

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ
ESCOLA POLITÉCNICA DE SAÚDE JOAQUIM VENÂNCIO
LABORATÓRIO DE EDUCAÇÃO PROFISSIONAL EM GESTÃO EM SERVIÇOS DE
SAÚDE

Gabriel Martins Cruz de Aguiar Pereira

O CARÁTER REVOLUCIONÁRIO E UTÓPICO DA FILOSOFIA PLATÔNICA:
a investigação de um prisma alternativo para a noção de revolução
nas obras “A República” e “Fedro”, de Platão

Rio de Janeiro

2011

Gabriel Martins Cruz de Aguiar Pereira

O CARÁTER REVOLUCIONÁRIO E UTÓPICO DA FILOSOFIA PLATÔNICA:
a investigação de um prisma alternativo para a noção de revolução
nas obras “A República” e “Fedro”, de Platão

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Escola Politécnica de Saúde Joaquim
Venâncio como requisito parcial para
aprovação no curso técnico de nível médio em
saúde com habilitação em Gestão em Serviços
de Saúde.

Orientador: Cláudio Gomes Ribeiro
Co-Orientador: Leticia Ouro de Almeida
Marques de Oliveira

Rio de Janeiro

2011

FICHA CATALOGRÁFICA

Gabriel Martins Cruz de Aguiar Pereira

O CARÁTER REVOLUCIONÁRIO E UTÓPICO DA FILOSOFIA PLATÔNICA:

a investigação de um prisma alternativo para a noção de revolução
nas obras “A República” e “Fedro”, de Platão

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Escola Politécnica de Saúde Joaquim
Venâncio como requisito parcial para
aprovação no curso técnico de nível médio em
saúde com habilitação em Gestão em Serviços
de Saúde.

Aprovado em 13/01/2011

BANCA EXAMINADORA

Prof. Ms. Felipe Gonçalves Pinto (LABFORM / EPSJV / FIOCRUZ)

Prof. Ms. Germano Nogueira Prado (Col. Pedro II)

Profa. Ms. Lethicia Ouro de Almeida Marques de Oliveira (Col. Pedro II)

*Dedico este trabalho
àqueles que me amam e me querem bem,
àqueles que se dedicam ao bem do próximo
e àqueles que sonham com um país melhor*

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos... Talvez seja essa a parte mais difícil desse trabalho. Não porque dizer “obrigado” ou algo do gênero seja complicado ou complexo, mas sim porque agradecer a quem é devido, sem excluir ninguém, ou agradecer na medida em que se merece são tarefas difíceis, mesmo porque são muito importantes. Então, para eu evitar possíveis esquecimentos, tento organizar os agradecimentos do melhor modo, buscando dar o valor certo a cada menção.

Desse modo, creio que, pensando em uma linha cronológica, devo falar agora da minha família. Posso dizer que eu me orgulho dela, pela história dela, humilde e batalhadora. Mas não só isso, também bondosa, caridosa. Claro que com seus erros, mas que são em muito superados pelos seus acertos. Se sou o que sou, estou onde estou, é, primeiramente, por causa dela, por causa do apoio e da base que ela me deu. E são muitos nomes que posso citar: meus pais José e Rosa, meu irmão Pedro, meus avós Jorge, Lídia, Izidro e Eunice, meus tios e tias Glória, José Flávio, Inês, Jorge Fábio, Marcelo, Laís, Getúlio, Rose, Lídia Helena, Ana Paula, Luís Cláudio, Júlio César, Luiz, meus primos Rosana, Henrique, Guilherme, Júlia, Felipe. Mas, para a confecção em específico desse presente trabalho, o meu maior agradecimento dentro os familiares é para minha mãe, que me apoiou e me emprestou a atenção dela por muitas e muitas horas até o fim dele.

Depois da família, é o momento dos amigos. Mas antes, uma rápida distinção: há colegas e há amigos, e aqui homenageio os amigos. Sim, devo muito a meus amigos e minhas amigas, muito mesmo. Mas um fato engraçado, só na EPSJV que encontrei meus grandes amigos, ou melhor, eles que me encontraram, ou quem sabe, nós nos encontramos. E eles são muito importantes para mim, com certeza, uma continuação da família e, como já disse um filme, família quer dizer nunca mais abandonar ou esquecer, e eles são a continuação da minha família. Posso citar muitos, alguns mais próximos, outros mais distantes. Só temo em citar, pois pode ser que esqueça de algum ou não perceba que outro seja meu amigo, pois, por mais que tente, a minha avaliação ainda pode ser falha. Desse modo, cito todos que imagino e a minha mente permite lembrar, e, para ser justo, em ordem alfabética: Ana Paula, Andressa, Bianca, Camila, Carolina, Caroline, Diego, Eduardo, Fernanda, Gabrielle, Henrique, Jéssica, Karine, Lucas, Marcelo, Paula, Ramón, Renan.

A seguir, agradeço a minha escola, a EPSJV. Primeiro e mais importante, porque nela pude fazer amizades que pretendo levar para o resto de minha vida. Segundo, porque ela me apresentou uma formação intelectual nova, novas possibilidades e, provavelmente, não estaria

com uma base tão boa hoje para prosseguir nos estudos se não fosse por ela. Claro que houve problemas, pedras nos caminhos, mas essas pedras, como disse Fernando Pessoa, guardo-as todas, que um dia que construo meu castelo. E busco recolher pedras em todos os locais pedregosos que houver.

Por fim, mas com certeza não menos importante, agradeço à Lethicia, minha co-orientadora. Agradeço primeiro pela orientação e dedicação sempre constante a mim e a meu trabalho. Segundo, agradeço pela paciência que teve comigo, pois sou uma pessoa que, por mais que se dedique, talvez seja perfeccionista e, principalmente, demorada demais. Acho que não consegui cumprir nenhum dos prazos que acordei com ela no passo a passo desse trabalho. Mas ela sempre esteve disposta a continuar e a me ajudar. Então, obrigado Lethicia, obrigado por tudo isso, obrigado por ter me permitido tal estudo que, independente da carreira que eu vá seguir, sempre me será útil.

*“Quero a utopia, quero tudo e mais
quero a felicidade dos olhos de um pai
quero a alegria, muita gente feliz
quero que a justiça reine em meu país”
(Milton Nascimento e Fernando Brant)*

RESUMO

A política, quando guiada para sua finalidade que é o bem da coletividade, é o caminho para se instaurar a felicidade em sociedade. Só que a ação política que mais se observa é a voltada ao bem particular. Além disso, o caminho da revolução, sendo a ação política voltada à coletividade por excelência, é tortuoso e com pouco sucesso. Contudo, o estudo da filosofia platônica dá um prisma alternativo para se compreender a revolução. A partir de pesquisas na **República** e no **Fedro** é possível notar que a cidade justa, utopia platônica, representa não só a melhor organização social possível, como também o alvo máximo da revolução. Todavia, para ser concretizada, é necessário que a liberdade individual em tal cidade seja suprimida, o que não é interessante, pois, corre-se assim o risco de se instaurar um regime totalitarista ou, ao menos, de se ter o fracasso na revolução. Só que um ponto fundamental que Platão nos traz é que qualquer cidade é reflexo do conjunto psicológico dos seus cidadãos, uma cidade de ambiciosos, por exemplo, organiza-se de acordo com a índole de seus componentes. Desse modo, para se aventar uma revolução ao nível da cidade, ou sociedade, é necessário que se faça uma revolução ao nível da alma, isto é, que a ação individual política seja semelhante à que se configuraria na sociedade feliz que se almeja.

Palavras-Chave: Política. Ação Política. Revolução. Utopia. Platão.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A <i>KALLIPOLIS</i>, A CIDADE BELA DE PLATÃO: SERÁ ELA UMA UTOPIA?	13
2.1 A ALEGORIA DA AVERNA E A NAU DO ESTADO: A CRÍTICA À HISTÓRIA.....	15
2.2 A CONSTRUÇÃO DA CIDADE JUSTA.....	20
2.3 UM PARADIGMA NOS CÉUS: A JUSTA CIDADE DOS FILÓSOFOS, O <i>OUTOPOS</i> DA CIDADE HISTÓRICA	24
3 <i>PERIPHORÁ</i> E <i>STÁSIS</i>: A BUSCA PELA NOÇÃO DE REVOLUÇÃO EM PLATÃO	28
3.1 A REVOLUÇÃO NA DIMENSÃO DA ALMA.....	31
3.2 A REVOLUÇÃO NA DIMENSÃO DA CIDADE.....	35
4 A UTOPIA REVOLUCIONÁRIA	46
REFERÊNCIAS	53
BIBLIORAFIA	54

1 INTRODUÇÃO

O sonho por uma vida melhor sempre esteve presente na humanidade e pode ser considerado o motor da mesma. Por que, por exemplo, saber usar o fogo, criar a roda, confeccionar a escrita? Porque tais técnicas permitiriam ao homem a continuação de sua existência, a sua sobrevivência, além de almejavem maior conforto e certa felicidade atrelada a ele, mesmo que essa busca não fosse bem-sucedida. E é exatamente nessa melhor vida, na boa vida, no horizonte da utopia, independente do caráter alienante ou não dela, que pode ser encontrado um dos constitutivos do homem, isto é, na esperança, quer seja chamada de tola ou não, que pode ser encontrada uma das essências humanas.

Nesse sentido, a própria organização humana tende, pelo menos idealmente, a essa satisfação das necessidades e dos desejos humanos, tendo-se, então, nesse contexto, a criação do que chamamos de política. Mas o que entendemos aqui por política, para fazermos tal afirmação?

Segundo Chauí (2006), em uma primeira definição que ela oferece de política, política refere-se “à ação dos governantes que possuem a autoridade para dirigir a coletividade organizada em Estado, bem como às ações da coletividade em apoio ou contrárias à autoridade governamental e mesmo à forma do Estado” (CHAUÍ, 2006, p. 347). Quer dizer, a política, nesse sentido, trataria dos assuntos em comum, coletivos, em que mesmo que parte dos componentes da organização social não esteja em posição de comando, está necessariamente atuando coletivamente em sua sociedade, já que, defendendo, atacando ou se omitindo perante determinadas práticas, está, nesse posicionamento, exercendo sua capacidade racional e, principalmente, pondo seus interesses em pauta. Desse modo, é nesse agir político que as possibilidades da auto-satisfação dentro da sociedade se abrem, ao ser posto na mão de cada um o poder de pelo menos tentar transformar a sociedade.

Contudo, Chauí (2006) apresenta ainda dois significados para política: a política entendida como a “atividade realizada por especialistas (os administradores) e profissionais (os políticos)” (CHAUÍ, 2006, p. 347, grifo do autor), estando afastada da sociedade como um todo, já que seria algo específico a determinado grupo da sociedade; e a política encarada como uma espécie “de conduta duvidosa, não muito confiável, um tanto secreta, cheia de interesses particulares dissimulados e freqüentemente contrários aos interesses gerais da sociedade e obtidos por meios ilícitos ou ilegítimos” (CHAUÍ, 2006, p. 347), sendo, então, encarada como um mal necessário.

Mas por que a política pode assumir esses dois significados? Podemos inferir que tal situação deve-se à manifestação que a política, tratada em seu primeiro sentido, pode assumir historicamente, pois, com as decisões políticas centrando-se em determinado agrupamento da sociedade, o sentido de participação coletiva dela pode se perder, restringindo-se então a compreensão dela à prática desses grupos, na qual os demais grupos têm menor poder de interferência. Mas mesmo assim, a prática dos grupos “especializados em política” deveria ser em prol da coletividade, já que a política ainda trataria de todos, mesmo que nem todos tratassem dela. Todavia, se os interesses da coletividade passam a ser superados por interesses particulares, tem-se essa prática política degradada, chegando ao terceiro sentido que Chauí (2006) dá a política, o sentido pejorativo.

Voltando à questão inicial, a de que a criação da política está ligada diretamente à busca pela felicidade humana, a esperança por uma vida melhor. De fato, no primeiro sentido de política dado, ela serve como um instrumento da ação individual dentro do coletivo, servindo então como meio do indivíduo buscar a sua felicidade em sociedade. Podemos inclusive afirmar que esse é o sentido principal de política, enquanto que os outros dois advêm de incompreensões ou de distorções desse sentido, pois, como já apresentamos, mesmo a omissão ante a determinada prática política, prática como a corrupção dos governantes, não deixa de ser uma ação política que permite a continuação dessa prática.

Desse modo, temos posto que a ação política seja comum a todo homem em sociedade. Além disso, ela deve, pelo menos idealmente, buscar a felicidade, mas não só de individualidades, e sim, principalmente, do coletivo. Contudo tal ação é difícil de ser observada, já que, mesmo instaurada a política, são identificáveis várias mazelas sociais, tais como a fome, a pobreza, a miséria, as guerras e etc. E essas mazelas só são superáveis pela própria ação política que é guiada para a coletividade.

Dentre essas ações políticas voltadas às melhoras da coletividade, podemos afirmar que as revoluções assumam um papel de destaque, pelo menos se baseando em suas motivações.

Façamos, então, um retrospecto histórico. A partir do século XVII, encontramos repetidas vezes o uso do termo “revolução” para designar diversas transformações ao nível das organizações humanas. Podemos citar, por exemplo, a Revolução Inglesa, no século XVII ou a Revolução Francesa e a Revolução Americana, no século XVIII. Mas talvez seja a Revolução Russa, no século XX, que mais simbolize o ideal revolucionário contemporâneo, baseado em correntes marxistas ou afins delas. Isso porque, como colocam Bobbio; Metteucci; Pasquino (2004), é em Marx que o significado de revolução toma seu sentido mais

grandioso, em que passa a representar o instrumento para se alcançar a felicidade e a liberdade. “Desde então a Revolução despontará como panacéia dos males de qualquer sociedade e atuará como símbolo poderoso e como estímulo na vitória sobre a opressão e sobre a escassez de recursos” (BOBBIO; METTEUCCI; PASQUINO, 2004, p. 1121).

Contudo, voltando-se novamente a esse retrospecto, mas se visando agora o resultado dessas revoluções, é possível observar certo insucesso em quase todas elas, principalmente as encontradas no século XX e que possuem o ideário marxista como fundamental base ideológica. Quando falamos aqui de insucesso, referimo-nos tanto à derrota de um movimento revolucionário, quanto à incapacidade dos revolucionários em concretizar as suas propostas como um todo, principalmente a questão da liberdade conciliada à felicidade. Isso porque muitas dessas revoluções, incluindo a Revolução Russa, acabaram desembocando em ditaduras, mesmo que não se possa negar o crescimento dos benefícios sociais em comparação aos que existiam antes delas.

Desse modo, certa desconfiança que atualmente se encontra na maioria das pessoas com relação às revoluções é explicável. “Os excessos e insucessos de muitas das Revoluções aumentaram a consciência de que, em alguns casos, elas são uma violência à história, talvez inevitável, mas, em todo caso, violência” (BOBBIO; METTEUCCI; PASQUINO, 2004, p. 1121).

Além disso, de acordo ainda com Bobbio; Metteucci; Pasquino (2004), os aparelhos de repressão contemporâneos, maximizados pelo desenvolvimento tecnológico, dificultam expressivamente a prática da revolução, pois para uma, nesse contexto, realmente intentar a vitória, precisaria abarcar dentro de si a maior parte da população, o que levaria a uma guerra civil.

Logo, no contexto contemporâneo, a viabilidade da revolução passa a ser bem restrita, mesmo que ela represente as maiores possibilidades de modificação social. Por outro lado, o caminho das reformas progressivas dentro do modelo organizacional de determinada sociedade, mesmo que constante, é de maneira geral lento e seguidas vezes brechado pela interferência de interesses particulares, enquanto que somente o interesse público e coletivo deveria ser posto em pauta.

Portanto, encontramos-nos em uma encruzilhada. Os problemas e os males sociais continuam. E se, por um lado, o modelo de revolução que já foi utilizado, é difícil de ser posto em prática novamente, por outro, o modelo de reformas graduais e lentas se mostra muitas vezes insatisfatório para as necessidades sociais, o que fica ainda mais prejudicado com os casos de corrupção que se verifica.

Desse modo, visualizamos no estudo da filosofia platônica o meio de elucidação desse impasse ou, ao menos, o auxílio nesse processo, já que, na **República**, está traçado não somente o que é conhecido como a cidade justa, chamada de utopia platônica, mas também outras espécies de constituição, a saber, timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Assim, buscamos nesse trabalho observar se a cidade justa de Platão representa uma revolução, como meio de analisar, então, a revolução sob um prisma diferente do contemporâneo.

Destarte, no capítulo dois, analisamos a questão da utopia em Platão. Por que a utopia? Em que ela se relaciona à revolução? A utopia, sendo ou não um projeto irrealizável, representa precisamente um local em que os males sociais seriam resolvidos, ou seja, em que as melhoras sociais visando-se a coletividade seriam efetuadas. Logo, a utopia acaba por representar, de certo modo, o objetivo da revolução, pelo menos no sentido mais comum atual, como colocamos anteriormente. Dessa forma, ao tratar da utopia no texto platônico, se ele realmente é utópico, estamos em paralelo expondo e analisando a proposta de melhora social que se encontra em Platão, que pode ser compreendida sob a forma da cidade justa, no caso da **República**. Nesse capítulo, a única obra platônica estudada é a própria **República**.

Já o capítulo três destina-se à análise da noção de revolução em Platão. Mesmo que a noção de revolução seja posterior à filosofia platônica, proximidades dela podem ser vistas e, além do mais, não é forçoso que para que um termo possa ser aplicado a determinada coisa que esse termo deva ser contemporâneo ou anterior a essa coisa, mas sim, somente, que seja capaz de ser relacionado e identificado a ela. Portanto, nesse capítulo, ao evidenciar algumas das possíveis noções de revolução que possam ser encontradas na filosofia platônica, damos a base necessária para relacionar o conceito de revolução à cidade justa. No caso desse capítulo, as obras abordadas de Platão são a **República** e o **Fedro**.

Por fim, no quarto e último capítulo traçamos as relações entre o segundo e o terceiro, respondendo tanto ao questionamento central do trabalho, se a cidade justa, a dita utopia de Platão, consiste em uma **Revolução**, quanto à motivação do mesmo, quais implicações na noção de revolução que a análise platônica pode trazer.

Expostos então os dois objetivos do trabalho, definir se a proposta de organização social platônica é utópica e revolucionária e que implicações tal situação traz para uma visão diferente do termo revolução, e traçado o caminho que fazemos em seu desenvolvimento, buscando dar conta do intento, que passemos então ao capítulo dois.

2 A *KALLIPOLIS*, A CIDADE BELA DE PLATÃO: SERÁ ELA UMA UTOPIA?

Este capítulo, como indicamos anteriormente, trata do tema da utopia em Platão, visando-se a compreensão da análise social que ele traça. Então, em seu livro *A República*, Platão inaugurou, segundo a visão da tradição política clássica, o pensamento utópico. Mas de qual modo o pensamento aí exposto por Platão se constitui para que possa ser denominado de utopia? Ou melhor, qual o significado de utopia e de que forma o texto da *República* pode ser considerado utópico?

O termo utopia, em seu uso costumeiro, normalmente é associado à fantasia e à impossibilidade, isto é, a algo fora da realidade cotidiana e que não pode ser concretizado de fato nela. Desse modo, sobraria à utopia somente um lugar nas esperanças e nos desejos por uma vida melhor. Nesse sentido, ela é alienante, já que, sendo suas propostas irrealizáveis, não passaria de um devaneio da mente, quanto mais, um inocente sonho.

Mas essa significação dada não é a única possível. De fato, são várias as definições, sendo que abordar todas, ou mesmo só as principais, não é viável nesse espaço, nem desejável, pois não é esse o objetivo do trabalho. Dessa forma, limitamos esse amplo campo aberto de significados, para então podermos usar com mais facilidade e mais propriedade o vocábulo utopia no decorrer do presente escrito. Para tanto, baseamo-nos nas análises dos seguintes autores, Carlos Lima, Leo Strauss e Maria das Graças de Moraes Augusto, sobre o vocábulo utopia.

A palavra utopia vem do grego *outópos*, que é formado pela união do advérbio de negação *ou* com o substantivo *tópos*, que pode ser traduzido por lugar. Como expõe Carlos Lima sobre a etimologia do termo:

Um dos princípios constitutivos de *outopos / utopia*, tomando como referência o próprio étimo, é o prefixo que indica negação. Portanto, *outopos* ou *utopia* se constitui, primeiro, como negatividade. Mas negatividade de quê: de *topos / lugar*. O que nos leva a definir *outopos / utopia*, primeiro e fundamentalmente, como negação do lugar ou lugar-outro. E não como a tradição sempre trabalhou com o vocábulo, numa equivocada variante interpretativa de *outopos / utopia* como lugar nenhum / nenhum lugar / não-lugar, o que seria atopia. (LIMA, 2008, p. 14)

Ainda quanto ao étimo de utopia, Maria das Graças de Moraes Augusto aponta que o vocábulo *tópos* possui diversas acepções, sendo três importantes para compreender o termo utopia. A primeira acepção refere-se “à noção de lugar que se ocupa num determinado espaço. [...] envolve não só uma obra, mas também o lugar, a posição que ela ocupa, a ocasião e a oportunidade [...], passando assim de um sentido geográfico para um sentido metafísico” (AUGUSTO, 1989, p. 86-87, grifo nosso). Quer dizer, esse primeiro significado não trata de

tópos somente em uma dimensão física ou geográfica, mas também em uma dimensão humana, no sentido de que esse *tópos* é o espaço em que a ação humana se manifesta. Adquire, assim, um significado metafísico, isto é, um significado que transborda a dimensão do físico.

Já na segunda acepção, *tópos* “aparece como um termo pertinente à retórica e à dialética, podendo remeter-nos não apenas aos principais pontos de uma demonstração, mas ao fundamento de um raciocínio e ao objeto ou matéria de um discurso” (AUGUSTO, 1989, p. 87).

Por fim, em uma terceira acepção, a usada na linguagem médica, *topos* refere-se “ao lugar de um mal, à parte doente de um corpo” (AUGUSTO, 1989, p. 87).

Assim, é possível inferir algumas compreensões a partir do que foi exposto. Se a negatividade do termo utopia refere-se à negação de *tópos*, podemos pensar em três negações, uma para cada um dos sentidos que *tópos* pode assumir. Portanto, utopia pode designar, como foi colocado acima, a negação de lugar, um lugar-outro, entendendo lugar não só como espaço físico, mas também como espaço de manifestação humana e relacionado ao tempo. Ainda, pode ser a negação de um discurso, do fundamento de um discurso, ou seja, um discurso outro de fundamentos outros. E utopia também pode ser a negação da parte doente de um corpo, isto é, a parte saudável de um corpo, ou melhor, a cura da parte adoecida do mesmo. Além disso, podemos ponderar se a utopia é uma síntese dessas três negações: se é um discurso que, afastando-se do discurso corrente, busca construir um novo espaço, um novo local em que os problemas e os males encontrados no espaço presente sejam curados.

Como diz Carlos Lima sobre o que representa a utopia:

Os limites desumanos de ordem prática ou moral, que antes eram impostos à condição humana, são explodidos [pela utopia]. O ponto de partida da utopia é a negação desses limites e da própria estrutura social que a sustentava, projetando-se uma outra sociedade em que se possam realizar as necessidades humanas além desses limites. A utopia avança com a potência de seus possíveis efeitos para o pré-aparecer do que ainda não é, para constituir o ser do homem, homem-humano num mundo humano (LIMA, 2008, p. 16-17, grifo nosso)

Por sua vez, Strauss afirma:

A utopia, dirá Strauss, tomada em seu sentido estrito, “descreve a boa ordem social e, como tal, torna explícitas as implicações necessárias a toda tentativa de melhora social”, pois, todas as tentativas deste gênero supõem “alguma compreensão de um sistema simplesmente bom”. E para ser bom o sistema utópico deve ser possível, embora isto não signifique que ele deva ser viável sob toda e qualquer condição: visto que a utopia é o sistema simplesmente bom, sua realização só será possível em condições favoráveis, embora seja quase sempre improvável. (STRAUSS apud AUGUSTO, 1989, p. 81-82).

Por tudo o que já foi dito, então, podemos afirmar que a utopia é construída como um contraponto à realidade histórica, em que uma organização social, que seja capaz de resolver os problemas sociais identificados, é elaborada. Disso saem duas conclusões: primeira, que a utopia deve ser possível, para que realmente sua proposta seja um “lugar-outro” capaz de resolver os problemas sociais, e não um lugar nenhum, uma atopia; segundo, que ela deve buscar representar a melhor organização social, já que nela os problemas sociais são capazes de serem resolvidos e, assim, ela não terá esses problemas. Desse modo, a utopia, em contraponto a uma realidade histórica, é a melhor organização social possível.

Remetendo ao começo do capítulo, perguntamos : qual é o significado de utopia e de que forma o texto da **República** pode ser considerado utópico. Desse modo, nessa rápida visão de sentidos sobre a utopia que demos, podemos redargüir o primeiro questionamento. Agora, quanto ao segundo ainda temos que respondê-lo, consistindo nisso o próprio objetivo do capítulo.

Logo, para o pensamento de Platão na **República** poder ser considerado utópico, ele deve possuir as características que apontamos como sendo próprias à utopia, a começar pelo contraponto à história, o **lugar-outro**, do qual decorrem as outras características. Nesse sentido, então, dois trechos da **República** que aqui destacamos e em que esse contraponto parece surgir são o que é denominado de a alegoria da caverna¹ e de a nau do Estado², que serão vistos a seguir.

2.1 A ALEGORIA DA CAVERNA E A NAU DO ESTADO: A CRÍTICA À HISTÓRIA

Como dissemos anteriormente, a utopia constrói-se a partir da sua contraposição à realidade histórica, sendo que identificamos na alegoria da caverna e na nau do Estado, como designa Maria das Graças de Moraes Augusto (1989), essa característica de contraposição.

Desse modo, comecemos pela alegoria da caverna. Como ela é um trecho da obra que traz, após o que podemos chamar de sua exposição propriamente dita, algumas outras implicações argumentativas que talvez possam ser incluídas no corpo da alegoria, recortamos dela o intervalo 514a – 517e, que é o que mais interessa dela em nosso texto, sendo o mesmo intervalo que é exposto e trabalhado a seguir.

A apresentação dessa alegoria na **República** se inicia desta forma: “Depois disso, falei, compara nossa natureza, no que se refere à educação ou à ausência de educação, com

¹ Livro VII (Platão, 2006, p. 267-71)

² Livro VI (Platão, 2006, p. 230-32)

uma experiência como esta.”³(PLATÃO, 2006, p. 267). Quer dizer, a experiência que é apresentada a seguir refere-se à condição humana no tocante à educação ou a sua ausência, relacionando-se a determinada realidade histórica, como justificamos mais adiante; e a experiência de que a alegoria fala é a seguinte: homens prisioneiros de uma caverna que nasceram nela e são alocados de tal maneira que não possam ver a abertura dela e são presos de tal modo que não possam mover os pescoços e as pernas. Atrás deles há uma fogueira que emite sombras de objetos que passam à frente dela e que são carregados por outros homens. Assim, tudo que esses prisioneiros veriam, e conheceriam, seriam somente sombras e, caso os homens que manipulam objetos fizessem sons, esses sons seriam atribuídos às sombras⁴. Como é posto no próprio texto da **República**, esses prisioneiros se nos assemelham, isto é, a condição desses prisioneiros é comum à da maioria dos homens⁵ (PLATÃO, 2006).

Assim, Platão (2006) apresenta, logo no início da alegoria, uma condição histórica em que a maior parte dos humanos se encontra, que é a de certa ignorância perante a verdade⁶. Como os homens, em sua maioria, seriam ignorantes, conhecendo somente sombras, não saberiam seguir a reta conduta, o que os levaria muitas vezes a praticarem crimes, por desconhecerem que são crimes e por desconhecerem qual a conduta correta.

E a alegoria continua. Caso um dos prisioneiros fosse liberto e forçado a ver o cenário em que se encontrava, a ver a fogueira, os objetos que passam próximos a ela, os outros prisioneiros, ele se sentiria confuso e as sombras que sempre vira ainda lhe pareceriam mais reais do que o que lhe é mostrado agora. Pegariam esse homem, agora liberto, e o levariam para fora da caverna. Como sua vista esteve acostumada à escuridão, ele não conseguirá inicialmente enxergar bem as coisas de dia, só conseguindo fazê-lo à noite ou quando observar algo por meio de reflexos. Só depois de ter a visão acomodada ao novo cenário que conseguiria ver os objetos e as pessoas de dia, sem precisar de reflexos e, por fim, ainda depois de algum tempo, conseguiria ver o próprio sol ⁷ (PLATÃO, 2006).

Essa parte da alegoria apresenta a libertação de um prisioneiro da caverna e o processo pelo qual ele passa até se acostumar à vida fora de sua prisão. Quer dizer, esse trecho apresenta o penoso trajeto que um homem realiza em sua caminhada do estado de certa ignorância, em que jaz a maioria dos homens, ao estado de sabedoria.

³ Rep., VII, 514a .

⁴ Rep., VII, 514a-515c.

⁵ Rep., VII, 515a

⁶ Não poderíamos nesse caso falar de ignorância completa, pois talvez isso significasse a plena escuridão na caverna, enquanto que a alegoria apresenta que os prisioneiros estão na penumbra, observando sombras de objetos.

⁷ Rep., VII, 515c-516b.

Agora, diante ao atual estado em que se encontra esse homem, prossegue a alegoria, liberto das correntes da caverna e agora sábio, sentiria compaixão dos companheiros da morada subterrânea, pelo estado em que ainda se encontravam⁸ (PLATÃO, 2006). Mas voltando à caverna, passaria por ridículo e sofreria zombarias. Isso porque, habituado à luz, não conseguiria ver bem nas trevas e o que os prisioneiros viam como verdade, as sombras, ele não conseguiria identificar, por não estar mais acostumado às ilusões. E caso ele tentasse mostrar a verdade aos prisioneiros, arrancá-los dos seus grilhões e de suas correntes, eles se revoltariam contra ele e tentariam matá-lo⁹ (PLATÃO, 2006).

Então, em linhas gerais, essa alegoria contrapõe o estado de certa ignorância calcado em sombras ao estado de sabedoria trazido pela luz do sol. Assim, ela faz referência a uma alegoria, ou símile, anterior, que pode ser apontada, seguindo a nomeação que dá Maria Helena da Rocha Pereira a essa passagem, como a símile do sol, encontrada no Livro VI¹⁰. Como compreender mais profundamente o que representa o sol pode nos ser útil para compreendermos melhor o que representam as trevas e a penumbra e, por conseguinte, o estado da maioria dos homens, apresentamos a seguir a alegoria do sol.

Não usamos aqui as palavras exatas de Platão quanto a essa alegoria, mas tentamos retratar do melhor modo possível o conteúdo da mesma. Para isso utilizamos o recurso de uma situação hipotética. Imaginemo-nos em um campo com algumas árvores e outros objetos, está de dia, um dia bem ensolarado. Mas tudo isso só pode ser percebido devido a nossa visão e aos nossos olhos. Caso contrário, se fôssemos cegos, nada disso veríamos. Também, se fosse noite, não veríamos os objetos ou, se os víssemos, seria com pouca clareza. Ainda, se não existisse o sol, de onde provém a luz, não veríamos os objetos, e mais: esses nem existiriam, pois dependem do sol para isso (PLATÃO, 2006).

De forma similar seria a realidade: há um ser, perfeito e imutável, que ilumina, dá verdade aos demais seres e lhes dá existência. Esse ser é o que Platão denomina de Idéia do Bem¹¹. Os demais seres, iluminados, são as idéias, também perfeitas e imutáveis, os objetos do conhecimento, como a idéia de belo ou a idéia de grande. O sujeito que vê é o sujeito do conhecimento e sua capacidade de visão é sua razão. Tem-se, sintetizando, o seguinte quadro: há a Idéia do Bem que dá verdade e existência às idéias que podem, tanto essas idéias quanto

⁸ Rep., VII, 516c

⁹ Rep., VII, 516c-517e.

¹⁰ Rep., VI, 508c-509b

¹¹ O mesmo termo “bem” designa um grande número de realidades, desde os objetos que favorecem a felicidade humana até realidade inteligível mais eminente (...). Contudo, todos os bens pertencem a uma única e mesma realidade que lhes dá ser e significação, o Bem, chamado a desempenhar um papel determinante na história do platonismo. (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 19)

à do Bem, serem compreendidas, “vistas”, pelos humanos através de sua razão. Resumidamente, tal é o tema da alegoria do sol¹².

Mas por que as idéias e a Idéia do Bem são cognoscíveis, imutáveis e perfeitas? Elas o são porque o conhecimento verdadeiro, segundo Platão, assim é caracterizado, como sendo perfeito e imutável, já que caso fosse mutável, e, logo, imperfeito, o que seria conhecido em um momento o deixaria de ser depois, por haver mudado, o que era verdade passaria a ser mentira e o que é mentira passaria a ser verdade. Quer dizer, não seria possível um conhecimento constante, mas sim apenas um conhecimento fugaz.

Assim, o homem liberto da caverna “a respeito do sol, já inferiria que é ele que cria as estações e os anos e tudo governa no mundo visível e é, de certo modo, a causa de tudo aquilo que viam”¹³ (PLATÃO, 2006, P. 269). Por sua vez, os prisioneiros ignorariam tais fatos, observando somente sombras das idéias, sombras da verdade. Portanto, a própria felicidade deles fica comprometida, já que desconhecem o Bem e as outras idéias. Esse estado de infelicidade fica, inclusive, bem exposto na alegoria da caverna pela própria contraposição radical entre o estado do prisioneiro, na escuridão e fortemente acorrentado, e do homem livre, em campo ensolarado.

Partindo agora para a nau do Estado¹⁴. Essa metáfora faz um paralelo entre a situação de uma determinada nau ou conjunto de naus à situação do Estado que Platão observava historicamente, como indica o próprio Platão na **República**. Desse modo, a representação de tal nau metaforiza a realidade histórica.

Então, em linhas gerais, essa metáfora de Platão (2006) apresenta a situação de uma nau em que o dono do navio, ainda que maior e mais forte que os marinheiros, é “um tanto surdo e também de vista curta, conhecimentos da arte náutica são também curtos”¹⁵ (PLATÃO, 2006, p. 231), e em que seus marinheiros disputam avidamente o poder de comandá-la, mesmo sem terem realmente o conhecimento necessário a tal função,

[...] em dissensão uns com os outros a respeito da pilotagem, cada um julgando que é ele quem deve pilotar, embora jamais tenha aprendido essa arte nem seja capaz de apontar quem foi seu mestre nem quando a aprendeu, afirmando, além do mais, que ela não é coisa que possa ser ensinada e prontos a por em pedaços quem disser que ela possa ser ensinada.¹⁶ (PLATÃO, 2006, p. 231)

¹² É importante ressaltar que Platão não define o que é a Idéia do Bem, mas somente faz analogias a ela, tal como essa do sol, que buscam apontar as propriedades que essa idéia teria.

¹³ Rep., VII, 516b

¹⁴ Rep., VI, 487e-489a

¹⁵ Rep., VI, 488a-b

¹⁶ ? Rep., VI, 488b

Esses marinheiros, logo, usam tanto da persuasão quanto da coação para poderem receber do dono do navio o poder do leme, tratando como também pilotos ou conhecedores da arte náutica, aqueles outros que os ajudarem a galgar e a se manter no poder. “A respeito do autêntico piloto, nem querem ouvir que forçosamente ele deve preocupar-se com ciclos de tempo, estações, céu, astros, ventos e com tudo o mais que diz respeito à arte, caso realmente queira chegar ficar à altura de um comandante de navio”¹⁷ (PLATÃO, 2006, p. 231-232). Além disso, também consideram impossível que se possa aprender essa arte e ao mesmo tempo possam ter sua a prática¹⁸. Dessa forma, nesse quadro, o verdadeiro piloto “seria considerado pelos marujos de navio como um espreitador de astros, um tagarela e imprestável”¹⁹ (PLATÃO, 2006, p. 232).

Como dissemos, essa metáfora faz um paralelo entre a situação dessa nau e o Estado histórico. A nau faz referência à própria instituição do Estado, o dono do navio ao povo, os marinheiros em disputa aos políticos em gerais, que disputam entre si o poder, e o verdadeiro piloto àquele realmente apto à arte de governar. O que está expresso então é que esse Estado encontra-se em desordem, em que aqueles inaptos a governar é que estão no poder e os que são aptos são considerados inúteis.

Apresentada a alegoria da caverna e a metáfora da nau do Estado, podemos traçar relações entre elas. Enquanto que a alegoria apresenta a realidade histórica pautada nas sombras da verdade, a metáfora mostra como que essas sombras se manifestam na atuação política dentro dessa realidade, em que é o ignorante que governa. Então, de certa forma, essa mesma nau que está em constantes contendas internas é aquela caverna em que os prisioneiros estão e aquele mesmo homem liberto é o verdadeiro piloto, o que é sábio e tem o conhecimento necessário para o melhor governar, o conhecimento das Idéias.

Assim, os problemas sociais identificados seriam acarretados por tal espécie de ignorância, como aponta Carlos Lima (2008), ao dizer que o verdadeiro ataque que Platão faz é contra a *doxa*, a opinião, incerta, mutável, cambaleante. Assim, o *outópos* que se contrapõe a esse *topos* da *doxa* deve ser aquele em que a opinião é substituída pela verdade, em que o verdadeiro piloto governe a nau do Estado e a luz da Idéia do Bem que guie a cidade.

Lembrando o que dissemos na parte inicial do capítulo, a utopia é a melhor organização social possível, contrapondo-se a uma realidade histórica e que, para a proposta da **República** poder ser considerada utópica, precisaria ter essas características. Então, já apresentamos que nessa obra há a identificação dos males sociais da realidade histórica, que,

¹⁷ Rep., VI, 488d

¹⁸ Rep., VI, 488e

¹⁹ Rep., VI, 488e-489a

em resumo, são essa certa ignorância perante a verdade e a mesma ignorância na direção da cidade. Agora, para a proposta platônica ser utópica, é necessário que, além da identificação desses males, ela indique o caminho possível que deve ser tomado para a superação dos mesmos.

2.2 A CONSTRUÇÃO DA CIDADE JUSTA

Independente de poder ser considerada como uma proposta utópica ou não, há na **República** uma indicação de organização social que pode ser denominada de a cidade justa. Isso porque essa obra tem como o intento central o de encontrar uma definição sólida para justiça. Depois de uma fracassada busca dela no indivíduo no Livro I, Platão (2006) parte para a busca dela na cidade no Livro II, já que uma cidade justa terá que ser composta necessariamente por homens justos, quer dizer, as características da cidade são um espelho das características da população que a compõe, e é mais fácil ler as mesmas letras em grande formato do que em pequeno²⁰. Fica também indicada então uma relação possível direta entre o nível do macrocosmo (cidade) e do microcosmo (indivíduo). Assim, expomos e analisamos a seguir a cidade justa para então contrapor-la à realidade histórica com vistas a esclarecer se em tal cidade os problemas identificados no Estado histórico são resolvidos e como o são, e ainda, qual o caminho indicado para a sua realização.

Então, para a construção dessa cidade, Platão parte do seguinte ponto: o de que os homens não são auto-suficientes, por isso precisam um do outro para suprirem as suas necessidades, sendo dessa união que se forma a cidade. Assim, haverá agricultores para suprirem alimentos, pedreiros para construir as casas e tecelões para produzirem roupas. Além disso, talvez alguns outros artífices, tais como sapateiros e ferreiros, e também comerciantes, para abastecer a cidade com o que ela não produz e para vender o que ela produz em excesso, além de distribuir os frutos dos produtos da própria cidade entre seus cidadãos, ao comprar e ao vender esses produtos. Por fim, pastores para a produção de carne e tecido. Em suma, ter-se-ia nessa cidade, guiada e limitada pela necessidade, artífices ligados à produção e à reprodução de matérias-primas, como os alimentos e as peles, artífices ligados à transformação dessa matéria-prima, como os ferreiros e os pedreiros, e artífices ligados à venda e à compra desses materiais, tanto as matérias-primas quanto as já transformadas. Tem-se então uma cidade criada²¹.

²⁰ Rep., II, 368c-e

²¹ Rep., II, 369b-370a.

Outro ponto quanto à formação dessa cidade é a distribuição das tarefas entre seus cidadãos: Platão considera que os seres humanos são diferentes por natureza, o que explicaria maior aptidão de uns para determinadas funções e de outros para outras, sendo que por isso cada um deveria cumprir a função que é por natureza destinado, pois é o melhor nessa função, nessa sua arte²². “Que é, então, uma cidade? É a unidade de uma multiplicidade de naturezas, de poderes e de funções distintas vivendo uma vida comum” (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 24).

É por esses dois princípios que se baseia essa cidade fundada: no cumprimento unicamente da função de cada um e na necessidade. Contudo, essa primeira cidade, chamada de “cidade de porcos”²³ (PLATÃO, 2006, p. 67), por faltar a ela o luxo, não serve para a investigação da justiça, por ela ser perfeita. Como algo se torna visível pela relação com o seu oposto, só denominamos, por exemplo, algo de claro, por existir algo escuro, quer dizer, o conceito de claro é construído por causa de sua oposição ao de escuro, do mesmo modo o conceito da justiça é construído por contraste a injustiça. Mas no caso dessa cidade criada, nela, sendo completamente justa, a visualização do que seja a justiça em meio a essa perfeição torna-se difícil, como se tentássemos distinguir algo claro em plena claridade. Além disso, podemos por em questão, inclusive, a viabilidade dessa cidade, já que talvez não seja possível retirar a todos os homens a busca pela luxúria, mesmo porque os homens são diferentes por natureza.

Portanto, essa primeira cidade construída é abandonada e da cidade plenamente saudável, que se guiava somente pela necessidade, passa-se à cidade adoecida, em que os desejos extrapolam o que é preciso: “As necessidades que engendram a cidade – a habitação, o vestuário e o calçado -, deixam de ser vitais e a elas acrescentar-se-á a pintura e o colorido, a posse de metais preciosos, como o ouro e o marfim” (AUGUSTO, 1989, p. 186)²⁴. Pode-se identificar essa nova cidade, a do luxo, como sendo a representação das cidades históricas, como Atenas de Platão.

Como essa nova cidade consumirá mais do que necessita, chega um momento em que o que o seu território produz não lhe basta e ela volta sua atenção para a conquista de novos territórios. E o mesmo acontece a outras cidades, que também partem à conquista de outras terras. Nas duas situações o resultado será o mesmo: a guerra. “E ainda, meu amigo, é preciso que a cidade se torne maior, não como algo de pouco valor, mas como todo um exército que saia para lutar contra invasores em defesa dos bens da cidade e de tudo quanto falávamos a

²² Rep., II, 370a-c.

²³ Rep., II, 372d

²⁴ Rep., II, 373b-c.

pouco”²⁵ (PLATÃO, 2006, p. 69). Assim, forma-se uma nova classe, a dos guardiões, que terá a função exclusiva de defender a cidade, de guardar a cidade²⁶.

Esses guardiões “deverão possuir a natureza adequada para sua função: perspicácia, força, coragem (374a ss.), e devem também ser naturalmente amigos do saber” (BOLZANI FILHO, 2006, p. 29, grifo do autor). Platão compara tal guardião a um cão jovem, pois esse, no momento em que “vê um desconhecido, fica bravo, sem ter sofrido maus tratos, mas quando vê um conhecido, recebe-o bem, mesmo que jamais tenha sido bem tratado por ele”²⁷ (PLATÃO, 2006, p. 72), sendo que “o que o faz discernir uma figura amiga de uma hostil é que uma ele conhece, a outra não”²⁸ (PLATÃO, 2006, p. 73).

Como esses guardiões têm a função única de guardar a cidade, eles têm que receber dos artesãos, ou artífices, os alimentos necessários a sua sobrevivência. Além disso, “como se estivessem alojados em acampamentos de guerra, terão vida em comum”²⁹ (PLATÃO, 2006, p. 131). Não poderão possuir nada de próprio, com exceção do “estrito necessário”³⁰ (PLATÃO, 2006, p. 131). Todas essas condições são para que exatamente esses guardiões cumpram somente a sua função:

Se eles, porém, adquirissem terra própria, moradia e dinheiro, viriam a ser administradores do patrimônio familiar e agricultores em vez de guardiões e se tornariam hostis proprietários em vez de aliados dos outros cidadãos. Odiando e sendo odiados, tramando ciladas e sendo vítimas delas, passarão toda a vida, temendo muito mais os inimigos de dentro do que os de fora, correndo até a beira da ruína, eles próprios e os outros cidadãos.³¹ (PLATÃO, 2006, p. 131)

Dentre os melhores guardiões “sairá o governante, ou governantes, que, devidamente educados, verão os interesses da cidade como os seus próprios interesses e farão o que é bom para ela” (BOLZANI FILHO, 2006, p. 29), sendo esses governantes os filósofos. Tem-se então definidas as classes que compõe a cidade fundada: os guardiões, divididos entre chefes (filósofos) e auxiliares, e os artífices ou os artesãos. Estipulada a organização social e expurgado o luxo, pelo menos das classes que têm a função de zelar e de governar a cidade, pode-se buscar então onde se encontra a justiça.

Platão aponta que uma cidade feliz tem que ser virtuosa e, para tanto, deve possuir as quatro virtudes cardiais “que definem a excelência respectiva das quatro principais

²⁵ Rep., II, 373e-374a

²⁶ Rep., II, 373b-374d.

²⁷ Rep., II, 376a

²⁸ Rep., II, 376b

²⁹ Rep., III, 416e

³⁰ Rep., III, 416d

³¹ Rep., III, 417a-b

disposições humanas” (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 74). Essas virtudes são: a coragem (*andréia*), a temperança (*sophrosýne*), a sabedoria (*sophía*) e a justiça (*dikaíosýne*). Ao encontrar as três primeiras virtudes, por eliminação encontra a quarta, a justiça³².

Desse modo, a primeira virtude encontrada foi a sabedoria, associada à classe dos guardiões perfeitos, os governantes, os filósofos, pois é “graças à classe, à porção que nela é menos numerosa, a que se mantém à frente dela e a governa, e à ciência que aí existe, que uma cidade, criada segundo a natureza, é integralmente sábia”³³ (PLATÃO, 2006, p. 148). Assim, é a “esse grupo ao qual cabe participar dessa ciência, a única entre as outras ciências que deve ser chamada de sabedoria”³⁴ (PLATÃO, 2006, p. 148).

Por sua vez, a coragem é a segunda virtude localizada, pertencente à classe dos guardiões auxiliares, já que tamanha “força e preservação constante da opinião reta e legítima sobre o que constitui perigos ou não eu chamo e considero coragem”³⁵ (PLATÃO, 2006 p. 150).

Agora a temperança. Ela é definida como sendo uma espécie de auto-controle, em que uma melhor parte controla a pior. Assim, na cidade fundada, percebe-se que uma grande gama dos mais variados apetites pode ser encontrada, principalmente, na classe dos artesãos, enquanto que os guardiões tratam de guiar esses apetites e moderá-los. Desse modo, a temperança está nesse autocontrole ao nível da cidade, afinal nessa cidade “os desejos da maioria e do vulgo são dominados pelos desejos e pela inteligência de uma minoria de maior valor”³⁶ (PLATÃO, 2006, p. 152).

Então, por fim, falta somente encontrar a justiça.

Examinadas a temperança, a coragem e a sabedoria, disse eu, parece que na cidade nos resta aquilo que a elas todas dá capacidade para existir e, depois que nascem, as mantém a salvo, enquanto nelas subsiste. Ora, afirmamos que o que restasse, depois que descobríssemos as outras três, seria a justiça³⁷ (PLATÃO, 2006, p. 154-55)

Assim, Platão (2006) define a justiça como sendo um dos princípios formadores dessa cidade, aquele que indica que cada um deve desenvolver a função que lhe cabe por sua natureza, princípio esse que não somente funda a cidade, com todas as conseqüências posteriores a essa fundação, mas também permite que ela se mantenha e que, quando sair da cidade, leve ao fim a própria cidade virtuosa, passando a ser uma cidade adocida³⁸.

³² Rep., IV, 428a.

³³ Rep., IV, 428e-429a

³⁴ Rep., IV, 430b

³⁵ Rep., IV, 429e-430c.

³⁶ Rep., IV, 431 c-d

³⁷ Rep., IV, 433b-c

³⁸ Rep., IV, 432b-433e.

Temos construída a cidade justa. Nela cada um deve exercer a função a qual é destinado por natureza, isto é, deve agir com justiça. A partir disso os mais aptos a governar, governam, os mais aptos a guardar a cidade, guardam-na e os mais aptos a serem artífices, são artífices. Com isso, as demais virtudes na cidade podem surgir: a sabedoria, estando alocada na parte governante, pode se concretizar, pois quem governa é o mais sábio, mais apto; a coragem, estando localizada na parte dos guardiões, que tanto inclui os governantes quanto os guardiões-auxiliares, pode ser alcançada, já que só são guardiões os que se apresentam aptos a isso; com o governo do mais sábio, podendo guiar a parte ignorante da cidade, tem-se a temperança, o auto-controle da cidade.

2.3 UM PARADIGMA NOS CÉUS: A JUSTA CIDADE DOS FILÓSOFOS, O *OUTOPOS* DA CIDADE HISTÓRICA

Agora, então, que já apresentamos de que forma a proposta platônica da **República** se contrapõe à história e vimos, mesmo que em linhas gerais, como se dá a organização social dessa proposta, podemos comparar essa cidade justa com a realidade histórica visualizada a partir da alegoria da caverna e da metáfora da nau do Estado. Com isso, podemos verificar se essa proposta é uma utopia.

Vimos que o grande problema social dessa realidade histórica é, primeiro, a *dóxa*, opinião, comum à maior parte dos homens e, segundo, o governo dos *philodóxos*, amigos da opinião, ao invés dos sábios, quer dizer, o governo de quem não é apto a governar. Também vimos que a sabedoria consiste no conhecimento acerca da verdade, que em sua maior instância é a Idéia do Bem e, um pouco abaixo, as demais idéias, como a idéia do grande. Então, a ignorância será o contrário da sabedoria: em sua máxima dimensão, é o completo desconhecimento das idéias e, portanto, de qualquer verdade. Quer dizer, a sabedoria versa sobre o ser e a ignorância sobre o não-ser. Contudo, não é possível alguém tratar do que não existe, assim os homens que, como dissemos, jazem em certa ignorância, podemos melhor falar agora que jazem na opinião que, segundo Platão, é um meio termo entre ignorância e sabedoria. É a opinião que trata das multidões de objetos, sem perceber o constante nelas, por exemplo, aquele que visualiza várias coisas belas, mas mutáveis, e que não é capaz de observar o belo em si, a idéia do belo³⁹.

Desse modo, o maior problema encontrado nessa realidade histórica é exatamente o descumprimento da função a qual cada um é melhor por natureza, o que é o contrário da

³⁹ Rep., IV, 475e-480a.

definição dada para justiça, portanto, é a injustiça ao nível da cidade. Assim, a realidade histórica, a cidade histórica, é a cidade injusta, enquanto que a proposta de cidade platônica é a da cidade justa. Quer dizer, o modelo como Platão constrói essa cidade é exatamente aquele que pode suprir os problemas identificados por ele nas cidades históricas⁴⁰.

Só que, como dissemos no início do capítulo, para uma proposta de organização social poder ser apontada como utópica, é necessário que ela seja também possível, mesmo que improvável. Nesse sentido, então, um trecho do Livro V nos indica um caminho para a resposta a essa questão:

Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam uma dessas duas metas, não é possível, caro Gláucou, que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano⁴¹ (PLATÃO, 2006, p. 211-12)

Quer dizer, o caminho que Platão indica está exatamente no cumprimento da justiça, em que o passo mais importante para a transformação da cidade para a cidade justa é a colocação do filósofo, o verdadeiro filósofo, no seu devido local, até porque é no governante que a maior sabedoria está centrada e só o verdadeiro governante pode moldar a cidade segundo a verdade. Essa capacidade do filósofo pode ser bem vista neste trecho do Livro VI:

Tomariam [os filósofos], disse eu, a cidade e os costumes dos homens e, como se fosse um quadro, começariam fazendo-a limpa, tarefa não muito fácil... Sabes que, num ponto, logo se diferenciariam dos outros [legisladores]. Não quereriam ocupar-se com cada pessoa individualmente ou com a cidade, nem escrever leis, antes de recebê-la limpa ou eles mesmos a fazerem limpa⁴² (PLATÃO, 2006, p. 248)

E neste trecho que vem um pouco mais adiante, ainda no mesmo livro:

Em seguida, penso eu, ao se porem ao trabalho, voltariam amiúde os olhos para os dois lados, para aquilo que, por natureza, é justo, belo, temperante ou tem qualidades semelhantes, e para aquilo que estivessem criando no meio dos homens, misturando e temperando cores a partir das ocupações deles para chegar ao tom da tez humana, tomando como base aquilo que, quando existente entre os homens, Homero também chamou de divino e semelhantes aos deuses⁴³. (PLATÃO, 2006, p. 248-49)

Além disso, ao final do Livro IX, aparece o seguinte trecho, quando se é questionado, exatamente, sobre a possibilidade de existência dessa cidade justa: “talvez no céu haja um modelo para quem queira vê-la e, de acordo com o que vê, queira ele próprio fundá-la, mas

⁴⁰ Se é a partir da justiça que se concretizam as demais virtudes cardeais na cidade, será a partir da injustiça que se concretiza os demais vícios.

⁴¹ ? Rep., V, 473d-e

⁴² Rep., VI, 501a

⁴³ ? Rep., VI, 501b

não faz diferença alguma se ela existe em algum lugar ou não, porque ele só tratará do que é dessa cidade, e de nenhuma outra”⁴⁴ (PLATÃO, 2006, p. 379). Assim, essa cidade, mesmo que não se concretize historicamente, serve de um paradigma nos céus àqueles que buscam agir de acordo com as suas normas, isto é, aqueles que buscam agir com justiça. Então, mesmo não podendo ser visualizada historicamente, a cidade justa aparece como um *tópos* próprio à manifestação humana, na dimensão abstrata do pensamento.

Desse modo, essa cidade justa, mesmo que só resida no *tópos* do discurso, do *lógos*, representa um contraponto a uma realidade histórica, apresentando um local em que os problemas identificados nessa realidade são sanados, caracterizando, como dissemos no princípio do capítulo, “um discurso que, afastando-se do discurso corrente, busca construir um novo espaço, um novo local em que os problemas e os males encontrados no espaço presente sejam curados”. É assim, propriamente, um *outópos*, um lugar-outro, uma utopia.

Como coloca Maria das Graças de Moraes Augusto quanto a esse confronto que a cidade justa do discurso platônico estabelece com a realidade histórica, as várias cidades injustas: ‘O tema da “cidade perfeita” no texto platônico surge não só como um conflito acirrado com a História mas, sobretudo, como uma relação perigosa em que a História é subvertida pela Metafísica e pela transcendência do ser’ (AUGUSTO, 1989, p. 47). É nessa cidade “que o poder político, unindo-se à filosofia, manifesta-se como um princípio – a idéia de Bem” (AUGUSTO, 1989, p. 222), e que o seu “cidadão é aí definido não como aquele que participa do poder político, mas como aquele que participa deste princípio que, transcendendo a própria comunidade, compromete o pensamento político com a filosofia” (AUGUSTO, 1989, p. 222).

Assim, então, podemos responder ao questionamento central do capítulo, o pensamento exposto por Platão na **República** se constitui de modo utópico? Baseando-se na visão de sentidos no tocante à utopia que trabalhamos no começo do capítulo, podemos afirmar que sim: essa cidade bela de Platão, a sua *kallipolis*, que ele constrói na **República**, aponta um caminho em que os problemas sociais identificados por ele, que podem ser observados na alegoria da caverna e na metáfora da nau do Estado, por exemplo, são solucionados, ao tornar a cidade de injusta para justa, isto é, ao cada um cumprir o papel que melhor exerce, a começar pelos verdadeiros governantes, os filósofos. E mesmo que essa cidade não consiga ser concretizada historicamente, ela, como o próprio Platão indica, reside como um paradigma nos céus, a contrapor seu discurso, ao discurso corrente, a mostrar outro lugar, em relação ao local atual, a mostrar a cura para os males sociais, a ser um *outopos* para

⁴⁴ Rep., IX, 592b

aqueles que quiserem fazer das normas delas as suas próprias normas de conduta e agirem como se nela morassem.

3 PERIPHORÁ E STÁISIS: A BUSCA PELA NOÇÃO DE REVOLUÇÃO EM PLATÃO

Neste capítulo, buscamos visualizar como a noção de revolução se manifesta na filosofia platônica, restringindo-nos aos diálogos da **República** e do **Fedro**. Desse modo, relacionando ao capítulo anterior, podemos apontar, no próximo, se a utopia platônica é revolucionária ou não e disso retirar uma nova compreensão para revolução, baseada na filosofia platônica.

Assim, nessa parte inicial do capítulo, apresentamos, primeiramente, duas definições de revolução no contexto atual. Posteriormente, apontamos dois termos gregos que são passíveis de serem traduzidos por revolução, *periphorá* e *stásis*. Desse modo, damos uma base conceitual firme para podermos alcançar o objetivo a que nos propomos.

No contexto contemporâneo, o termo revolução possui dois sentidos distintos, um vindo de um desenvolvimento histórico de outro, segundo Chauí (2006). Assim, em seu sentido original, revolução

[...] significa o movimento circular completo que um astro realiza ao voltar ao seu ponto de partida. Uma revolução se efetua quando o movimento total de um astro faz coincidirem seu ponto de partida e seu ponto de chegada. Revolução designa “movimento circular cíclico”, isto é, repetição contínua de um mesmo percurso em que se retorna ao ponto de partida. (CHAUÍ, 2006, p. 377)

Já em seu sentido mais tardio, o termo revolução remete, como indicam Bobbio; Metteucci; Pasquino (2004), a uma situação de drásticas alterações na organização social humana, tais como a Revolução Francesa (1789-1799) e a Revolução Inglesa (1688-1689), pois “a Revolução só se completa com a introdução de profundas mudanças nos sistemas político, social e econômico” (BOBBIO; METTEUCCI; PASQUINO, 2004, p. 1121), associadas a certa violência, pois modificam relações de poder já estabelecidas.

Mas por que e como, de um sentido astronômico, esse termo passou a ser usado para designar tais drásticas mudanças? Como colocam Bobbio; Metteucci; Pasquino (2004), esse termo, no sentido político atual, era desconhecido dos filósofos gregos, como também o foi dos latinos, só chegando a ser criado na Renascença, “como que a indicar que as mudanças políticas não se podem apartar de ‘leis’ universais e implícitas” (BOBBIO; METTEUCCI; PASQUINO, 2004, p.1123, grifo do autor). Mas somente no século XVII, ainda segundo esses autores, o termo ganha um sentido propriamente político,

[...] para indicar o retorno a um estado antecedente de coisas, a uma ordem preestabelecida que foi perturbada; a Revolução inglesa de 1688-1689 representa, com efeito, o fim de um longo período, também marcado pela guerra civil, e a restauração da monarquia. E é, além disso, significativo que a Revolução americana e até mesmo a Francesa, no início, não fossem concebidas pelos seus autores como algo original e inédito, mas como retorno a um estado de coisas justo e ordenado, que havia sido perturbado pelos excessos, pelos abusos e pelo desgoverno das autoridades políticas, e que devia ser restaurado, quer se tratasse de eliminar as exorbitâncias do Governo colonial inglês, quer se devesse moderar o exercício despótico do poder da monarquia borbônica. (BOBBIO; METTEUCCI; PASQUINO, 2004, p.1123)

Nesse sentido de restauração de uma ordem anterior, da volta a um estado anterior de justiça, Chauí (2006) coloca que, nas três revoluções já citadas (Revolução Francesa,

Revolução Inglesa e Revolução Americana), as classes populares que delas participavam, não tendo acesso, de maneira geral, a teorias políticas e científicas que guiassem suas ações, utilizaram-se de referências religiosas, mais especificamente bíblicas. Desse modo, ao olharem para o Antigo Testamento, essas classes populares encontravam a imagem do Paraíso terrestre perdido, e, ao visualizarem o Novo Testamento, achavam a Nova Jerusalém ou o Reino de Deus na Terra, que se consolidaria com a segunda vinda de Jesus Cristo ao planeta, que seria purgado de todos os seus males. Desse modo:

Ao lutarem politicamente, as classes populares olhavam para o passado (o ponto de partida dos homens no Paraíso) e para o futuro (o ponto de chegada dos homens na Nova Jerusalém Terrestre). Olhavam para o tempo futuro e novo – a sociedade dos justos na Terra -, que seria a restituição ou restauração do tempo passado original – o Paraíso. Porque o ponto de chegada e o ponto de partida do movimento político coincidem com a existência da justiça e da felicidade, o futuro e o passado se encontravam, fechando o ciclo e o círculo da existência humana, graças à ação do presente. Por isso, designaram os acontecimentos de que eram os sujeitos e os protagonistas com a palavra *revolução*. (CHAUI, 2006, p. 377)

É apenas, de acordo com Bobbio; Metteucci; Pasquino (2004), a partir da Revolução Francesa que a concepção de revolução, de uma restauração duma ordem passada ou regresso a um reino de felicidade e de justiça, passa para o apontamento de algo novo, a revolução passa a visar uma ordem nova, guiada pela busca da liberdade e da felicidade.

Realizamos esse breve retrospecto histórico do termo revolução para podermos nos aprofundar melhor nos significados desse termo, até porque parte deles foi se desenvolvendo relacionada diretamente a eventos históricos. Assim, sintetizando o que vimos até agora, quanto às significações de revolução, podemos pensar duas principais: aquela ligada a astronomia, que aqui denominamos astronômica, para facilitar a referência a ela, e aquela ligada às drásticas mudanças políticas, sociais e econômicas, acompanhadas de violência, que aqui chamamos de política também para facilitar a sua alusão. Ainda, no tocante a essa revolução política, podemos entendê-la tanto como visando à restauração de uma ordem anterior, quanto à instauração de uma nova ordem, tendo em comum as duas a busca por uma ordem em que os males a que estão submetidos os revolucionários são superados se concretizada, uma ordem que aponta à felicidade, mesmo que não consiga ser alcançada. Além disso, a revolução política possui também como característica o uso da violência, já que ela implica em mudanças nas relações de poder, com a possível deposição de determinados grupos sociais de sua posição de comando, o que suscita reações, levando aos combates.

Também nos preocupamos em nos aprofundar na apresentação das possíveis compreensões de revolução antes de apresentarmos os termos gregos, porque, sendo esses passíveis de serem traduzidos por revolução, têm como causa disso o fato de possuírem

alguma, pelo menos, de suas significações tal que se aproxima de alguma dessas noções de revolução. Além disso, a explicitação dos sentidos gregos de revolução é também um aparato valioso na leitura dessa questão em Platão, tendo em vista o texto original do autor.

Então, os termos gregos. Como já colocamos antes, são eles dois: *periphorá* e *stásis*. Consultamos, para tal estudo, o dicionário Bailly (2000) e dele extraímos as acepções que mais se aproximam das noções contemporâneas de revolução e que, portanto, justificam essa tradução. Ainda, a exposição desses termos adquire a importância de permitir uma maior aproximação ao contexto em que Platão viveu, até porque, pelo menos quanto ao que titulamos aqui como revolução política, não é um conceito de uso observável a época dele. De qualquer modo, noções dela podem ser apontadas em sua filosofia a partir de uma visão contemporânea, da mesma forma que acontece com o conceito de utopia, trabalhado no capítulo anterior, que mesmo sendo posterior a Platão, pode ser aplicado a seu pensamento, pelo menos no tocante à cidade justa.

Então, *periphorá*, segundo Bailly (2000), denota movimento em círculo, circular, dos corpos celestes, também podendo significar abóbada celeste e camada circular. Por sua vez, ainda de acordo com Bailly (2000), *stásis* pode exprimir contenda, desarmonia, separação política, revolta, praticar a revolta, provocar massacres e batalhas internas.

Desse modo, *stásis* está ligado diretamente à concepção política de revolução, expressando a questão das violências e das disputas internas que um processo revolucionário desse gênero desencadeia. Já *periphorá* faz referência direta ao sentido astronômico de revolução, designando o movimento circular dos astros. Todavia, esse termo, por estar relacionado à noção de círculo, merece maior esclarecimento, já que essa noção dentro do pensamento grego se mostra consideravelmente distante da noção contemporânea de círculo. Desse modo, a própria idéia de *periphorá* pode ser mais trabalhada.

Assim, o círculo é para os gregos “a mais bela forma [geométrica], a mais perfeita” (VERNANT, 1988, p. 252, grifo nosso). Isso se deve, segundo Vernant (1988), diretamente à construção da *pólis* grega, na qual há a possibilidade do cidadão (lembrando que nem todos os habitantes da *pólis* eram considerados seus cidadãos) interferir nos negócios públicos da cidade a partir de sua palavra, no espaço da *ágora*, a praça pública. Logo:

O grupo humano tem, pois, de si mesmo, a seguinte imagem: ao lado das casas privadas, particulares, há um centro onde os negócios públicos são debatidos, e este centro representa tudo que é “comum”, a coletividade como tal. Nesse centro cada um é igual ao outro, ninguém está submetido a ninguém. (VERNANT, 1988, p. 253).

Desse modo, a imagem do círculo é aproximada dessa construção social, já que todos os pontos que formam a circunferência de um círculo eqüidistam de seu centro, quer dizer, não haverá um ponto mais próximo ou mais distante, todos se dispõem da mesma forma com relação ao seu centro em comum. Do mesmo modo, todos os cidadãos devem ser iguais perante a lei, isonomia, e perante a *pólis*.

Portanto, o círculo ganha, como colocamos acima, a posição de mais perfeita figura geométrica e, por conseguinte, o movimento circular o de mais perfeito movimento, pois é aquele que se desenvolve mantendo a mesma distância de um referencial próprio, o centro do círculo, voltando continuamente a sua origem e passando constantemente pelos mesmos pontos. Ora, esse movimento circular pode ser identificado com a *periphorá*. Assim, o sentido dela é mais extenso do que o de revolução dos astros que compreendemos na atualidade.

Dessa forma, tendo já exposto, mesmo que brevemente, os dois sentidos de revolução na contemporaneidade, além de dois termos gregos que são traduzíveis por revolução, podemos passar à busca da noção de revolução nos textos da **República** e do **Fedro**. Dividimos essa busca em a investigação pela noção de revolução em Platão ao nível da alma e ao nível da cidade, para facilitá-la e melhor direcioná-la.

3.1 A REVOLUÇÃO NA DIMENSÃO DA ALMA

Como colocamos anteriormente, essa parte do capítulo se dedicará à busca da noção de revolução na dimensão da alma, sendo no **Fedro** que essa noção aparece mais claramente, mas a **República** ajuda-nos a esclarecê-la e aprofundá-la. Além disso, a própria **República** também traz uma noção diferente da do **Fedro**. Assim, começamos aqui pelo **Fedro**, para depois passarmos à **República**.

No **Fedro**, caracteriza a alma a partir da comparação dela com a de uma carruagem alada, a alma é aí “comparada com uma força natural e ativa, constituída de um carro puxado por uma parelha alada e conduzido por um cocheiro”⁴⁵ (PLATÃO, 2007, p.82). Também há a distinção das almas humanas e das divinas ou semelhantes aos deuses, pois nestas o par de cavalos é de boa raça, enquanto naquelas, são mestiços, um sendo de boa raça, belo e bom, e outro de má raça, feio e ruim.

A alma, sendo a parte que mais se aproxima do divino, tem as suas asas, as asas do conjunto do carro alado, alimentadas por aquilo que é bom e belo e enfraquecidas pelo contrário. Como aparece no **Fedro**:

⁴⁵ Fed., 246

Nenhum poeta jamais cantou nem cantará a região que se situa acima dos céus. Vejamos, todavia, como ela é. Se devemos sempre dizer a verdade, quanto mais obrigados o seremos ao falarmos da própria verdade. A realidade sem forma, sem cor, impalpável só pode ser contemplada pela inteligência, que é guia da alma. E é na Idéia Eterna que reside a ciência perfeita, aquela que abarca toda a verdade. O pensamento de um deus nutre-se de inteligência e de ciências puras. O mesmo se dá com todas as almas que buscam nutrir-se dos alimentos que lhe convém. Quando a alma, depois da revolução pela qual passa, atinge o conhecimento das essências, esse conhecimento das verdades puras mergulha-a na maior das felicidades. Depois de haver contemplado essas essências, volta a alma a seu ponto de partida. E, ao longo da revolução [*periphorá*] pela qual passou, ela pôde contemplar a Justiça, e a Ciência – não estas que conhecemos, sujeitas às mudanças e que são contingentes aos objetos – mas a Ciência que tem por objeto o Ser dos Seres. Quando assim contemplou as essências, quando saciou a sua sede de conhecimento, a alma mergulha novamente na profundidade do céu e volta a seu pouso. ⁴⁶(PLATÃO, 2007, p. 84)

Nesse passo do **Fedro** já se pode apontar a noção de revolução que aí aparece: a de movimento circular, a de *periphorá*, o movimento perfeito, “aquele que sempre é idêntico a si mesmo” (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 12). Esse é o movimento das almas divinas e daquelas que se lhe assemelham. E é nesse movimento que a alma pode alcançar a verdade, alimentando-se do bom e do belo, fortalecendo as suas asas. É nesse movimento de revolução da alma que ela pode ser realmente feliz.

Só que a maior parte das almas humanas não são capazes de acompanhar esse movimento dos deuses, a revolução das almas divinas. Isso se deve ao cavalo de raça ruim, que puxa a alma para baixo, levando a um embate entre esse cavalo e o cocheiro e o cavalo de raça boa, que segue às ordens do cocheiro e, portanto, auxilia-o em sua tentativa de conduzir o carro. Mas se nessa alma o cavalo de raça ruim sai vitorioso, ela desce ao chão, não podendo mais ter acesso às verdades, mas somente ao que parece, não podendo ver, por exemplo, o Belo em si, mas somente as várias coisas belas e passageiras. Quer dizer, ao cair do céu da Idéia Eterna, a alma sai da unidade e da imutabilidade, própria à verdade, e vai à multiplicidade e à mutabilidade, própria a aparência, própria à opinião.

Mas o que representa, mais aprofundado, esse embate que a alma humana trava dentro de si? A **República**, em sua caracterização da alma humana e em sua procura pela justiça no indivíduo auxilia-nos nesse maior esclarecimento.

Então, a **República**. Como havíamos indicado no capítulo anterior, a cidade, o que está escrito em “letras grandes”⁴⁷ (PLATÃO, 2006, p. 61), possuirá uma relação direta com a alma, como concluirá Platão, por meio da personagem Sócrates. Assim sendo, aquelas classes identificadas na cidade justa, possuem correspondência na alma, quer dizer, há na alma um

⁴⁶ Fed., 247

⁴⁷ Rep., II, 368d

correspondente para a classe dos governantes, para a dos guardiões auxiliares e para a dos artífices ou artesãos. E da mesma forma que essas classes são definidas pela função própria a cada uma, as partes da alma também o são.

Só que, antes de partir para a identificação dessas partes da alma, Platão passa primeiramente à investigação das funções próprias da alma, já que as funções, caso sejam contrárias e existentes ao mesmo tempo, só podem ser executadas por elementos diferentes, pois uma mesma coisa não pode fazer algo e seu contrário ao mesmo tempo. Desse modo, há diversos desejos e apetites humanos, como a fome e a sede, mas que várias vezes são restringidos e controlados, visando-se o que é o melhor no todo para o corpo e para a alma. Tem-se então já duas funções encontradas, uma que deseja, concupiscente, e outra que raciocina, legislando e moderando os apetites na medida em que consegue. Ainda, em várias situações é observável que, em vez de ser algo racional o que tenta controlar esses apetites, é algo encolerizado, uma força que se direciona ao encontro desses. É essa, então, a terceira função da alma, a que auxilia a função racional em sua tarefa e por ela é guiado⁴⁸.

Já na cidade justa, são três as classes ou partes, como já vimos: uma parte que governa e legisla quanto aquilo que é melhor e mais verdadeiro, que é a governante; uma parte que auxilia a que governa em sua atividade, sendo direcionada por ela, constituída pelos guardiões auxiliares; e uma última parte, a dos artífices ou artesãos, que, ligada à produção de bens materiais, é governada e moderada pela parte que governa. Desse modo, há uma correspondência entre as partes da cidade justa e as funções identificadas da alma: a classe governante liga-se à função racional da alma, a classe dos guardiões (auxiliares), à função colérica, irascível, e a classe dos artesãos à função concupiscente. Assim, há na alma um elemento racional, um elemento irascível e um elemento concupiscente⁴⁹.

Só que é necessário destacar que essa correspondência se dá com a cidade justa, então a alma em que cada elemento cumpre a função que lhe é própria, é a alma justa, do mesmo modo em que é justa a cidade em que cada qual dos seus cidadãos cumpre a atividades que lhe são destinadas por natureza. É só a partir dessa justiça que a alma pode desenvolver as demais virtudes cardeais, pois “chamamos de corajoso um indivíduo, quando seu ímpeto preserva, nos sofrimentos e nos prazeres, o que a razão lhe apresentou como temível ou não”⁵⁰ (PLATÃO, 2006, p. 168), de sábio “graças àquela pequena parte que nele exerce o comando e lhe dá essas recomendações, e ainda tem dentro dele a ciência do que é útil para cada parte e

⁴⁸ Rep., IV, 434d-442b.

⁴⁹ Esse raciocínio pode ser encontrado no livro IV da “República”, entre os passos 434d e 442b.

⁵⁰ Rep., IV, 442b-c

para o todo que as três partes constituem em comum”⁵¹ (PLATÃO, 2006, p. 169) e de temperante “graças à amizade e consonância que existe entre as partes, quando a opinião que comanda e de ambas as comandadas é que a razão deve comandá-las e estas não se rebelam contra aquela”⁵² (PLATÃO, 2006, p. 169).

Podemos, então, traçar relações entre a alma descrita na **República** e a descrita no **Fedro**, com o elemento racional da alma a se associar ao cocheiro, o elemento irascível ao cavalo de boa raça e o elemento concupiscente ao cavalo de má raça.

Assim, o que o **Fedro**, usando os termos da **República**, descreve é o duelo realizado entre o elemento racional junto com o elemento irascível contra o elemento concupiscente, em que este tenta tomar o controle da alma, do carro alado, enquanto aqueles tentam conseguir controlá-lo e guiá-lo de forma correta. Quando o cocheiro e o cavalo de boa raça ganham, significa dizer que a alma é justa, quando eles perdem, significa dizer que a alma é injusta.

Desse modo, a alma humana justa é aquela que se assemelha às almas dos deuses e que consegue segui-los em seu movimento de revolução, pois é nessa alma que o cocheiro consegue controlar os dois cavalos e dirigi-los sob as suas ordens, e nisso se define a própria função da alma, como colocam Brisson e Pradeau (2010), ao afirmarem que o movimento natural da alma, segundo Platão, é o circular, só que quando

[...] encarnada nos corpos dos viventes terrestres, a alma fica travada, especialmente porque os corpos dos viventes terrestres não estão isolados entre si (eles se chocam) nem são suficientes (têm necessidades, precisam respirar, alimentar-se, reproduzir-se). A alma deve, então, em primeiro lugar, exercer uma função sensitiva, a fim de perceber as impressões que afetam o corpo, e, em segundo lugar, uma função diretiva, a fim de ordenar os movimentos desse corpo, de governar sua conduta. (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 12)

Portanto, uma noção de revolução que pode ser identificada na alma é a que está ligada a *periphora*, e é entendida como o movimento perfeito, que é sempre semelhante a si mesmo em toda a sua trajetória, portanto não é mutável. E esse movimento perfeito se dá na alma quando ela consegue ser justa, podendo alcançar as alturas dos céus das Idéias Eternas e aí, em uma revolução que dura o quanto dure a justiça, contemplar a verdade, sendo sábia, corajosa e temperante.

Mas outra noção também pode ser observada: a de *stásis*, no sentido de conflitos internos na alma, como esse trecho da **República** ajuda a elucidar, no qual Platão traça a função, que aqui já expomos, do elemento irascível:

⁵¹ Rep., IV, 442c

⁵² Rep., IV, 442c-d

Que, a respeito do ímpeto, agora nossa opinião é oposto a que tínhamos há pouco... Naquele momento, acreditávamos que ele é algo que diz respeito ao desejo, mas agora, longe de nos dizer isso... Ao contrário, antes diremos que, quando há uma revolta [*stásis*] na alma, ele se põe em armas em defesa a razão⁵³. (PLATÃO, 2006, p. 166, grifo nosso)

Quer dizer, tanto o confronto que o cocheiro e o cavalo de boa raça travam com o de má raça, quanto a disputa que o elemento racional, auxiliado pelo irascível, cria com o elemento concupiscente, representam conflitos desenvolvidos dentro de um mesmo ser, a alma.

Logo, dois sentidos de revolução podem ser verificados dentro da alma, pelo menos a partir da **República** e do **Fedro**: a revolução enquanto *periphorá*, movimento perfeito, quando a alma é justa; e a revolução enquanto *stásis*, revolta, conflito, violência interna, quando as partes da alma entram em disputa pelo governo da alma, determinando se a alma é justa, se cada parte cumprir a função a que é destinada por natureza, ou se é injusta, se as partes não cumprirem a sua função correta.

3.2 A REVOLUÇÃO NA DIMENSÃO DA CIDADE

Essa parte do capítulo, por sua vez, destina-se à procura da noção de revolução no pensamento platônico ao nível da cidade. Na **República**, como já vimos, Platão constrói um governo ideal, a cidade justa, pautada na constituição mais perfeita possível. Mas além dessa constituição, Platão, no livro VIII da mesma obra, enumera outras quatro constituições, apontando as características principais de cada uma delas e como se dá a passagem de uma a outra, segundo sua análise. Desse modo, apresentamos a seguir as constituições e suas transformações de que Platão trata para, então, podermos observar se essas mudanças de uma a outra constituição trazem a noção de revolução e a proximidade com alguns dos termos gregos aqui trabalhados, *periphorá* e *stásis*.

Então, o que se pode entender por constituição, em grego *politéia*, no contexto da Grécia Antiga? ‘A *politéia* se manifesta em dois aspectos vitais do pensamento político grego: o direito à cidadania e a “forma” da Constituição, o regime político’ (AUGUSTO, 1989, p. 172). A “cidadania compreende um grande número de direitos e deveres que são essenciais em todas as cidades gregas, independentemente de sua forma de governo, e que estão vinculadas a idéia de *pólis* como uma comunidade territorial, religiosa e guerreira” (AUGUSTO, 1989, p. 173). “Enquanto ‘forma’ da Constituição, *politéia* designará nas

⁵³ Rep., IV, 440e

idades gregas os diferentes regimes políticos que serão classificados a partir de critérios quantitativos – quantos governam – e qualitativos – como se governa” (AUGUSTO, 1989, p. 174, grifo do autor).

Desse modo, quando há passagem de uma constituição para outra, mudanças tanto no direito à cidadania quanto na forma de governo são previsíveis. Só que podemos afirmar que, pela análise platônica, essa mudança é mais profunda, pois a constituição da cidade, como da cidade justa, está ligada diretamente à disposição psíquica do conjunto dos cidadãos, isto é, a disposição da alma deles. Como Platão coloca nesse passo: “Sabes que necessariamente há tantas espécies de homens quanto há de constituições? Ou crês que as formas de governo ‘nascem de um carvalho ou de uma pedra’ e não dos costumes dos cidadãos que, com o peso que têm, tudo arrastam consigo?”⁵⁴ (PLATÃO, 2006, p. 308-309, grifo do autor) . Quer dizer, é dos costumes dos cidadãos que haverá determinada constituição, uma vez que a cidade é um reflexo dos homens que a habitam.

Então, a primeira constituição que a **República** apresenta é a da cidade justa, sendo ela definida como aristocracia, por nela serem os governantes os mais aptos a governar, ou como monarquia ou realeza, se for só um governante. Não nos alongamos na caracterização dessa constituição, pois isso já foi feito no capítulo anterior.

Só que a cidade justa finda, pois, mesmo sendo a mais perfeita possível, “como tudo que nasce sofre corrupção, nem tal constituição durará para sempre, mas se dissolverá”⁵⁵ (PLATÃO, 2006, p.311). E é dessa degradação da cidade justa que decorrem as outras constituições, cada uma possuindo um grau de degradação maior que a anterior, até chegar à tirania, que é, das constituições, a mais injusta. Então, a timocracia ou timarquia advém da degradação da aristocracia; a oligarquia da deterioração da timocracia; a democracia da corrupção da oligarquia; e, por fim, a tirania da decomposição da democracia.

Desse modo, a aristocracia se corromperá a partir do surgimento de guardiões, tanto os governantes, quanto os guardiões auxiliares, inaptos a sua função, por darem menor valor às questões intelectuais, ao estudo da música (arte das Musas), e maior às questões corporais, à prática da ginástica. Nesse sentido, então, há o crescimento de certo desgoverno na alma de tais guardiões, pois estando o elemento racional mais enfraquecido e o irascível mais fortalecido, este assumirá cada vez mais o papel que era daquele. Desse modo, discórdias internas crescem e refletem no governo da cidade, levando às rebeliões das classes dos artífices, já que a cidade não é mais bem governada:

⁵⁴ Rep., VIII, 544d-e

⁵⁵ Rep., VIII, 546a

Ocorrendo a rebelião, disse eu, duas raças, a de ferro e a de bronze [artífices], tendem para o ganho e para a aquisição de terras, de casas, de ouro e prata, e, em contrapartida, as duas outras, a de ouro [governantes] e de prata [guardiões auxiliares], uma vez que não são pobres, mas naturalmente ricas em suas almas, dirigem-se para a virtude e para a manutenção da antiga constituição. Depois de violências e confrontos, concordam em fazer a partilha e a apropriação das terras e das casas, e aqueles a que antes guardavam como homens livres que eram, amigos e mantenedores, eles os fizeram escravos, tendo-os como periecos e serviçais, enquanto eles próprios cuidavam da guerra e da guarda dos outros.⁵⁶ (PLATÃO, 2006, p. 312, grifo nosso)

Assim, tem-se formada a timocracia, o governo que busca a honra. Podemos resumir as características gerais e principais dessa constituição dessa forma: primeira, há uma classe guerreira que trata somente dos assuntos concernentes à guerra; segunda, por não haver mais filósofos, os governantes por natureza, a classe governante passa a ser essa classe guerreira; terceira, por, exatamente, não haver mais o comando sábio, nessa classe guerreira, na qual impera o elemento irascível, cresce o apetite por riquezas, mesmo que ainda realizado às escondidas; quarta e última, essa constituição se guiará, fundamentalmente, pelo amor às disputas e às honrarias. Tem-se então definida em linhas gerais a timocracia⁵⁷.

E como a timocracia degrada-se em oligarquia? A avareza, já presente na timocracia, e sem mais o governo sábio para moderá-la, tende a crescer. E como não há mais concórdia entre aqueles que governam, eles passam a invejar cada vez mais as posses dos outros, infringindo, inclusive as leis, em nome do aumento dos lucros. “A partir daí, ao avançarem na busca das riquezas, quanto mais as apreciam, tanto é menor o valor que atribuem à virtude”⁵⁸ (PLATÃO, 2006, p. 317). Então, “de amantes das competições e das honras que eram, por fim eles tornam-se amantes dos lucros e avaros; elogiam e admiram os ricos e os conduzem ao poder, mas desprezam os pobres”⁵⁹ (PLATÃO, 2006, p. 317). Com isso, instituem um censo, “proibindo que participem do governo quem não alcance o censo fixado”⁶⁰ (PLATÃO, 2006, p. 317). Tem-se então, segundo Platão (2006), a passagem completa para a oligarquia⁶¹.

A maior característica da oligarquia é, então, a busca pela riqueza acima de qualquer outro bem. Logo, o primeiro problema que surge com relação à ação justa é que, sendo a participação do governo limitada por um censo fixo, aquele que fosse apto a governar, mas pobre, seria impedido, o que consiste em injustiça. Além disso, com a ganância própria a essa constituição, ocorre a divisão da cidade em duas grandes partes que, diferentemente da

⁵⁶ Rep., VIII, 547b-c

⁵⁷ Rep., VIII, 547d-548d.

⁵⁸ Rep., VIII, 550e

⁵⁹ Rep., VIII, 551a

⁶⁰ Rep., VIII, 551b

⁶¹ Rep., VIII, 550c-551b.

aristocracia, em que as três classes se complementam, são contrárias entre si: a parte dos ricos e a parte dos pobres, os ricos e os pobres “que habitam num mesmo espaço, sempre tramando uns contra os outros”⁶² (PLATÃO, 2006, p. 317). Ainda, em vista a própria acumulação de riquezas, nessa constituição tem-se “ a liberdade de vender o que é seu, comprar de outro o que é dele, desfazer-se disso e morar na cidade, embora não participe de nenhuma das corporações da cidade, não sendo negociante, artífice, cavaleiro ou hoplita, mas considerado por todos um pobre indigente”⁶³ (PLATÃO, 2006, p. 318).

E Platão ainda coloca que é evidente que “na cidade onde vês mendigos que se escondem ladrões, batedores de carteira, sacrilégios e malfeitores de todo o tipo”⁶⁴ (PLATÃO, 2006, p. 319), já que o modelo dessa cidade tende necessariamente ao empobrecimento geral da população e ao enriquecimento de uma pequena parcela, pela qual o pobre é mal visto e menosprezado⁶⁵.

Logo, essa constituição se apresenta mais injusta e degradada que a timocracia, já que os que governam são selecionados pela riqueza material, não pela qualidade de governantes; a grande desigualdade, em que quase todos são pobres, leva à formação de indigentes, que não cumprem qualquer função na cidade, nem mesma aquela aos quais fossem aptos, o que consiste em uma injustiça; a cidade, sob essa constituição, está em praticamente um estado de guerra interno, em que não há concórdia nem união de interesses entre as diferentes partes e até entre os indivíduos, já que a tendência geral é exatamente a acumulação máxima de riquezas; além disso, a busca pelas virtudes fica quase que esquecida nesse meio.

Então, é exatamente por causa dessa procura exagerada pelas riquezas, e as suas conseqüências, que a oligarquia passa para democracia, já que, tanto por causa da libertinagem e falta de temperança que seus governantes provocam, com vistas aos gastos descontrolados dos jovens, gastos esses de que se apropriam, quanto à clara oposição entre pobres e ricos, a cidade é levada ao crescente nível de descontentamento e de confronto. Como os ricos, voltados só para a sua riqueza, em aparência não representam grande temor, e são em bem menor número que os pobres, passam esses aos poucos a julgar “que a riqueza dessa gente desse tipo [ricos] se deve à covardia dos pobres”⁶⁶ (PLATÃO, 2006, p. 325, grifo nosso). Desse modo, uma rebelião na cidade acaba por ocorrer. Então, “passa a existir a democracia, creio eu, quando os pobres, vitoriosos, matam uns, expulsam outros e aos

⁶² Rep., VIII, 551b

⁶³ Rep., VIII, 552a

⁶⁴ Rep., VIII, 552d.

⁶⁵ Rep., VIII, 551c-553a.

⁶⁶ Rep., VIII, 556d

restantes fazem participar do governo e das magistraturas em pé de igualdade e, no mais das vezes, os cargos são atribuídos por sorteio”⁶⁷ (PLATÃO, 2006, p. 326).

Desse modo, a característica central do governo democrático é a ampla liberdade concedida a cada cidadão. Logo, uma mesma pessoa pode exercer a profissão que lhe aprouver, mudar de profissão a seu bel-prazer e exercer quantas profissões queira. Além disso, pode obedecer e desobedecer quando for de seu interesse. “Essas e outras afins seriam as qualidades da democracia e, pelo que se sabe, seria uma forma de governo agradável, isenta de chefes e matizada, distribuindo um certo gênero de liberdade tanto ao que é igual quanto ao não-igual”⁶⁸ (PLATÃO, 2006, p.328).

Só que todas essas características da democracia representam um grau ainda maior de injustiça, pois qualquer um poderia exercer qualquer profissão, mudar de profissão ou mesmo não ter função alguma, sendo que, em alguns casos, talvez nem a lei fosse cumprida, em nome, exatamente, dessa ampla liberdade democrática.

Por fim, a última constituição, a tirania, fruto da corrupção da democracia. A tirania surge, precisamente, do maior bem que a democracia defende e preserva excessivamente: a liberdade. Toda possibilidade de restringir essa liberdade é vista, na cidade democrática, com temor, recebendo reação da população, maior ou menor a depender da ameaça. Quando essa se aparenta muito grande, o povo cria um defensor, “um único homem a quem nutre e faz crescer”⁶⁹ (PLATÃO, 2006, p. 338). Então, se esse defensor sofre ameaça a sua vida, pede “que o povo lhe dê guarda-costas, para que mantenham a salvo o defensor do povo”⁷⁰ (PLATÃO, 2006, p. 340). E a partir daí, tem-se consumado o tirano, e o começo da tirania.

De início, o tirano será benévolo e cordial com os cidadãos, perseguindo em segredo seus adversários e seus opositores, tanto de dentro quanto de fora da cidade. Usa da guerra como meio de mandá-los a morte, e perseguindo “quem é corajoso, quem é magnânimo, quem é sensato, quem é rico”⁷¹ (PLATÃO, 2006, p. 341), sendo “coagido a isso, se é que pretende manter-se no poder”⁷² (PLATÃO, 2006, p. 341).

Com a crescente prática de atos odiosos, “carecerá de guarda-costas mais numerosos e mais fiéis”⁷³ (PLATÃO, 2006, p. 342). Usa para tanto de mercenários e de escravos libertos. E para manter seus gastos, aproveita primeiramente os recursos da cidade, a partir da venda

⁶⁷ Rep., VIII, 557a.

⁶⁸ Rep., VIII, 558c

⁶⁹ Rep., VIII, 565c

⁷⁰ Rep., VIII, 566b

⁷¹ Rep., VIII, 567b-c

⁷² Rep., VIII, 567c

⁷³ Rep., VIII, 567d

deles, mas depois de findados, tira tal sustento de tributos exigidos do povo, que, caso se revolte, é reprimido. “Como diz o provérbio, o povo, ao fugir da fumaça da escravidão teria caído dentro da fogueira do despotismo dos escravos e, em troca daquela liberdade grande e intempestiva, assumiu a servidão mais dura e amarga, a submissão de escravos”⁷⁴ (PLATÃO, 2006, p. 342).

Agora, já expostas as cinco constituições apontadas por Platão e como se dá a passagem de uma para outra, podemos buscar a noção de revolução ao nível da cidade, usando tanto dos dois sentidos modernos do termo, quanto os dois vocábulos gregos.

Então, tanto a noção de *periphorá* quanto de revolução no sentido astronômico, não são possíveis de serem observadas ao nível da cidade, pelo menos no tocante à passagem de uma constituição a outra. Mas, consideramos serem possíveis de visualização as noções de revolução política e de *stásis*.

Logo, ponderando o que apontamos no começo do capítulo e o que expomos nessa parte do mesmo, para ser possível a visão da noção de revolução política na filosofia platônica, é preciso que ela conceba, nas mudanças de uma constituição a outra, drásticas alterações nos planos econômico, político e social, além da violência causada pelas mesmas nas relações de poder. Já *stásis*, ligando-se diretamente a questão da violência e dos distúrbios internos, necessariamente aparece se a noção de revolução política surgir, pois tem em comum o elemento da violência.

Desse modo, traçamos a seguir as principais características políticas, sociais e econômicas observadas e inferidas de cada constituição, para então podermos definir com clareza se, de uma para outra, se verificam tais drásticas alterações e tal violência interna. Ainda, compreendemos aqui, baseados no dicionário Aurélio, as especificidades sociais como a organização e divisão social própria à cidade; as especificidades políticas como o modo que as classes que compõe a cidade se relacionam ao governo da mesma; e especificidades econômicas como aquelas relacionadas à “produção, distribuição e consumo de bens” (FERREIRA, 2007, p. 204).

Portanto, começamos pelas peculiaridades sociais de cada. Na primeira constituição, a aristocracia, verifica-se a divisão da cidade em três partes, a que governa, os filósofos, a que auxilia no governo, os guardiões-auxiliares, e a que produz, os artífices, vivendo as três classes em harmonia e formando uma unidade. Já na timocracia, com a decadência dos sábios, têm-se aparentadas duas classes, a dos guerreiros, comandantes, e a dos produtores, artesãos, submissa, já com certa oposição entre essas duas classes ou partes da cidade. Por sua vez, na

⁷⁴ Rep., VIII, 569b-c

oligarquia, a cidade é partida entre ricos e pobres, sendo que o confronto entre eles fica claro. Ainda, pensemos em “uma cidade sob o regime democrático dividindo-a em três classes que a compõem”⁷⁵ (PLATÃO, 2006, p. 337): a dos políticos, retóricos, a dos ricos e a do povo, ocorrendo uma certa aliança entre políticos e o povo e certa oposição entre esses e os ricos. Por fim, na tirania, podemos afirmar que a cidade é composta pelo tirano, pelos auxiliares, guardas, do tirano e pelo restante da população, dominada como escravos.

Agora, as especificidades políticas. Na aristocracia, retomando o que expomos no final do capítulo anterior, o “cidadão é aí definido não como aquele que participa do poder político, mas como aquele que participa deste princípio que, transcendendo a própria comunidade, compromete o pensamento político com a filosofia” (AUGUSTO, 1989, p. 222). Por sua vez, na timocracia, a classe guerreira que lidera, e, como já vimos, “aqueles a que antes guardavam como homens livres que eram, amigos e mantenedores, eles os fizeram escravos, tendo-os como periecos e serviçais, enquanto eles próprios cuidavam da guerra e da guarda dos outros”⁷⁶ (PLATÃO, 2006, p. 312). Ainda, na oligarquia, a participação do poder político é limitada por um censo fixo, enquanto que na democracia, essa participação é livre a todos os cidadãos, independente da aptidão para tais funções ou de fatores econômicos. Já na tirania, somente o tirano governa.

Por fim, as características econômicas. Sobre essas, Platão não trata claramente, contudo inferências são possíveis de serem feitas quanto a elas, pois, estando ligadas à produção, à venda e ao consumo de bens materiais, são relacionadas, portanto ao elemento concupiscente, já que ele é que trata dos desejos e das necessidades corporais. Assim, também estão essas características atreladas a cidade, já que essa é um reflexo dos indivíduos que a formam. Desse modo, na aristocracia, baseada na moderação de tal elemento, pode-se pensar em uma economia pautada na necessidade, sem a busca de bens supérfluos a ela. Já na timocracia, como a avareza já é crescente e o gosto pela guerra um dos guias da cidade, podemos imaginar uma economia que não busque somente a necessidade, mas a manutenção desse modelo bélico e da avareza. Por sua vez, a oligarquia; nessa constituição o guia é a busca incessante pelas riquezas, pelos mais variados meios. Dessa forma, a própria economia se pautará nesse descontrole pelo desejo da fortuna de bens materiais, sendo assim diferente da timocracia. Ainda, na democracia, essa busca pela incessante riqueza associa-se a libertinagem e os múltiplos meios de praticá-la, quer dizer, a procura sem moderação pelos mais variados desejos, justificada pela liberdade, dá o caráter dessa constituição e, portanto,

⁷⁵ Rep., VIII, 564c

⁷⁶ Rep., VIII, 547b-c

dá moldes diferentes à economia dela, em relação às das outras, pois sua economia está condicionada de modo a que sacie esse bel-prazer descontrolado. E, terminando, a tirania: tal constituição deve ter sua economia voltada a sua manutenção. Logo, como a manutenção da tirania pauta-se na continuação do tirano no poder, junto a sua guarda, e sustentado por tributos cobrados do povo subjugado, a economia é configurada pautada nesse quadro.

Assim, é perceptível que, comparando uma constituição à outra, há grandes diferenças entre elas em cada uma das três dimensões da cidade trabalhadas, a política, a econômica e a social. Conseqüentemente, a passagem de uma a outra representa drásticas mudanças, a ponto de torna-se, de uma constituição que era, outra distinta. Contudo, ainda falta verificar o elemento da violência.

Ora, como inclusive pode ser visto na exposição que fizemos das passagens de uma a outra constituição, a violência, trazida pela falta de concórdia na cidade, é comum às mudanças de uma constituição a outra. Então, da passagem aristocracia à timocracia, a classe dos guardiões, corrompida, cessa as rebeliões promovidas pelos artesões e toma posse de terras e de casas. A avareza gradativa que vai tomando conta dessa classe de guardiões, agora denominada de guerreiros, dominante na timocracia, leva à inveja dentro dela própria, portanto à falta de concórdia e ao descumprimento das leis, das quais se pode concluir, mesmo que não exposto na **República**, confrontos entre os guerreiros, induzindo, em seu ápice, o fim da timocracia e o começo da oligarquia. Na oligarquia, então, as evidentes dissensões entre pobres e ricos incita a rebelião dos pobres, associada às lutas e à violência, e a deposição dos ricos do poder, instaurando a democracia. Já na democracia, pela aspiração da maioria da população de manter intacta a liberdade, ocorre a condução ao poder de um defensor do povo e, no processo de transformação dele em tirano, diversas violências são cometidas por ele contra seus adversários, desde perseguições, condenações e assassinatos, até guerras. Também se pode imaginar, ainda que não se encontre divulgado na **República**, que no caminho contrário ao da corrupção da cidade, isto é, a passagem da tirania à democracia, da democracia à oligarquia, da oligarquia à timocracia e da timocracia à aristocracia, seja igualmente possível manifestar-se a violência, mesmo que não no mesmo grau de intensidade, de uma passagem a outra, pois supõe a deposição de grupos no poder por outros, com mudanças em todas as dimensões da cidade.

Desse modo, a noção de revolução política e de *stásis* são possíveis de serem vistas ao nível da cidade. Só que, como colocamos no começo do capítulo, existem dois significados principais para revolução política: o que adveio diretamente da revolução astronômica e trata da volta a uma melhor ordem perdida, ao restabelecimento de uma antiga ordem; e o

contemporâneo, que surgiu de um desenvolvimento histórico do outro e que indica a criação, através da revolução, de uma ordem nova e melhor do que a antiga.

Então, de qual desses dois significados a noção de revolução na filosofia platônica se aproxima? Considerando que Platão restringe os modelos de constituição ao número de cinco, mesmo que indique ser plausível encontrar meio-termos entre elas, pensar-se em uma nova ordem parece errôneo, enquanto que se pensar na restauração de uma perdida, na volta de uma, surge como mais adequado. Desse modo, a noção de revolução como um movimento de retorno é mais apropriada à filosofia platônica, estando, ainda de acordo com Bobbio; Metteucci; Pasquino (2004), que, como apresentamos no começo do capítulo, afirmam não ser possível encontrar a noção atual de revolução nos pensadores gregos antigos. Ora, essa noção é a da criação de uma nova ordem, e não a noção original de revolução política.

Ainda, como a revolução política representa, em suas duas concepções, a instauração, com o sucesso da revolução, de uma ordem melhor do que a presente, é plausível restringir a noção de revolução política em Platão ao movimento contrário da degradação das constituições, ou seja, a passagem das constituições iniciando-se na tirania, a mais injusta e a pior, e chegando à aristocracia, a mais justa e a melhor. Todavia, no sentido somente de *stásis*, a revolução designa o movimento de corrupção das constituições.

Temos, então, finalizado o levantamento das noções de revolução em Platão ao nível da cidade, pautado nas definições que apresentamos no princípio do capítulo e restringido ao texto da **República**. Com o objetivo de sintetizar as conclusões obtidas nessa parte do capítulo, apresentamos um resumo delas a seguir. Dentro da **República**, a revolução como revolução astronômica ou como *periphorá* não é capaz de ser vista na mudança de constituições. Já a noção de revolução política, por sua vez, é passível de ser concebida, mas somente a ligada ao regresso a uma ordem anterior, melhor que a atual, sendo, portanto, identificada em Platão como a passagem de uma constituição mais injusta para uma mais justa. Por fim, a revolução como *stásis*, dissensões internas na cidade, também pode ser verificada, mas na passagem de uma constituição mais justa para uma mais injusta.

Desse modo, demonstramos, por aproximação de certas noções de revolução com a filosofia platônica, que é possível identificar essas noções dentro do pensamento de Platão. Contudo, uma questão merece ser ainda levantada: se Platão de fato aventava a possibilidade de uma revolução ao nível da cidade. No caso dos termos gregos, tal situação não necessita ser vista, já que são termos correntes a época de Platão e, portanto, passíveis de serem verificados em seu pensamento. Mas no caso da revolução política, já que é um termo confeccionado posteriormente, tal estudo se faz interessante.

Logo, o que entendemos por revolução política em sua relação a política? Não é exatamente esse tipo de revolução que na introdução apontamos e abordamos? Sim. Portanto, tal revolução é o que caracterizamos por uma das principais espécies de ação política que se destina ao bem da coletividade. Todavia, como coloca Maria das Graças de Moraes Augusto (1989), Platão considera a ação política como uma graça que se recebe como favor divino. Assim, não é um tipo de ação, considerando a ação política ideal, que está somente sob o poder do homem, mas sim que depende de fatores sobre-humanos.

Como tal ação que pode instaurar a cidade justa, é essa ação que podemos considerar como sendo a revolucionária política, independente do elemento da violência. Assim, a possibilidade da revolução política em Platão passa a depender do divino, em “um campo em que o acaso e a necessidade se complementam” (AUGUSTO, 1989, p. 75).

Posto essa observação, podemos sintetizar as noções de revolução encontradas em Platão, tanto ao nível da alma, quanto ao da cidade, agora com mais propriedade. Assim, ao nível da alma, a revolução pode ser compreendida como *periphorá*, o movimento perfeito da alma justa, semelhante aos deuses, ou como *stásis*, os conflitos internos da alma, sendo característica da alma injusta. Já na cidade, ela pode ser compreendida como *stásis*, no sentido das passagens de uma constituição mais justa para uma mais injusta, ou como revolução política restauradora, no sentido das mudanças de uma constituição mais injusta, para uma mais justa, mas ligada e limitada pelo favor divino, ou seja, a revolução política só engendrada quando for à vontade dos deuses, sendo, portanto, algo difícil e de improvável realização. Além disso, como a cidade possui uma relação direta com a alma, como já vimos no capítulo dois, podemos dar mais dois significados de revolução ao nível da cidade: o de *periphorá*, indicando o movimento da cidade perfeita, da cidade justa, e o de *stásis*, agora indicando a desarmonia entre as partes que compõe a cidade injusta.

4 A UTOPIA REVOLUCIONÁRIA

Este capítulo, como colocamos na introdução, tem a função de, ao evidenciar o caráter revolucionário da utopia platônica, estabelecendo relações entre essa utopia e as noções de revolução em Platão, responder aos objetivos centrais desse trabalho, ou seja, definir se a cidade justa é uma revolução e, com isso, observar a revolução sob um prisma diferente do contemporâneo, buscando elucidar a encruzilhada em que nos encontrávamos no capítulo primeiro.

Desse modo, traçamos aqui as semelhanças entre a cidade justa e a revolução, tanto ao nível da alma, quanto ao da cidade; depois de feitas tais relações, assinalamos uma conclusão de todo o debate aqui realizado. Mas antes, apresentamos uma síntese do desenvolvimento argumentativo atingido até esse momento.

Assim, definimos que a proposta política da **República** é utópica, a partir da visão de sentidos que demos à utopia. Essa visão traz a utopia como sendo um *outópos* de uma realidade histórica, quer dizer, um outro *tópos*, fundado em um outro discurso dominante, em que os males observados na história são sanados. Logo, a utopia surge como a melhor organização em relação a essa realidade. Além disso, a utopia deve ser possível, pois caso contrário não seria uma negação do lugar, mas sim a ausência de lugar, uma atopia.

Dessa forma, identificamos na **República** a confecção de um *outópos*, que consiste na cidade justa. Isso porque, como observamos pela metáfora da nau do Estado e pela alegoria da caverna, o maior mal diagnosticado por Platão na cidade é a *dóxa*, opinião, na posição de comando da cidade, acarretando disso diversos males, enquanto que é a sabedoria que deve guiá-la, caso pretenda-se torná-la a melhor possível. Assim, surge como evidente a colocação dos sábios no governo. Mas para tal cidade poder ser, de fato, a melhor possível, é necessário que não só os filósofos governem, como também que os verdadeiros guardiões assumam a sua posição de direito, auxiliando a parte governante a manter estável a cidade, e que os verdadeiros artesãos sejam postos como artesãos, para que melhor desempenhem a sua função e não desempenhem outra função que não a sua. Com isso, tem-se instaurada a justiça na cidade, pois essa virtude, na cidade, é a divisão das funções de acordo com as aptidões naturais de cada um, e a partir dela podem-se alcançar as demais virtudes, sabedoria, coragem e temperança, constituindo, então, uma cidade virtuosa.

Além disso, Platão coloca que tal cidade, mesmo que não observável historicamente, ainda sim é um paradigma no céu, ou seja, uma construção do pensamento disponível a todos

que consigam distingui-la com a clareza, podendo as suas normas servir de guia para aqueles que queiram agir como se tivessem ela como sua morada.

Quanto à busca da noção de revolução na filosofia platônica, restringimo-la às obras **República** e **Fedro** e dividimo-la em duas investigações: uma na alma e outra na cidade. Para tanto, usamo-nos de algumas significações de revolução que expomos anteriormente a tais procuras.

Assim, trouxemos a significação da revolução astronômica, baseada em Chauí (2006), que designa o movimento dos astros. Também apresentamos o conceito de revolução política, baseado em Chauí (2006) e Bobbio; Metteucci; Pasquino (2004), que denomina drásticas mudanças na cidade nos planos político, econômico e social, acompanhadas de violência, podendo ser tanto a restauração de uma ordem melhor perdida, quanto a instauração de uma nova ordem, melhor que a presente. Por fim, ainda expomos dois verbetes gregos que podem ser traduzidos por revolução: *periphorá*, movimento circular, perfeito por ser sempre semelhante a si mesmo; e *stásis*, conflitos, desacordos, discussões, guerras internas.

Então, ao nível da alma, identificamos a noção de revolução enquanto *periphorá* e enquanto *stásis*. Como *periphorá*, a revolução indica o movimento das almas justas, pois o seu cocheiro próprio, o elemento racional da alma, consegue, ajudado pelo cavalo de boa raça ou elemento irascível, controlar e guiar corretamente o cavalo de má raça, que é o elemento concupiscente. Desse modo, tal alma é capaz de seguir o movimento dos deuses e a eles se assemelhar, desenvolvendo uma “revolução celeste” que se perpetua enquanto a alma continue justa. Já como *stásis*, revolução aponta para as disputas internas da alma, em que o elemento concupiscente, ou o cavalo de má raça, tenta tomar o governo da alma, enfrentando para tanto os outros dois elementos, ou o cocheiro aliado ao cavalo de boa raça.

Já ao nível da cidade, limitada a pesquisa à **República**, as noções de revolução que aparecem são de revolução política, no sentido de restauração de uma ordem perdida, e a de revolução enquanto *stásis*. Então, tal revolução política assemelha-se às mudanças de uma constituições mais injusta para uma mais justa, ocorrendo grandes transformações tanto políticas, quanto sociais, e, conseqüentemente, também econômicas, mas que depende de uma graça divina para serem posta em prática. Por sua vez, no sentido de *stásis*, identificamos a revolução na mudança de uma constituição mais justa para uma mais injusta.

Dessa forma, já feito esse breve retrospecto, podemos partir para o processo de explicitação das possíveis relações entre a utopia platônica e a noção de revolução, em seus diversos significados.

Então, levando em conta tanto a dimensão da alma, quanto a dimensão da cidade, levantamos três significados de revolução que podem se associar à filosofia platônica, pelo menos aquela contida na **República** e no **Fedro**: revolução política, no sentido de restauração, *stásis* e *periphorá*, sendo *stásis* comum às análises realizadas na alma e na cidade. Assim, procurando estabelecer as relações entre tais significados de revolução e a *kallipólis*, começamos por *stásis* para depois partirmos às outras significações.

Então, como já vimos, a *stásis* no nível da alma faz referência às disputadas internas entre os elementos que a compõem e, no nível da cidade, às disputas e à violência perpetuadas pelas partes em desarmonia que compõem determinada constituição. Logo, quando a alma ou cidade são justas, as suas partes estão necessariamente em harmonia, e a *stásis* não é verificada. Só que, ocorrendo a corrupção tanto dessa alma quanto dessa cidade, a desarmonia aloca-se nelas e, junto a ela, a *stásis*. Do mesmo modo, indo a alma ou a cidade, de um estado mais injusto para um mais justo, também se encontram tanto a desarmonia quanto a *stásis*, só sendo expulsas quando alcançado o mais pleno estado de justiça, em que as partes, tanto da alma quanto da cidade, formam juntas uma unidade coesa e harmônica. Portanto, a *stásis* tanto é presente no interior de uma alma ou cidade injusta, quanto nas transformações dessa cidade ou dessa alma em mais injusta.

Assim, na *kallipólis* não é possível ser encontrada a *stásis*, pois é a cidade justa, composta por cidadãos justos; todavia, no processo de degradação dela, tais dissensões e tais conflitos são presentes. Podemos então afirmar que, na cidade justa não há rebeliões e revoluções internas, mas a sua degradação representa revolução enquanto *stásis*.

Já quanto à revolução política no sentido de restauração, como inclusive já vimos anteriormente, é identificada com o movimento de passagens de constituições no sentido da mais injusta à mais justa, pois só assim a ordem estabelecida pela revolução pode ser melhor do que a derrubada. Então, a revolução em sua maior instância é a restauração da melhor ordem possível. Conseqüentemente, tal revolução política encontra na cidade justa, no contexto da **República**, a sua máxima instância, ou seja, a restauração da *kallipólis* é a revolução política mais completa possível, mesmo que depende, para tanto, do favor divino.

Por fim, a *periphorá*. Ela, representando o movimento perfeito da alma e só se manifestando na alma justa, também deve representar o movimento perfeito da cidade, sendo tal cidade igualmente justa. Logo, o movimento próprio à *kallipólis*, não sendo o da *stásis*, desarmonico e imperfeito, é o da *periphorá*, ou seja, essa cidade, governada pelos sábios e guiada pelo princípio da Idéia do Bem e pelas demais idéias, desenvolve ela mesma um movimento de revolução perfeito e constante em contemplação à verdade.

Ainda sobre a *periphorá* na *kallipólis*, o sentido dela enquanto relacionada à cidade perfeita pode ser reforçado em duas outras passagens da **República**. A primeira está no livro IV, localizada entre os passos 424a-424b. Essa, ao se referir à cidade justa, coloca seu crescimento como que em forma de círculo, circular. Ora, lembrando o que expusemos no capítulo anterior quanto ao círculo, ele, entre os gregos, é a figura geométrica perfeita e o movimento circular, a *periphorá*, é dos movimentos o mais perfeito. Assim, se a cidade justa tem a forma circular, em metáfora à perfeição do círculo, e não sendo estática, possuindo movimento, o movimento dela é o de revoluções, o da *periphorá*.

Outro passo a que fazemos menção é o do paradigma no céu, já tratado no segundo capítulo⁷⁷. A partir dele, como vimos, Platão localiza a *kallipólis* no céu, possivelmente em dupla alusão: primeiro, ela está acessível ao pensamento de quem consiga alcançá-la, do mesmo modo que o céu também é acessível à visão; segundo, como algo perfeito, similar ao divino, está em situação análoga às almas humanas semelhantes às divinas, as almas justas, e, do mesmo modo que elas, reside no céu, em um estado de contemplação das idéias que, inclusive, servem de mestras e de parâmetros dessa cidade e de sua concretização histórica. Assim, novamente, o movimento característico da *kallipólis* é a *periphorá*, pois é esse o movimento próprio dos seres divinos, em sua caminhada celeste.

Dessa forma a utopia platônica consiste em uma revolução, tanto em sua corrupção e restauração, quanto em seu movimento interno característico, aquele que não inova, mas se mantém o mesmo sempre. Portanto, temos alcançado um dos objetivos centrais dessa pesquisa, definir se a cidade justa, consistindo em uma utopia, é revolucionária. Contudo, ainda falta dar resposta ao outro objetivo dessa pesquisa.

Assim, fazemos um retorno à situação de encruzilhada em que nos encontrávamos no primeiro capítulo. Colocamos que a ação política, quando direcionada ao ideal a que foi criada, isto é, ao bem da coletividade, concernia à busca da felicidade do indivíduo quando em sociedade, o que não significaria somente o bem próprio, mas sim o bem coletivo, do qual faz parte. Todavia, a ação política que mais se verifica é aquela voltada ao bem próprio, ligando-se à visão pejorativa da política.

Nesse quadro, então, a revolução, com o termo agora mais aprofundado do que no primeiro capítulo, é um dos principais meios de ação política que intente o bem da coletividade, mesmo que fracasse em seu intento. Só que, devido exatamente a certo fracasso de inúmeras revoluções e tentativas revolucionárias e a dificuldade de ser executar uma

⁷⁷ Rep., IX, 592b.

revolução nas condições atuais, que a via revolucionária torna-se um improvável caminho para a melhora social.

Então chegamos a nossa encruzilhada, estando entre a cruz e a espada. Isso porque o outro caminho possível é o da ação política dentro da ordem vigente, isto é, a ação por reformas. Só que esse caminho, estando dificultado pela ação política depreciada ou degenerada, também se torna difícil, mesmo que mais viável que o revolucionário.

Desse modo, recorreremos à filosofia platônica objetivando um prisma alternativo para a revolução, uma compreensão que, diferindo ou se afastando da contemporânea, aponte um caminho diverso do atual, em que uma solução seja vislumbrada.

Assim, encontramos a noção de revolução em Platão associada diretamente à construção da cidade justa, a utopia, em contraste às outras espécies de constituição. Assim, como agir para que, das constituições injustas, alcancemos a justa, efetuando assim a revolução política restauradora e a inevitável *stásis*? Através, precisamente, de nos tornarmos a constituição justa, colocando cada qual na posição a que por natureza é mais apto, com o auxílio de uma vontade divina.

Porém, como aponta Bolzani Filho (2006), tal aceitação significaria a supressão da liberdade individual, característica da democracia, o que para Platão não seria

[...] um preço alto a pagar, como seria para nós – nós, que sabemos que não há, de fato, democracia sem variedade e até conflito, mas que, ao contrário de Platão e alertados por algumas terríveis experiências de totalitarismo, aprendemos a ver seu valor e a recusar sua supressão. (BOLZANI FILHO, 2006, p. 42).

A justiça como Platão apresenta é idealizada, pois depende do verdadeiro filósofo e se baseia nas idéias eternas. Mas garantir que tal situação se concretize é tentativa difícil e arriscada, pois pode calhar de cair num quadro de totalitarismo ou de, pelo menos, fortes desarmonias internas, caso o governante, em que a tomada de decisão política é centrada, não seja de fato o apto a tal função ou mesmo se não seja possível ter um conhecimento fixo e constante da atividade política, como Platão defende. Dessa forma, a revolução sob esse prisma continua arriscada e com grandes chances de fracassar.

Além disso, por ser a ação política só possível pelo favor dos deuses, ação essa identificada a revolução política, torna a possibilidade da ação política correta humana vetada, vetando-se o próprio caminho para a revolução sem que depende de fatores sobre-humanos.

Contudo Platão aponta, mesmo que não seja essa a sua proposta em si, mas sim um fator subsequente a ela, alguns pontos que, se não constituem um prisma diferente de revolução, são pelo menos bases para um novo.

Como o nível da cidade tem relação direta ao nível da alma, do indivíduo, e determinada cidade só tem determinada constituição, pois os indivíduos que a formam apresentam, em sua grande maioria, uma índole ou um conjunto de índoles que dão à cidade essa sua forma, uma modificação ao nível da cidade depende de uma modificação ao nível da alma, ao nível dos indivíduos. Desse modo, através da ação individual justa, por mais que não se seja capaz de transformar significativamente a cidade, pelo menos não se a torna mais injusta, só se podendo acrescentar algo de positivo a ela.

Afinal, os diferentes tipos de constituições e a modificação entre elas baseiam-se no conjunto psicológico dos cidadãos. Por exemplo, uma cidade composta em sua maioria por ambiciosos, está estruturada de tal modo que a ambição possa ser manifesta. Já uma cidade voltada às glórias, também tem uma estrutura concernente à tendência e aos desejos de seus cidadãos.

Mas é importante que se ressalte que, para Platão, somente os filósofos podem ser realmente justos, isto é, somente eles possuem a capacidade de conseguir que cada elemento de sua alma cumpra a sua função natural e, inclusive, é por isso que, para uma cidade vir a ser justa, precisa que somente o justo a governe e torne os demais também justos, não por si próprios, mas sim pela ação de governante do filósofo.

De qualquer modo, a noção de que na ação individual reside um dos pilares para a transformação política, mesmo que essa ação seja limitada pelo número de pessoas, por nem todos serem capazes de praticá-la, e pela ação divina, é observável na filosofia platônica.

E, a construção que o paradigma nos céu apresenta, a que, mesmo que não se possa residir na cidade justa fisicamente, pode-se pela alma, isto é, pela ação individual, traz-nos o tal prisma que procurávamos para a revolução, a partir de nossa encruzilhada. Isso porque, independente de se viver na sociedade ideal e de que a ação política que vise o coletivo, que vise à melhora social, seja difícil, tanto pela via reformista, quanto pela revolucionária, pode-se ainda assim agir como se nela morasse, dando à ação própria essa vista pelo coletivo, pelo bem dos outros. E se somente através de uma revolução que se poderá de fato alcançar o reino da felicidade e da liberdade tão almejado, isso só será possível se as pessoas se modificarem, antes de quererem modificar as demais. Pois, só a partir do momento em que viverem em alma na sonhada utopia, que talvez essa possa ser concretizada historicamente, desde que seja de fato o melhor governo para todos, teoricamente e empiricamente.

Desse modo, encontramos-nos em situação similar a que Platão, através de Sócrates, narra na **República**, quando afirma que a definição justiça que acabara de descobrir, já havia enunciado como um dos princípios da formação da cidade. Do mesmo modo, nós que, no

começo desse trabalho, apontamos que a ação política ideal é aquela voltada à coletividade, enquanto que a deturpada é a voltada à particularidade, e a revolução, mesmo que difícil, é o percurso que representa de fato as maiores mudanças, e por isso precisa ser analisada sob um prisma alternativo que desse a ela maior viabilidade, encontramos tal prisma justamente nessa ação política ideal.

Concluimos que para que a revolução política, a que instaura a melhor ordem, seja capaz de ser bem-sucedida e que, assim, a *stásis*, o conflito tanto na sociedade quanto no indivíduo, superado, é necessário que primeiro cada pessoa faça uma revolução dentro de si própria, instaurando como autogoverno aquele que busca esse bem na ação política, essa felicidade da coletividade, da qual sua individualidade faz parte. E então, alcançando-se ao nível do indivíduo a *periphorá* da alma, o movimento perfeito dela, pode-se, com a sociedade refletindo essa *periphorá*, instaurar-se a utopia, realizar-se a revolução política.

Portanto, acabamos nossa pesquisa, encontrando um prisma alternativo para a revolução, ou pelo menos bases para ele, a partir da contextualização da filosofia platônica. E assim, fecha-se o ciclo, a própria revolução desse estudo, com o começo encontrando-se com a conclusão.

REFERÊNCIAS

- AUGUSTO, M. das G. de Moraes. **Politéia e Dikaiosýne**: uma análise das relações entre a política e a utopia na “República” de Platão. 1989. 285 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais), Rio de Janeiro, 1989.
- BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.
- BOBBIO, Norberto; METTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Revolução. In: _____. **Dicionário de Política**. .5. ed. São Paulo: UnB, 2004.
- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2006.
- BOLZANI FILHO, Roberto. Introdução. In: PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 7-42.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **AURÉLIO**: o dicionário da língua portuguesa. Curitiba: Positivo, 2007. Edição especial.
- LIMA, Luiz Carlos do Rego. **Genealogia dialética da utopia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- PLATÃO. **A República**: ou sobre a justiça, diálogo político. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Fedro**. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2007. (Coleção a obra-prima de cada autor).
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. 2.ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

BIBLIOGRAFIA

PLATÃO. **A República**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.