

A Relação entre *Theoria* e Poder na *Politéia* Platônica

RESUMO

Diante da degradação política democrática, Platão se propõe a conversão da política em *tékhne*. Trata-se de submeter o Estado ao império da *theoria* que desvela os fundamentos do *cosmos*, e, portanto, da própria possibilidade da sociedade e do Estado. Com isso asseguram-se os vínculos do estadista a um absoluto axial e epistêmico capaz de tornar exclusiva a uma elite espiritual a prática do poder. Desse modo, é satisfeita a exigência de domínio competente e universalmente fundado que caracteriza a noção de *tékhne*. No entanto, concomitantemente à restrição quanto à extensão da atividade política, ocorre também um aprofundamento dos seus pressupostos cuja explicitação depende de uma ascensão dialética inspirada pelo erotismo filosófico, entendido enquanto evasão do *soma* que torna possível a intuição noética.

Palavras-chave: *Tékhne*; Política; *Politéia*.

ABSTRACT

Faced with the deterioration of democratic politics, Plato sets out to translate policy into *tékhne*. This is the State subject to the rule of *theoria* that reveals the foundations of the *cosmos*, and thus the very possibility of society and state. With that guarantee the bonds of a statesman and an absolute axial epistemic able to make exclusive to an elite spiritual practice of power. Thus, it satisfied the requirement of field competent and universally established that characterizes the notion of *tékhne*. However, in conjunction with restriction on the extent of political activity, there is also a deepening of their assumptions whose explanation depends on a rise dialectical philosophy inspired by eroticism, understood as the sum of avoidance which makes possible the noetic intuition.

Key words: *Tékhne*; Policy; *Politeia*.

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC/Capes-reuni).

O presente artigo pretende indagar-se sobre o sentido da *theoria* para a prática do poder. Que tipo de conhecimento deve possuir o político? Esta atividade demanda apenas a posse de um saber instrumental indiferente aos fins ou deverá ser exercido tendo em vista um saber cujo conteúdo não pode ser avaliado meramente em função de critérios de eficácia? Avalia-se o poder em função de resultados práticos e se esquece que o maior resultado que tal atividade pode oferecer consiste na elevação da condição humana.

No entanto, a satisfação das carências desta condição está longe de se reduzir à resposta estatal às necessidades biológicas e primárias do homem.¹ Posto isto, pergunta-se: Que política aproxima-se de uma ação estatal que satisfaça o homem integralmente? Que conhecimento se requer para tal aproximação? Que tipo de poder e homens públicos derivam de tal conhecimento?

Entende-se que qualquer que seja o poder e suas imperfeitas soluções históricas, ele apenas sobrevive sob o olhar condescendente de certo tipo de homem “planejado” em suas instituições.²

O homem, enquanto ser social³ é fruto de um planejamento deliberado. Este artigo aponta para a necessidade de se perguntar quem deve nos planejar, que saber deve possuir e por quais critérios antropológicos e epistemológicos deve o poder ser exercido.⁴ Para se averiguar no presente texto de que maneira, no *corpus* platônico, se entrelaçam tais questões analisaremos

alguns pressupostos da política platônica que a converte em *tékhnē*.

Platão, na *Politéia*, expõe um modelo de organização social em que a constituição do Estado deve garantir a adequação entre o microcosmo psíquico e o macrocosmo político.

Há um maior mal para o Estado que aquele que o desmembra e de um produz muitos? Ou um maior bem do que aquele que o articula e faz com que seja uno? Não, não há. Ora a comunhão dos prazeres e das dores não é o que o articula quando os cidadãos, na medida do possível, juntamente se alegram e se entristecem pelos mesmos ganhos e pelas mesmas perdas? Tornar privado esse sentimento acaso não os divide? Quando uns estarão muito alegres e os outros muito tristes a respeito dos mesmos acontecimentos que afetam o Estado e os cidadãos no Estado? [...] No Estado em que o maior número de cidadãos, a respeito da mesma coisa e segundo o mesmo sentido, diz juntamente é meu e não é meu não haverá um ótimo governo? (PLATÃO, 2001, 462 a – e).

Neste sentido, o bem comum - razão do poder público -, resulta da comunhão de sentimentos, mas depende da preservação de interesses intra-sedimentados por uma disposição inata⁵, e agir mal na esfera pública, significa atentar contra a própria natureza tornando patente um desconcerto psíquico.⁶ É aqui que se entrecruzam antropologia e epistemologia na política platônica. O poder político legítimo

¹ Qualquer projeto político que parta desta premissa em relação ao homem, longe de elevá-lo, o encerra nos circuitos limitados, mas não sem importância, de suas demandas primárias.

² O reconhecimento deste limite social não deve ser acompanhado pelo sentimento de que há uma conspiração despersonalizante em movimento na totalidade dos grupos humanos e que forma as malhas invisíveis de sedimentação do poder. Esta fronteira impõe-se ao homem demarcada pela própria artificialidade em que se reveste toda cultura, não deve ser tida como desgraça, mas sim como condição.

³ Para Aristóteles, o bem do indivíduo e o bem do Estado são da mesma natureza (pelo fato de consistirem, em ambos os casos, na virtude), sendo que o bem do Estado é mais importante, mais belo, mais perfeito e mais divino. A razão disso deve ser buscada na própria natureza do homem, a qual demonstra com clareza que ele é absolutamente incapaz de viver isolado e, para ser si mesmo, tem necessidade de estabelecer relações com os seus semelhantes em todo momento da existência.

⁴ Deve-se, antes de tudo, sacrificar o estigma “superestrutural” em que a política é decifrada pelo marxismo ortodoxo, assim como recusar o pragmatismo cínico que nutre a *real politik* em tempos pós-maquível. Isto não significa a ausência de consciência histórica, mas sim o reconhecimento de que esta é um processo, no sentido hegeliano, e, sendo assim, o que se encontra presente no atual efetivo é mero desdobramento de um começo. E este começo, no que tange à filosofia política, reconhecidamente é platônico.

⁵ Os deuses, ao modelar os homens, misturaram ouro à composição dos governantes, prata aos guardiões e ferro e bronze aos artífices. Cf. Platão, 2001, 415 a.

⁶ Não obstante as afirmações contrárias, a individualidade não é suprimida, mas sim respeitada e contida em sua expressão política inconsequente.

exige a ultrapassagem da antropologia sofisticada,⁷ assim como uma mudança do fundamento de sua prática.

No *Fédon*, Platão nos oferece a matriz da antropologia filosófica ocidental ao definir a substancialidade humana como *psyché*, reservando ao *soma* a condição de obstáculo à vida e ao conhecimento verdadeiro, ao menos em sua plenitude.

Quando a alma usa seu corpo para fazer alguma investigação, ora servindo-se da visão, ora do ouvido ou de outra percepção dos sentidos então ela é arrastada pelo corpo para as coisas que nunca permanecem idênticas, erra e se confunde e balança como embriagada. (PLATÃO, 1979, 79 a).

Entende-se que este gesto torna-se central para a teoria política exposta na *Politéia* na medida em que o Estado corrompido é aquele cuja prioridade não alcança o verdadeiro homem. A corrupção do Estado depende daquilo que em nós se corrompe. É preciso demonstrar, pois, que o divino que há no homem é estável e compromete-se, por semelhança estrutural, com a objetividade e eternidade da idéia.

A equação entre *psyché* e *eidos*, além de liberar o homem da fugacidade do transitório, institui, na *Politéia*, o modelo ideonômico pelo qual a prática política alcança sua legitimidade.⁸ Neste sentido, o Estado obriga-se ao cultivo do eterno no tempo e exige de seus governantes o conhecimento prévio da alma do homem e, neste sentido, a alma é um dos pressupostos à atividade política.

Desse modo, o político, bem mais do que um administrador de coisas, deve assegurar a harmonia interna de cada cidadão. A sociedade justa depende do acordo de cada indivíduo com seus elementos psíquicos em constante conflito e, compete ao político, pacificar a alma dos cidadãos. A tarefa do Estado é a de conduzir o homem à posse essencial da sua medida divina.

Para tanto, deve se comprometer o político com o conhecimento desta medida que somente é apreendida, em um esforço teórico que se inicia com a ascensão dialética ao domínio do *eidos* puro e atinge seu vértice na intuição noética do bem. Assim, o inteligível afigura-se enquanto condição indispensável à prática do governante e ao seu projeto fundamental de aperfeiçoamento da alma dos governados que depende, doravante, da apreensão por parte daquele da medida máxima que apenas as naturezas verdadeiramente filosóficas, talhadas pela educação, podem atingir. Trata-se da idéia do bem, pois

Uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. (PLATÃO, 2001, 517 c).

O Bem, pois, é o próprio fundamento do político. Assim, o poder que este enverga, tece-se sobre a convicção de que a deliberação responsável apenas é possível sob o abrigo de um absoluto axial que neutraliza, no universo público, os interesses privados. Este absoluto é, portanto, a própria condição epistemológica e axiológica de legitimação da prática do poder, e somente é amealhado em uma conversão que outorga ao político um saber competente. Trata-se da conversão da política em *tékhne*. No *Protágoras*, a política democrática e sua pulverização do poder manifestam a negligência em relação à competência epistêmica do retórico.

Ora, vejo que quando a assembléia se reúne, se a questão é de deliberar sobre construções a serem realizadas, são chamados os arquitetos para deliberarem, e se se trata de navios, são os construtores de navios, [...] se se trata, ao contrário,

⁷ O iluminismo sofisticado dissolveu aqui não só os velhos preconceitos de casta da aristocracia e o tradicional fechamento da polis, mas também o mais radical preconceito, comum à todos os gregos, quanto à própria superioridade sobre os outros povos: qualquer cidade é igual à outra, qualquer classe social é igual à outra, qualquer povo é igual a outro, porque todo homem é por natureza igual ao outro. [...] a igualdade entre os homens é vista exclusivamente como igualdade de estrutura e necessidade sensíveis [...] se restringirmos a natureza humana à pura dimensão sensível, iludimo-nos em poder cancelar toda diversidade entre os homens.

⁸ Doravante, a inteligibilidade da prática pública e privada depende do esforço dialético de afrouxamento dos laços que unem em nós o infinito e o finito.

de interesses gerais da cidade, vê-se indiferentemente levantarem-se para tomar a palavra arquitetos, ferreiros, sapateiros, mercadores, armadores pobres e ricos, nobres e plebeus, e ninguém os reprova, como no caso precedente, de virem dar conselhos, apesar de eles não terem estudado antes e não terem convivido com mestres. (PLATÃO, 1980, 319 b).

Que espécie de regime é este em que seus responsáveis ignoram aquilo que tratam? O confronto da filosofia com as práticas discursivas presentes na arena democrática, converte-se na denúncia de uma degradação epistêmica do poder nutrida pela separação entre linguagem e ser. O *logos* torna-se indiferente ao ser, de tal modo, que falar alguma coisa não diz necessariamente aquilo que é. A palavra desvinculada de sua correspondência ao ser põe em cena, no espaço público, a aparência, a mentira e a dissimulação.⁹

No *Górgias*, as críticas feitas às práticas discursivas democráticas se apóiam em uma ignorância fundamental, qual seja, não são capazes de oferecer as razões daquilo que dizem, são meros discursos da aparência, não são *tékhnai*.

Não tem precisão de saber as matérias mesmas na realidade; basta-lhe ter descoberto um artifício de persuasão, para, entre não sabedores, passar por saber mais que do que os que sabem [...] no que tange ao justo e ao injusto, ao feio e ao belo, ao bom e ao mal [...] isto é, sem conhecer em si mesmo essas categorias, o bom e o mal, o belo e o feio, o justo e o injusto, logra criar persuasão sobre elas ao ponto de, sem sabê-las, parecer, entre os não sabedores, saber mais do que o sabedor? (PLATÃO, 1970, 459 b – d).

Platão as considera estratégias de convencimento embevecidas pelo poder em si mesmo, míopes quanto aos fins verdadeiros que devem orientá-las, pois negligenciam a ligação essencial, e não instrumental, entre ser e dizer, apesar de se apoiarem em uma ontologia. Contudo, estas práticas discursivas atraem poder real e, assim, o fazem por meio de um *logos* indiferente ao saber sobre o ser.

Portanto, a exigência socrática, aprofundada por Platão, de que se trate a política como *tékhnē* é o passo decisivo para se exigir daqueles que aspiram ao controle do Estado um *logos* que fale o ser. Contudo, não se trata de uma *tékhnē* entendida enquanto saber competente restrito a uma atividade especializada. A competência da qual fala Platão, outrossim, assemelha-se a uma vasta articulação que conjuga as diversas práticas segmentadas que saciam as múltiplas demandas da cidade. Trata-se de um saber supremo e este saber depende de uma sólida *theoria* do mundo capaz de re-significar, e não abolir, como faz Parmênides, o seu movimento.

Ao político atribui-se a tarefa de supressão da aparência e dissimulação, apoiadas na relativização e impermanência de um ser móvel submetido ao devir heraclitiano. Os divergentes discursos sobre o ser, presentes na assembléia, acompanham a instabilidade pela qual este se apresenta. O ser não se mostra do mesmo modo para todos, e dizê-lo, apenas é possível, pelo modo como ele aparece àquele que o diz. Neste quadro ontológico movediço ocorre uma equivalência universal do todos os discursos. Entende-se que a infiltração e o florescimento da dissimulação e da mentira decorrem necessariamente da impossibilidade, prevista pela ontologia heraclitiana, de demarcação, pública e precisa, do uso verdadeiro ou falso da linguagem que diz o ser. A política que daí deriva é mero engodo que, hipocritamente, privilegia as vantagens privadas.

No *Político*, Platão traça um desenho magnífico da verdadeira finalidade da política ao compará-la à arte da tecedura:¹⁰

Que paradigma poderíamos tomar, o qual, embora curto, pela sua analogia, com as operações da política, nos permitissem encontrar, por comparação, o objeto que procuramos? Concordas que na falta de um melhor, tomemos a tecedura por exemplo [...] pois que demos o nome de política à arte que se ocupa da pólis [...] não podemos dizer, então, que a tecedura, na medida em que ela é a parte mais importante na confecção da vestimenta, em nada se distingue da arte vestimentaria, a não ser pelo nome, da

¹⁰ Esta consiste na conjugação, em um todo harmonioso, das distintas partes que compõem o tecido. Neste sentido, as diversas práticas que se entrecruzam na cidade dependem da arte política para serem unificadas em torno de uma razão comum.

mesma forma como a arte real só difere em nome da arte política. (PLATÃO, 1979, 279 b – 280 a).

É exclusividade do político, esta é a sua arte real, a tecelagem do fio pela qual as inúmeras *tékhnai* obedecem a um plano de conservação da unidade do tecido social. Para tanto, o poder deverá ser exercido, não privilegiando uma pluralidade de falsos *logois* que se debatem nas assembléias pela adesão da multidão. Este poder apenas pode se exercer em função de um saber unificante que se confunde com a filosofia através da qual a linguagem descreve a própria estrutura objetiva do cosmos. Neste sentido, credita-se à filosofia a reposição da credibilidade do discurso ancorando-o no conhecimento profundo da realidade e do homem.

Ressalta-se que o tipo de conhecimento e o modelo de humanidade pressupostos na prática do poder podem tornar-se instrumentos que negam a própria finalidade da política, que consiste na garantia da racionalidade da convivência na esfera pública. Quando se nega esta racionalidade a injustiça triunfa. Entende-se que a pergunta fundamental da filosofia política – O que é uma sociedade justa? –, aponta para a necessidade de tornar transparentes aqueles pressupostos e em que condições eles significam um retraimento da condição política e moral do homem. Aceita-se que este retraimento ocorre sempre que os interesses comuns declinam em favorecimento das vantagens privadas. Percebe-se que as dinâmicas pelas quais o poder político, quando exercido por critérios pessoais, põe em dúvida a própria validade da política. Às conseqüências da tal descrédito traduzem-se em apatia pública e heteronomia.

Neste clima de desencanto as perguntas cruciais se impõem: O que faz valer o poder? Qual a sua necessidade? Por sua vez, estes dois sintomas da degradação e indiferença política de nosso tempo justificam a pesquisa da mensagem política platônica naquilo que ela possui de essencial.

É certo que Platão estava condicionado em dois sentidos; pelos pressupostos do seu sistema e por determinada visão histórico-social-cultural do Estado; nem uma nem outra podem repetir-se historicamente. Todavia, acima destes condicionamentos ele apontou para uma verdade que hoje, mais do que nunca, soa como

uma advertência: uma política que, ao regular a vida em sociedade dos homens, abdique das dimensões do espírito e estructure-se exclusivamente segundo as leis da dimensão material do homem não poderá subsistir; as exigências do espírito, negadas ou reprimidas, cedo ou tarde tornam a impor-se inexoravelmente. (REALE, 1994, p. 239).

Entende-se que um dos signos de nosso tempo é a submissão das instituições políticas às razões econômicas. Consequentemente, o Estado desobriga-se de considerar a condição humana de forma integral. A limitação das potencialidades humanas é o efeito necessário de tal negligência. Diante disto, este artigo pretendia a apresentar, como contraponto crítico, outra concepção de Estado solidária às essenciais necessidades espirituais dos homens. Não se pretende com isto desconsiderar os atuais condicionamentos históricos do Estado, mas apenas apontar suas limitações à luz de uma filosofia política que detém, assim julgamos, critérios atemporais de avaliação da vida humana em sociedade.

Referências Bibliográficas

Obras de Platão:

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 6. ed. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Apologia de Sócrates*, Tradução de Jaime Bruna, São Paulo: Cultrix, 1980.

_____. *As leis*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.

_____. *Carta VII*. Tradução de Conceição Gomes da Silva. Lisboa: Estampa, 1971.

_____. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural 1979.

_____. *Fedro*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1989.

_____. *Górgias*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

_____. *Mênon*. Tradução de A. Lobo Vilela. Lisboa: Editora Lisboa, 1945.

_____. *O Banquete*. Tradução de Jaime Bruna. Rio de Janeiro: DIFEL, 1979.

_____. *Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril cultural, 1979.

_____. *Protágoras*. Tradução de Mario Ferreira dos Santos, São Paulo: Matese, 1980.

_____. *Parmênides*. Tradução de A. Lobo Vilela, Editora Lisboa. Lisboa: 1945.

_____. *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz da Costa, São Paulo: Abril cultural, 1979.

_____. *Timeu*. Tradução de Maria Gabriela de Bragança, Paris: Garnier Frères, 1969.

_____. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Pará: UFP, 1973.

Obras Complementares:

ANDERY, Maria Amália et al. *Para compreender a ciência*. 6. ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1996.

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *A Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo S.A.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

BAKER, Ernest. *Teoria política grega*. Brasília: UNB, 1978.

_____. *Greek political theory, Plato and His Predecessors*. BELLOC, Hillaire, 1925

BENOIT, Hector. *O nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Brasília: UNB, 2001.

COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. São Paulo: Hermus, 1975.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do pensamento político*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

DURANT, Will. *História da civilização*. Rio de Janeiro: Nacional, 1955.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Platão: as arti-*

manhas do fingimento. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

FERRY, Luc. *Aprender a viver*. Tradução de Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. São Paulo: Paullus, 1995.

Willians, Bernard. *Platão*. São Paulo: UNESP, 2000.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAQUIAVEL. *O príncipe*. Tradução e seleção Lívio Xavier. São Paulo: Abril cultural, 1974.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: história de uma democracia*, Brasília: Eub, 1979.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS: *Fragments, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990.

Ética e sociabilidade. São Paulo: Loyola, 1993.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. v. I. São Paulo: Paullus, 1990.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. v. I. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *História da filosofia antiga*. v. II. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paullus, 2002.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000,

_____. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.