem da cidade ou comunidade política. O intuito que nos guia no desenvolvimento dessa reflexão é o de observar como, apesar de algumas diferenças conceituais e terminológicas relevantes, a representação platônica da vida primitiva veiculada nesses dois textos é profundamente ambígua e problemática, sobretudo no que diz respeito a um tema essencial da reflexão política explorada pelos Diálogos: o tema da *areté*. Palavras-chave: *Areté*. *Pólis*. *Enétheia*. Vida política. Progresso.

RESUME

Cet article cherche à faire une réflexion sur la politogonie platonique en utilisant une approche comparative de quelques passages du livre II de la *République* et du livre III des *Lois* qui concernent spécifiquement à la question de l'origine de la ville ou de la communauté politique. Notre intention dans le développement de cette réflexion est d'observer comme, malgré quelques différences conceptuelles et terminologiques importantes, la représentation platonique de la vie primitive mentionnée dans ces deux textes est profondément ambiguë et problématique, surtout en ce qui concerne un sujet essentiel de la réflexion politique explorée par les Dialogues: le sujet de l'*aretè*. Mots-clés: *Aretè*. *Pólis*. *Enètheia*. Vie politique. Progrès.

⁶² Ver PANGLE, 1988, p. 427.