

JOÃO DIOGO R. P. G. LOUREIRO

COMENTÁRIO POLÍTICO-FILOSÓFICO  
AO *POLÍTICO* DE PLATÃO

\*

LADO A: O PODER ENTRE  
A RAZÃO E A VIOLÊNCIA

~ INTRODUÇÃO, PARTE I (DIÉRESE) E PARTE II (O MITO) ~

Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos, na especialidade de Cultura Clássica, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da Professora Doutora Maria do Céu Fialho e do Professor Doutor Alexandre Franco de Sá



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS

2011



JOÃO DIOGO R. P. G. LOUREIRO

COMENTÁRIO POLÍTICO-FILOSÓFICO  
AO *POLÍTICO* DE PLATÃO

\*

LADO A: O PODER ENTRE  
A RAZÃO E A VIOLÊNCIA

~ INTRODUÇÃO, PARTE I (DIÉRESE) E PARTE II (O MITO) ~

Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos, na especialidade de Cultura Clássica, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da Professora Doutora Maria do Céu Fialho e do Professor Doutor Alexandre Franco de Sá

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS

2011

## AVISO

E o próprio Platão viu-se a si mesmo, quando estava à beira de morrer, transformado num cisne, saltando de árvore em árvore, dando muito que fazer [πολλὰ παρέχοντα πράγματα] aos caçadores de pássaros, incapazes de o agarrar. Tendo ouvido [contar] este sonho, Símiás, o socrático, disse que todos os homens se dedicam com zelo [σπουδάσαι] a capturar a intenção [διάνοια] de Platão, mas nenhum é capaz, antes cada um fabrica [ποιεῖσθαι] a sua exegese com vista [πρός] ao que o próprio acha, escolhendo teologizar ou naturalizar [φυσιολογῆσαι] ou outra [coisa] qualquer.

*Prolegómenos à Filosofia de Platão* 1.38-46

A tese que se segue precisa de ser justificada, se não a quisermos reduzir à sua causa mais imediata: a obrigação de apresentar uma dissertação para obtenção do grau de Mestre. A questão não é tanto *porquê Platão?* ou *porquê o Político?*, escolhas que se ficaram a dever a razões várias, até acidentais: hesitámos longamente entre o Mestre e Heraclito e, tendo decidido pelo primeiro, poderíamos ter optado por outro diálogo. A questão é sim: *para que é que isto serve?* A nossa tese surgiu, em parte, em resposta ao convite com que se fecha a introdução à tradução portuguesa, de Carmen Leal Soares, que aí exprime «a esperança de que a tradução [...] possa contribuir para uma reflexão, em português, o mais alargada possível sobre o conteúdo d'O Político e sobre as questões por ele levantadas» (29). O seu apelo não encontrou ainda eco palpável. Tendo aceite o desafio, acreditávamos, ingénuos, poder vir a contribuir, ainda que humildemente, para a compreensão do texto: gostamos de nos convencer que o nosso trabalho não é vão e, se não relevante para o público, ao menos útil aos estudiosos da área. Essa esperança era reforçada pelo facto de, comparativamente com outros diálogos, a começar pelo *Sofista*, que o precede, o *Político* ser pouco estudado, o que oferecia, inclusive, a possibilidade, invejável entre platonistas, de controlar o grosso da bibliografia específica, pelo menos recente.

Foi vã a nossa fé e derrotados o admitimos. Não há um fundo sobre o qual se possa, bem ou mal, construir, apenas o «mar-alto sem-limites da dissemelhança» (273d6-e) das opiniões dos estudiosos, o que preclui qualquer espécie de progresso, para frustração do recém-chegado bem-intencionado. Há, quando muito, consensos alargados, isto é, leituras de certos passos que a *maioria* dos comentadores partilha. Esta unidade, porém, só subsiste à superfície: quando descemos aos particulares, encontramos a mesma profusão de interpretações. As teorias mais obtusas já foram propostas e por vezes por nomes de peso. A discussão entre platonistas parece vezes demais a guerra de todos contra todos de que se fala no Livro I das *Leis* (625e e ss.), a começar pela guerra do próprio contra si mesmo (626e).

O plural majestático tem a honestidade de, ao postular hipóstases virtuais, reconhecer que o exegeta não é uma unidade, e que, por detrás das opiniões que aparecem expressas no comentário, se esconde, censurada nos silêncios, a possível suspeita da mentira destas.

Qualquer análise assenta sempre num conjunto de pressupostos de todo impossíveis de provar (e que são bem mais complexos do que as disjunções que se seguem a título de exemplo): ou se é evolucionista ou unitarista, ou se acredita numa das mais de uma centena de cronologias propostas ou se as olha de esgelha, ou se tomam em consideração as doutrinas não-escritas ou se as ignora, ou se usa as *Cartas* ou se as descarta, ou o *Político* é acima de tudo um exercício dialéctico ou uma investigação em torno da figura homónima (ou as duas coisas simultaneamente), ou a diérese inicial, de uma maneira geral, fracassa, ou deve ser levada a sério, ou o mito propõe uma cosmologia honesta ou é uma mera fantasia com propósitos locais — ou Platão é um génio ou não.

Esta última pergunta não é despicienda. É curiosa a pouca atenção que os estudiosos dão às acusações contra Platão que nos chegaram dos antigos, falando de empréstimos ou imitações de outros autores. É muito provável que sejam todas mentira («If you guys were the inventors of Facebook, you'd have invented Facebook», David Fincher, *A Rede Social*, 2010), mas. Não é necessário, porém, subscrever rumores duvidosos. Aristóteles não era um filósofo menos inteligente (ele, que, paradoxalmente, a tese nos ensinou a estimar) e, todavia, não deixou de, em tantos pontos com razão, criticar o Mestre. Confunde-se vezes demais, parece-nos, a genialidade literária de Platão com a sua (a investigar) genialidade filosófica. Temos a impressão de que, se Platão voltasse dos mortos (um pensamento que muito nos ocupou durante a escrita da tese, reflexo inconsciente de um desejo de, como Gulliver em Glubbudrib<sup>1</sup>, poder acordar os antigos para esclarecer com eles as suas doutrinas), todos ficaríamos algo desiludidos. Tememos, também nós, estarmos a tornar-nos οἷον πατραλοίαν τινα (*Sph.* 241d3), mas o nosso não pretendia ser um desabafo iconoclasta. Platão tem de ser profundamente respeitado: o mais das vezes ele tem razão — e nós não. Porém, não negar que Platão, ὅστις ποτ' ἐστίν, se contradiz (e que nem todas as afirmações discordantes se deixam conciliar, por exemplo, por uma leitura esotérica) é um dever moral de qualquer intérprete honesto, que não deve ter medo de dizer, se, depois de todo o esforço, for incapaz de explicar um certo passo, que este contém um erro ou é de todo incompreensível ou não coerente com o dito antes. Só estamos autorizados a fazê-lo depois de grande reflexão (e é obrigatório partir sempre do pressuposto da unidade do pensamento de Platão), mas nada nos deve coibir de, com humildade, esperando

---

<sup>1</sup> E o que Gulliver anota aí a propósito dos comentadores de Aristóteles, bem poderíamos dizer dos de Platão também: «I proposed that Homer and Aristotle might appear at the head of all their commentators; but these were so numerous, that some hundreds were forced to attend in the court, and outward rooms of the palace» (III.8).

secretamente que outro resolva o problema, o apontarmos. Platão não é um deus em disfarce (cf. *Sph.* 261a5-b6) e tem de ser feito mais humano: por e para isso as *Cartas*.

O mais das vezes, porém, os comentadores (e incluímo-nos neste grupo) têm pejo de o fazer (e, num certo sentido, melhor assim, pois como avisámos só em último recurso se deve acusar Platão de inconsistência) e forçam o texto para extrair dele um todo uno, não hesitando em fazer batota, cortando, por exemplo, o *corpus* como um Procustes, invocando as passagens que lhes são convenientes e fabricando desculpas para impedir a mobilização das que questionem a sua interpretação. Não sabemos, nem nunca havemos de saber, o que é que Platão pensava. Num certo sentido, sempre que o comentador (também nós) escreve *Platão diz* ou *Platão pensa* está a ὑβρίζειν. Não é impossível que o Mestre não acreditasse na teoria das Ideias. Por radical que esta afirmação pareça, talvez já tenha havido quem a defendesse, ou ainda surgirá alguém, bem-munido, a apoiá-la (não é já o que sucede em relação aos ditos últimos diálogos?). Platão é tão irrecuperável como Sócrates — e dizer o contrário é não fazer absolutamente ideia do caos quase pré-cósmico que é a bibliografia secundária sobre Platão, ao ritmo de quase 3000 títulos ao ano.

Nestas condições, o que constitui, então, uma boa interpretação de um diálogo? A nosso ver, esta terá que reunir três características: [1] *fidelidade*: o texto deve ser, sempre que possível, acreditado, contra a escola ironista (a ironia só deve ser postulada quando a leitura *prima facie* prejudica os dois critérios que se seguem); [2] *abrangência*: o que se afirma como tese de Platão deve conseguir explicar o máximo de passos possíveis no *corpus* sem violação dos outros dois critérios; [3] *fecundidade*: a interpretação proposta tem de dizer algo que ainda seja relevante *hoje* (veja-se *e.g.*, no caso do nosso diálogo, *Regras para o Parque Humano*, de Sloterdijk, o comentário ao *Político* mais urgente que conhecemos). Este último ponto requer uma justificação. Se não é possível saber *what Plato said*, então todo o exercício hermenêutico só faz sentido se se mostrar útil (todo o Bem o é: esta uma das arquivadas do sistema que confiamos platónico) também *para nós*, este *nós* estendendo-se do comentador até à cidade. Os diálogos não fornecem soluções para os nossos problemas (repetimos: o Mestre *não é* um deus — e de resto, neste tempo que é o nosso, o deus calou-se): se o fizessem, valeriam pouco, pois seria legítimo encaixotá-los, uma vez esses resolvidos. Platão conta por aquilo que ainda nos pode dizer sobre a Verdade, que é o objecto único e caleidoscópico da Filosofia. Ele é como o εἶδος do Homem no artigo de Seth Benardete sobre o *Político*: tudo por não ser nada; a χώρα do pensamento, podíamos dizer; uma luz (como o Bem o sol) que revela *aquilo que lhe é oferecido*, trazido por cada um dos que o visitam. Nenhum outro filósofo tão como Proteu, porque o πρώτος: ele mesmo o «manto de mil cores» (R. VIII.557c5), ex-clarecendo, parteiro, cada uma. Se Platão não te mudou, então como os gregos combateste por uma Helena que não estava lá.

Será que o nosso comentário obedece às exigências acima expostas? Possivelmente não. Tal deve-se às condições em que foi feito. O estudo de um diálogo deve comportar três passos: *tradução, dramatização, comentário*. A dramatização, se feita antes do comentário, constitui-se como antecipação deste, pois não se pode encenar um peça de Platão sem ter uma ideia já do que esta diga. Se o texto é levado à cena depois do comentário, o exercício dramático toma então a forma de um juízo *a posteriori* sobre a leitura desenvolvida, optimalmente levando, em certos pontos, à sua revisão. É discutível qual dos dois o melhor método; importante, porém, é encontrar bons actores, para que, contra o intérprete feito encenador, que tudo quer reduzir ao denominador da sua leitura, levem necessariamente, pelo desempenho dos seus papéis, ao questionamento desta. O *Político* é um diálogo que, a nosso ver, muito ganharia em ser dramatizado: parece-nos difícil que a relação entre Sócrates, o Jovem, e o Estrangeiro venha a ser devidamente elucidada por outro meio.

Este comentário aparece pois despido das duas asas que o poderiam fazer voar: não só não encenámos o texto, como não o traduzimos, salvo o mito (Apêndice A, não incluído no presente manuscrito). Para além disso, o nosso comentário avança *fenomenologicamente*, isto é: cada passo é analisado por si e tendo em conta o que o antecede, raras vezes o que vem depois. Este é um ideal, que contornámos, reconhecemos, mas não muito, pela razão objectiva de que a análise da Parte III (o paradigma) e da Coda não foi ainda feita, pelo que estas só puderam ser referidas genericamente. O estudo em profundidade da Introdução, Parte I e Parte II confirmaram a sensatez da nossa abordagem. Platão é guerra urbana: rua a rua, linha a linha. Leituras gerais, de uma ponta à outra, sendo necessárias, são de reduzida utilidade para quem queira escavar algo a que chamar Platão. Multiplicar referências à Parte III e à Coda, com base apenas na ideia grande que, por ora, fazemos delas, seria arriscar demais, quando um passo que nos parece querer dizer *x*, em estudando-o fenomenologicamente, perceberemos apontar numa direcção diferente. Isto sucedeu-nos repetidamente ao longo da nossa análise das duas primeiras partes do diálogo, pelo que não temos nenhuma boa razão para não desconfiar da nossa leitura actual da Parte III e Coda. Melhor, pois, reduzir quanto possível os cruzamentos com estas.

E, todavia, o facto de este comentário só avançar até meio do *Político*, mesmo tendo em conta a abordagem escolhida, não deixa de o prejudicar, obviamente. No ano que nos foi dado e, sobretudo, no espaço de que dispomos, mais seria, porém, impossível. O que aqui se apresenta, portanto, é, muito conscientemente, um manuscrito. O texto *será* alterado à luz do que descobriremos aquando do estudo do resto do diálogo. Trata-se, de facto, de uma construção precária, vítima de múltiplas contingências: não conseguimos consultar certos livros ou revistas, alguns importantes; outros, tendo chegado já perto da data de entrega da tese, não foram plenamente capitalizados. Pouco consola pensar que esta é uma situação

que aflige toda a produção científica. Foi já algo adiantados no nosso trabalho, e depois de uma certa hesitação, que adquirimos o livro de Sylvain Delcomminette, que, apesar de não muito citado, se revelou o melhor comentário ao *Político* a que tivemos acesso. Pensar que, entre as obras que não tivemos ocasião de ler, pode estar outra com igual potencial de revolucionar o nosso entendimento do diálogo, apenas sublinha o carácter necessariamente artificial do que aqui se mascara como o pensamento de Platão. Temos de agradecer, porém, à Ália Rodrigues, que nos arranjou em Oxford o artigo de Benardete acima referido, item essencial de qualquer bibliografia séria sobre o *Político*, e ao Miguel Monteiro, que nos trouxe bem-vindos materiais de Leipzig.

Esta tese não existiria, de facto, sem o cuidado de todo um conjunto de pessoas e, num comentário sobre um diálogo que segue, o próprio, a máxima heideggeriana «*Lernt erst danken, dann könnt ihr denken*», força [θέμις] é nomeá-las. Temos, em primeiro lugar, de lembrar os nossos orientadores, a Professora Doutora Maria do Céu Fialho e o Professor Doutor Alexandre Franco de Sá, que, como o deus, respeitaram a nossa autonomia, sem deixar de intervir *criticamente* (no sentido kairo- e etimológico do termo) e cujos conselhos procurámos preservar. Mister é também recordar os nossos colegas de Estudos Clássicos, dos vários ciclos, em particular os do de Cronos: co-investigadores, interrogando, para a ágora do pensamento, junto de todo o livro (cf. 272c2-4), alimentados, sem trabalho, pelo fruto espontâneo, mas pago, do Bar das Letras. Não esquecemos a sua companhia, no estudo e na παιδιά. Três nomes precisam de ser isolados, porém: o Rodolfo, sempre disponível para as nossas ignorâncias platónicas, que se dispôs a ler um primeiro manuscrito deste trabalho e com quem tivemos uma gorda conversa sobre o *Timeu-Crítias*; o Miguel, amigo caro e raro, companheiro intelectual fiel e sobretudo exigente, que nos ajudou a compreender melhor Strauss e os straussianos e comentou cuidadosamente uma versão inicial da tese; e a Sophia, *die fröhliche Wissenschaft*, que fez connosco este caminho até ao fim, o deus que não largou, «a mais forte a encorajar e acalmar» (268b3-4). A todos os meus amigos tenho a agradecer a paciência, o ânimo, a presença, mas em especial à Marta, ao Luis, à Beatriz, à Rita, à Mitê e à Leonor, que cumpriram «*die höchste Aufgabe einer Verbindung zweier Menschen*»: guardar a solidão do outro (Carta de Rilke a Paula Becker-Modersohn, 12 de Fevereiro de 1902), ou, diríamos nós, guardar o outro *na* e até *da* sua solidão, durante o nosso exílio demasiado longo na “Platolândia”. Por fim, «mais do que [se pode] segundo as proporções da vossa arte» (257b3-4) exprimir, «devo uma graça enorme» (257a) à minha família, nomeadamente aos meus pais e ao meu irmão, sem cujo carinho [ἐπιμέλεια], acompanhamento e disponibilidade esta tese estaria por certo junto ao *Filósofo*, guardada por Lucien na biblioteca do amo (Neil Gaiman, *The Sandman* #21).



## NOTA SOBRE AS TRADUÇÕES

O confronto com o texto original é uma exigência para quem queira analisar uma obra produtivamente. Para o *Político*, bem como para as restantes obras de Platão, servimo-nos da edição de John Burnet, a partir da qual realizámos todas as traduções que aparecem no texto. Não deixámos de tomar em consideração, porém, a mais recente edição oxoniense. Traduções de outros autores clássicos foram feitas com base nos textos da *Oxford Classical Texts* ou da colecção Budé (seria supérfluo estar aqui a discriminar que versões para quais obras). No caso do Novo Testamento, utilizou-se a edição Nestle-Aland.

O trabalho com o original grego não invalida, por sua vez, o recurso a traduções, que, pelo contrário, se tornam mais necessárias. O *Político*, não sendo um texto de grande dificuldade (Platão é, em geral, um escritor acessível), não deixa de levantar alguns desafios ao leitor do grego, que, de resto, o comentário regista. Já o trabalho de tradução, que vai bem para lá da simples compreensão da mensagem do texto (esse não é senão o primeiro movimento), envolve todo um outro grau de dificuldade, onde a colação com as soluções de outros é, mais do que útil, imperativa, se se pretende não desrespeitar o original.

Creemos que o *Político* é um diálogo que tem sofrido muito às mãos dos tradutores (e vice-versa). Universalmente considerado um dos mais fastidiosos de Platão, a verdade é que essa fama tem sido empolada à custa de traduções que não fazem justiça à linguagem do Mestre, que continua aqui tão rica como nos seus trabalhos anteriores, convicção que foi crescendo progressivamente em nós, à medida que íamos penetrando mais e mais no texto. Tal, porém, não passa na maioria das traduções. Tome-se, como exemplo, o *καταθραύσαντες* em 265d6. Vários tradutores tendem a neutralizar a força do verbo, re(con)duzindo-o ao filosoficamente correcto: «dividida» (Carmen Leal Soares [CLS]), «procédons donc à une partition» (Brisson-Pradeau [B-P]), «separemos» (González Laso [GL]), «scindiamo» (Giorgini [G]), «let us divide» (Skemp [S]). Outros mantêm a imagem, mas domesticam-na: «spezziamo/spezzando/aver spezzato» (Fraccoli [Fr], Roggerone [Rog] e Pegone [P]), «break[ing] [this] up» (Rowe [Row], Jowett [J] e Fowler [F]) e «break down» (Waterfield [W]). Poucos são capazes de assumir o participio em toda a linha — mesmo Schleiermacher [Sch] (e, na sua senda, Apelt [A]) não avança mais do que um tímido «zerlegen». Há, porém, quem não o tema: «fragment» (Benardete [B]), «zerbrechen» (Ricken [Ri]), «morcelons» (Diès [D]), «desmenuzar» (Casadesús Bordoy [CB]) e «démembrons» (Alain Petit [AP])<sup>2</sup>. Em português, poderíamos arriscar algo como *quebrar, estilhaçar, rasgar* ou mesmo *dilacerar* (como Frederico Lourenço em *E. Hipp.* 1239).

---

<sup>2</sup> As abreviaturas aqui indicadas para cada um dos tradutores serão usadas ao longo da tese.

Grande parte dos tradutores manifesta uma tendência excessiva para transformar o diálogo num tratado filosófico, tornando os termos mais abstractos e retraindo-se quando o texto avança uma metáfora mais violenta. Por outro lado, em momentos inoportunos, por uma questão, supostamente, de explicitação, introduzem termos que não estão no original e perturbam o trabalho do estudioso que tenha acesso limitado ao grego, ou, prática também perigosa, resolvem, por uma questão de *variatio*, traduzir a mesma palavra, por vezes crítica, de maneiras diferentes. Só há uma maneira de evitar estes erros e, ao mesmo tempo, salvar o fulgor da linguagem platónica: uma tradução literal, sem medo de ser estranhizante, mas conservando o *cuidado* [ἐπιμελεία] com o leitor final.

Seria pleonástico estar a insistir nas virtudes de uma tradução que leva o leitor ao original e não o inverso: Schleiermacher, em *Sobre os Diferentes Métodos de Traduzir*<sup>3</sup>, provou já que esta é uma escolha que vale a pena, um projecto cultural (em parte comparável, por exemplo, à prática italiana das publicações bilingues), que, porém, não desclassifica outras soluções: a tradução de Waterfield, coloquial e escorreita, distante do τάληθέστατον que apreciamos, tem a sua função e o seu público. Não nos podíamos, contudo, contentar com uma desse género. À falta de uma versão portuguesa capaz de satisfazer os nossos critérios, tomámos a nosso cargo a tradução das passagens mais importantes, fornecendo ao leitor textos operacionais. Seremos talvez acusados do intento menos nobre de manipulação do original para proveito hermenêutico próprio, mas queremos acreditar que a nossa desejada fidelidade ao grego testemunhará contra isso.

Essa fidelidade, que não prometemos – sabemos não, e por vezes conscientemente – ter sempre conseguido, foi procurada sobretudo ao nível semântico, mais do que sintáctico. Tal passou, por exemplo, pela recuperação do sentido de certos prefixos, que procurámos sublinhar através do seu isolamento com hífen. Assim, συναποτελοῦσι (258e1) é vertido como *com[ουv]-pletam*. Os hífen foram também usados para traduzir conceitos que o grego exprime numa só palavra, mas que o português desdobra, *e.g.* χειρουργία: *trabalho-manual*. No entanto, o que talvez causará mais estranheza é a vontade de regressar ao significado primitivo das coisas, de traduzir etimologicamente, o que muitas vezes nos transporta para lá do texto a-verter. É conhecida a forma como Hölderlin, na seu exercício de tradução da *Antígona*, verteu o verso vinte: τί δ' ἔστι; δηλοῖς γάρ τι καλχαίνουσ' ἔπος: «Was ist's, du scheinst ein rothes Wort zu färben?»<sup>4</sup>. Parece-nos fundamental re-buscar o sentido original

---

<sup>3</sup> Friedrich Schleiermacher ([1813] 2003), *Sobre os Diferentes Métodos de Traduzir*. Porto Editora: Porto (apresentação, tradução, notas e posfácio de José Miranda Justo).

<sup>4</sup> Confronte-se as traduções portuguesas: «Que é? Pareces perturbada por alguma notícia» (Maria Helena Rocha Pereira ([1968] 2010), *Sófocles. Antígona*. Gulbenkian: Lisboa); «Mas que notícia é essa que tanto te perturba?» (Marta Várzeas (2011), *Sófocles. Antígona*. Húmus: Vila Nova de Famalicão).

das palavras: a aurora da língua esconde verdades «encobertas desde a sementeira [cf. Heraclito DK B124] do arranjo [das coisas, *i.e.* o universo]» (Mt 13, 35).

São maiores as semelhanças entre o grego e o português do que se poderia por preguiça imaginar. É necessário, isso sim, inventar a língua capaz de as acolher, através da exumação do seu passado (o passado fica em frente, como já os gregos sabiam). Veja-se, por exemplo, ἀπαίδευτος; vertido sem sabor como *incivilizado* ou *sem educação*, pode ser decalcado como *sem-criança*, recuperando o termo de Mestre Gil para *educação*. Só dessa maneira podemos vir a pensar *com* os gregos, na impossibilidade (e até indesejabilidade) moderna de pensar *como* os gregos. Na frase de Mateus acima, traduzir κόσμος por *arranjo* é decisivo, não para o entendimento do passo (que só ganharia com a versão habitual: *mundo*), mas para que o leitor compreenda melhor a *Weltanschauung* helénica: de outra forma, como entender o quase-oxímoro heraclitiano? É porque o mundo é um arranjo que (1) é possível conhecê-lo e (2) é razoável postular uma inteligência ordenadora: deus *sive* λόγος/νοῦς. O início da ciência e da filosofia gregas estão contidas na potência desta palavra.

É preciso, pois, não recear traduzir, por exemplo, κέκτηνται por «possuem [porque adquiriram]», se é isso que a palavra, de facto, quer dizer: amputá-la do movimento que implica é banalizá-la. Neste exercício de literalidade, os parêntesis rectos são de grande ajuda, por permitirem acrescentos que facilitam a compreensão da passagem pelo leitor, que, porém, é convidado a guardar a sua distância crítica: se toda a tradução é já sempre uma interpretação, ainda mais o são, em certos casos, os silêncios violados pelo tradutor, que com as suas explicitações caridosas enclausura a frase num sentido só, despindo-a da sua ambiguidade. O grego, porém, é uma língua elíptica, que favorece a invenção benévola. Por vezes, os parêntesis rectos, seguidos de barra [/] (ou esta isoladamente), foram também usados para fornecer alternativas de tradução, quando nos pareceu que tal se justificava.

Por fim, confessar apenas que este é um género de tradução no qual estamos ainda a fazer as primeiras experiências, a melhorar pois; que os nossos conhecimentos de grego são mais escassos do que o necessário ou do que era legítimo esperar de quem se licenciou em Clássicas; que nos falta, sobretudo, conhecer melhor a nossa língua materna, em todos os seus períodos, para podermos contribuir para a sua revitalização. Acreditamos com confiança que a tradução das obras clássicas pode e deve desempenhar um papel central nesse trabalho. Só será feita justiça ao grego quando for feita justiça ao português, dando-lhe o que ele hoje precisa e a tradução lhe pode dar: uma consciência histórica, maior abertura semântica sem perda de acribia, mais flexibilidade sintáctica — a linguagem em surpresa permanente como só o permite o conhecido.

COMENTÁRIO POLÍTICO-FILOSÓFICO  
AO *POLÍTICO* DE PLATÃO

## ESTRUTURA DO DIÁLOGO

Introdução Dramática (257a-258b2)

Parte I: A Dírese Inicial (258b2-268d4)

Divisão 0 [D0]: ἐπιστήμη (258b2-258b5)

D1: γνωστική | πρακτική (258b6-259d5), *includi*

Interlúdio I [I1] (258e8-259c5)

D2: ἐπιτακτική | κριτική (259d6-260c5)

D3: αὐτεπιτακτική | [ἕτερεπιτακτική] (260c6-261a2)

D4: τῶν ἐμψύχων γένεσις | τῶν ἀψύχων γένεσις (261a3-261d2)

D5: ἀγελαιοτροφική | ἰδιοτροφική (261d3-261e7)

Interlúdio II [I2] (261e7-264b5)

Parte I (261e7-263b11)

Parte II (263c-264b5)

D6: ξηροτροφική | ὑγροτροφική (264b6-264e2)

D7: [πεζοτροφική] | [πτηνοτροφική] (264e3-264e11)

Bifurcação [BI] (264e12-265b6)

D8, 1ª da Via Longa [D8-L1]: [κερασφορονομική] | [ἀκερατονομική] (265b6-265d5)

D9-L2: [ἰδιογενική] | [κοινογενική] (265d6-265e9)

D10-L3: [διποδοτροφική] | [τετραποδοτροφική] (265e10-266d10)

Via Breve [D8-B1 + D9-B2] (266d10-267a3)

Conclusão (267a4-268d4)

Parte II: O Mito (268d5-277a2)

Introdução [§1, §2] (268d5-269c3)

O Mito [§3-§6] (269c4-274e1), *includi*

Premissas [§3] (269c4-270b2)

O Julgamento das Vidas [§5] (272b-d6)

A Dírese Revisitada [§7] (274e2-277a2)

Parte III: O Paradigma (277a3-305e7)

Coda (305e8-311c8)

# LADO A: O PODER ENTRE A RAZÃO E A VIOLÊNCIA

~ INTRODUÇÃO, PARTE I (DIÉRESE) E PARTE II (O MITO) ~

Καὶ πῶς οἴομεθα ταχὺ συνακολουθήσειν τοὺς ἄλλους  
πολίτας τῷ τὴν τοιαύτην πειθῶ καὶ ἅμα βίαν εἰληφότι;

*E como adivinhamos que os outros cidadãos rapidamente com-seguirão  
aquele que tiver segurado essa tal persuasão e também a força?*

Platão, *Leis* IV.711c3-4

## INTRODUÇÃO DRAMÁTICA (257a-258b2)

Ninguém sabe verdadeiramente quando Platão escreveu cada um dos seus diálogos, mesmo se, por algumas indicações dos textos, podemos, para certas obras, indicar o *terminus post quem*: este é o caso, por exemplo, do *Teeteto*, cujo prólogo refere a participação do jovem matemático na força ateniense estacionada em Corinto na primavera de 391 a.C. (Nails s.v. Theaetetus) e onde grassou a doença de que viria a falecer. A cronologia relativa (*i.e.*: a ordem de publicação dos diálogos), pelo que poderia contribuir para a nossa interpretação do Mestre, tem sido especialmente discutida, sem que, porém, se tenha atingido algum consenso<sup>1</sup>. Mesmo a tradicional arrumação dos diálogos em iniciais, médios e tardios (o *Político* encaixar-se-ia neste último grupo<sup>2</sup>) é conveniente, mas esconde ainda a nossa ignorância, como se vê pela controvérsia em torno do lugar do *Timeu-Crítias*. O *Político* sabemos ser (quase certamente) posterior ao *Teeteto* e ao *Sofista* apenas por formar com estes uma trilogia (ou tetralogia, se considerarmos o *Filósofo*). Quanto tempo distou entre a escrita de cada um é algo que ultrapassa já «[our] fill/ of knowledge [...] beyond which [would be our] folly to aspire» (Milton, *Paradise Lost* 12.558-60)<sup>3</sup>.

Entre o *Sofista* e o *Político* não há qualquer solução de continuidade temporal: este começa onde aquele acaba, após a conversa do Estrangeiro de Eleia com Teeteto. A primeira fala é ainda um comentário de Sócrates, o Velho, à acção precedente. Tudo se passa no dia após este ter comparecido no Pórtico do Rei para se confrontar com as acusações de Meleto (*Tht.* 210d). Howland (1993) 15 chama a atenção para a posição central do *Político* na série dramática constituída pelo *Teeteto*, *Êutifron*, *Sofista*, *Político*, *Apologia de Sócrates*, *Críton* e *Fédon* (pode a *Apologia de Sócrates* ser o *Filósofo*? Howland 226 levanta a hipótese). O processo e morte de Sócrates não parecem muito presentes na nossa trilogia, porém: no *Político* é-lhes apenas feita uma alusão velada em 299b-d. Discordamos, pois, da leitura dos straussianos (os

---

<sup>1</sup> Para uma crítica sistemática e retumbante da cronologia tradicional, *vide* Jacob Howland (1991), 'Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology', *Phoenix* 45.3: 189-214.

<sup>2</sup> Shorey 308, em 1933, já Lutosławski havia aplicado o seu método estilométrico ao *corpus* platónico, insistia, cauteloso: «It cannot be shown that Zeller, Grote, or more recently Pöhlmann are led into error in the interpretation of the thought by their assumption that it [o *Político*] precedes the *Republic*, and the attempts of others to show that the doctrine must be late are either fallacious or prove at the most that it is genuinely Platonic».

<sup>3</sup> Fraccolli 10-11, com base no comentário berlinense ao texto (P. 9785), que atesta que o prólogo do *Teeteto* foi revisto (o que deixa em aberto a possibilidade de outras correcções), suspeita, e não sem razões dignas de consideração, que a alusão ao *Sofista* em 210d foi acrescentada num segundo momento (mas *cf.* *La.* 201c4-5), o que indicaria que, na raiz, Platão não havia pensado a trilogia que nos chegou: algum tempo, pois, deve ter transcorrido entre o *Teeteto* e os diálogos eleáticos, a aceitar a sua especulação. O autor sugere também que a própria apresentação de Sócrates, o Jovem, em 147d teria sido adicionada posteriormente (13), mas não vemos qualquer razão para o postular.

ironistas, como lhes chamaremos: Benardete, Scodel, Rosen, Howland) que, em maior ou menor grau, levam a sério a suspeita de Sócrates de que o Estrangeiro seja θεὸς τις ἑλεγκτικός (*Sph.* 216b5-6) e encaram o díptico *Sofista-Político* como o julgamento filosófico de Sócrates<sup>4</sup>. Queremos acreditar que a leitura que aqui propomos é robusta o suficiente para fazer frente à sua interpretação.

No final do *Teeteto* (210d), Sócrates e Teodoro combinam encontrar-se de novo, na manhã seguinte, no mesmo sítio, possivelmente perto do Liceu<sup>5</sup>. O Cirenaico, para além de se fazer acompanhar dos seus vários alunos (*Sph.* 217d7: ἢ καὶ τῶν ἄλλων [νέων] — não esquecer esta audiência, que se percebe facilmente tendo em conta o local da discussão; Klein 7 é o único que parece ter-se apercebido deste público), traz consigo um Estrangeiro [Ξένο] de Eleia, da escola de Parménides e Zenão<sup>6</sup>. Sócrates pretende saber a opinião do Eleata acerca do sofista, do político e do filósofo: são um e o mesmo ou duas ou três figuras, distintas umas das outras (*Sph.* 216d3-217a8)? A seu ver, o filósofo pode, por vezes, *aparecer* como político ou sofista. A interpretação aqui do verbo φαντάζω determina muito da leitura que se faça do janus *Sofista-Político*. Se lermos *aparecer* como *manifestar-se*, e o político e o sofista como possíveis ocorrências do filósofo, que se identifica com eles por vezes, então a investigação sobre ambos pode, de facto, traçar o retrato deste último. Se nos choca a ideia de que o filósofo se possa identificar (porque é de uma *coincidência* que se fala, não de uma *confusão*) com o sofista, lembre-se a figura descrita em *Sph.* 230a-231b, inquestionavelmente Sócrates. O passo, porém, pela perplexidade que gera, tem sido muito debatido e o seu justo entendimento implicaria uma análise completa do *Sofista*, que aqui não podemos levar a cabo (mesmo se, e isto é mais crítico, ela é necessária para uma leitura correcta do *Político*).

---

<sup>4</sup> Não sendo, contudo, de desprezar as diferenças entre eles. Assim, por exemplo, Rosen 8 admite que «the Stranger comes closer and closer to Socratic doctrine, until finally, despite all differences in character and rhetoric, one can scarcely distinguish between the contents of their speeches». Para uma interpretação diferente, menos violenta, do díptico eleático como um julgamento filosófico de Sócrates, *vide* Miller 2-3.

<sup>5</sup> Em *Teeteto* 144c diz-se que os jovens se estavam a untar τῷ ἔξω δρόμῳ. A expressão tem sido vertida de muitas maneiras: é possível que Platão pretendesse a ambiguidade. Apreciamos a interpretação de Giardini (*in* Maltese [sub Pegone]), que traduz por *pista fuori le mura*. Fraccaroli 4 identifica esta com o Liceu, com base no *Éutifron* (*ad initium*), que, dramaticamente, tem lugar logo após o *Teeteto*.

<sup>6</sup> Sobre este personagem nada sabemos. A tentativa de Roggerone (1983) 104-131 de o identificar com Aristóteles não é apenas absurda: é cómica. Roger Masters, ainda assim, consegue superar o italiano ao sugerir que o *Político* é um dos diálogos perdidos de Aristóteles (R. Masters (1977), 'The Case of Aristotle's Missing Dialogues: Who Wrote the Sophist, the Statesman, and the Politics?', *Political Theory* 5.1: 31-60), tese que denuncia uma leitura despidoradamente desatenta da *Política*, que responde, em vários momentos, ao nela nunca explicitamente referido *Político*. *Vide* Kevin Cherry (2007), *Aristotle's First Critique. The Eleatic Stranger and the Politics* (dissertação apresentada à Universidade de Notre-Dame, Indiana). A obra chegou-nos tarde demais para que pudéssemos tomá-la em consideração na nossa tese.



O *aparecer* de φαντάζω pode, porém, ser também interpretado como um *parecer*: se assim for, o filósofo não se deixa reduzir às duas figuras estudadas pelo Eleata; pelo contrário: estas são, verdadeiramente, *fantasmas* (no sentido em que o termo aparece no *Sofista*) dele. Platão teria assim alterado a sua opinião em relação à *República* (se aceitarmos a cronologia tradicional), abandonando o rei-filósofo (pouco serve invocar a diferença de terminologia: veremos em I1 que *político* e *rei* são dois nomes para uma mesma realidade). Ou, então, o que é mais cauteloso, visto que não sabemos *who speaks for Plato*, afirmaremos tão-só que o Estrangeiro discorda de Sócrates. Simplesmente, se a nossa leitura provisória do *Político* está correcta, não é isso que sucede: numa série de pontos importantes, os dois estão de acordo (a começar precisamente pela identidade entre político e rei)<sup>7</sup>, no que somos secundados por B-P 13. Como interpretar então φαντάζονται? A solução, como bons hegelianos, encontra-se na síntese das duas leituras: o sofista e o político *parecem* o filósofo, mas através (no duplo sentido da preposição) dessa sua *parecença* o filósofo *aparece*. Cada um à sua maneira, político e sofista, *querem* ser o filósofo, que é a sua plenitude.

O político é uma encarnação do filósofo na medida em que o verdadeiro político tem de primeiro filosofar (Skemp 21: «he is a statesman because he is first a philosopher»), mas o que ele faz não é, estritamente falando, filosofia, pois que esta consiste no inquérito pelo, e contemplação do, Bem, não na sua tradução comunitária (por isso, veremos, na Idade de Cronos, dedicada à filosofia *pura*, não existem πόλεις). Da mesma maneira, o bom sofista é aquele que, como Sócrates, pode utilizar argumentos sofísticos (e nenhum comentador negará que eles habitam os diálogos, em especial os aporéticos) *porque* conhece a verdade, com vista ao crescimento intelectual e ético do seu interlocutor. É que é melhor aquele que erra voluntariamente do quem o faz sem querer, isto é, sem consciência (*Hípias Menor*). O sofista e o político representam movimentos descendentes do filósofo e, num certo sentido, o seu falhanço, *rectius*, a sua solidão. Os seres humanos não reconhecem o que é melhor para eles, «quer antes quer depois de ouvirem o λόγος» (Heraclito DK B1): por isso a violência do poder. Também nas discussões filosóficas, entre quem, *a priori*, se deveria mostrar fiel à razão, é preciso, por vezes, persuadir pelo sofisma, cujo equivalente, na política, é a retórica. Sofista e político são, em arenas diferentes, o filósofo sujo, que deixou o refúgio seguro, mas também desinteressante, do τειχίον (R. VI. 496d5-e2). Essa descida à toca,

---

<sup>7</sup> Esta harmonia esvazia o argumento de quantos, acentuando a alteridade do Eleata, sublinham, e bem, o facto de Sócrates pretender saber a opinião do Estrangeiro para conhecer o que οί περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον (217a), os eleatas, pensam do assunto em questão, por aquele «ter escutado até ao fim, adequadamente, o que [estes] dizem e não [o] esquecer» (217b7-8). O Estrangeiro, porém, como é sabido, ameaça matar o próprio pai Parménides (*Sph.* 241d3): será preciso prova maior da sua autonomia dogmática? Estabelecida esta, a concorrência das suas opiniões com as de Sócrates, sabendo estar o mesmo escritor por detrás, não nos deve espantar.

porém, converte-o já numa coisa outra. «Être un politique peut bien être un emploi pour un philosophe, ce n'est pas un emploi en philosophie» (Lane 2005 228), pois «il [o filósofo *qua* político] a affair au devenir, pas à l'être» (Dixsaut 291).

Se o *Sofista*, também por causa do seu *tour de force* ontológico, se centra mais no pior espécimen da arte (que era imperativo combater e o filósofo, mais do que o nobre sofista, era o paradigma a opor-lhe), o *Político* aborda com maior equilíbrio a figura homónima e os seus rivais: o tirano e os politiqueros, na expressão feliz de CLS. O político (como o sofista) não se confunde com o filósofo porque os seus instrumentos ultrapassam o âmbito da pura razão: ele unifica os cidadãos não só com um laço divino, mas também corporal (309c1-3). O início dramático da *República*, que é, por si só, todo um programa, torna claros os limites da persuasão (*vide* Strauss 64): Sócrates desce ao Pireu sob ameaça do uso de força por parte dos seus interlocutores, que se recusam explicitamente a dar-lhe ouvidos. A filosofia aplicada não pode dispensar a violência do poder (não há aqui nenhum totalitarismo, *pace* Popper: todo o poder é violência, como dizem os anarquistas) – a força, a censura, o ensino – mas esta é extrínseca à filosofia enquanto tal. O filósofo, um tales contemplando os astros, torna-se político olhando para baixo, para o abismo do poço trácio («Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein», Nietzsche, *Jenseits* §146). O fosso entre a filosofia política clássica e moderna é menor do que o pintaram (como não podia deixar de ser, se o Homem não mudou e, portanto, o modo de o domesticar, nos seus traços gerais, também não): Platão sabe, como Maquiavel, que os profetas desarmados nunca triunfaram (*O Príncipe* 6.6).

Insistimos: isto não significa que o político seja uma coisa outra que o filósofo: é-o apenas na medida em que pressupõe este (B-P 13: «il faut être dialecticien pour définir et maîtriser la compétence politique»<sup>8</sup>). Opõem-se-lhe o tirano e os politiqueros, cujas acções não são, tantas vezes, fundamentalmente diferentes das dele, que recebe o seu título pelo seu saber, mais do que pelo cargo (I1) ou pelo que faz. O político, portanto, é e não é o filósofo: Lúcifer é ainda um anjo?

---

<sup>8</sup> Por isso, como explica Dixsaut 291, não há contradição entre os dois fins do diálogo (a definição do político e o treino dialéctico dos intervenientes): tal como o arquitecto tem de saber aritmética, a parte teórica da sua ciência directiva (D2), assim o político tem de dominar a dialéctica. É o Estrangeiro quem no-lo indica, logo no princípio do inquérito: «A recta política, então, onde a há-de alguém descobrir?» (258c3). O texto identifica a arte e o caminho metodológico que conduz à definição da mesma: o político é, confirma-se, o dialéctico.



O esquema acima procura sintetizar as reflexões que temos vindo a desenvolver acerca da relação entre as figuras principais da trilogia, que, torna-se claro, progride de patamar em patamar, ainda que, a cada nível, aborde, directa ou indirectamente, todas as personagens do seu ramo. Entre estes escalões, do ponto de vista do valor<sup>9</sup>, mantém-se uma relação não proporcional, como sublinha Sócrates (257b2-4)<sup>10</sup>. Se o político vale menos do que o filósofo, é natural que este não se degrade de livre vontade; por isso tem de ser obrigado (R. I.347c) ou coerente (Ep. 7.328b7-c7). É tão violenta a descida à caverna quanto a subida. O sentimento que leva o filósofo a regressar é o mesmo que, veremos, está na base da indecisão de Sócrates, o Jovem, em relação a qual a melhor das duas vidas, a sob Cronos ou a sob Zeus (não podemos acampar no Tabor). A graça tem também uma gravidade: por isso até Deus encarnou.

Pelo que é dito no *Sofista* 217b4-6, a relação entre sofista, político e filósofo tinha já emergido como problema na discussão que, antes de Sócrates aparecer, Teodoro e os alunos estavam a ter com o Eleata, que, a fazer fé no Cirenaico, se evadira à questão, limitando-se a afirmar a diferença entre as três figuras (217b1-3). Uma vez que o encontro com Sócrates ficara marcado para de manhãzinha [ἔωθεν; *Tht.* 210d3], a primeira conversa entre Teeteto e o Eleata (218a) terá decorrido ainda de noite. Não sabemos o seu tema (que, porém, pelo menos obliquamente, terá tocado no mote da trilogia), mas é importante tê-la em mente<sup>11</sup>. Se a ignorássemos, teríamos de concluir pela superioridade do estofo dialéctico de Sócrates, o Jovem, a confiar na maioria dos comentadores, que assume, e é uma hipótese razoável,

<sup>9</sup> Tema maior da introdução dramática de ambos os diálogos, e sempre intrometido pela mão de Sócrates. Manasse 174 n.1 vê em 216c7-8 a sua primeira aparição.

<sup>10</sup> Que esta diferença de valor afecta não apenas os personagens mas também os diálogos é a tese de Migliori 44, que tem a seu favor *Plt.* 284c6, em que Rosen (1983) 85 baseia a sequência dos diálogos. Este último funda ainda a escolha inicial pelo sofista na necessidade muito pragmática de o isolar, «since he assumes all looks» (para ele, as três figuras são de facto uma: ele próprio, como diz Dixsaut 290) e por isso, caso não seja identificado logo, «we [may] be tricked later into taking him for a statesman or a philosopher».

<sup>11</sup> Benardete III.73 é o único comentador a notá-la, referindo que, por causa dela, o Estrangeiro acolhe facilmente (*Sph.* 218a) a sugestão de Sócrates em 217d5-7.

que o interlocutor do *Filósofo* seria ele<sup>12</sup>. Persiste, porém, uma assimetria: Teeteto conversou também com Sócrates. No *Político* 258a5-6, este promete, contudo, examinar noutra altura o seu homónimo<sup>13</sup>. Alguns comentadores têm visto aqui o *Filósofo*, esquecendo que a trilogia serve, pelo menos *oficialmente*, para o Estrangeiro expor a visão eleática das três figuras. Consequentemente, as duas trilogias, a real (*Teeteto*, *Sofista*, *Político*) e a incompleta (*Sofista*, *Político*, *Filósofo*) integram-se numa hexalogia maior: *Teeteto*, [?], *Sofista*, *Político*, *Filósofo*, [*Sócrates*, *o Jovem*], à qual poderíamos ainda acrescentar, no começo, o *Parménides*, referido em *Sph.* 217c5-7.

A alusão não é gratuita. Sócrates recorda quando ele próprio era Sócrates, o Jovem, e se encontrou com O Eleata. Tal como o Estrangeiro requer um interlocutor «inofensivo e bem-freado» (*Sph.* 217d1), assim também Parménides prefere um jovem hipócrita (no sentido grego original), porque menos inquisitivo e mais directo (*Prm.* 137b6-8); no fundo, manso e corajoso a um tempo (os dois caracteres que caberá ao político tecer na cidade, de acordo com a Coda). A meio do diálogo, Sócrates é como que substituído por Aristóteles (não o de Estagira), da mesma forma que o *Político* começará com um render de guarda: Teeteto dá o lugar a Sócrates, o Jovem (257c). A troca havia já sido antecipada no *Sofista* 218b pelo primeiro, que sugere o amigo, tal como Teodoro o tinha indicado a Sócrates no *Teeteto* (*ad initium*) e Sócrates ao Estrangeiro no *Sofista* (217d5-7).

Este último parece ter uma ideia, pelo menos geral, do curso do argumento, como alguns comentadores notaram (mas tal não se deve a reproduzir uma qualquer doutrina que tenha decorado). Ele já pensou no assunto, caso contrário não poderia adiantar que as três figuras são, de facto, três (217b). No entanto, a admissão mais óbvia de que o Estrangeiro está a controlar o rumo do inquérito encontramos-la em 217d8-5: ele sabe que o seu discurso vai ser longo (talvez por isso o tenha querido evitar antes) mas sobretudo monológico, não obstante Teeteto. O diálogo tem aqui, por isso, uma função em boa medida pedagógica, funcionando como exercício dialéctico, como é reconhecido no *Político* 285d4-7. Os passos do Estrangeiro são, portanto, bem calculados (o que não implica que não possa fazer erros não-propositados). Pense-se apenas nos dois paradigmas que ele mobiliza: o do pescador, no

---

<sup>12</sup> Quanto à possibilidade de um embate entre o Estrangeiro e Sócrates, lembremos as palavras de Strauss 55: «by failing to present a conversation between Socrates and the Eleatic stranger or Timaeus, he [Platão] indicates that there is no Platonic dialogue among men who are, or could be thought to be, equals».

<sup>13</sup> Scodel 22 nota, e muito bem, que esta é a prova maior de que Sócrates e o Estrangeiro não se confundem: «if the Stranger were a merely stand-in for Socrates [entendido aqui como o porta-voz de Platão], why should it be necessary for Socrates to examine his young namesake in the future?». As tentativas de encontrar o representante de Platão no diálogo estão destinadas a falhar por não se entender que «le représentant de Platon, c'est tout simplement le dialogue lui-même dans sa totalité et dans son mouvement propre» (Delcomminette 17).

*Sofista*, e o da tecelagem, no *Político*. Ambos se revelarão, especialmente o segundo, úteis aos respectivos inquiridos; o Estrangeiro introduz-os, porém, como se tivessem acabado de lhe ocorrer no instante e fossem apenas paradigmas *possíveis*, mais do que verdadeiramente *fecundos*, *i.e.* capazes de fazer progredir a investigação em curso activamente.

Esta sua presciência explica também a ordem dos diálogos, anunciada por Sócrates em *Sph.* 217a3: como este, ele conhece as verdadeiras relações que as figuras em análise estabelecem entre si, nomeadamente a sua hierarquia. Teodoro, pelo contrário, mesmo após a censura de Sócrates (257a6-b4)<sup>14</sup>, parece incapaz de a adivinhar (257b9-c) (Benardete III.72 associa também ambas as coisas). A admissão em 257b5-7 do seu erro, ao nivelar as três personagens, como todas iguais em honra, é, pois, bem-educada, apenas, mas não honesta, porque ele sabe, mas não entende, a causa da sua condenação. Por isso também jura desferrar-se (*cf. Smp.* 213d8). Ele é o absoluto anti-filósofo (Miller 4-5), mau grado o respeito que professa por eles (*Sph.* 216c), ilustração viva do dito de Heraclito (DK B84): «muito conhecimento [πολυμαθία] (*Tht.* 145a5-9) não ensina entendimento [νόον]». Ele não partilha da ironia de Sócrates (145b10-c2) e admite não ser seu uso participar em debates e, mais grave, não querer corrigir a situação (146b). A propósito deste seu afastamento da discussão no *Teeteto*, Friedländer 151 comenta muito pertinentemente:

Theodorus retires from the conversation and leaves it to the young man to be examined by Socrates. Similarly, in the *Thrasymachus*, the old Cephalos retires from the conversation when it turns to the nature of justice itself. And just as Cephalos represents a traditional, inarticulate type of justice, so does Theodoros represent a type of knowledge that is limited to specific subject matter and thus cannot deal with the nature of knowledge itself. It is a kind of instruction that is alien to the Socratic conversation.

E todavia, Teodoro parece alimentar um genuíno interesse por discussões filosóficas: não é improvável que esteja presente em todas as da hexalogia proposta. É ele, como já foi dito, que traz o Estrangeiro e quem o espicaça ambas as vezes, estimulando-o à fala (*Sph.* 217a9-10 e *Plt.* 257b8-c).

O Eleata, cedendo, não o faz, porém, por causa dele. É por respeito a Sócrates que aceita expor a diferença entre sofista, político e filósofo (Miller 2). Antes havia-se recusado a isso. No *Político*, o Estrangeiro deixa claro que o incentivo de Teodoro a que continue é escusado: se o faz, é porque, tendo posto mãos à obra [ἐγχεχειρήκαμεν], não deixará agora o argumento incompleto (257c2-4) (uma tal afirmação apenas sublinha mais a ausência do

---

<sup>14</sup> Ricken 84, Rosen 10 e Scodel 23 dizem que esta crítica afecta também a diérese, que não tece juízos de valor sobre os seus objectos. Essa, porém, *não é a sua função*, como havemos de repetir.

*Filósofo*). Isso não implica, porém, que siga até ao fim com o mesmo interlocutor e o Estrangeiro coloca o problema, perguntando que fazer com Teeteto. Teodoro – com traços, estamos convencidos, de personagem cómica (o idiota) –, porque não treinado na dialéctica incapaz de perceber o quanto esta pode cansar (pensar desgasta: o corpo impõe-se à mente, como veremos depois suceder com o universo), não entende a questão do Estrangeiro. É pois este a sugerir directamente, seguindo a deixa do próprio Teeteto (*Sph.* 218b), a substituição deste, para que descanse (*cf. Ly.* 213d6), por Sócrates, o Jovem, que frequenta com aquele o ginásio [συγγυμναστής], vindos de onde, lembramos, ambos fazem a sua aparição no *Teeteto*. Sócrates é-nos aí (147d) apresentado como colega de Teeteto, tendo desenvolvido com ele, sob a direcção de Teodoro, a diferença entre números quadrados e oblongos, merecendo, por isso, o louvor de Sócrates, o Velho (148b3). No *Sofista* 218b, Teeteto – de novo quem o traz para a conversa, num indício claro da estreita amizade entre ambos – dá-nos um sinal da sua camaradagem: os dois fazem juntos a maior parte das coisas. Têm a mesma idade, próximos, mas ainda aquém, da maioridade<sup>15</sup>.

Sócrates, o Velho, aprova a troca, registando como ambos os jovens têm algo em comum com ele: um, a aparência física, o outro o nome. Isso não significa que os devamos interpretar como sócias dialécticos de Sócrates no confronto com o Estrangeiro. Muito pelo contrário. A sua associação a Sócrates tem de se mostrar mais palpável. No início do *Sofista* (218c), o Estrangeiro alerta para o facto de Teeteto e ele poderem não partilhar o mesmo conceito de sofista, mau grado ambos utilizarem a mesma palavra. A afinidade entre as suas concepções da figura tem de ser testada dialogicamente. Da mesma maneira, o nome em comum entre os dois Sócrates pode ocultar diferenças substanciais entre ambos. O filósofo sublinha que o verdadeiro parentesco<sup>16</sup> é o determinado pelo λόγος; só a alma lhe interessa

---

<sup>15</sup> Sobre Sócrates não sabemos muito mais que isto. A *Carta XI*, o único outro ponto do *corpus* em que Sócrates vem referido (doente, como Platão), confirma o seu interesse por questões políticas: Laodamante, porta-voz de um grupo de colonos, pede ao Mestre ou a Sócrates que se desloquem à colónia para ajudar na feitura das leis da nova πόλις. Aristóteles refere-o na *Metafísica* VI.1036b25, dando a entender que a definição de Homem (e não só), como no nosso diálogo, continuava a ser uma das suas preocupações e que a formação em geometria influenciava ainda os seus raciocínios. Para uma discussão das opiniões de Sócrates, ou uma tentativa de reconstrução delas, a partir do brevíssimo comentário de Aristóteles, *vide* Ricken 88-9 ou *comm. ad. loc* de David Bostock (1994), *Aristotle. Metaphysics. Books Z and H*. Clarendon Press: Oxford. Segundo alguns autores (*e.g.* Taylor 394), seria ainda este o Sócrates dos famosos silogismos de Aristóteles, o que nos parece uma especulação estranha e infundada.

<sup>16</sup> «Pois é vinculativo reconhecer sempre, desejando [que o sejam] [προθύμως], os nossos congéneres através de discursos [διὰ λόγων]» (258a2-3). Giorgini *ad loc.* e Ricken 86 relembram as cenas de anagnórise na trágica clássica, reenviando para M. Erler (1992), 'Anagnorisis in Tragödie und Philosophie. Eine Anmerkung zu Platons Dialog «Politikos»', *Würzburger Jahrbucher für die Alterumswissenschaft* 18: 147-170, a que não tivemos acesso.

(*Tht.* 145b; cf. *Chrm.* 154e) e a natureza desta, só o exercício dialéctico é capaz de a trazer ao de cima. Sócrates deve provar-se à altura de Sócrates, mostrar-se um daqueles «que é expectável que venham-a-ser capazes e bons [ἐπιεικεῖς]» (*Tht.* 143d6) e que tanto interessam ao Velho. O *Político* funciona, pois, como um teste do Jovem (e nosso: Howland 232), conduzido pelo Estrangeiro a pedido de Sócrates, que promete ele próprio vir a interrogar o seu homónimo mais tarde. Daí, também, o relevo que é dado à dialéctica enquanto arte no diálogo (por isso inserido pelos antigos entre os do género lógico): trata-se aqui de provar a tèmpera filosófica de Sócrates e é necessário conhecer os critérios pelos quais o próprio exercício pode e deve ser julgado (por isso o passo sobre as duas artes de medir, Parte III). Ao mesmo tempo que o avalia, o Estrangeiro instrui-o (pensemos na regra de algebeira para a diérese, a discutir em I2 e BI), preparando-o para o encontro com o outro Sócrates, porventura mais difícil (não por acaso o *Teeteto* conclui em aporia, ao contrário dos diálogos eleáticos). Se há, então, algum julgamento filosófico a decorrer aqui, é o de Sócrates, o Jovem. Não sabemos o veredicto, porém. Sócrates, o Velho, não emite qualquer juízo no fim<sup>17</sup>; figuraria, talvez, no começo do *Filósofo*, a ter este existido. Note-se que a avaliação que Sócrates, no início do *Político*, faz do *Sofista*, incide, de facto, não tanto sobre a correcção ou não da definição alcançada (o que não quer dizer que discorde dela ou que os resultados não tenham importância, *contra* Howland 227), mas sobre a *performance* dialéctica dos intervenientes na discussão, *Teeteto* e o Estrangeiro, agradecendo a Teodoro por lhe os ter apresentado.

Sócrates, o Jovem, aceita o desafio. O Eleata louva a sua disposição, que é, por si só, um sinal positivo: se acaso tivesse alguma objecção, confessa, a prontidão de Sócrates para participar na discussão, mostrando assim um carácter pelo menos curioso quanto às coisas filosóficas e capaz de se expor (ao contrário de Teodoro), seria bastante para a dirimir. A conversa começa. O valor do Jovem, só a análise completa do diálogo o pode revelar<sup>18</sup>.

NOTA: Doravante, por Sócrates apenas referir-nos-emos sempre a Sócrates, o Jovem, salvo em alusões a outros diálogos, em que só o Velho figura. Os números Stephanus referem-se, se não acompanhados de outra indicação, ao *Político*, excepto quando o contexto torna claro que continuamos a falar de uma obra diferente, antes mencionada.

---

<sup>17</sup> Não aceitamos, pois, a atribuição por Schleiermacher (e seus seguidores) da última fala do diálogo a Sócrates, o Velho.

<sup>18</sup> Sem prejuízo da imperativa análise surda (ou seja: auto-suficiente) do diálogo, convém lembrar que Sócrates, pelo que se pode deduzir do testemunho de Platão e Aristóteles, terá estado fortemente ligado à Academia, sendo, especulam, e não infundadamente, muitos autores, professor lá. Sócrates estaria ainda vivo aquando da publicação do diálogo. Seria, pois, improvável que Platão pretendesse retratá-lo como um dialéctico incapaz, mesmo tendo em conta que é um Sócrates jovem que figura no *Político*, cuja pouca idade pode desculpar os erros ou fragilidades.

## PARTE I: A DIÉRESE INICIAL (258b2-268d4)

*I believe it would be impossible to show that diaeresis plays any direct role in the delineation of the political art.*

Rosen (1979) 63 (*vide também* 66).

### DIVISÃO 0 [D0]: **ἐπιστήμη** (258b2-258b5)

O Estrangeiro, na sua busca pelo político, começa por definir *onde* o procurar. Sem nenhuma explicação, coloca-o entre «aqueles que sabem». Certos comentadores têm questionado a legitimidade de uma tal assunção, sem perceber que a diérese exige sempre, para arrancar, a delimitação teológica (*i.e.* de cima, assumida, primeira) da área do inquérito. De facto, a diérese não dispensa um conhecimento prévio, ainda que genérico, do que se pretende descobrir (caso contrário cairíamos no paradoxo epistemológico do *Ménon*). O objecto determina o próprio progresso do exercício. Vimos já que o Eleata sabe claramente aonde quer conduzir Sócrates, mas não é necessário, parece-nos, partilhar essa lucidez quanto à natureza do alvo do inquérito, sob pena de, então, a diérese ser um método de todo inútil para o filósofo, com intuítos didácticos apenas. Pelo contrário, ela é uma versão esquemática do trabalho socrático de definição (que se distingue, porém, pelo seu carácter *ético-pedagógico*), que parte já sempre da ideia que o sujeito tenha sobre o assunto a investigar, a qual é apurada até à verdade (ou, com Sócrates, o Velho, à aporia, o que não se constitui como problema por a investigação filosófica ser para ele secundária em relação à sua missão educativa) no decurso do exercício dialéctico. Que o político se encontra entre «aqueles que sabem» é tão-só uma *working hypothesis* que, se se provasse errada, seria abandonada, como no final do *Sofista* (267e e 268b-c). Para o Eleata, porém, quem faz algo, é, até prova em contrário, possuidor de uma *τέχνη* (termo aqui equivalente a *ἐπιστήμη*), pela qual faz o que faz, já que em princípio ninguém pode fazer nada sem que *saiba* o que está a fazer, pelo que há-de participar de qualquer espécie de ciência (*cf. Grg.* 465a5-6).

O artista [τεχνίτης] é, na sua área, o perito absoluto, capaz de explicar o objecto da sua ciência e discernir quem, a esse propósito, fala bem ou mal (*Ion* 531d12-532b2). Perceber o conceito de ciência/arte em Platão pode ser-nos útil para entender a significância de D0 e tudo o que antecipa em relação à natureza do trabalho político. No seu livro *Plato's Philosopher-King: a Study of the Theoretical Background*, Rosamond Sprague analisa as condições que uma arte tem de preencher para que mereça tal nome, do que se pode deduzir do *corpus*. Na senda do seu trabalho, salientamos quatro grandes traços das τέχναι:

α) *universalidade*: uma arte tem de abarcar o seu objecto na totalidade. Íon afirma ser capaz de se pronunciar apenas sobre Homero (*Ion* 531a), mas Sócrates demonstra a falsidade



de tal pretensão: quem saiba discorrer sobre Homero está igualmente habilitado a falar de Hesíodo ou Arquíloco (532b2-7). O hermeneuta (porque é nessas vestes que o rapsodo aqui se nos apresenta) tem de poder interpretar qualquer texto: a exegese não faz acepção de autores. Poder-se-ia argumentar que um especialista em Keats não saberia falar sobre Hölderlin, mas tal deve-se não ao facto de isso exigir dele uma arte diferente mas tão-só à sua falta de informação sobre o lírico alemão. Os recursos teóricos necessários à análise de ambos os poetas são, porém, os mesmos: não por acaso a cadeira de introdução aos estudos literários é comum a todos os ramos do curso de línguas modernas. De igual modo, o verdadeiro político está também habilitado a governar qualquer país, o que não significa que isso não implique estudo da sua parte em relação às circunstâncias específicas do território humano e físico que é convidado a dirigir (há uma matéria-prima, exterior, sobre a qual toda a arte se exerce e que determina os moldes em que a ciência se verte em acção: uma casa veneziana não pode ser trasladada para o Japão impunemente – ao primeiro abalo ruiaria): o FMI, depois de se inteirar primeiro da situação nacional junto de governo, partidos, sindicatos e outras forças da sociedade civil, dita a sua receita, única para cada país (os pontos de contacto, abundantes, com outros programas de resgate apenas dão testemunho de que os princípios gerais por detrás são os mesmos, invariáveis, como se quer de uma dita ciência).

β) *exclusividade*: poucos são os praticantes de cada arte. Esta constatação empírica tem, porém, uma base antropológica. Cada Homem nasce com uma vocação específica: o «fazer o [que lhe é] próprio» [τὰ αὐτοῦ πράττειν] da *República* 433a8 aponta nesse sentido, como o passo deixa claro. Mais adiante no nosso diálogo (292e), será explicitamente reconhecido o quão poucos verdadeiros políticos emergem em cada cidade, sublinhando-se a sua raridade. Daí a importância de estudar como, na ausência do político, a cidade se deve organizar; por isso a este passo se segue a importante reflexão do Eleata sobre a Lei.

γ) *produtividade*: toda a arte produz um ἔργον (que é único, porque exclusivo dela). Determinar, com exactidão, qual a obra do político é precisamente o desafio que o Eleata enfrenta e a que responderá de forma mais completa apenas na Coda. Podemos, porém, adiantar as linhas gerais da sua resposta, com base no restante *corpus*, nomeadamente na *República*. Aí Sócrates identifica o objecto da ciência do político (como filósofo) com a Ideia do Bem. Ele ocupa-se da virtude: quer tornar os cidadãos melhores, pois só assim a cidade pode subsistir saudavelmente. A superioridade da política sobre as outras artes resulta de ser a única não-neutral, isto é, capaz de juízos de valor, e, portanto, a única que se move no plano do *dever*, capaz de, a partir deste, orientar as restantes que, de outro modo, são apenas eficazes, mas não necessariamente úteis (cf. *La.* 195c7-12, *Chrm.* 174c-d, *Euthd.* 291c7-d3).

δ) *ensinabilidade*: as artes devem poder ser ensinadas. «Diz-se, creio, que a medicina é uma arte. Duplos são os seus produtos: a formação continuada de outros médicos, para lá dos que já existem, e a saúde» (*Clit.* 409b). Não se trata aqui só de assegurar a continuidade da arte, mas o próprio estatuto desta enquanto ciência, o que exige um corpo de saber mais ou menos fixo, transmissível, que exprima uma relação com a verdade pela sua própria inalterabilidade. Se a arte política pode ou não ser ensinada é um dos primeiros problemas do *Protágoras* e incide directamente na questão da correcção de D0. Sócrates defende que não é possível aprender a πολιτική: grandes homens públicos parecem ter sido incapazes de fazer dos seus filhos bons cidadãos (319e-320b). O mesmo argumento ressurgiu no *Ménon* 93c-94e. Perante a impossibilidade de dar o exemplo de alguém que tenha sabido melhorar os outros, Sócrates conclui pelo carácter divino dos políticos, que equipara explicitamente aos poetas: como estes, «nada sabem do que dizem», pois é inspirados que falam (99d5). A arte política, então, é uma não-arte, «salvo se houver algum destes homens políticos que forme também outro político [...] um assim seria entre nós como entre sombras um [homem] verdadeiro» (100a). Esta saída de emergência do argumento aponta na direcção certa: o único político é aquele que é capaz de gerar outros bons como ele<sup>19</sup>. O grande problema desta solução é que nega à política um ἔργον autónomo, contra γ (releia-se também a declaração do *Clitofonte* acima). O seu produto seria a própria multiplicação dos seus produtores. Este problema assombra um conjunto de diálogos aporéticos, entre os quais o *Eutidemo*. Discutir a questão em pormenor exigiria uma tese, e talvez de doutoramento. O que se pode dizer é que, neste particular, o paralelo justiça/arte política e τέχνη *quebra*, e de maneira significativa. A tal não é certamente alheio o facto de estarmos perante uma arte *moral*, como foi dito em γ. Num sentido muito importante, então, a política, contra o que diz o Eleata, *não é uma τέχνη*<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> No seu ataque a Homero, na *República* X.600c2-e2, Sócrates censura-o por não ter deixado quaisquer discípulos, vendo nisso prova de que o poeta era, afinal, sem préstimo e por isso as pessoas o deixavam vagabundear pela Grécia. Os sofistas, aqui contrapostos a Homero, pela quantidade de alunos que arrebanhavam, só aparentemente funcionam como contra-exemplo, pois também estes «[os seguidores] não forçaram a ficar nas suas casas, ou, não os convencendo, se fizeram eles pedagogos, seguindo-os para onde quer que fossem, até possuírem bastante da educação deles» (600e). Um homem, porém, criou «vários amigos e era honrado e estimado por eles» (600c5-6) – e nunca saiu da sua cidade: Sócrates, que disse de si, «creio ser dos poucos atenienses, para não dizer o único, experimentado na verdadeira arte política e o único, entre os de agora, que a pratica» (*Grg.* 521d6-8). Se, porém, o era, de facto, ou não, não nos é possível decidir aqui: seria necessário estudar atentamente a *Apologia de Sócrates* e a extensão da verdade das acusações que enfrentou.

<sup>20</sup> É imperativo a este propósito ler David Roochnik (1996), *Of Art and Wisdom*. O autor, através de uma análise cuidada de alguns dos principais diálogos aporéticos, argumenta precisamente, contra o grosso dos comentadores, que em Platão a virtude não é explicável por um modelo técnico.

Alguns comentadores têm mostrado também o seu desagrado com esta designação por, a seu ver, trair a natureza “phronésica” da política (este um dos *leitmotive* da análise de Rosen; cf. Castoriadis 36, que aproxima a φρόνησις política da faculdade de juízo kantiana). Se se entender, porém, a política como a *ciência* do Bem (se o termo causa confusão, lembre-se a «*ciência* do bem e do mal», do *Génesis*) que é, tal receio mostrar-se-á infundado, porque o Bem não é passível de ser reduzido a um conjunto de imperativos deontológicos (a casuística, mau grado aquilo em que se tornou, acertava em parte na verdade da unicidade das coisas morais): o bom político não está desprovido de sensibilidade e bom-senso (estes são subsidiários do Bem, de resto). O «corpo de saber fixo» de que se falava em δ tem, pois, de, ele também, ser entendido de uma maneira algo outra do que seria se estivéssemos a falar de uma τέχνη normal. O Bem é imutável, porque é, e, por isso, sólido: ele é o corpo fixo do saber da política, que não dispõe, porém, de um corpo de saber fixo, pois que o Bem é novo como o sol de Heraclito (DK B6) e todavia o mesmo. Aquilo pois que se pode aprender é não tanto o que fazer (não há manual de instruções para como governar uma cidade: nem *O Príncipe* substitui a *virtù* necessária), mas o *perguntar* pelo Bem (não se aprende filosofia: aprende-se a filosofar, dizia, dizem, Kant). Clitofonte tinha razão nas suas críticas: Sócrates não ensina nada de concreto sobre a justiça (o que é, no fundo, *fazer o [que lhe é] próprio?* Como sei o que é próprio para mim?). A razão por que não o faz é a mesma pela qual, na nossa era, os deuses não nos oferecem a τέχνη política (Parte II, §6): ninguém pode conhecer por nós o Bem: ele exige uma relação pessoal, um conhecimento íntimo.

Tudo isto corrobora a impressão, se dúvidas ainda houvesse, de que a πολιτική, se é uma τέχνη, é uma muito *sui generis*, tal como a τέχνη do sofista, a τέχνη de não ter τέχνη por parecer ter toda e qualquer τέχνη. As figuras que a trilogia discute não se deixam explicar nos termos usuais, que só alteradamente lhes podem ser aplicados: a linguagem começa desde já a trair-nos.

D1: γνωστική | πρακτική (258b6-259d5)

Se *Sofista* e *Político* começam da mesma maneira, classificando os seus objectos com «aqueles que sabem», rapidamente divergem logo no primeiro corte. O Estrangeiro chama a atenção de Sócrates para o facto, realçando a necessidade de uma divisão outra das ciências. O próprio *Sofista* já dera mostras disso, mas o *Político* confirma a flexibilidade de um método como a diérese, aberto às necessidades do inquirido. Se antes (*Sph.* 219a8-c8) se dividira as ciências em poiéticas e aquisitivas (cf. também 279c7-8), o Estrangeiro arruma agora de um lado as práticas, de outro as cognitivas. Perceber o corte implica um estudo atento dos passos em que as duas são contrastadas directamente.

1. ἄρ' οὖν οὐκ ἀριθμητικὴ μὲν καὶ τινες ἕτεραι ταύτῃ συγγενεῖς τέχναι ψιλὰ τῶν πράξεων εἰσι, τὸ δὲ γινῶναι παρέσχοντο μόνον; (258d4-6)

Então acaso não são a aritmética e outras artes, congêneres desta, despidas de acções e [não] têm para dar apenas o conhecer?

2. αἱ δὲ γε περὶ τεκτονικὴν αὖ καὶ σύμπασαν χειρουργίαν ὡσπερ ἐν ταῖς πράξεσιν ἐνοῦσαν σύμφυτον τὴν ἐπιστήμην κέκτηνται, καὶ συναποτελοῦσι τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν σώματα πρότερον οὐκ ὄντα. (258d8-e2)

Já as [artes] que dizem respeito à carpintaria e a todo o trabalho-manual, pelo contrário, possuem [porque adquiriram] [um]a ciência [que lhes é] conatural, que está como que nas acções, e acabam com-pletamente os corpos que, por elas, vêm-a-ser, primeiro não sendo.

3. ταύτῃ τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπών, τὴν δὲ μόνον γνωστικὴν. (258e5)

Divide desta maneira, então, todas as ciências, a uma chamando prática, a outra cognitiva apenas.

4. ἀλλὰ μὴν τόδε γε δῆλον, ὡς βασιλεὺς ἅπας χερσὶ καὶ σύμπαντι τῷ σώματι σμίκρ' ἄττα εἰς τὸ κατέχειν τὴν ἀρχὴν δύναται πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σύνεσιν καὶ ῥώμην.

Mas isto, pelo menos, é claro: que todo o rei é capaz com as mãos ou o corpo todo de coisas pequenas para manter o poder, [por] contra[posição com o muito que consegue por] a convergência [reunião das faculdades ou faculdade de reunir, *unde* inteligência; *cf. Tht.* 184d] e vigor da alma. (259c6-8)<sup>21</sup>

5. τῆς δὴ γνωστικῆς μᾶλλον ἢ τῆς χειροτεχνικῆς καὶ ὅλως πρακτικῆς βούλει τὸν βασιλέα φῶμεν οἰκειότερον εἶναι;

Queres, pois, que digamos que o rei está mais em casa entre as [artes] cognitivas do que entre as artes-manuais e, como um todo, as práticas? (259c10-d)

6. παρεχόμενός γέ που γινῶσιν ἄλλ' οὐ χειρουργίαν.

Tendo para dar, creio, conhecimento, mas não trabalho-manual. (259e11)

---

<sup>21</sup> *Cf. Plu. an Seni Resp.* 789d5-7: «aos remadores [idosos] da Boulê, da Ágora e de Zeus Patrono não exigimos as obras dos pés ou das mãos, mas do [bom-]conselho [βουλῆς], da previdência [προνοίας] e da razão [λόγου]».

Parecem-nos dois os traços fundamentais das artes práticas: [1] envolvem *trabalho físico*: insiste-se no trabalho das mãos (2, 4, 5 e 6), mas em 4 fala-se no corpo todo; [2] implicam *criação*, isto é: a produção de corpos previamente não existentes, como se diz em 2. Para o Estrangeiro, uma arte prática não é a que opera sobre a realidade, mas aquela cujo exercício implica, da parte do sujeito, uma *acção material* [πραξις]: *movimento* no espaço e/ou aplicação de *força* sobre um objecto. A política altera a paisagem do real (humano e físico), mas fá-lo sempre indirectamente (*directivamente*, dirá o Estrangeiro adiante)<sup>22</sup>: é uma arte *parada*, tradução bastarda para γνωστική, que não deve ser vertido como ‘arte teórica’, expressão infeliz, pois a política não é, obviamente, uma disciplina teórica, no sentido que o termo hoje possui (no sentido grego, e no âmbito da filosofia platónica, é-o, mas tanto quanto a carpintaria: o político *contempla* o paradigma da cidade no céu [R. IX.592b] tal como o artífice *fixa o olhar* na Ideia a partir da qual modela o leito [R. X.596b]). As artes cognitivas são *apenas* [μόνον] cognitivas (1 e 3), de onde se subentende que, como estas, também as práticas implicam um certo saber (que há uma ciência que lhes é «conatural» é reconhecido em 2). O que, portanto, marca as primeiras não é tanto o elas serem cognitivas (as outras, à sua maneira, também o são), mas o não serem práticas: são τέχναι ψιλὰ τῶν πράξεων. São artes marcadas pela privação (o termo não deve ser aqui entendido negativamente como sinal de menoridade).

O Estrangeiro, porém, deita a perder esta distinção estabelecida por [1] ao postular, em 2, que as artes práticas fabricam novos corpos, com isso deixando uma série de τέχναι apátridas, estranhas a qualquer uma das duas categorias inauguradas pela diérese. O carpinteiro monta uma cadeira, um pedreiro levanta uma casa — mas o discóbulo não cria nada, nem o citarista ou o soldado. Esta *crux* é, parece-nos, insolúvel: o texto é claro, as consequências inaceitáveis. De pouco serve dizer que o Eleata se reporta em 2 apenas ao trabalho especificamente manual [χειρουργία], quando a continuação deixa claro que este funciona como sinédoque para a acção material [πραξις] como um todo [ὅλως], de que a χειροτεχνική é apenas uma parte (5). Ainda que nos restringíssemos, contudo, às artes puramente manuais, teríamos problemas em catalogar no esquema proposto, por exemplo, a ciência do cirurgião (a χειρουργία, literalmente). No *Sofista* 219b-c, o Estrangeiro divide todas as artes em poiéticas [ποιητική] e aquisitivas [κτητική], sendo que o artista poiético «traz depois para o Ser o que antes não existia» (219b4-5). A linguagem pode ser semelhante à de 2, mas que não estamos perante a mesma divisão prova-o [i] o facto de se dizer explicitamente que o corte do nosso diálogo é diferente do anteriormente feito durante a busca do sofista (258b9-c) – por alguma razão o Eleata usa aqui πρακτική e não ποιητική – e

---

<sup>22</sup> Brecht pergunta: «Quem construiu a Tebas das sete portas?/ Nos livros estão os nomes de reis./ Foram os reis que arrastaram os blocos de pedra?». (trad.: Paulo Quintela; Almedina, Coimbra: 1975).

[ii] a omissão, crítica, do termo σώματα, que permite que, no *Sofista*, entre as artes poiéticas, sejam incluídas, por exemplo, as imitativas [μιμητική], o que engloba as artes (no sentido estreito do termo hoje), entre elas a poesia e a música, que, obviamente, não produzem corpos. No *Político*, o Estrangeiro reduz a πράξις a um tipo de ποίησις, em vez de se ater aos seus sentidos correntes, a primeira uma simples acção (de todo o género), a outra uma especificamente produtiva, sub-categoria da anterior.

Esta alteração do sentido de πράξις (e veremos que o Eleata deturpa demasiado as palavras) invalida D1, que se mostra incapaz de cumprir a regra mais básica da diérese: a repartição de *todos* os itens de uma categoria pelas duas sub-categorias avançadas. Mesmo o termo γνωστική só batoteiramente pode acolher a expansão de sentido que lhe impusemos: a custo rotularíamos a poesia, arte parada, de cognitiva. Ao intérprete oferecem-se duas opções: aceitar o falhanço de D1, que é necessário então explicar, ou parménides fechar os olhos à realidade e afirmar o corte como ele *devia* ser. A última posição parece-nos autista. Como, então, justificar D1 (e até, indirectamente, a divisão do *Sofista*, que não é, ela também, exaustiva)? Postular que o Estrangeiro erra de propósito num momento tão inicial é torná-lo num vilão dialéctico, papel que não é coerente com o desenho do seu personagem e que esvaziaria em boa medida a Parte I de interesse filosófico. Parece-nos antes que a tentativa de separar os saberes humanos em dois grupos resulta quase inevitavelmente numa divisão incompleta ou irrelevante. Não é impossível que as duas coisas sejam, de facto, exclusivas e que, entre um mal e outro, o Eleata, sensatamente, tenha optado por um corte que contribuísse para a definição do objecto do seu inquérito. O passo 4 surge como o testemunho da diferença inaugural que pretendeu estabelecer, entre disciplinas *mais* intelectuais e outras *mais* físicas (há ecos desta divisão em *Grg.* 450c e ss., em que todas as τέχναι são catalogadas como faladas ou mudas *porque* essencialmente práticas). Não sendo um corte completo, D1 firma desde logo uma posição capital no entendimento eleático do político e cujo esquecimento é responsável pela confusão no final da Parte I. É, pois, apropriado que, em jeito quase de composição circular, seja a primeira característica da arte política a ser apontada.

#### INTERLÚDIO I [11] (258e8-259c5)

*Ne illud quidem videtis, quam omnem invidiam maiores nostri dominis, omnem contumeliam servis detraxerint? [...] honores illis in domo gerere, ius dicere permiserunt et domum pusillam rem publicam esse iudicaverunt.*

Séneca, *Cartas a Lucílio* V.47.14

*Onde io, per non incorrere in questo errore, ho eletti non quelli che sono principi, ma quelli che, per le infinite buone parti loro, meriterebbono di essere [...] Perché gli uomini, volendo giudicare dirittamente, hanno a stimare [...] quelli che sanno, non quelli che, senza sapere, possono governare uno regno.*

Maquiavel, dedicatória dos *Discursos sobre a Primeira Década de Lívio*

Dentro do segundo momento/primeira divisão da diérese, o Estrangeiro apresenta duas teses controversas: [1] a identidade entre político [πολιτικός], rei [βασιλεύς], senhor [δεσπότης] e administrador [οικονόμος]; [2] a irrelevância do efectivo exercício do poder para o merecimento do nome de político/rei. A primeira tese é criticada por Aristóteles no começo da *Política* (1252a7-13):

Aqueles que pensam que o político, o rei, o administrador e o senhor são o mesmo não dizem coisa com coisa. Julgam que cada um destes difere na grandeza ou pequenez [do seu poder], mas não na forma [εἶδος]: [chamar-se-á] senhor o [governante] de poucos, administrador o de muitos, político ou rei o de mais ainda, como se em nada se distinguissem uma grande casa e uma pequena cidade [cf. *Pl. Pol.* 259b9-10 e *infra*].

O Eleata é de novo visado em I.1253b18-20: «A alguns parece que o senhorio [δεσποτεία] é uma ciência, e que a administração [οἰκονομία], o senhorio, a política [πολιτική] e a realeza [βασιλική] são a mesma coisa, tal como dissemos no começo». A tese, arriscamos, será genuinamente platónica (talvez mesmo socrática: *X. Mem.* 3.4.12 e 4.2.11) e encontra-se presente em vários diálogos. No *Protágoras* 318e5-319a2, o sofista afirma que o seu ensino prepara tanto para a gestão «das coisas próprias» [τῶν οἰκείων], como «das da cidade» [τῶν τῆς πόλεως] (cf. *R.* X.600c-d): se é certo que as duas não são identificadas, a sua proximidade não é inocente, como quem sugere que a arte é uma e a mesma. No *Eutidemo*, πολιτική e βασιλική são explicitamente assimiladas (291c4-5) e nos *Amantes* 138b-c a identidade entre rei, político, administrador e senhor é abertamente defendida<sup>23</sup> com base no argumento de que a arte que subjaz a todos é a mesma: a justiça<sup>24</sup>.

Encontramos um raciocínio semelhante no *Ménon*, que apresenta talvez a melhor explicação da tese. Interrogado por Sócrates quanto à natureza da virtude (71d), Ménon,

---

<sup>23</sup> Notar, porém, que no *Fedro* 248d parece haver uma diferença entre βασιλεύς e πολιτικός, mas não, significativamente, visto tratar-se da equivalência mais problemática, entre este e o administrador.

<sup>24</sup> Aristóteles, que, como vimos, discorda frontalmente de Platão na matéria aqui em discussão, tem, porém, um passo da *Ética a Nicómaco* em que se aproxima da argumentação aqui exposta, sem chegar à identificação das figuras em questão: «...porque são capazes de contemplar [θεωρεῖν] as coisas boas [o Bem] para si e para os homens; julgamos serem desta natureza os administradores e os políticos» (VI.1140b10-12).

comprovando, ao dar voz à opinião tradicional, que a eco-nomia e a política eram tidas por duas artes distintas, responde que uma é a virtude do homem, outra a da mulher: a do primeiro a gestão da coisa pública, a da segunda o cuidado da casa (71e). Sócrates, no seguimento da discussão, põe em causa esta pluralidade de virtudes, questionando a importância do factor género para a definição de uma qualidade: «nada distingue a força, na medida em que é força, esteja [esta] no homem ou na mulher» (72e6-7). Está preparado o terreno teórico que permitirá a subordinação da arte feminina da eco-nomia e da arte masculina da política a virtudes comuns: a σωφροσύνη e a δικαιοσύνη. Depois desta demonstração, Ménon identifica então a ἀρετή com o governo dos homens [ἄρχειν τῶν ἀνθρώπων] (73c9), sendo refutado por Sócrates, que nega que um tal conceito de virtude, embora já extensível a homens e mulheres, se possa aplicar aos escravos. Se Aristóteles, voz da tradição, fala de uma virtude própria do homem, da mulher e do escravo (*Pol.* I.1260a29-36), Platão insiste na unidade básica do Bem. Este pode ter diferentes materializações, mas seria errado confundir essas encarnações específicas com a essência do Bem em si.

No passo do *Ménon*, se não há uma identificação plena entre a arte da eco-nomia e a da política, há, porém, uma clara desvalorização das diferenças entre ambas e uma crítica cerrada à ideia de que uma é própria da mulher, outra do homem. Não há assimilação, mas há confusão: o essencial do sucesso das duas artes não reside na ciência específica que lhes possa estar associada, mas sim aquém, nas virtudes superiores do sujeito, que Sócrates identifica como a sensatez e a justiça e Ménon como o poder sobre os homens. A πολιτική pode situar-se no cruzamento destas duas definições, enquanto a *ciência do exercício justo do poder*. Sócrates defende aqui uma tese poderosa: que quem não administra (casa ou cidade) com justiça, não administra bem (73a-b). A ciência política é uma ciência do Bem. O mesmo não se aplica a outras, como Polemarco, um pouco contra-vontade, constata na *República* (332d5-333d): a justiça em nada influencia a τέχνη do médico, do sapateiro, do pedreiro ou do construtor naval. Uma só τέχνη, como já antes vimos, em D0, é explicitamente moral: a πολιτική. Esta, diz-nos Sócrates, falha a sua promessa quando o poder não é exercido justamente. Para Platão, como também depois para Aristóteles, é impossível existir um estado totalmente injusto (*cf.* *R.* 352c): a própria injustiça conduz ao colapso do poder.

Também de outras actividades directivas seria possível dizer que, se o chefe não for justo, estas não subsistem e que, nesse sentido, também deviam ser englobadas sob a definição acima proposta da arte política. Um mestre-de-obras ou um treinador de futebol que sistematicamente penalizem, sem razão, o melhor dos operários ou dos jogadores podem, pela sua atitude, comprometer a empreitada ou o jogo (o argumento da *Ilíada* é apenas uma variação sobre este tema: um general ofende o seu melhor guerreiro, sofrendo consequentemente uma série de reveses na guerra, quando este resolve fazer greve). Mas



esta aproximação obscurece um ponto fundamental: o recurso à justiça, nestas profissões, é unicamente instrumental, e não constitutivo. Sendo possível obter os mesmos resultados sem recurso à justiça (apelando, por exemplo, ao medo ou às paixões: imagine-se uma *Ilíada* alternativa em que Pátroclo é morto por Heitor a pedido de Agamémnon, sábio de que isso faria Aquiles regressar ao combate), mestre-de-obras, treinador ou general podem fazê-lo, sem que isso afecte a sua arte — o político não. É que o Justo não é apenas a condição de possibilidade do seu trabalho, é o próprio fim deste. Ele procura a cidade justa, porque apenas essa se pode dizer bem administrada.

Ora visto que as virtudes da boa administração são comuns a homens e mulheres, não há nenhuma razão para que apenas um destes seja capaz de exercer uma arte (seja a política, seja a eco-nómica) e não a outra. Todas estas considerações levam à menorização clara da (putativa) diferença entre a eco-nomia e a política. Em 91a3-4, onde a tese ressurgue, não há, mais uma vez, a coincidência explícita entre as duas, mas é possível intuí-la na alusão à «sabedoria e virtude pelas quais os homens administram de forma bela as casas e as cidades» (como se estas fossem uma coisa só). Ao proclamar a unidade de político e administrador, o Eleata, ao contrário do que supõe Benardete III.77, afirma o primado da felicidade sobre a economia. O que aproxima estas artes, que Platão diz serem uma só, não é tanto o trabalho de gestão que implicam, mas o seu τέλος: a produção de uma comunidade justa, onde cada um se cumpra. O Bem individual coincide com o Bem comum, porque o Bem, que é o Justo, é uno (Aristóteles, pelo contrário, concebia uma justiça filial, despótica e matrimonial, como foram coisas diferentes: *E.N.* V.1134b8-17). Isto aplica-se também à relação mestre-escravo: o Estagirita fala «[n]um certo interesse e amizade comuns entre senhor e escravo, se por natureza justos [os papéis]» (*Pol.* 1255b12-14). O bom mestre procura o bem dos seus escravos. O raciocínio, decorrente da assimilação entre δεσποτεία e πολιτική, pressupõe um alinhamento de Platão e Aristóteles na questão da escravatura natural<sup>25</sup>: o senhor permite ao escravo cumprir a sua vocação natural para o serviço<sup>26</sup>. A crítica de Benardete III.78, de que a equivalência entre δεσποτεία e πολιτική aponta para a relação mestre-escravo como o paradigma da relação política (a tirania seria o regime mais

---

<sup>25</sup> Para um levantamento rápido dos pontos principais da doutrina platónica sobre a escravatura, vide Gleen Morrow (1939), *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law*. University of Illinois Press: Urbana: 35 (reimpresso em 1976 pela Arno Press: NY).

<sup>26</sup> O próprio Bem do senhor está aí implicado, como explica Séneca, na carta citada em epígrafe (V.47.6): «Outro [escravo] destina-se a trinchar aves de alto preço [...]. Desgraçado, cuja vida não tem outro fim que não seja trinchar aves! Só que talvez ainda seja mais miserável o senhor que nisso o adextrou para servir o seu prazer, do que o escravo forçado a adextrar-se» (trad.: José Segurado e Campos; Gulbenkian, Lisboa: 42009).

honesto, nesse sentido) não colhe, pois não há nada de aviltante na relação entre o senhor e os seus escravos se esta for justa, como diz Aristóteles.

Esta é uma tentativa de reconstrução do argumento platónico da identidade das quatro artes (βασιλική, πολιτική, δεσποτεία e οἰκονομία) com base no *Ménon*. No *Político*, o Eleata limita-se a constatar a semelhança, a seu ver, entre uma grande casa e uma pequena cidade (259b9-10) (Versailles, na sua glória, tinha mais habitantes que algumas πόλεις menores). Este argumento, por si só, não colhe. Concedendo que, de um ponto de vista puramente administrativo, casa e cidade não sejam assim tão diferentes, separa-as, porém, o que Schmitt considera a essência do político: a abertura à possibilidade real do conflito extremo. Guerra e paz são prerrogativas dos estados: só na comédia um homem pode estabelecer uma paz privada com os inimigos do país. É necessário subsumir o conflito na persecução da justiça para que a aproximação entre economia e política seja legítima, de acordo com o raciocínio antes desenvolvido (mas, insistimos, exterior ao *Político*). Poder-se-ia argumentar, ainda contra a identidade das quatro figuras, que para o Eleata o verdadeiro político é alguém muito raro, excepcional, o que parece entrar em conflito com a ideia de que a arte deste é partilhada pelo administrador. Se se trata da mesma ciência, e tendo em conta que cada cidadão é administrador da sua casa, a πολιτική seria então algo corrente, a não ser que se postule que a maioria dos cidadãos não sabe gerir bem τὰ οἰκεία<sup>27</sup>, tese que, se a uma primeira vista parece radical, não o é assim tanto: entre nós, é conhecido o elevado número de famílias endividadadas, por exemplo, e, mais platonicamente, mesmo os que governam bem as suas casas de um ponto de vista económico (no sentido moderno), é discutível que, porém, conheçam o Bem e orientem a sua vida doméstica nessa direcção.

De acordo com a *República*, porém, o filósofo (o único que *conhece* o Bem) não pode também ser administrador, por o οἶκος ter sido abolido para os guardiães (Benardete III.78 e B-P n.21 insistem neste ponto). Reconhecemos a dificuldade em conciliar os dois diálogos (o que, apesar de tudo, seria possível, ainda que artificialmente), mas não é obrigatório fazê-lo, também: um não deve ser julgado à luz do outro. A *República* não pode ser imposta como a versão acabada da filosofia (não só política) de Platão, à qual as outras obras têm de se conformar. A vindicação da tese eleática da identidade das quatro figuras está, no fim,

---

<sup>27</sup> Como é o caso de Sócrates, que, a valer a tese eleática, mente quando no *Górgias* 521d6-8 se afirma como o único entre os atenienses experimentado na arte política, ele que na *Apologia* 23b9-c1 reconhece não ter tempo «para as coisas domésticas» e viver «numa pobreza sem limites». Na frase imediatamente anterior, Sócrates, é certo, nega também (e isso evitaria a contradição) dedicar-se às coisas da cidade «dignas de menção» (os cargos públicos, supomos). A formulação cuidadosa da frase, porém, não implica a negação do dito no *Górgias*, onde também se recusa o entendimento corrente da política: 473e6-474a. O trabalho político do filósofo é todo outro: *despertar* (30e7) os Homens. Não precisamos, porém, de invocar o *Político* para suspeitar da verdade da declaração de Sócrates: o próprio *Górgias* (515c e ss.) nos fornece razões para duvidar do domínio da πολιτική pelo filósofo.

dependente sobretudo da adequação da definição de político produzida pelo diálogo (o tribunal onde ela tem de fazer a sua defesa) ao administrador e ao senhor. Sobre isso, só no final nos poderemos pronunciar justamente, mas ousamos adiantar uma resposta: o *Político* não trai a promessa do seu título: é dele e não do δεσπότης ou do οἰκονόμος que aqui se fala.

A identidade das quatro personagens, apesar de anunciada em primeiro lugar, só vem defendida depois da segunda grande tese de I1: a de que é a posse da ciência política que justifica o nome de *político* e não o exercício do poder. O Estrangeiro avança para a sua demonstração aparentemente como forma de melhor provar a primeira. O Eleata, parecidos, procura mostrar a Sócrates a abrangência da πολιτική, começando por eliminar a ideia restritiva de que só os que exercem o poder possuem a ciência que lhe é própria. Sócrates fica assim desperto para a procura de políticos fora do trono ou do Pritaneu, entre cidadãos privados. O Estrangeiro fá-lo então ver que também senhor e administrador partilham da ciência do rei. A segunda tese de I1 é, portanto, uma tese batidora, abrindo caminho para a primeira. O Estrangeiro ilustra a sua teoria, muito socraticamente, através de uma analogia: um leigo que aconselhe um médico possui certamente a mesma ciência que este. Da mesma forma, afirma, também quem aconselhe um soberano, sem, porém, exercer o poder, possui a arte deste. O exemplo é defeituoso, pois que a medicina é uma arte prática (não há médicos não-praticantes), a política não (é conhecida a massa de comentadores políticos que habita os telejornais). É fácil, contudo, perceber a ideia do Estrangeiro. O privado, no entanto, para que se possa dizer que domina verdadeiramente a ciência política, tem de seguir com atenção a actividade dos políticos em cargos (a política é uma arte em diálogo com o real, aprendendo com ele). Nesse sentido, é oposto do ιδιώτης, e antes um preocupado com as coisas públicas (cf. *Plu. an Seni Resp.* 790d12-e6).

O argumento do Mestre é algo interesseiro: Platão, perito no louvor indirecto (cf. *R.* II.368a), declara-se, com este raciocínio, verdadeiro rei, mau grado nunca ter exercido o poder. O seu estudo dos fenómenos políticos, as obras políticas programáticas publicadas e a aventura siciliana autorizam-no a colocar-se no lugar do conselheiro do exemplo do Eleata. A ilustração extrema da situação pensada pelo Estrangeiro é-nos apresentada no *Kagemusha* (1980), de Akira Kurosawa, em que o imperador é substituído por um sócia, que se limita a ordenar aquilo que o conselho de generais lhe dita: a ciência política está concentrada totalmente nestes últimos, mas quem detém o poder formalmente é o *kagemusha*. A situação só é possível porque a política é uma ciência não-prática: envolvera acções físicas directas, seria impossível que a arte não coincidesse com quem tem o poder de a praticar: não existem conselheiros de carpinteiros, a não ser outros carpinteiros, pois só quem pratica a arte aprende a ciência que lhe é «conatural». Ainda que se aceite que a posse da ciência política não implica o exercício do poder (o que é uma proposição aceitável), é, porém,

duvidoso que tal conselheiro mereça o título de verdadeiro político, e não aquele que reúna em si as duas coisas: a ciência e a posse efectiva do poder. A primeira é certamente mais importante do que a segunda para a classificação de alguém como político, mas por si não basta. No passo seguinte da diérese, o Estrangeiro parece reconhecê-lo.

D2: **ἐπιτακτική** | κριτική (259d6-260c5)

1. γνούση δὴ λογιστικῆ τὴν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς διαφορὰν μῶν τι πλέον ἔργον δώσομεν ἢ τὰ γνωσθέντα κρίναι;

Mas à [ciência] de contar [/o cálculo], que conhece a di-ferença entre os números, não lhe daremos outra obra [/função] mais do que [/que não seja] criticar [/distinguir] as coisas que conhece, certo? (259e5-6)

2. τούτῳ δέ γε οἶμαι προσήκει κρίναντι μὴ τέλος ἔχειν μηδ' ἀπηλλάχθαι, καθάπερ ὁ λογιστὴς ἀπὴλλακτο, προστάττειν δὲ ἐκάστοις τῶν ἐργατῶν τό γε πρόσφορον ἕως ἂν ἀπεργάσωνται τὸ προσταχθέν.

Adivinho, porém, que con-vém a este [o mestre-de-obras], em criticando, não ter a coisa por acabada nem querer deslaçar-se [da obra], como se deslaça o contador [/calculador], mas ordenar a cada um dos obreiros aquilo que lhe é próprio [/o que lhe im-porta: o que é levado até ele porque para ele], até que per-façam [a obra de] o que lhes foi ordenado. (260a4-7)

3. ...κρίσει δὲ καὶ ἐπιτάξει διαφέρετον ἀλλήλοιν τούτῳ τῷ γένει;

...mas um na crítica e outro na ordenação [/no dar ordens a], os dois géneros diferem um do outro. (260a10-b1)

4. ἄρ' ἐν τῇ κριτικῇ, καθάπερ τινὰ θεατὴν, ἢ μᾶλλον τῆς ἐπιτακτικῆς ὡς ὄντα αὐτὸν τέχνης θήσομεν, δεσπόζοντά γε;

Acaso poremos [o político] na [arte] crítica, como um qualquer observador, ou mais como sendo ele próprio da arte ordenante, ele que é senhor? (260c2-4)

Este terceiro passo da diérese deve ser encarado como um complemento do anterior. A divisão entre artes cognitivas e práticas, devido em boa medida aos nomes que o Estrangeiro deu a cada uma das categorias, propicia mal-entendidos, como a revolta de tantos intérpretes perante a perspectiva de a política ser arrumada entre as primeiras, quando é manifesto que o seu carácter é outro. Um correcto entendimento do primeiro

corde como acentuando tão-só o carácter intelectual, mais do que prático, da política, atenua o sentimento, mas só nesta divisão o Eleata se redime completamente, pois apenas aqui se opera a distinção, que tantos têm querido projectar no passo imediatamente anterior, entre ciências teóricas (no sentido que hoje damos ao termo) e ciências aplicadas (isto é: com influência no real). O Estrangeiro apelida as primeiras de críticas (como o cálculo), as outras de directivas (como a direcção de obras — ou a política), acima *ordenantes*, para manter na tradução a ligação etimológica com τάξις, *ordem*.

As ciências críticas [κριτική] podem adequadamente ser chamadas de teóricas, sinal da sua passividade: o sujeito limita-se a mapear uma situação, a descrever e estudar situações de facto. Κριτική vem de κρίσις, cujo primeiro significado é *separação, distinção*<sup>28</sup>, de onde mais tarde se desenvolveria o sentido corrente de *juízo* (ἡμέρα κρίσεως é o Dia do Juízo, porque o Dia da Separação). O conhecimento inicia-se por (ou parte rapidamente para) um movimento de análise (no sentido etimológico), e por isso estas ciências podem, com razão, ser ditas também *analíticas*. O κόσμος (o real inteligível, porque ordenado pelo λόγος/νοῦς) é ele próprio produto da separação, da individuação dos seres a partir do Uno (esta a história contada, com variantes, de Anaximandro aos neo-platónicos). A ciência que estuda esse mesmo mundo, replicando o movimento de origem deste, avança por análise, para depois, no caso grego, sob a variedade, procurar a unidade [ἀρχή]. As artes críticas (exemplo bom: a própria diérese) separam para definir (os *fines* só podem existir por contraposição a outro corpo). São ciências de diagnóstico e, poderíamos acrescentar, não criativas (no sentido próprio do termo): ninguém diz de Newton que criou a gravidade.

Já as artes directivas distinguem-se por produzirem efeitos no mundo real. Da mesma forma que as artes práticas participam do saber, assim também as artes directivas não deixam de ter um elemento avaliativo (2), mas este não lhes basta: há que, partindo do diagnóstico traçado, definir o rumo de acção. O director (o sujeito que possui a arte directiva, um *saper far fare*, Migliori 52) é, por isso, primeiro observador [θεατής], e, só num segundo momento, ditador (no sentido original: aquele que dita o que fazer). O termo usado por Platão para as ordens do mestre-de-obras<sup>29</sup> é de suma relevância: πρόσφορον, *aquilo que lhe é próprio*. Vários tradutores, recusando-se a aceitá-lo como neutro substantivado, tomam πρόσφορον como adjectivo de um nome inventado, mas a ausência parece-nos motivada. O

---

<sup>28</sup> Esse o sentido de κριτική no *Sofista* 226b-d, em que a totalidade das artes é dividida entre aquelas que operam algum tipo de separação e as outras. Dentro das primeiras são depois distinguidas as que removem o mau do bom (as artes de limpeza) das que separam o que é igual entre si (e.g. a diérese).

<sup>29</sup> ἀρχιτέκτων deve ser vertido como *mestre-de-obras* (*master-builder*: J, S, B, W, Row; *Baumeister*: Sch, A, Ri; *directeur de construction*: AP) e não *arquitecto* (que evoca na mente moderna a imagem errada). O ἀρχιτέκτων é, à letra, o primeiro dos construtores, porque aquele que os orienta, e é essa função directiva, expressa por *mestre-de-obras*, que domina a compreensão eleática da “arquitectura”.

Estrangeiro, apesar de estar a falar de um mestre-de-obras, usa o exemplo para comentar o trabalho do político: o rei, dissemos antes, visa o Bem — o *πρόσφορον*, *aquilo que convém* a cada cidadão<sup>30</sup>. Para que o possa efectivamente fazer, há que possuir o poder: parece ser isso que se diz em 5, com o uso do participio *δεσπόζοντα*: *ele que é senhor* (lembrar a identidade de I1). Este reconhecimento escondido, da parte do Eleata, de que o verdadeiro político não pode dispensar o poder (não basta aconselhar), não é, porém, oficialmente acolhido no raciocínio (o Eleata nunca se retracta, como faz em relação, por exemplo, à intromissão do termo *τροφή* em D5), mesmo se enforma toda a reflexão sobre o rei.

Um último ponto, neste momento da diérese, merece a nossa consideração: o pequeno interlúdio metodológico em 260b7-12. O Estrangeiro recomenda que, conquanto ele e Sócrates permaneçam de acordo em relação ao argumento principal, se ignore objecções vindas (temos de deduzir) do público. O outro Sócrates, no *Górgias* 471e-c, defende uma atitude semelhante, pedindo a Polo que deixe de invocar testemunhas a favor das suas teses e se concentre em obter a aprovação de Sócrates. Compreende-se a observação: na busca da verdade, o número não é argumento: a filosofia não é democrática. E, todavia, não convence: nenhum filósofo sério pode ignorar as objecções que sejam levantadas ao seu raciocínio e estas devem ser consideradas no decurso do argumento e não posteriormente, caso contrário corre-se o sério risco de, depois, se ter de abandonar todo o edifício construído, quando, se atendidas na altura certa, tais objecções podiam ter sido integradas na reflexão, corrigindo-a atempadamente. De resto, do ponto de vista estritamente epistemológico, a concordância (e se apenas entre duas pessoas) é tão garante da verdade quanto o número. Rosen 23, muito inteligentemente, chama a atenção para o facto de, porém, tal ser bastante para uma comunidade política, que, se é possível não se fundar sobre a verdade, não pode, porém, subsistir sem o mínimo de acordo entre os seus cidadãos.

D3: **ἀυτεπιτακτική** | [*ἑτερεπιτακτική*] (260c6-261a2)

A grande preocupação do Estrangeiro, neste momento da diérese, parece ser a de separar a arte política da aráutica (outras artes só são introduzidas depois). Esta é, porém, uma necessidade falsa. O arauto possui uma ciência prática (só um entendimento literal de D1 o teria arrumado junto com as artes cognitivas e é discutível se tal leitura rigorosa autorizaria a sua catalogação sob uma categoria com este nome): a sua profissão obriga-o a

---

<sup>30</sup> Benardete III.80 chama a atenção para o facto de, em 2, o mestre-de-obras permanecer com os operários até que a obra esteja concluída. O grande drama platónico é, porém, o da orfandade (cf. Howland 226): o verdadeiro político parte, deixando apenas as suas leis, mas estas, como veremos, são um *Ersatz* de segundo grau, incapazes de substituir convenientemente o acompanhamento continuado pelo rei.

(em boa medida consiste em) deslocar-se de uma parte para outra. A própria ilustração usada para introduzir o problema da distinção entre arauto e rei é ela mesma pouco feliz (ainda que relembra em 267a9). Efectivamente, é difícil perceber em que difere a ciência dos que vendem bens alheios da dos que vendem os próprios, na medida em que a τέχνη é a mesma, pouco importa a origem dos produtos. No *Sofista* 223d, encontramos esta mesma distinção, sem que, de novo, seja avançada qualquer justificação para ela. De facto, o vendedor dos seus próprios produtos limita-se a acumular duas artes; ele assemelha-se a um médico escritor: o facto de a sua escrita poder ser influenciada pelas suas experiências como médico não o tornam *qua* escritor num artista diferente de Homero (que também houve já quem dissesse ter sido médico).

A distinção principal inaugurada neste movimento da diérese é entre artes autodirectivas e as heterodirectivas. É, porém, discutível se a essência das últimas está em comunicarem ordens ou antes no seu papel de intermediárias. É de notar, aliás, que a maioria das artes listadas – a política, a hermenêutica [ἐρμηνευτική], a do timoneiro<sup>31</sup> [κελευστική], a adivinhação [μαντική]<sup>32</sup> e a aráutica [κηρυκική] – não é necessariamente directiva. Filípides limitou-se a anunciar: *νεκικήκαμεν*, e a pítia, a Édipo, só o avisou de que mataria o pai e desposaria a mãe: de modo algum o aconselhou, muito menos o ordenou. A interpretação por Sócrates do poema de Simónides (4 Diehl) no *Protágoras* (338e-347) nada nos indica sobre o que fazer para sermos ἀγαθός ou ἐσθλός. Só o político e o timoneiro têm, de facto, pela natureza da sua actividade, de dar sempre ordens.

É discutível que a hermenêutica deva sequer pertencer sequer ao lote das ciências directivas: se a filosofia interpreta o Ser, a ciência, o mundo, a hermenêutica estuda a obra humana capaz de significar (um livro, um poema, uma escultura). Ela é uma arte teórica, na medida em que não age, de forma alguma, sobre o real. O presente comentário ao *Político* pode bem chegar à conclusão de que Platão tem todo um programa para os chefes de estado, mas isso não torna a exegese numa arte directiva, pois que o τέλος da hermenêutica não é a produção dessas (ou de outras) indicações, mas sim a determinação do conteúdo do texto, independentemente da sua natureza (directiva ou não). Já se ἐρμηνευτική for vertido

---

<sup>31</sup> O κελευστής era uma figura em vários pontos semelhante à do timoneiro das equipas de remo actuais, com a grande diferença – e por isso a tradução, aproximada, é, contudo, enganadora – de que não controlava o timão. Tucídides descreve a sua função: «...e o enorme barulho das muitas naus que colidiam umas com as outras causava aflição e impedia que se ouvisse o que os timoneiros gritavam – grande era, de facto, a gritaria, e muitas as instruções dos timoneiros de ambas as partes e apelos ao empenho numa vitória rápida» (VII.70.6-7). O κελευστής estava dependente do trierarca, como hoje o timoneiro, subordinado ao treinador.

<sup>32</sup> Alguns talvez estranhem a inclusão da adivinhação na categoria das artes, mas cf. *Tim.* 71e-72b. Vide também Thomas Brickhouse & Nicholas Smith (1993), ‘HE MANTIKHE TECHNE: Statesman 260e1 and 290c4-6’, *Polis* 12: 37-51.

como *tradução* (sentido possível), o mesmo permanece válido, com a alteração, importante, de que a ἐρμηνευτική seria nesse caso arrumada junto com as artes práticas: a tradução é uma τέχνη por excelência empírica, muito mais devedora do trabalho de campo do que de qualquer teoria (apesar das linhas de orientação que cada tradutor estabelece para si) e que cria activamente um texto novo, um outro que quer ser um mesmo.

Da adivinhação poder-se-ia dizer também que é uma ciência interpretativa, cuja técnica em nada é afectada pelo conteúdo das mensagens transmitidas (a arte de ler as borras de chá de Trelawney é indiferente ao que estas possam dizer). Acontece, porém, que, neste caso específico, muitas das mensagens assumem, de facto, a forma imperativa, ou, se tal não sucede, não deixam de ser traduzidas em ordens ou conselhos por parte de quem as escuta (veja-se a reacção de Creonte à última fala de Tirésias, na *Antígona*). É possível vislumbrar aqui uma tensão: não é claro se oráculo e profeta dirigem os acontecimentos (contornando o futuro, como quando os atenienses foram aconselhados a construir uma muralha de madeira) ou se, pelo contrário, se limitam a anunciá-los antecipadamente. As duas coisas não têm de ser opostas: é precisamente a revelação do futuro que assegura a sua concretização: se Édipo não soubera do oráculo, este nunca se teria materializado. Isto não faz dos videntes, adivinhos e pitonisas agentes políticos activos, interessados em conduzir ao seu cumprimento o plano do deus, cuja realização é inquestionável. O oráculo não pretenderia indicar nenhuma linha de acção específica a Cresos quando o avisou que um grande império seria destruído, apenas constatava uma realidade. O trabalho profético é, estamos em crer, fundamentalmente crítico (teórico [θεωρητικός]: por isso falamos em *videntes*), e, apenas num segundo momento, mais irregular, e sempre com base no primeiro, directivo. É porque já viu que o profeta pode aconselhar: a sua arte é o ver.

A ciência do timoneiro é, portanto, a única que, com a actual distinção entre artes autodirectivas e heterodirectivas, o Estrangeiro consegue afastar. Fica também encontrada a classe do falso rei simpático, aquele que, possuindo o poder, não possui, porém, a ciência própria do cargo, mas que, pelo menos, se deixa aconselhar pelo filósofo. Porque recebe as ordens de outrem, ele é heterodirectivo.

#### D4: τῶν ἐμψύχων γένεσις | τῶν ἀψύχων γένεσις (261a3-261d2)

1. πάντας ὁπόσους ἂν ἄρχοντας διανοηθῶμεν ἐπιτάξει προσχρωμένους ἄρ' οὐχ εὐρήσομεν γενέσεώς τινος ἔνεκα προστάττοντας;

Todos quantos vejamos [que são] príncipes e que prod-usem ordens [sobre algo] — acaso não descobriremos que avançam ordens com vista a alguma [espécie/género de] criação/vinda-ao-ser [ou: à criação/vinda-ao-ser de algo]? (261a11-261b2)



2. τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς τῶν ἀψύχων γενέσεσιν αὐτοῦ τάττοντες, τὸ δ' ἐπὶ <ταῖς> τῶν ἐμψύχων: καὶ πᾶν οὕτως ἤδη διαιρήσεται δίχα.

Ordenando[/Reservando] uma [parte] dessa [da arte directiva] para criações/vindas-ao-ser de [coisas] sem alma, outra [parte] para as de [seres] dotados de alma – e assim tudo estará já dividido em dois. (261b13-261c2)

3. πάντως που τὸ περὶ τὰ ζῶα ἐπιτακτικόν. οὐ γὰρ δὴ τό γε τῆς βασιλικῆς ἐπιστήμης ἐστὶ ποτε τῶν ἀψύχων ἐπιστατοῦν, οἷον ἀρχιτεκτονικόν, ἀλλὰ γενναιότερον, ἐν τοῖς ζώοις καὶ περὶ αὐτὰ ταῦτα τὴν δύναμιν αἰεὶ κεκτημένον.

Totalmente, creio, no [ramo] ordenante que diz respeito aos seres-vivos [viz. animais]. Não é nunca coisa da ciência régia presidir sobre [coisas] sem alma, como um mestre-de-obras, mas [ela] é de geração mais elevada, possuindo sempre [porque adquiriu] a capacidade [= o poder] sobre seres-vivos e em relação a estes mesmos [/as coisas destes?]. (261c7-261d)

Neste movimento da diérese, o Estrangeiro introduz nova distinção, entre as artes (auto)directivas que visam a criação de/com realidades não-animadas e as de/com seres vivos. Torna-se mais nítido neste ponto algo que já havíamos dito: as ciências directivas distinguem-se das críticas em boa medida pelo seu carácter criativo: são directivas apenas como consequência de, sendo criativas, não serem práticas, pelo que não lhes resta, para concretizarem o seu ἔργον, outra solução senão fornecer instruções a outros, para que estes levem a cabo aquilo que têm em mente. Assimilar todas as ciências directivas a um género de criação implica, porém, o alargamento do conceito de γένεσις, que, para que abarque a criação de cidadãos não pode ficar limitado ao movimento extremamente físico de trazer ao ser corpos antes não existentes (o seu sentido mais imediato), o que não significa que esse aspecto material seja descurado (a continuação da diérese, por exemplo, sublinha o lado somático do cuidado político). O político, porém, visa sobretudo a produção [γένεσις] do Homem novo, pela *transformação* do seu espírito (não será acidental a concentração de cognatos de ψυχή). De facto, a cada regime corresponde uma espécie de Homem, como sustenta Sócrates no Livro VIII da *República*. Recorde-se também o que diz Aristóteles na *Ética a Nicómaco* V.1129b20-5:

A lei manda fazer as obras do corajoso, como não abandonar a posição ou fugir ou lançar fora as armas, e as do moderado, como não cometer adultério ou ultrapassar a medida, e as do gentil, como não bater nem dizer mal [de outros], e assim por diante, também em relação a outras virtudes e vícios, incentivando as primeiras, proibindo os segundos.

A política, na medida em que é, em parte, um prolongamento da ética, não se pode esquivar à sua tarefa de apontar quais, numa sociedade, os comportamentos reprováveis e quais os que, pelo contrário, se querem incentivados e serão recompensados. O regime não se limita, aliás, a fabricar o seu Homem: ele requiere-o, pois que as leis, por si, não possuem qualquer força – se os cidadãos em massa se recusarem a condescender, o sistema colapsa.

Antecipamo-nos, porém: D4 não deslinda o objecto da γένεσις da política (que só em I2 se admite ser o Homem), sendo difícil inclusive determinar a sua natureza. É confuso perceber se a criação a que o texto alude é uma geração *de* (genitivo em 2: τῶν ἀψύχων/τῶν ἐμψύχων γένεσθαι) ou *a partir de* (ἐπιστατοῦν, 3: presidir *a*, como se fora o material-base) coisas animadas e inanimadas. De facto, é possível a criação *de* “coisas” inanimadas *a partir de* coisas animadas (*e.g.* o canto). O problema reside no uso do verbo ἐπιστατέω, pois não é possível *presidir* sobre coisas inanimadas, ao contrário do que o Eleata diz a propósito do mestre-de-obras. Este comanda cada um dos operários (260a6): só seres animados é que podem receber ordens. Entender ἐπιστατοῦν como *estar responsável por* (o que permitiria a leitura pacífica do mestre-de-obras como o responsável por um edifício) é escamotear o problema, pois a continuação da frase é clara: falamos de *ter poder sobre* [περὶ τινὸς τὴν δύναμιν κекτημένον]. O domínio da natureza (e o sobre ela) é do reino da força, cuja ameaça é o fundamento do poder, mas cuja aplicação é, num certo sentido, o sinal maior da ausência deste. Parece-nos, ainda assim, que a leitura mais consistente do passo exige que tomemos o verbo ἐπιστατέω como apontando para o material último a partir do qual se vai exercer a criação. Assim, no cruzamento dos dois cortes – o de 2 e o de 3, o primeiro sobre o *fim* da criação, o segundo sobre o *material* – emerge a natureza da política: criação de seres animados a partir de seres animados: a transformação do Homem (física e espiritualmente).

Duas notas finais. Em 3, o Estrangeiro afirma que a ciência real é mais nobre do que a do mestre-de-obras. Vários comentadores têm visto aqui uma contradição com o princípio metodológico enunciado no *Sofista* 227a10-b3: «[a diérese], tentando sobre-ver o congénere e o não-congénere em todas as artes, para adquirir percepção, honra todas de igual modo, e, [porque julga] segundo a semelhança, não julga umas mais cómicas do que outras». Não há, porém, qualquer desrespeito por esta regra no proceder do Eleata. O objectivo da divisão, cujo critério não é axiológico, não é separar o melhor género de criação do pior, o que só secundariamente é feito, mas determinar tão-só qual a categoria em que se insere o político. O passo confirma apenas, contra toda uma escola de intérpretes, como se logo a ordem dos diálogos o não denunciasses, que o Estrangeiro tem noção do valor relativo dos produtos que analisa, simplesmente não deixa que ele interfira com o processo, por não ser isso que lhe é pedido. A política não é aqui arrumada no grupo da criação de seres animados por este ser mais nobre, mas porque de facto lhe pertence. Por último, observe-se que, uma vez mais,

como já sucedera em D2, o Eleata dá a mão à palmatória, reconhecendo que o verdadeiro político tem de possuir o poder [δύναμις] (3).

#### D5: ἀγελαιοτροφική | ιδιοτροφική (261d3-261e7)

O Estrangeiro começa por fundir neste passo γένεσις e τροφή. Esta é uma equação assaz problemática: a criação [γένεσις], no sentido alargado acima defen(d)ido, não se deixa subsumir sob a criação [τροφή] como *criação (agrícola) de animais*. Não é legítimo reduzir τῶν ζῴων γένεσις à τροφή: o treino de cães-guia é por certo diferente da criação de galinhas. A τροφή centra-se excessivamente na dimensão somática da γένεσις: é a alteração do próprio corpo dos seres, o que vai desde a engorda até ao apuramento genético da raça. A ênfase neste aspecto fisiológico recorda a faceta biopolítica do poder, ainda hoje presente, mesmo se em modo *light*, numa sociedade em que se absolutizou o corpo (é o PM que faz *jogging*, o tabaco proibido no Central Park ou mesmo em casa se na presença da empregada ou a Nova Zelândia que não aceita imigrantes a partir de um dado IMC). Lembremos que, na *República*, o melhor regime decaí por um erro no acasalamento entre os guardiães: claramente, para Platão, a eugenia é uma das preocupações maiores do político (também a mãe de Sócrates, como sublinha Benardete III.82, se ocupava destas matérias).

A redução do termo τροφή ao seu lado mais físico pode, porém, pecar por simplificação. De facto, em 268a5-b5, quando descreve a actividade do pastor, Platão fala também nos jogos (ou desporto: παιδιά) e na música com que é necessário entreter o rebanho. Sabemos o valor destes na educação dos guardiães como ela é apresentada na *República*. Parece, pois, existir uma ligação entre τροφή e παιδεία, que encontramos explicitada no diálogo (275c3-4) e no *Filebo* 55c. O par reaparece no *Primeiro Alcibiades* 122b, onde os dois termos têm um significado próximo, com o centro semântico na ideia de *instrução*. A ama [τροφός], de resto, sempre desempenhou um papel cardinal na educação cultural das crianças a seu cargo, papel que o próprio Sócrates reconhece: «convenceremos as amas e as mães a contar aos filhos as estórias escolhidas» (R. 377c2-4). Os cortes seguintes da diérese, porém, centram-se, de facto, exclusivamente nas características físicas do Homem, com isso dando a entender que o trabalho do político está sobretudo direccionado para a parte material do Humano (poucos diálogos abordam a política de uma perspectiva tão carnal) e que τροφή é um substituto propositado de γένεσις. O termo, porém, repetimos, engloba também a ideia de *educação*. O esquecimento da sua extensão semântica será causa maior da confusão lexical (e filosófica) na conclusão da Parte II.

O Estrangeiro hesita no nome a dar ao género de criação própria do político: ἀγελαιοτροφική ou κοινοτροφική. Sócrates deixa a escolha ao critério do Eleata, que optará,

mas sem qualquer razão especial, pelo primeiro termo, sublinhando que não se deve querelar por causa de nomes (Laques, no diálogo homónimo [197d6-8], afirma mesmo que isso não convém «ao homem que a cidade considere digno de estar à frente dela», o homem que é o tema do presente inquérito). Toda outra é a posição de Sócrates-o-Velho: «Não falar bem não está apenas fora-de-tom com a coisa mesma [ou seja: algo que viola a natureza da própria comunicação], mas instala também nas almas algo de mau» (*Phd.* 115e). Esta atitude, porém, não é universal: veja-se como Pródico, conhecido pelas suas distinções semânticas entre sinónimos, é sistematicamente *gozado* (esse o termo) ao longo do *corpus*. Sem razão: ἀγελαιοτροφική, *criação em rebanho*, e κοινοτροφική, *criação em comum*, não são, de facto, a mesma coisa. O segundo termo é claramente mais neutral e, parece-nos, mais certo para designar o mester político. O termo *rebanho* implica que todos os membros são da mesma espécie e natureza; já *em comum* sublinha apenas a natureza colectiva da criação, sem se pronunciar sobre a composição do grupo («It is misleading to treat the human herd as analogous to other herd animals, for the human being is an individual more distinct from his herd, with heeds and interests more likely to conflict with those of his herd», Scodel 49). No final do diálogo, a ideia do político como o entrecruzador dos dois grandes géneros de homens na πόλις ganha proeminência. A cidade não é uma reunião de seres iguais: na *República* o mito fenício deixa-o claro (sob a mentira, a verdade). O grande trabalho do político passa pela harmonização dos diferentes caracteres e interesses dos cidadãos, pelo equilíbrio dos seus Bens (*R.* IV.420b-421c)<sup>33</sup>. Por alguma razão os gregos chamavam ao Estado τὸ κοινόν, e não ἡ ἀγέλη.

Scodel 49 chama a atenção para o facto da definição da política como *arte de criação de rebanhos* negar a Sócrates, o Velho, o título de πολιτικός, que reclama para si no *Górgias*. De facto, o Filósofo procede a um nível individual: ele não é um demagogo (no sentido original do termo). Scodel, na sua vontade furiosa de abater o Estrangeiro, opondo-o ao mestre de Platão, não nota que a divisão, mais do que negar o título de político a Sócrates, simplesmente não o contempla como tipo (como, mais adiante, na diérese não se levará em consideração o cão, o deus pelo qual Sócrates jura). Sócrates trata *do rebanho* através do *indivíduo*. Ele não se encaixa, por isso, em nenhuma das duas categorias (a ἀτοπία socrática),

---

<sup>33</sup> Não se leia o passo para que remetemos ou a expressão «equilíbrio dos bens» como prova de que, afinal, para Platão, existe um conflito entre o Bem próprio e o da cidade: nada mais errado. O que sucede é que o Bem absoluto nem sempre coincide com o Bem próprio. Retomando o exemplo de Sócrates na *República*, o púrpura, sendo, objectivamente, a cor mais bela, nem por isso é a melhor para os olhos de uma estátua. Aristóteles repete a mesma ideia em *E.N.* V.1129b5-8: «os Homens pedem aos deuses estas coisas e procuram-nas: mas não deviam, melhor fariam em pedir que as coisas boas em absoluto fossem boas também para eles, e escolher as coisas boas para eles». A ideia é central ao *Segundo Alcibíades*.

fugindo à diérese. Veremos na Parte III que, num certo sentido, o político, em condições ideais, agiria como Sócrates, pessoa a pessoa: tal, porém, está-lhe vedado, pela sua impossibilidade de estar em todo o lado ao mesmo tempo e de não poder não cuidar de todos (ao contrário de Sócrates, que escolhe quem entrevista). Esta última diferença é talvez o que ainda impede Sócrates de se enquadrar na definição produzida pelo *Político*. A política não visa apenas o bem da colectividade: tem-na também como objecto directo das suas acções, que não visam singulares (o político do Estrangeiro não é Sócrates nem Cristo: o pastor não abandona o rebanho para ir em busca da ovelha tresmalhada). É legítimo, contudo, questionarmo-nos se tal resulta de uma opção do político ou da natureza do seu objecto, ou seja: pode o ser humano ser criado isolada ou colectivamente, conforme for o desejo do seu criador, ou o Homem tem necessariamente de ser educado em comunidade? O texto dá a entender que, pelo menos no caso dos bois e dos cavalos, cabe ao τροφεύς escolher, pois ambos os animais permitem os dois tipos de criação (261d7-9). O Protágoras platónico não parece partilhar dessa opinião em relação ao Homem, se, de facto, como argumenta, a virtude é algo que se aprende como a língua, pelo contacto com os outros, primeiro em casa, depois na escola e na cidade. Discutir esta questão levar-nos-ia, porém, para lá do âmbito do presente trabalho. Fica a interrogação.

## INTERLÚDIO II [I2] (261e7-264b5)

### PARTE I: EXCURSO DO METÓDO (261e7-263b11)

1. μὴ μικρὸν μῶριον ἔν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἴδους χωρίς: ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω. κάλλιστον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν ἄλλων εὐθύς διαχωρίζειν τὸ ζητούμενον, ἂν ὀρθῶς ἔχη, καθάπερ ὀλίγον σὺ πρότερον οἰηθεὶς ἔχειν τὴν διαίρειν ἐπέσπευσας τὸν λόγον, ἰδὼν ἐπ' ἀνθρώπους πορευόμενον: ἀλλὰ γάρ, ὦ φίλε, λεπτοργεῖν οὐκ ἀσφαλές, διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἵεναι τέμνοντας, καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἂν τις προστυγχάνοι. τοῦτο δὲ διαφέρει τὸ πᾶν πρὸς τὰς ζητήσεις. (262a8-c1)

Não tomemos [trazendo-a para fora] *uma* pequena parcela [μῶριον] contra [outras,] muitas e grandes, nem separadamente da forma, mas a parte [μέρος] tenha também uma forma [εἶδος]. Belíssimo, de facto, pronto separar dos outros o que se busca, conquanto se [o] agarre [ἔχη] correctamente — tal como tu, há pouco, tendo adivinhado ter [no papo] a divisão, aceleraste o raciocínio, vendo que avançava na direcção dos seres humanos. Porém, meu caro, rendilhar<sup>34</sup> não é [um procedimento]

<sup>34</sup> *rendilhar* traduz λεπτοργεῖν, à letra algo como *realizar um trabalho* [ἔργον] *delicado/fino/leve/subtil* [λεπτός]. Plutarco usa a palavra para a arte do ourives em *Aem.* 37.3. Schleiermacher consegue a tradução mais feliz: *schnitzeln*, termo que salvaguarda o imaginário po(i)ético. Frederico Lourenço, na

sólido, mais sólido é ir cortando pelos meios: mais pode acontecer ir-se de encontro às ideias [ιδέαις]. E isto faz toda a diferença para as buscas [/investigações].

2. κάλλιον δέ που καὶ μᾶλλον κατ' εἶδη καὶ δίχα διαιροῖτ' ἄν, εἰ τὸν μὲν ἀριθμὸν ἀρτίῳ καὶ περιττῷ τις τέμνοι, τὸ δὲ αὖ τῶν ἀνθρώπων γένος ἄρρενι καὶ θήλει, Λυδοὺς δὲ ἢ Φρύγας ἢ τινὰς ἐτέρους πρὸς ἅπαντας τάττων ἀποσχίζοι τότε, ἠνίκα ἀποροῖ γένος ἅμα καὶ μέρος εὐρίσκειν ἐκάτερον τῶν σχισθέντων. (262e3-263a1)

Mais belo e, sem dúvida, também mais segundo as formas, seria dividir em dois, se se cortasse o número em par e ímpar, e, por sua vez, o género [γένος] dos humanos em macho e fêmea, e se se destacasse lídios ou frígios ou outros quaisquer, ordenando[-os] em relação a todos, então quando [uma pessoa] se des-viasse, sem descobrir para cada um dos [dois] destacados o/um género com a/uma parte.

3. ὡς εἶδος μὲν ὅταν ἦ τοῦ, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος ὅτουπερ ἄν εἶδος λέγηται: μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη. ταύτη με ἢ 'κείνη [263b5: εἶδος τε καὶ μέρος ἕτερον ἀλλήλων εἶναι] μᾶλλον, ὧ Σώκρατες, ἀεὶ φάθι λέγειν. (263b7-10)

Uma forma, quando quer que seja de alguma coisa, também é necessário ser ela mesma parte da coisa do que quer que se diga forma; [não há] nenhuma necessidade de uma parte [ser também] forma. Diz sempre que eu falo desta maneira, mais do que da outra [263b5: forma e parte são um outro uma para a outra], ó Sócrates.

A secção metodológica de I2 levanta ao leitor e ao intérprete dois problemas: identificar, com precisão, qual a diferença entre os vários termos usados (εἶδος, ἰδέα, γένος e μέρος/μόριον) e qual o erro exacto de Sócrates, que invalida a sua divisão. O estudo do significado das palavras críticas do passo não pode dispensar a análise do seu sentido nas suas diferentes ocorrências ao longo do diálogo. γένος, que vertemos por *género*, é utilizado por Platão sobretudo para designar categorias e itens da diérese (conceitos do plano lógico). Por *categorias* entendemos aqui colecções abrangentes de itens ou de outras categorias. É o caso, por exemplo, das artes práticas, na divisão inicial: sob essa designação, escondem-se actividades (itens) muito diferentes (*e.g.* o atleta ou o agricultor), mas também novas (putativas) categorias (*e.g.* artes práctico-poiéticas e práctico-performativas). Por *itens* pretendemos significar as realidades que a diérese procura organizar em categorias: são os seus objectos. Toda a categoria pode também ser item, se considerada absolutamente. Por

---

sua tradução do *Hipólito*, verte λεπτουργεῖν em 923 como *rendilhar*, solução que importámos, por conter em si a ideia “dierética” de *re-corte*, mas, como o exige o trabalho do ourives, um recorte menor, em que só uma pequena quantidade de matéria é removida de um corpo principal.

sua vez, um aparente item final pode, depois, revelar-se uma categoria: é perfeitamente concebível uma diérese que tenha como objecto a figura do médico, mas este item pode ser decomposto noutros: pense-se nas diferentes especialidades da arte. Em última análise, todo o item é categoria até o item coincidir com um singular (o ente na sua realidade única). A diérese, porém, como ferramenta lógica, só se ocupa do mais, ou menos, geral.

Item e categoria são os conceitos fundamentais da estrutura lógica da diérese. Como se disse, o mais das vezes γένος exprime uma ou outra destas realidades. Em 260b1, 260e5, 265e8, 266b5, 266e5, 267b2, 285b6 e 289b5 encontramos γένος como categoria. Quanto às ocorrências de γένος enquanto item, podemos organizá-las em cinco grupos: γένος como o item *rei* (260d1, 260e6, 279a2, 287d7, 303d5), como o item *profissão p* (260d1, 267e8, 290c8, 290e1, 290e3, 305e9), como o item *raça humana* (266b1, 266c4, 270d1), como o item *raça r*, de outros animais (265e5, 266a2, 266a3, 266c5, 271d6, 271e7) e todas as outras ocorrências de γένος como item (258b8: os dois diferentes géneros da arte de medir; 308b3, 309c8, 310d2, 310d3, 310e7: diferentes géneros de seres humanos, itens *possíveis* de uma diérese do Homem). γένος aparece ainda mais quatro vezes no texto: em 271a6 e 272e1, com o sentido de *geração*, em 288e4, como *grupo* (é possível uma aproximação a γένος como categoria, mas não necessário), e em 291a8, em que significa *raça*, divisível em tribos (também aqui se poderia aventurar uma ligação a γένος como categoria). συγγενής ocorre quatro vezes no sentido de *afim* (257d2, 258a2, 298b1, 307d2) e as restantes como *pertencente à mesma categoria* (258d5, 280b3, 280b4, 303d5, 303e1 [metáfora, preparando as duas ocorrências técnicas seguintes], 303e9, 303e10).

εἶδος apresenta-se como um sinónimo de γένος, cobrindo os dois sentidos lógicos deste. Em 258c5, 258c6, 258c7, 267b2, 287e9, 287e10, 288a3, 288d4 e 289b1, εἶδος é usado para uma categoria; em 278e8, 285a4, 285b3, 304e1, 307a1 e 307d7 como item. Quanto ao sentido de εἶδος em 306a8, está dependente da interpretação que se fizer do passo, assaz ambíguo (Coda). Também ἰδέα, parece-nos, não é mais do que outra palavra para γένος. Em 258c5, junto com εἶδος, refere-se às duas categorias em que as ciências são dispostas em D1. Em 289b4, num contexto de diérese, designa dois itens sem γένος μέγα [i.e. categoria] (o facto de ser preciso distinguir com um adjectivo γένος denuncia a equivalência dos dois termos). Em 291b3, ἰδέα aparece no seu sentido primeiro de *aspecto, aquilo que se vê, aparência*, mas a mudança de ἰδέα de que o texto fala é interpretada pelo espectador como uma mudança de item (e daí toda a diérese que se segue, na tentativa de separar as falsas *aparições* do político do verdadeiro tipo). Em 307c4, *ideia* refere-se a dois itens *possíveis* de seres humanos. A ocorrência em 308c7, por sua vez, deve ser aproximada da de γένος em 309c8. ἰδέα, εἶδος e γένος parecem cobrir mais ou menos a mesma área semântica.

Diferente é o caso de μέρος, que nos é dito explicitamente em 3 não coincidir com εἶδος e que, ainda que não tivéssemos concluído pela igualdade entre εἶδος e γένος, a formulação em 2 nos levaria a suspeitar ser diferente de γένος também (fala-se de um γένος ἅμα καὶ μέρος: um género que seja *também* parte — visto que se diz em 3 que toda a forma é sempre parte, melhor seria traduzir o passo invertido: uma parte que seja também género). Há certas ocorrências da palavra que têm que ver simplesmente com o seu significado corrente: assim em 265a8 e 265b1 (ἐν μέρει: à vez), em 268d8 e 277b4 (μέρει μύθου e αὐτοῦ [τοῦ μύθου] μέρει: *parte do mito* — mas este sentido banal, veremos, em tudo se harmoniza com o “técnico”), em 271d5, 272e8 e 274a6 (τοῦ κόσμου μέρη: *partes do universo*) e em 281b9, 288e9, 310c7. Na maioria das ocorrências, porém, μέρος é difícil de distinguir de γένος e congêneres, o que indicia que não é no plano *lógico* que devemos procurar a sua diferença específica em relação a essoutros termos. Em 260b4, 261b10, 264d6, 265a3, 265c7, 265c2, 267b5, 267c1 e 267a9, μέρος refere-se a categorias, e em 265a1, 268e1, 279b8, 280a4 [μόριον], 280d5, 282a3, 282a8, 282b2, 282c5, 283a3, 283a5, 283d4, 284e3, 285a7, 286d1, 290d3, 290c5, 299d8, 299d4 e 311a5 a itens. Em 279b5 e 278e6 μέρος designa simultaneamente uma categoria e um item, dependendo da perspectiva.

Onde o problema do sentido exacto do termo se coloca com maior acuidade é em relação ao uso de μέρος com referências às “partes” da virtude em 306a8, em que de novo se contrapõe μέρος a εἶδος. A passagem não é de fácil interpretação, apesar da sua importância para o entendimento de um dos problemas maiores da filosofia platónica: a questão da unidade da virtude. No comentário *ad loc.* não deixaremos de apresentar a nossa leitura, mas podemos adiantar que, a nosso ver, o Estrangeiro defende que as partes da virtude *não* coincidem com a forma da virtude, mais ainda: que as partes da virtude *não são* (no sentido forte, ontológico, do termo) formas de virtude. É curioso que, até ao fim do diálogo, o termo μέρος reapareça repetidamente integrado na locução μέρος (ou μόριον) ἀρετῆς (306b1, 306b4, 306c1, 308b7, 310a4), salvo 310c7, 311a5 (ambos analisados acima) e 309c2. Esta última ocorrência é fundamental para a compreensão da diferença *ontológica* entre *parte* e *forma*. O Eleata fala de duas partes da alma, uma divina, outra humana. Estas partes, sendo partes, no sentido até mais imediato da palavra, não são, contudo, formas. Como a frente e o verso de uma página, as duas partes da alma, sendo distintas, não têm, porém, autonomia: elas só existem como partes, não como realidades independentes. «Enfin μέρος devra être compris comme un terme relatif n’ayant sens que par référence à un genre déterminé d’êtres, dont la partie est détachée ou scindée» (Pinotti 159). A expressão μέρει μύθου, que acima dissemos ser concordante com o sentido ontológico de μέρος, fornece um bom exemplo: as partes de uma estória (*e.g.* os capítulos de um livro) são partes desta sem que se constituam como estórias independentes, ao contrário de formas como *policia*, *drama* ou



*romance* que, enquanto partes (no sentido lógico do termo, *i.e.* itens) da categoria *estória*, têm existência própria, cada uma. Da mesma maneira, em relação à virtude, parece-nos que o Estrangeiro defende a sua unidade sem negar a variedade da sua constituição (a sua multiplicidade de partes). Este equilíbrio é alcançado precisamente com o jogo entre o sentido ontológico de εἶδος e μέρος.

Podemos agora revisitar as indicações metodológicas que o Eleata fornece. Em 1 diz-se que devemos sempre procurar, ontologicamente falando, formas, mais que partes, pois a diérese avança por formas. Chamemos a esta regra a *regra do εἶδος* (REI). O melhor procedimento para a respeitar é a divisão διὰ μέσων, que, de alguma forma, parece ser mais coincidente com a divisão κατ' εἶδη. Tal é reafirmado em 2: a diérese em partes só é aceitável uma vez esgotada a em formas. Nessa altura, separe-se directamente a parte que interessa ao inquirido em curso. A esta segunda exigência chamemos a *regra do μέρος* (RM). Em 3, por fim, explica-se que toda a forma é sempre parte «da coisa do que quer que se diga forma», ou seja, que todo o εἶδος é também μέρος (*parte* em sentido lógico, marcando uma relação de pertença) do género superior em que se filia: o item *arte directiva* é parte da categoria *arte cognitiva*. Já as partes, porém, não são necessariamente [ἀνάγκη] formas, no sentido *ontológico* (tal dança entre os diferentes significados das palavras é uma constante do Estrangeiro, não apenas aqui). Μέρος é, pois, um termo ambíguo, que tanto pode ser, quando entendido no sentido meramente lógico, equivalente de εἶδος, ἰδέα e γένος (na medida em que todos estes são partes de categorias), como expressar uma realidade que não se confunde com eles, quando usado em sentido ontológico<sup>35</sup>. Por *partes ontológicas* referimo-nos às que carecem de autonomia ontológica, estando dependentes de uma forma<sup>36</sup>. Num

---

<sup>35</sup> O mesmo se diga dos outros três conceitos, cujo sentido é variável, dependendo do plano a que se referem. No levantamento feito antes, centrámo-nos apenas no sentido lógico dos termos. O seu significado ontológico tem de ser determinado passo a passo e quando possível. γένος, por exemplo, quando aplicado a *Homem*, possui apenas um sentido lógico (o Homem *qua* item da diérese) e não ontológico, pois o Homem não é uma forma, como veremos.

<sup>36</sup> Por forma não se entendam aqui necessariamente as Formas de Platão. A identidade ou não dos dois conceitos é matéria de amplas discussões entre os comentadores e não nos queremos aqui comprometer com nenhuma posição. Contudo, importa não reduzir a diérese a um mero exercício de construção de conceitos, sem qualquer fundo ontológico, como certos comentadores, que deturpam o carácter teleológico da diérese, a qual consideram avançar arbitrariamente, os seus produtos fabricações. Scodel n.72 afirma, inclusive, que termos como καταθαύσαντες, em 265d6, mostram a violência que a diérese exerce sobre o real. Nada mais longe da verdade. Se desenharmos no mapa o percurso até Paris a rota será certamente diferente do que se formos para Balbec. Por sua vez, para cada um destes dois sítios, existe uma infinidade de possibilidades de viagem (basta, numa estrada, cortar à esquerda, e não à direita) — disso falaremos com mais detalhe em BI. De facto, podemos ir por auto-estradas (as partes) ou pelas nacionais, mais devagar (as formas) (mas não temos liberdade absoluta: não podemos ir por onde não há estradas de todo, por exemplo). «La méthode de division

certo sentido, a expressão é uma contradição, na medida em que elas estão privadas, por si, de ser. São, podemos dizê-lo, como *acidentes* em relação a *substâncias* (sublinhamos o *como*: não pretendemos importar os conceitos aristotélicos).

Como distinguir exactamente entre parte e forma (a pergunta crucial levantada por Sócrates em 263a2-4), entre uma parte lógica e uma ontológica, é algo que apenas podemos deduzir dos exemplos avançados pelo Estrangeiro, através dos quais ele procura mostrar o erro de Sócrates ao dividir entre humanos e animais. Nenhum dos comentadores a que tivemos acesso contesta a posição do Estrangeiro. Aqueles que manifestam algumas dúvidas sobre a sua validade filosófica não questionam, ainda assim, a incorrecção metodológica da divisão. Se esta, do ponto de vista do Eleata, está, de facto, mal feita, é, na nossa opinião, verdadeira, todavia. Contra os outros intérpretes, fazemos depender o erro de Sócrates de um diferendo filosófico, não de uma desobediência a um qualquer mandamento da diérese. As várias regras, aliás, que os comentadores, na tentativa de desenvolver critérios que permitam distinguir objectivamente μέρος e εἶδος, têm procurado fixar não nos convencem. Importa, porém, analisá-las, para desmontar o erro:

1) *regra da positividade* (RP): os produtos (isto é: os dois itens que resultam do corte de uma categoria) devem ser definidos positiva e independentemente um do outro. Uma divisão como grego|bárbaro peca por o segundo membro não ter qualquer carácter próprio não-negativo: o bárbaro só se define por referência ao grego, enquanto o seu outro, o que ele não é.<sup>37</sup>

2) *regra da extensão* (RE): os produtos devem formar categorias com um número razoavelmente igual de elementos. Uma divisão como grego|bárbaro peca por o segundo membro superar em muito, em número de elementos, o primeiro. Esta regra, na sua

---

demande à être comprise comme un processus vivant et non comme une suite de constatations nécessaires découlant les unes des autres sans intervention des protagonistes» (Delcomminette 130). Isto, porém, não a autonomiza do real, como esperamos que a ilustração acima tenha deixado claro.

<sup>37</sup> Delcomminette 111-2 propõe um outro entendimento de RP. Categorias como A|não-A são possíveis conquanto resultem de negações por privação e não por simples alteridade. Um divisão como D8-L1 é aceitável na medida em que só há uma maneira de não ter cornos, que é não ter cornos. Já o erro de Sócrates é como quem, para usar o exemplo do autor, distinguisse o vermelho de todas as outras cores: são múltiplas as formas de ser não-vermelho (pode ser-se verde, azul, κτλ.). A diferença é subtil, mas real. Esta formulação de RP, que Delcomminette desenvolve, evita todos os problemas de RP como esta é tradicionalmente apresentada. Será a elaboração canónica de RP que discutiremos no texto, por ser a mais difundida entre os leitores não-ironistas do diálogo e por, sem que primeiro seja rebatida, ser impossível entender a importância do trabalho de Delcomminette. RP, como o autor a formula, é respeitada em todos os cortes, *inclusive, contra* Delcomminette, *o de Sócrates*: basta tão-só reformular a divisão como inteligente|não-inteligente. Se se disser que não é explícito qual o critério subjacente à distinção neossocrática (a questão será discutida adiante), note-se que não o é mais RP (abaixo reconstruímos o movimento mental dos comentadores).

formulação *radical* (RER), proíbe uma divisão que oponha *um* suposto género (*e.g.* os gregos) a todos os outros géneros (*e.g.* lídios, frígios, κτλ.) da mesma categoria (*e.g.* Homem): uma divisão assim seria uma divisão não por formas, mas por partes.

3) *regra da fecundidade* (RF): os produtos devem ser escolhidos «with an eye toward further specification» (Sayre 222), isto é, devem permitir sub-categorias que estejam logicamente ligadas à anterior. Sayre, que insiste particularmente nesta regra, dá um exemplo falacioso, mas ilustrativo: é possível dividir os gregos em analfabetos e escolarizados ou os bárbaros em brancos e pretos, mas estas novas divisões podem, com igual propriedade, ser feitas antes, aquando da divisão da categoria-mãe: o Homem. Já um binómio como macho|fêmea permite novos cortes directamente relacionados com o critério que serviu de base à divisão (a constituição sexual dos membros *do universo em questão* – isto o que Sayre não toma em consideração, aparentemente esquecido de que se está a dividir o Homem e não o animal<sup>38</sup>): as fêmeas, por exemplo, podem ser vivíparas ou ovíparas.

Importa aqui referir um último argumento que se encontra em alguns comentadores. Não se trata de uma quarta regra. Aliás: a impossibilidade de ser convertido em regra objectiva é a melhor prova da sua debilidade. Autores demais, procurando identificar as causas do erro de Sócrates, chamam a atenção para o facto de ele se ter deixado enganar, na sua divisão, pela existência de um só nome para todos os outros ζῷα: animais [θηρία]. Nos exemplos que dá, o Estrangeiro sublinha-o e esta é, efectivamente, uma questão importante para ele<sup>39</sup>. Todavia, não encontramos aqui qualquer critério objectivo para, de futuro, não voltarmos a errar na diérese. Os nomes são incapazes de nos dizer se os seus referentes correspondem, ou não, a realidades eidéticas: *bárbaro* podia, em termos absolutos, ser uma forma e *seres animados* não. O Estrangeiro procura apenas ensinar Sócrates a ser mais cauteloso, a desconfiar desse mapa da realidade herdado, não muito perfeito, que é a língua. A insistência de certos comentadores neste argumento, como se ele ajudasse à distinção entre μέρος e εἶδος, é-nos difícil de entender.

---

<sup>38</sup> Os exemplos de Sayre para RF não são muito felizes. A seu ver, a correcção do corte par|ímpar manifesta-se na possibilidade de subdividir cada uma das categorias: os pares, por exemplo, em quadrados e oblongos e os ímpares em primos e seus múltiplos. Que tem que ver, porém, o ser primo com o ser ímpar ou o ser oblongo com o ser par? Não estaremos, no fim de contas, perante uma mera acumulação de caracteres, como critica Aristóteles (D7)?

<sup>39</sup> O Estrangeiro não dá grande importância ao nome escolhido para designar uma realidade sobre a qual os dois interlocutores acordem (261e5-7), mas é grande a sua preocupação em verificar que, sob um mesmo nome, é também o mesmo conceito que se esconde (*Sph.* 218c). Como o caso dos números agrupados comprova (ou o conceito de *bárbaro*), os nomes podem reunir realidades muito dissímiles, pelo que, como se diz no *Crátilo*, é sempre melhor investigar a partir das coisas mesmas (439b6-8).

Uma divisão que cumpra com as três regras acima enunciadas produz, na opinião dos seus defensores, ontologicamente falando, formas e não simples partes. É discutível, porém, se alguma delas é integralmente respeitada pelo Estrangeiro.

RP: do ponto de vista absoluto, é uma exigência mentirosa: a ausência de uma propriedade pode, de facto, ser uma propriedade (é essa presença de uma ausência que define aristotelicamente o escravo). Antes de I2, o Estrangeiro viola RP em, pelo menos, D3 (αὐτός *contra* ἕτερος: o que é o outro senão o não-eu?), D4 (ἐμψύχων|ἄ-ψύχων) e possivelmente em D1 (as artes cognitivas aparecem sobretudo como as «despidas de acções», por isso lhes poderíamos até chamar de *não-práticas*). Depois de I2, há a destacar D8-L1, a divisão entre animais com e *sem* cornos<sup>40</sup>, e D9-B2.

RE: deduzida da recomendação expressa do Estrangeiro em 262b6, que aconselha Sócrates a cortar διὰ μέσων<sup>41</sup>. É difícil identificar com certeza instâncias em que RE não seja respeitada, por ser pouco líquido o número de elementos de cada uma das categorias avançadas pelo Estrangeiro (serão mais as artes autodirectivas ou as heterodirectivas?). Parece-nos apenas suspeito possivelmente D6 (a divisão opõe os animais domésticos marinhos a todos os outros) e D9-B2 (este último corte, contudo, não deve ser tido em conta, por o Estrangeiro admitir em B1 expressamente que não segue RE).

RF: é, de todas as regras, a mais lógica (o facto de Aristóteles a defender abona a seu favor). RF exige que toda a diérese se processe em obediência a um único critério. No presente caso, somos tentados a identificá-lo com *a natureza da arte* em análise. A definição final devia apor ao substantivo *arte*, sob a forma de adjetivos, as várias propriedades da política, cada uma uma especificação da anterior. Assim, a πολιτική podia ser definida, até agora, como *arte cognitiva auto-directiva criadora de seres-vivos gregários*. É nítido que esta diérese esconde em si uma outra: a de *ser-vivo*, conceito aqui assimilado a *animal* [ζῷον]. D5 é o primeiro passo dessa nova diérese que o Estrangeiro admitirá depois ter começado automaticamente com a divisão entre animais domésticos|selvagens e que prosseguirá até ao fim da Parte I. A distinção em 276d11 entre governo à força e voluntário, pelo contrário, permitiria a continuação ordenada da divisão das artes (acrescentar-se-ia *aceite* à definição acima). RF é, portanto, violada de uma maneira inesperada, não porque os cortes pós-D4 se limitem a acumular novas propriedades da política, mas sem relação com as categorias

---

<sup>40</sup> Miller n.II.28 pretende que esta não é uma divisão negativa, afirmando ser «an empirically evident, intrinsic feature of some animals», negando, porém, igual imunidade à separação entre alados e não-alados. Somos incapazes de perceber esta dualidade de critérios.

<sup>41</sup> Sayre discorda desta interpretação, atribuindo-lhe um sentido muito diferente, que implica cruzamentos com o *Filebo* e a metafísica tardia que Aristóteles atribui a Platão (pobre Sócrates, se necessitasse de todo esse *background* para entender devidamente RE). Tal é a complexidade da sua exegese que Sayre só apresenta a sua interpretação da regra no último capítulo do seu comentário.

anteriores, aplicáveis quase a qualquer arte (*e.g.* D6 como uma dicotomia entre artes individuais e artes colectivas), mas porque o objecto de investigação é subitamente outro. Haveria uma maneira de evitar o começo do que é, na prática, uma nova diérese: após D4, identificar de imediato o Homem como objecto da actividade criadora da arte directiva que é a política, sem proceder, sequer, à distinção entre objectos vivos e inanimados. Tal seria possível em obediência a RM (indiciando mais uma vez o que depois confirmaremos: que o Homem não é uma forma ontológica).

As excepções acima indicadas a cada uma das três regras não as invalidam necessariamente (especialmente no caso de RE, cujo único incumprimento apontado não é sequer seguro), mas obrigam ao desenvolvimento de estratégias argumentativas que as expliquem. A Máquina de Refutar que abaixo apresentamos elenca todas as possibilidades lógicas que se abrem ao comentador.

\*

**MÁQUINA DE REFUTAR,**  
ou θεός [*ex machina*] τις ἐλεγκτικός

Seja R uma qualquer regra e D uma divisão em que a aplicação dessa regra não se verifique. Partindo da *hipótese* da verdade de R, D não é uma divisão aceitável.

§1 Ora, ou Platão o sabe ou não.

§1.1 Se Platão o não sabe, o Estrangeiro também não. [ERRO DE PLATÃO; *vide* §2.3]

§1.2 Se Platão o sabe, ou o Estrangeiro o sabe ou não.

§1.2.1 Se Platão o sabe e o Estrangeiro também, D é, então, um erro consciente deste último – D é apresentada falsamente como um caso correcto de divisão –, mas é necessário, assim sendo, perceber qual o seu objectivo com isso. Uma teoria possível, que abaixo merecerá a nossa atenção mais detalhada, é que o Estrangeiro pretende testar Sócrates, para aferir o valor filosófico deste (em obediência ao pedido veterossocrático em 258a5) e confirmar que ele vai assimilando as regras da diérese (a diérese é um instrumento central do dialéctico e toda a investigação, pelo menos a fazer fé em 285d4-7, visa exercitar Sócrates na dialéctica). [IRONIA : O TESTE]

§1.2.2 Se Platão o sabe mas o Estrangeiro não, existe então, para começar, uma incoerência na narrativa: R, em que o Estrangeiro crê, é violada, sem consciência disso, pelo próprio (isto é má literatura). Ora, ou Platão defende R ou não.

§1.2.2.1 Se Platão defende R, introduz propositadamente um erro no diálogo. Porque pretende Platão enganar o leitor, que naturalmente se fia na narrativa ou, na melhor das hipóteses, está desperto para a ironia interna do diálogo (*i.e.* o jogo de um personagem com outro, *e.g.* a situação acima descrita, do Estrangeiro que enganasse propositadamente Sócrates)? Cabe ao intérprete avançar uma explicação, mas apenas uma nos parece viável: é necessário assumir que Platão procura um diálogo directo com o leitor, sob a forma de um teste à natureza filosófica deste. Platão espera que o leitor filosófico detecte o erro de D. O resto da diérese torna-se, no entanto, inútil para ele, a sua conclusão obviamente falsa e a opinião de Platão sobre o assunto um mistério, matéria de entretém para as escaramuças mais ou menos sinceras dos comentadores: nenhum homem com pressa [σπουδαῖος] falará, por escrito, de coisas sérias (*Ep.* VII.344c). [IRONIA 2: O MISTÉRIO]

§1.2.2.2 Se Platão não defende R, então,

§1.2.2.2.1 ou D é a sua forma de o sinalizar ao leitor filosófico (partindo do pressuposto que R é uma regra que está, de facto, explícita, no texto, e não apenas uma dedução do intérprete, a partir das várias divisões e dos exemplos dados em I2)<sup>42</sup> [R FALSO]

§1.2.2.2.2 ou então R é uma *hipótese* falsa, e não existe qualquer contradição com D, para começar. [R FALSO: ERRO DO COMENTADOR]

§2 Ou o comentador sabe do erro da divisão ou não.

§2.1 Se não sabe, o seu Platão não pode saber e, portanto, o seu Estrangeiro também não. [DESATENÇÃO DO COMENTADOR]

§2.2 Se sabe e Platão sabe, *vide* §1.2.

§2.3. Se sabe, mas Platão não, então:

§2.3.1 ou Platão se enganou ao fazer o corte D, mas crê, ainda que erradamente, estar a seguir R. [ERRO DE PLATÃO]

§2.3.2 ou Platão não defende R e *vide* §1.2.2.2. Esta será uma alternativa tanto mais provável quanto mais se subscrever o *princípio* de que *Platão não erra*.

---

<sup>42</sup> Não podemos deixar de nos perguntar com quem polemiza Platão, para que gaste parte do diálogo a expor uma regra errónea que depois desconstrói com uma divisão, a seu ver filosoficamente correcta, que a viola.

Não nos parece que Platão não erre, mas, de facto, tal, a ser afirmado, deve sê-lo com cautela, como explicámos no Aviso. No presente caso, aliás, o cuidado deve ser redobrado: criticar Platão por não obedecer às regras que ele próprio estabeleceu é uma acusação muito séria. A opção entre §2.3.1 e §2.3.2 só poderá ser feita à luz do diálogo, continuando o estudo deste. Se Platão violar, de forma repetida, R, esta fica em cheque. Quanto mais Platão não obedecer a R, tanto mais §2.3.2 se torna provável. Se o fizer de forma sistemática, há até que abandonar R de todo. Se, pelo contrário, cumprir com ela em todos os outros cortes, então aceite-se §2.3.1.

\*

Toda a Máquina de Refutar parte do pressuposto que D, enquanto instância de violação de R, é real e por isso não falamos em §2.1 de *divergência* entre comentadores, mas de *desatenção* de um deles. A Máquina trabalha ainda com outro conceito: o de *regra explícita*, *i.e.* aquela que se encontra formulada abertamente, e sem ambiguidades, em I2. Na descrição acima feita das três regras, dissemos ser esse o caso, por exemplo, de RE, o mesmo sendo válido para RER: em ambos os exemplos que o Estrangeiro fornece de divisões erradas se isola um suposto género de todos os outros de uma mesma categoria. Lembremos, aliás, a reacção inicial do Estrangeiro à separação Homem|animais: «não tomemos *uma* pequena parcela contra [outras,] muitas e grandes» (1). RF não aparece em lado algum do diálogo, nem sequer sugerida entrelinhas. RP, na sua formulação canónica, também não, mesmo se é mais fácil perceber a sua origem textual. De facto, o Estrangeiro sublinha, aquando da divisão gregos|bárbaros, que este último produto compreende «todas as outras raças, infinitas e imiscíveis e dissonantes [ἀσυμφώνοις] umas com as outras [/não falam a mesma língua]» (262d3-4). A crítica do Estrangeiro parece incidir sobre a falta de unidade do produto, carente de identidade. Seria possível extrair daqui uma regra legítima: um produto não pode ser heterogéneo. É preciso, porém, definir o que define a heterogeneidade, pois em si todos os produtos são heterogéneos (a categoria *artes práticas* reúne coisas tão diversas como o item *carpinteiro* e o item *cirurgião*). Os grupos ganham unidade em função de uma propriedade comum. Bárbaros,  $\{\mathbb{Z}\} \setminus \{10.000\}$  e animais são categorias que congregam itens sob um mesmo traço (respectivamente não-“helenidade”, não-“dezmilidade” e não-humanidade), aparentemente, porém, não válido na diérese. Por que razão, não nos é dito: são os comentadores quem extrapola, a partir daqui, RP. Por racional que o salto possa ser, *não deixa de ser um salto*. O Estrangeiro nunca formula uma regra abstracta e universal, como faz para RE e RER. Uma vez que não o faz, é mais prudente limitarmo-nos a constatar que os produtos das divisões em questão não correspondem a formas. REI é suficiente como explicação, não havendo necessidade de postular uma nova regra.

Clarificado o conceito de *regra explícita*, e sempre com base no pressuposto de que os casos acima apontados de divisões deficientes o são de facto, estamos em condições de utilizar a Máquina. São cinco os resultados possíveis: a tese da ironia-teste (§1.2.1), a da ironia-mistério (§1.2.2.1), a da falsidade propositada de R (§1.2.2.2.1), a da falsidade de R (§1.2.2.2.2) ou a de erro de Platão (§2.3.1). Não consideraremos a tese da ironia-mistério por ser, de todas, a menos fecunda: nada contribuiria para a interpretação do diálogo, pelo contrário: obrigaria, como vimos, a desconsiderar tudo o que se seguisse ou a colher com cautela de entre os destroços, e não sem ampla fundamentação, apenas uma ou outra ideia. Só caso as outras teses se mostrassem inviáveis se deveria recorrer a esta solução. Fundamentamos esta nossa decisão na *crença* de que Platão nos quer dizer algo e não apenas oferecer um diálogo de dois fantoches enganados a conversar.

A tese da ironia-teste será considerada em detalhe quando discutirmos a posição de Miller. Por ora, importa apenas estabelecer alguns pontos. A teoria só faz sentido após um certo número de cortes, dos quais Sócrates, supõe-se, poderia depreender as regras da diérese, ou após uma explicação explícita destas, caso contrário o teste do Estrangeiro a Sócrates careceria de objecto: a matéria tem de ter sido dada para o professor avaliar o conhecimento do aluno. Pode argumentar-se que Sócrates já teve na conversa anterior do Estrangeiro com Teeteto a demonstração suficiente da diérese em acção, para da prática extrapolar a teoria (mas seria necessário confirmar a hipótese com uma análise do *Sofista*). Há autores, amigos das teses ironistas, que defendem que D0 é, desde logo, prova da desatenção de Sócrates durante o *Sofista*: a conclusão do diálogo fora que o sofista não era um «dos que sabem» e, todavia, Sócrates coloca *também* [καί] o político entre esses (258b4). Se, de facto, Sócrates esteve assim tão distraído, então podemos, para os presentes efeitos, desconsiderar o *Sofista* e analisar autonomamente o *Político*. Nesse caso, é sensato que o Estrangeiro só o teste directamente após cinco cortes, número suficiente de divisões para que Sócrates possa tirar as suas conclusões quanto ao funcionamento do método. Isto significa, porém, que a todas as divisões defeituosas antes de I2 *não se pode aplicar §1.2.1*. Resulta daqui que, caso uma regra seja várias vezes violada antes deste *intermezzo* metodológico, o mais certo é ser uma fabricação do comentador (isto para aquele que despose a tese da ironia-teste, obviamente). É, por isso, incoerente da parte de Miller defender RP quando, como vimos, nem D3 nem D4 (e possivelmente D1) cumprem com ela.

Para a tese da falsidade propositada de R, acontece algo semelhante: só após a regra ter sido explicitada faz sentido que Platão avance exemplos que a violem. Como vimos, só RE e RER são expressamente instituídas *e não antes de I2*. Podemos adiantar que RE será, ainda que não rejeitada, relativizada em BI, mesmo se em I2 é inegável que o Eleata *quer* que acreditemos que RE é uma regra, pela forma aberta, mas prudente (não é certo que a divisão



resulte em formas), como a declara. Assumamos, pois, esse facto, mas sempre conscientes, no resto da discussão, de que RE mostrará ser, afinal, um preceito limitado. A distinção μέρος|εἶδος não passa, pois, por aqui. Será de notar, aliás, que o Estrangeiro nunca oferece uma razão, boa ou má, para o corte διὰ μέσων ser tão eficaz, mesmo se não cem por cento seguro, a gerar formas. É um simples truque de algibeira, sem qualquer base filosófica, o que, desde logo, aponta para as suas limitações.

Resta-nos, então, considerar a possibilidade de as divisões que colidem com RP e RF serem enganos de Platão. Quanto a RP, a quantidade de violações da regra proíbe-nos sequer de considerar a hipótese de erro da parte de Platão. Quanto a RF, apesar de ser, do ponto de vista lógico, como se disse, uma regra forte, é também, de todas, aquela com menos base textual e parece-nos minada por ser completamente desrespeitada de I2 em diante<sup>43</sup>. Não seria compreensível que o Estrangeiro censurasse Sócrates por não respeitar RF na sua divisão Homem|animais e de seguida se lançasse numa série de cortes que também eles não cumprem com ela.

Parece, pois, claro que nenhuma das três regras propostas pelos comentadores é capaz de explicar como distinguir uma forma de uma parte. Qual, pois, o erro base da divisão Homem|animais? O Estrangeiro parece argumentar em favor de RE, mas sabemos, porque o antecipámos, mesmo sem avançar já as razões todas, que a divisão διὰ μέσων é imperfeita, pelo que essa não pode ser a verdadeira razão para o Eleata reprovar a divisão neossocrática. Importa, pois, tirar a conclusão da frase inicial deste parágrafo: se nenhuma das regras é verdadeira, então não existe qualquer critério certo para a determinação do que é uma forma e do que é uma parte. Ao contrário do que se possa pensar, esta é uma conclusão até provável, em harmonia com o carácter e a doutrina de Platão<sup>44</sup>. Seria ridículo se o que é ou não uma forma fosse definido infalivelmente por um critério matemático (a

---

<sup>43</sup> Delcomminette 79-80 introduz uma distinção importante entre subordinação ontológica e subordinação dialéctica, sublinhando o facto de a diérese se ocupar desta última e não da outra, pelo que as novas categorias não estão dependentes das anteriores, ao contrário do que RF postula.

<sup>44</sup> «Nothing is said as to how the enquirer can ascertain whether she has found a class or a mere part, doubtless because Plato thinks that there is no general answer to this. In each case there is no substitute for rational investigation» (Annas n.16). É importante perceber todas as consequências desta posição: se o Estrangeiro se recusa a fornecer-nos indicações para a distinção entre forma e parte, então todas as tentativas dos comentadores para identificarem regras que nos permitam fazê-lo estão condenadas a falhar, por simplificarem o que, para Platão, não é subsumível sob um conjunto de regras: o conhecimento e identificação das formas. RE, a única indicação dada pelo próprio, não é garantia de sucesso na investigação, trabalhando apenas com base em probabilidades. Como diz Guthrie 167, «The *Politicus* brings out even more clearly than the *Sophist* how far *diairesis* is from being a merely mechanical process», no que é secundado por Rosen 29: «I think it is a mistake to try to assimilate the Stranger's method into any procedure that is defined exclusively and consistently on formal criteria».

divisão ao meio). Só quem contemplou as formas sabe que realidades a elas correspondem ou não. Como, porém, cada filósofo reclamará para si este conhecimento, na ausência de um critério objectivo de determinação da verdade dos seus discursos, estamos condenados a uma pluralidade de opiniões a esse respeito.

O Estrangeiro considera macho|fêmea uma divisão κατ' εἶδη, mas uma feminista radical é capaz de discordar do estatuto ontológico forte conferido a essa dicotomia, reduzindo a diferença física a um mero acidente e homem e mulher a duas partes de uma realidade só: o Humano. O próprio Aristóteles, aliás, é desta opinião (*Metaph.* X.9.1058a29-36). Em última análise, o que é parte e o que é forma é, em muitos casos, determinado pelas convicções do sujeito<sup>45</sup>, mais do que por um qualquer critério «natural» (a que demasiados comentadores aludem) que separe com objectividade uma categoria em duas (quem define o que é «natural»?). O que é “acidente” (parte) ou “substância” (forma) depende de quem investiga. A divisão por raças, por exemplo, é vista pelo Estrangeiro como mera separação por partes. Não são realidades com existência autónoma<sup>46</sup>. Um nazi, porém, nunca poderia

---

<sup>45</sup> Como diz Campbell 17, num misto invejável de síntese e ironia: «The true dialectician is he who hits upon the real divisions of things: and the real divisions are those which a true dialectician would make. It is difficult to say in how far the “form” here spoken of is objective, and how far subjective. As we should say, “do not divide without a principle of division”» — e isso é precisamente o que o Eleata não nos dá. Por isso se pode queixar Scodel 45 n.44 que: «His [do Estrangeiro] entire approach to the πολιτικός has thus far been characterized by a marked absolutism». Esse absolutismo não é senão o absolutismo de quem sabe teologicamente o que é forma ou não e só o pode partilhar, não explicar (isso seria um exercício tão parvo como provar que esta dissertação é: ela está aí).

<sup>46</sup> Não discutimos aqui, propositadamente, a importância da negação da validade da distinção grego|bárbaro num contexto em que a corrente pan-helénica começava a ganhar particular força (para uma análise exaustiva do binómio em Platão vide Teresa Schiappa (2006), *Platão: Helenismo e Diferença. Raízes Culturais e Análise dos Diálogos* (dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra), em especial, para o período dito tardio, onde é incluído o *Político*, as páginas 237-280). Realçaríamos apenas a possibilidade de, longe de estarmos perante um apelo a «rise above local opinion [...] and, with the disinterestedness of the mathematician, search for true classes» (Miller 23), Platão querer, com este exemplo, chamar a atenção para a impossibilidade da diérese (mesmo se bem-feita) capturar um carácter específico do político (ou o carácter, diria Schmitt): a distinção amigos/inimigos. A definição negativa (o não-grego, o não-eu) isola uma unidade política positiva, até fundamental: o outro. Pouco importa que sob esta categoria se escondam tipos muito diversos (lídios, frígios, κτλ.): essas diferenças esbatem-se face à sua alteridade comum («Us and Them is built into the name a people gives itself. All non-Lydians are strangers», Benardete III.87). Para percebermos a relevância do binómio schmittiano em Platão, lembremos a *República*: «[o guardião] y rechazará a los desconocidos, no porque los odie personalmente, sino porque no los conoce; y del mismo modo, el amor que siente por los conocidos no lo será porque sea más bueno que el otro, sino por ser prójimos» (Averróis, 28|338v).

concordar com o Eleata: para ele, a raça é determinante e um judeu é um tipo de Homem diferente de um ariano<sup>47</sup>.

Num contexto de tão grande arbitrariedade em relação ao que é forma e parte, parece-nos, mais do que nunca, que seria desapontante enveredar pela tese da ironia-mistério, impedindo-nos de saber que εἶδη são reconhecidas por Platão ou não. Estamos em crer, aliás, que não aceitar as divisões do diálogo como genuínas resultaria mais de um conflito entre o comentador e o Mestre em relação ao que constitui uma forma verdadeira, do que de um suposto conhecimento (cuja origem nos é desconhecida: os outros diálogos? Mas como saber que Platão não está, nos passos invocados, a ser irónico, como aqui é acusado de ser?) do comentador sobre o que Platão acredita ser uma forma ou não, conhecimento esse que lhe permitiria afirmar a discordância de Platão com o que o próprio filósofo escreveu. *Acreditamos*, por isso, que a censura da cesura Homem|animais é honesta e que, para o Estrangeiro, o ser humano é apenas uma parte ontológica de uma forma maior: o animal [ζῷον]. Alguns comentadores mais descomprometidos com a diérese não deixam de o registar: «Thus dialectic has discerned human beings existing only as a certain sort of animal» (White 34); «The Stranger shows that the present diaeresis treats man not *qua* political animal or even as ζῷον ἔχων λόγον, but as an animal among others» (Scodel 50). Esta classificação do Homem justifica a prossecução da diérese nos termos biológicos em que esta continua, pois, de outro modo, se o Homem fosse uma forma, seria difícil justificar, senão por obediência a RE – desculpa que não colhe, porque o Estrangeiro sabe que RE não é fundamento de nada, mas instrumento –, que este não fosse pronto separado, tanto mais que o raciocínio avança ἐπ’ ἀνθρώπους, como se admite em 1.

A vasta maioria dos comentadores (excluem-se Rosen 31 e Scodel 60), porém, tem dificuldade em o aceitar (falta-lhes coragem, a virtude de Sócrates: 263d3<sup>48</sup>), procurando a

---

<sup>47</sup> Não analisamos aqui o segundo exemplo dado em I2 por enfermar de problemas que colocam em causa a sua validade. Primeiro, o Estrangeiro só separa  $\mathbb{Z}$ , o que exclui os números irracionais, com que Teeteto e Sócrates trabalham: a divisão não é exaustiva. Segundo, o produto 10.000, mais do que uma parte, é um singular. Melhor seria apresentar, por exemplo, uma divisão entre os números primos e os múltiplos destes, duas categorias e uma claramente superior em extensão. Sócrates e Teeteto dividiram também os números de maneira diferente, entre quadrados e oblongos (*Th.* 147e-148a), dois grupos também desiguais («Ἀριστά γ’ ἀνθρώπων, ὦ παῖδες», exclama Sócrates, em reacção à explicação de Teeteto). O facto de o exemplo do Estrangeiro ser incorrecto, do ponto de vista lógico-filosófico, não significa que não seja eficaz como incentivo a RE, que é o importante, aqui.

<sup>48</sup> É curioso como os comentadores criticam Sócrates por ele ser manso (mas que dizer então de Teeteto, *Sph.* 237b4?), na forma como, sem grandes objecções, aceita as divisões do Estrangeiro (chamam-lhe interlocutor apático, quase doméstico), e, ao mesmo tempo, por ser precipitado e πρόθυμος nas suas respostas. Não é necessário haver aqui uma contradição, mas é interessante verificar como Sócrates parece reunir em si, então, as duas ὀργαί que o Estrangeiro expõe na Coda: será Sócrates o anúncio do cidadão-modelo, urdido pelo político? (*cf.* para Teeteto Scodel 61 n.63). Os

todo o custo salvar para o Homem o estatuto de εἶδος (a divisão de Sócrates seria pelo menos parcialmente κατ' εἶδη), mesmo se reconhecem e secundam as críticas do Estrangeiro ao corte neossocrático: parecem, porém, não tirar todas as conclusões desse seu apoio. O problema com a divisão de Sócrates, a seu ver, não seria ter dividido em partes e não em formas, como se quer, mas ter contraposto uma forma, o Homem, a uma parte, os animais. O início de 1 deixa claro, porém, que é a pequena parcela, bem mais que as outras, grandes, a que se opõe, a εἶδους χωρίς, a *cortada* [/separada] *de forma*. Todos os exemplos de más divisões avançados em I2 servem para criticar o erro de Sócrates. Se *gregos* é um mero μέρος, e se surge, numa divisão feita à imagem da de Sócrates, a ocupar o mesmo lugar, dentro do esquema lógico, que, na dele, o Homem, então este é, necessariamente, também uma parte apenas. Em 262e1, *dez mil*, que, como *gregos*, ocupa o lugar lógico de *Humano*, é dito ser ὡς ἐν εἶδος, «*como uma forma*»<sup>49</sup>.

Miller 21, consciente do problema levantado no final do penúltimo parágrafo, mas relutante em, como os outros, conceder que o Homem seja uma parte apenas, afirma que o erro de Sócrates não está em ter isolado o Humano, mas em obscurecer o seu εἶδος, ao separá-lo tão rapidamente dos outros animais e da forma que o faz: «Young Socrates' way of dividing does not reveal them [o Homem, gregos, frígios e lídios] as genuine kinds»<sup>50</sup>. A diérese tem, por isso, de continuar: avançar pelo meio dar-nos-á mais informações sobre o objecto da pesquisa («o próprio discurso, tendo percorrido todo o caminho até ao fim, te revelará de forma mais bela aquilo para o qual o teu ânimo se inclina [προθυμῆ]»), 264b7-8). Esta é uma desculpa batoteira, mas sobretudo vã: é o próprio Miller quem vai admitir depois que «these [divisões] – “on dry land”, “ambulant”, “hornless”, etc. – conceal more than

---

comentários dos críticos a Sócrates permitem outras reflexões frutíferas. Scodel, epitomando a posição de muitos, realça como o Estrangeiro censura (o vocativo é lido em chave irónica) a coragem de Sócrates, que o levou ao seu erro, associando-a, de alguma forma, ao suposto subjectivismo da divisão. Esta relação é de grande importância política: implicará toda a coragem (nomeadamente face aos inimigos – e o Estrangeiro evoca na sua crítica de Sócrates a divisão grego|bárbaros) uma dose de subjectivismo? Assenta a política, naquilo que tem, segundo Schmitt, de mais próprio, em virtudes não-científicas e numa deformação/simplificação do real?

<sup>49</sup> No *Parménides*, Sócrates reconhece ter por vezes dúvidas sobre se o Homem deve ou não ser considerado uma Forma (130c1-4). A complexidade do diálogo não nos permite, porém, usar sem mais este passo para reforçar a nossa tese aqui. Fica, porém, a nota.

<sup>50</sup> Mais tarde, na crítica à definição de Homem produzida pela diérese, porque ainda insatisfeito com o resultado, dirá que os novos cortes não *revelam* «the eidos in the fullest sense of this term – of man» (32). É sempre possível, portanto, postular um εἶδος por revelar, se descontentes com a diérese. Se o εἶδος do Homem está encoberto em I2 (e isto supondo que o Homem é, de facto, uma forma), está por não ter sido ainda revelado em toda a sua “animalidade”. Os defensores da tese acima exposta parecem esquecer, na sua exigência que a diérese prossiga para revelar o Homem, que não é esse o objectivo do inquirido, cujo objecto é o político (de novo se impõe a pergunta: que interessa a este a biologia do ser humano?).

reveal what mas is» (31). Tal deve-se ao facto de a diérese não tratar o que é, na opinião do autor, o distintivo do Homem — a inteligência, «which makes man incommensurable with his fellow animals» (*ibid.*). Nunca nos é exposta a razão por detrás da divisão de Sócrates, mas é legítimo *supor* que o Jovem tinha em mente precisamente a inteligência do ser humano (ou alguma faculdade mental semelhante<sup>51</sup>), factor que considerava bastante para separar o Homem dos outros animais (a hipótese parece fortificada pelo exemplo do grou, que é escolhido precisamente por ser unanimemente reconhecido como uma espécie particularmente esperta [φρόνιμος]).

Miller parece contradizer-se abertamente: rejeita a divisão de Sócrates, cujo antropocentrismo não afecta a sua verdade<sup>52</sup>, acusando-a de ocultar o género do Homem, para depois censurar a diérese por, ao esquecer o factor inteligência, ter alcançado uma definição de Humano que ignora o que nele há de mais próprio. Miller vê nesse resultado um testemunho dos limites da diérese, consequência de RP: uma categoria como *não-inteligente* não é válida, de onde a impossibilidade da diérese em capturar o carácter específico do Homem. Sabemos já que RP é uma ficção dos comentadores. Concedendo, porém, a hipótese da sua verdade, ou seja, admitindo que Miller tem razão, não podemos então senão espantarmo-nos com a atitude do Estrangeiro que, ciente das insuficiências da diérese e da impossibilidade de, por meio desta, definir sequer o objecto do diálogo, insiste, ainda assim, em recorrer a tal método, confundindo Sócrates e torturando os ouvintes e leitores filosóficos que acaso percebam as insuficiências do método.

Miller refugia-se sob a tese da ironia-teste: para ele, o exercício dierético tem um carácter propedêutico<sup>53</sup>. O Estrangeiro, que quer fazer de Sócrates um filósofo, procura despertá-lo para as formas através da diérese. O desafio a que seja o Jovem a fazer o novo corte é, no fundo, um teste, como acima se disse, na análise de §1.2.1: o Estrangeiro pretende ver se Sócrates aprendeu a fazer divisões correctas. Reprova-o por não ter obedecido a RE (que é, em termos absolutos, voluntária), o que é tanto mais injusto quando

---

<sup>51</sup> «Apenas o Homem é, dentre os animais, capaz de deliberar. Muitos partilham [/têm em comum com ele] a memória (*cf. Plu. de Sol. Anim.* 968b10-c10) e [a capacidade de] ensinar (*cf. ibid* 973a10 e ss.), mas nenhum outro, salvo o Homem, é capaz de re-cordar [ἀναμνήσκεσθαι]» (Arist. *HA* I.488b24-26). Proust, lisonjeado pela homenagem, sorri.

<sup>52</sup> Castoriadis 60-61 diz que a divisão é *subjectiva* e critica Sócrates por isso, mas nada impede que um corte objectivo coincida com um aparentemente subjectivo: se Aquiles, interrogado sobre qual o melhor guerreiro do exército aqueu, respondesse apontando para si próprio, acusá-lo-íamos de subjectividade?

<sup>53</sup> Skemp parece subscrever também uma espécie de tese da ironia-teste: o Estrangeiro (e, através dele, Platão) insistiria em RE para mostrar a Sócrates (e aos leitores) as consequências ridículas da divisão διὰ μέσων. Tal gera, porém, uma encrenca pedagógica: Sócrates, que, obviamente, não respeita RE, é instruído nela para que, vendo os seus efeitos, perceba a sua falsidade.

a única indicação metodológica antes dada sanciona a divisão neossocrática (258c3-8: *vide comm. ad BI*) e esta é, afinal, correcta, como Miller admite. É preciso, porém, continuar a diérese, para que Sócrates se treine no método (para que conheça as formas para melhor poder aplicar, de futuro, a diérese: Miller reconhece o círculo<sup>54</sup>, por isso postula a necessidade de regras, apesar de, admite, contornáveis). O filósofo avançado (*e.g.* Sócrates, o Velho, que o escuta), esse poderia saltar directo para o Humano — seria até κάλλιστον.

Parece-nos fraca desculpa para o prosseguimento da diérese. O Estrangeiro devia elogiar Sócrates por ter rapidamente apreendido a forma (para Miller) *Homem*, não se importando de sacrificar a diérese para isso, *como um filósofo maduro* (não encarando o Homem como forma, porém, é possível enquadrar na diérese, com RM, a atitude do filósofo treinado de Miller). Ainda que julgasse que a sugestão de Sócrates fora resultado da sorte e não do saber, pouco sentido faz que, apenas para que este ganhe experiência num método útil, o Eleata o obrigue a continuar com a diérese. Seria como o professor que, na resolução de uma equação, tendo o aluno apontado a solução, a censurasse como erro, obrigando-o a prosseguir com a conta mesmo sabendo que, pelo caminho que o força a trilhar, nunca chegará ao resultado certo de  $x$ , a incógnita, oferecendo como desculpa a necessidade do aluno de praticar matemática. O Estrangeiro, que argumenta não ter o tempo para explicar em detalhe tudo o que a divisão Homem|animais implica (262c4-5) – e daí, supõe-se, a necessidade de um truque como RE –, não convence. Afinal, no *Sofista*, a diérese foi interrompida longamente para abordar a questão dos *summa genera* («nada [nos] pressiona nas coisas [/conversas] deste tipo», *Tht.* 187d9-11). Se o Estrangeiro não desenvolve a questão da distinção entre forma e parte é porque Platão não o *quer* ou não *pode* (*comm. ad BI*). A tese da ironia-teste infantiliza o diálogo, ao colocar as supostas necessidades pedagógicas de Sócrates no centro. Mesmo supondo, como Miller, que o *Político* foi escrito para os alunos da Academia, a tese não resiste: se os alunos nada soubessem da diérese, não deixariam de ficar confundidos, como Sócrates; se soubessem já as suas limitações, nada ganhariam com este exercício dierético dramático.

## PARTE II: O AMANSAR DA FERA (263c-264b5)

*Tugend ist ihnen das, was bescheiden und zahm macht: damit machten sie den Wolf zum Hunde und den Menschen selber zu des Menschen bestem Hausthiere.*  
Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra* III, 'Von der verkleinernden Tugend 2'

---

<sup>54</sup> «La division ne donne pas les moyens d'indiquer les articulations naturelles du réel, mais c'est au contraire la connaissance préalable de ces articulations naturelles qui permet la division correcte», P. Pellegrin, «Le *Sophiste* ou la division. Aristote-Platon-Aristote» in P. Aubenque, *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Nápoles 1991 *apud* Delcomminette 81 n.145.

*And let's dedicate ourselves to what the Greeks wrote so many years ago:  
to tame the savageness of man and make gentle the life of this world.*

Robert F. Kennedy, *Discurso Sobre o Assassinio de Martin L. King*

4 de Abril de 1968, Indianópolis, Indiana

A divisão em humanos|animais é criticada teologicamente por não obedecer a REI. O Estrangeiro acusa Sócrates de antropocentrismo (mesmo se, mais tarde, em 267d11, faz ele próprio a mesma divisão entre Homem|animais, no que é um erro de coerência do escritor Platão<sup>55</sup>), imaginando os resultados da diérese se efectuada por um grou. Na *História dos Animais*, Aristóteles diz que «parece consensual que os grous possuem grande inteligência» (VIII.614b18), também noutros pontos críticos se assemelhando ao Homem, na medida em que são, como ele, animais gregários [ἄγελαιός], dotados de instinto social [πολιτικός] (ou seja: capazes de trabalhar em conjunto para um ἔργον comum) e obedientes a um chefe (I.488a2-11). O grou eleático, como os piedosos bois e cavalos de Xenófanes (DK B14), não deixaria de se considerar o cume da criação e reunir sob o nome único de bestas todos os demais animais<sup>56</sup>. O Estrangeiro, depois de demolir o orgulho grego, reinscreve plenamente o Homem no reino animal (igual crítica do especismo encontramos-la em Epicarmo, cujas ideias as más-línguas dizem ter sido apropriadas por Platão, D.L. III.15-16). Na medida em que recusa ao género humano o estatuto de forma, reduzindo-o a mera parte ontológica do item ζῷον, o Eleata abdica de distinguir qualitativamente o Homem<sup>57</sup>, que surge numa relação horizontal com os outros animais (no mito, humanos e animais surgem em pé de igualdade, ambos capazes de discursos filosóficos). Fica assim confirmada a base teórica que justifica o uso de um termo como τροφή e explicado o interesse dos cortes que se seguem.

Efectivamente, como vimos antes, na crítica a quantos consideram existir para o Estrangeiro uma forma *Humano*, a um primeiro olhar, se uma divisão como a entre criação

---

<sup>55</sup> Dizer que a distinção lógico-ontológica não invalida o uso em linguagem corrente da dicotomia é aceitar uma muito duvidosa e nada socrática divisão entre o trabalho filosófico e a vida, que Laques correctamente censuraria (188c4-e4). Pensamos também para falar com exactidão: se nem todos os problemas filosóficos são problemas linguísticos, o certo é que um uso correcto da linguagem, à maneira de Pródico, evitaria muitas confusões — e parte do labor socrático é essa conquista do rigor.

<sup>56</sup> Howland 249 é certo: «This is a mistake only because we understand that we are in fact superior to the rest of the beasts in virtue of our intelligence».

<sup>57</sup> Na hierarquia dos seres vivos nas páginas finais do *Timeu*, assistimos a nova recusa em distinguir qualitativamente o Homem dos animais. Estes são ordenados com base num critério quantitativo — o uso que fazem da razão —, que determina a sua configuração física, inclusive características como o número de patas, que o Estrangeiro utiliza para separar o Homem do porco, sem, porém, nunca discutir a razão a montante dessa diferença: o factor *inteligência*. Também no mito de Er, animais reencarnam em humanos e vice-versa (620a e ss.), demonstrando a igualdade anímica fundamental entre todos os seres-vivos.

em grupo ou individual possui relevância para a definição do mester político, o mesmo não se pode dizer das distinções entre animais aquáticos e terrestres ou cornudos e não-cornudos, operadas apenas por insistência do Eleata, determinado em avançar pela metade. A τέχνη do pai de Ariel, na *Pequena Sereia* (1989), não nos parece fundamentalmente outra da de Péricles, nem Roosevelt governaria os EUA de maneira diferente se os americanos fossem como Hellboy (aparassem ou não os cornos). A recusa do corte de Sócrates e a continuação da diérese parecem, por isso, um sacrifício do óbvio no altar do método: porquê dividir os animais em terrestres e aquáticos, bípedes ou quadrúpedes, alados ou sem penas se, no fim, é do Homem, sempre, que falamos? A explicação está, precisamente, no entendimento do Estrangeiro do que é o Homem: ele não possui uma antropologia, mas uma zoologia política. Na medida em que o Homem é apenas uma parte ontológica do tipo animal, é em relação a esse tipo que o Homem, que não é forma, tem de ser definido. Isso, de resto, é o que interessa a quem, como o político, está encarregado da sua τροφή, para a qual não é irrelevante, claro, a natureza do animal a criar<sup>58</sup>. Mais uma vez, esta desconsideração pela especificidade do Humano aproxima-nos perigosamente da biopolítica de cor nazi e de toda a teorização científica que a permitiu: «os jornais nascidos naquele contexto – em especial o *American Breeder' Magazine*, *The Journal of Heredity* e o *Eugenical News* – publicavam normalmente trabalhos em que se passava da selecção de frangos e dos porcos para a dos homens, sem solução de continuidade» (Esposito 188).

O antropocentrismo de Sócrates é, porém, corrigido de forma confusa. Importa transcrever e traduzir o passo na íntegra:

1. ΞΕ. [...] πειραθῶμεν οὖν ἡμεῖς ἐξευλαβεῖσθαι πάνθ' ὀπόσα τοιαῦτα.

Esforcemo-nos, pois, por bem-segurar fora [/longe de nós] todas as coisas quantas [haja] assim [/desta “natureza”] {os erros como a divisão grou|animais e, por extensão, Homem|animais – a divisão fictícia do grou só é invocada, de resto, como exemplo da parcialidade desta}.

NE. πῶς;

Como?

---

<sup>58</sup> Benardete III.88 vê em toda esta secção uma preparação do Mito: «the humiliation of man ultimately serves to establish the rule of the gods». Se o ser humano é, de facto, igual aos outros animais, tem de ser, como estes, pastoreado por uma espécie que lhe seja superior: necessariamente o deus, no seu caso. O conceito de domesticação, porém, parece apontar no sentido inverso, devido ao seu foco antropocêntrico: é o Homem que se habitua a viver consigo mesmo no outro. O assunto é discutido com maior atenção nos parágrafos finais desta secção.



2. ΞΕ. μὴ πᾶν τὸ τῶν ζῴων γένος διαιρούμενοι, ἵνα ἦττον αὐτὰ πάσχωμεν.

Não dividindo todo o género dos animais, para que menos nos sucedam estas coisas  
{os erros acima referidos: cortes em que uma espécie animal é oposta a todas as outras}.

ΝΕ. οὐδὲν γὰρ δεῖ.

Não convém, de facto.

3. ΞΕ. καὶ γὰρ οὖν καὶ τότε ἡμαρτάνετο ταύτη.

E contudo, na realidade, também então/atrás {quando? vide 5 e comentário} se errava  
assim {OU opondo uma espécie animal a todas as outras OU dividindo todo o género dos animais}.

ΝΕ. τί δή;

Hum?

4. ΞΕ. τῆς γνωστικῆς ὅσον ἐπιτακτικὸν ἡμῖν μέρος ἦν τοῦ ζωοτροφικοῦ γένους,  
ἀγελαίων μὴν ζῴων. ἦ γάρ;

Para nós, da [arte] cognitiva, uma parte, tanto quanto [/na medida em que] [έ]  
ordenante, era, creio, do género da [arte de] criação de animais, dos animais de  
rebanho. Não era?

ΝΕ. ναί.

Era.

5. ΞΕ. διήρητο τοίνυν ἤδη καὶ τότε σύμπαν τὸ ζῶον τῷ τιθασῷ καὶ ἀγρίῳ. τὰ μὲν γὰρ ἔχοντα  
τιθασεύεσθαι φύσιν ἡμερα προσείρηται, τὰ δὲ μὴ 'θέλοντα ἄγρια.

Dividia-se, portanto, já também então/atrás {expressão igual a 3: τότε refere-se a D5, a divisão  
relembada em 4} todo o animal em doméstico e agreste [/selvagem]. Aqueles, pois, que  
têm uma natureza [capaz de] ser domesticada chame-se mansos; aos que, por outro  
lado, não o querem [ser], [chame-se] agrestes.

ΝΕ. καλῶς.

Belo.

6. ΞΕ. ἦν δέ γε θηρεύομεν ἐπιστήμην, ἐν τοῖς ἡμέροις ἦν τε καὶ ἔστιν, ἐπὶ τοῖς ἀγελαίοις μὴν  
ζητητέα θρέμμασιν.

Aquela ciência que caçamos era — de facto é [referente] aos [animais] mansos, e a ser  
procurada entre os criados em rebanho.

ΝΕ. ναί.

Sim.

7. ΞΕ. μὴ τοίνυν διαιρώμεθα ὥσπερ τότε πρὸς ἅπαντα ἀποβλέψαντες,...

Não dividamos [em nosso próprio interesse], por isso, como então/atrás {quando? τότε refere-se a D5, como em 3 e 5, ou à divisão neossocrática?}, [tendo desviando o olhar do resto e] tendo-nos focado em todas as coisas... {que coisas? o todo dos animais? um todo dos animais, e.g. os mansos criados em rebanho?} (263e-264a9)

O passo acima é particularmente obscuro mas acreditamos que a interpretação que sugerimos lhe faz justiça. É detectado, em 3, um erro em D5. Que é esse o corte em causa prova-o, a nosso ver, a repetição da expressão καὶ τότε em 3 e 5, sendo que 5 se refere inequivocamente a D5 (de notar que é usado o mesmo tempo verbal em ambas as frases: o imperfeito). Τότε, em 3, não pode aludir à divisão neossocrática, que está já subentendida no plural de πάνθ' ὅποσα τοιαῦτα (1) e em αὐτά (2). Em 3, pelo contrário, o Estrangeiro parece aperceber-se de uma divisão anterior que *também* [καί] «errava assim», mas que lhe escapara e que agora expõe. Se a nossa interpretação está correcta, então ταύτη, em 3, refere-se à divisão da totalidade dos animais, não à oposição de uma espécie a todas as outras, pois não é isso que acontece em D5. 7 pode ser lido coerentemente como a reprovação desse corte de ἅπαντα [ζῶα]. A divisão, porém, que está a ser censurada é, repetimos, D5, não a entre animais domésticos|selvagens, implícita. D5 é um erro precisamente porque é separado πᾶν τὸ τῶν ζῶων γένος, quando paralelamente a D5 está a ocorrer um outro corte que limita a categoria a dividir: não é já a totalidade dos animais, mas somente, dentre estes, os domésticos.

Para Rosen 31, o Estrangeiro erra ao assimilar, por um lado, animais domésticos e gregários e, por outro, selvagens e individuais. Sendo esta uma leitura compreensível (textualmente falando, talvez até a mais fiel) de 5, em que se sublinha a concomitância das duas divisões, não nos parece obrigatória e em 6 o Estrangeiro parece identificar dois cortes: um primeiro, entre animais mansos e selvagens, e um segundo, entre os gregários e os individuais. Concordamos com Delcomminette 119 que a divisão domésticos|selvagens é pressuposta pela natureza da arte política e não um corte voluntário do Estrangeiro (e por isso não conta como tal — logo não pode ser encarada como uma correcção ou revisão do que se fez antes): se a política é uma arte directiva, o seu objecto tem de ser capaz de acatar ordens, ou capaz de ser capaz disso (assim se confirma o desajuste do exemplo do mestre-de-obras em D4: na medida em que exerce uma arte prescritiva, nunca pode dar ordens a seres não-vivos, que por definição são incapazes de cumprir com o que lhes é ordenado). Dir-se-á que é possível domesticar um elefante, vulgarmente tido por selvagem, mas na

precisa medida em que ele pode ser amestrado (*i.e.*: capaz de reconhecer um mestre), passa, por esse facto, à categoria de animal doméstico<sup>59</sup>.

Delcomminette 120 lê o τότε de 7 como referindo-se à divisão de Sócrates, que considera ter errado ao dividir a totalidade dos animais (ἅπαντα é lido também como ἅπαντα [ζῶα]), em vez dos domésticos apenas. Esta interpretação assenta numa leitura, que acima rejeitámos, do τότε de 3 como referindo-se ao corte Homem|animais. A principal objecção a Delcomminette é, porém, outra: a divisão de Sócrates aplica-se tanto ao todo dos animais quanto à categoria animais domésticos gregários. Apesar do sentido primeiro de θηρίον, o termo usado por Sócrates (262a4), ser, de facto, *animal selvagem*, a palavra é usada até por Platão com o sentido mais genérico de *animal* (*cf.* R. 535e4 ou *Phdr.* 249b3). Não é sequer concebível que Sócrates tenha usado θηρίον com outro significado, pois caso contrário a sua divisão não seria exaustiva: deixaria de parte, precisamente, os animais domésticos. O termo só pode adquirir o seu sentido mais restrito à luz das considerações do Estrangeiro no passo em estudo, mas uma tal exegese atropela os princípios mais básicos do ofício.

Independentemente de se concordar com a nossa leitura ou não, o importante é reter que os animais já foram antes implicitamente divididos, na medida em que nem todos podem ser objecto de uma arte directiva. A divisão, porém, só aparentemente é entre animais domésticos e selvagens: como o texto deixa claro, é sobre possibilidades de domesticação que verdadeiramente se discute [τὰ ἔχοντα τιθασεύεσθαι φύσιν: os que têm uma natureza [capaz de] ser domesticada, 264a2]. Ou seja: não há animais por natureza domésticos, no sentido de serem amigos do Homem e se deixarem comandar por ele (a domesticação pode até ir directamente contra a natureza do animal, *cf.* *Plu. Brut. Anim.* 992a5-8): cabe ao Humano sempre e renovadamente educar o animal para uma convivência pacífica. A divisão parece, por isso, não se basear numa diferença *essencial*, o que levanta dúvidas sobre o estatuto eidético das suas partes e até sobre a sua viabilidade. Os animais são sempre, *a priori*, selvagens: simplesmente, uns resistem e continuam nesse estado, outros quebram — e cedem ao Homem.

---

<sup>59</sup> Se um tal raciocínio é entendido como uma ameaça à própria separação que o Estrangeiro aqui introduz, na medida em que lhe nega um conteúdo fixo, é porque o corte carece de fundamentação (Aristóteles *PA infra*). Mesmo os exemplos do Eleata nos passos seguintes são muito questionáveis (*cf.* Howland 250: peixes em tanques são animais domésticos?). Benardete desconstrói mais a divisão. Como ele sublinha, «the Stranger would seem to deny to the leader of the wolf pack the art of ruling» (III.90). A conclusão é que «animals are tame by definition if they are ruled» (*ibid*), ou seja: não é por a arte política ser directiva que só os animais domésticos lhe interessam: é ela quem, pelo seu sucesso ou não na domesticação do seu objecto, o define enquanto, precisamente, doméstico ou não.

Mais: o próprio Homem não deve ser excluído destas considerações: também ele é, por natureza, selvagem<sup>60</sup>. O primeiro trabalho do político, que o cria [τρέφειν], é, então, o de cumprir a potência doméstica da sua natureza e torná-lo ameno, capaz do convívio, como os outros animais, com o ser humano (o foco antropocêntrico deste conceito de domesticação como o treino para o trato com os seres humanos não nos parece que deva, *pace* o Estrangeiro e a sua crítica do especismo, ser abandonado<sup>61</sup>: estamos ainda longe da fantasia felina de *A Dream of a Thousand Cats*, de Neil Gaiman, e nem os houyhnhnms de Swift tentaram domesticar os yahoos). Mais uma vez, o Homem prova ser fundamentalmente diferente dos outros animais, que, embora selvagens, se gregários, *tendem* a conviver mais ou menos pacificamente com os da sua espécie. Já o ser humano, por sua vez, tem de ser educado (domesticado) para a vida em comum<sup>62</sup> (de novo se prova a sensatez superior do termo κοινο-τροφική). Veremos, quando analisarmos a Coda, que, em parte, a necessidade deste trabalho resulta do facto de os seres humanos estarem divididos em dois grandes grupos, tipologicamente distintos, incapazes de comunicarem por si entre si, mas, se isolados, condenados à escravatura (em vários sentidos, uma espécie de domesticação). Podemos ver aqui a lógica imunitária de Esposito em acção: para evitar a domesticação alheia, os súbditos subscrevem uma domesticação voluntária.

O facto de o Homem ser considerado parte integrante da natureza (selvagem em si) revela, com maior força, o trabalho genesiaco do político: o Homem é um *opus in fieri*. Nunca se diz no diálogo que o ser humano é um ζῷον πολιτικόν, como o fará Aristóteles (a escolha

---

<sup>60</sup> No *Sofista* 222b7-c2, o Estrangeiro levanta a possibilidade de o Homem ser um animal doméstico, hipótese a que Teeteto assente (numa divisão da arte de caçar que, diga-se, viola RER). O *Político*, com a sua formulação mais cuidada da dicotomia doméstico|selvagem, ao transferir a domesticidade dos animais da esfera da actualidade para a da potencialidade, evita a confusão que o *Sofista* fomenta ao não separar os dois planos. A resposta de Teeteto é válida fenomenologicamente – o Homem *aparece* como um ser domesticado, fruto de séculos de civilização –, mas não arqueologicamente. Também o Estrangeiro Ateniense se mostra sensível à ambiguidade do estatuto do Homem (*Leis* VI.766a).

<sup>61</sup> Benardete coloca o dedo na ferida: «Is not the distinction of tame and wild as anthropocentric as that of men and beasts?» (III.90).

<sup>62</sup> O Estrangeiro Ateniense reconhece abertamente o trabalho domesticador da política nas *Leis*: «é necessário para os homens instituir leis e viver segundo leis, ou nada [os] distingue de todo dos animais mais selvagens. E a causa destas coisas [é] esta, que a natureza de nenhum dos homens matura [φύεται] adequada de modo a saber o que com-tribui [τὰ συμφέροντα] para os homens quanto à cidade [εἰς πολιτείαν] e a, sabendo[-o], ser sempre capaz de e escolher fazer o melhor» (IX.874e9-875a4). Este passo terrível instala no coração da natureza do Homem uma outra contradição, a somar àquela que analisamos *infra*: não só a sua φύσις exige a sua negação *qua* φύσις, ela não lhe fornece sequer os instrumentos para essa ultrapassagem: o Homem não sabe viver nessa comunidade que é a cidade. O seu instinto condu-lo na direcção contrária à desejada, mesmo contra o que ele sabe ser o melhor, *pace* Sócrates. Não estamos assim tão longe dos fundamentos da filosofia política moderna.

por ἀγελαιο-τροφική, e não κοινο-τροφική, parece até sugerir o contrário: o Homem seria um ser gregário, mas não necessariamente político, cf. Arist. HA I.488a7-9), mas não nos parece ousado afirmar que Platão subscreveria a classificação do seu discípulo. Se a política, porém, é um exercício de domesticação, e esta uma prática arti[τέχνη]-ficial, então é da natureza do Homem não ser natural. Redescobre-se aqui a célebre antinomia sofista entre φύσις e νόμος, mas a uma luz outra: os dois estão em oposição, mas não é a lei que viola a constituição humana, mas a natureza do Homem que re-quer a sua própria ultrapassagem, a sua liberdade do domínio da Natura só. O νόμος não viola a φύσις: cumpre-a abolindo-a, numa espécie de *Aufhebung*. Seria sofisticado argumentar que, na medida em que o Homem (e outros animais) possuem a capacidade *natural* de serem domesticados, a domesticação não é um procedimento contra-natura: *capacidade* não significa *vocação* — e sobre esta Platão não se pronuncia (a própria ideia do Homem ser um animal político é aqui roubada a Aristóteles, confiando que o Mestre não discordaria). A domesticação de várias espécies, de resto, sabemos ter sido um acontecimento histórico (o coelho, por exemplo, foi domesticado só na Idade Média), provocado, que não teria sucedido não tivesse o Homem intervindo no curso natural das coisas (e o estásimo primeiro da *Antígona* sabe-o, ao louvar o Homem que «domina/ com invenções a fera/ de fora, em liberdade nos montes: submete/ o cavalo de crina encrespada ao jugo que abraça o pescoço/ e o touro alpino, invencível», 347-52). A própria existência de variantes selvagens das espécies entretanto domesticadas lança dúvidas sobre a fiabilidade da distinção (como critério que se pretenda κατὰ φύσιν), como já sublinhava Aristóteles (PA I.643b3-8):

Nem tão pouco se deve estabelecer uma divisão entre animais selvagens e domésticos. Esta é uma metodologia a abolir, por fomentar a divisão de espécies homogêneas, já que praticamente todas as espécies domésticas têm uma correspondente em estado selvagem, *caso do ser humano*, do cavalo, do boi, do cão da Índia, do porco, da cabra, ou do carneiro. Se os animais de cada um destes grupos usam a mesma designação, é porque não foram classificados à parte; e se cada um destes grupos constitui uma unidade específica, não é possível que a condição de doméstico ou de selvagem seja uma diferença.<sup>63</sup> (cf. HA I.488a26-30)

O Humano é, pois, o ser que, por natureza, não pertence a esta: o seu carácter político implica a sua domesticação, uma retirada, pela arte, da esfera pura da φύσις. Mas, se assim é, ele não pode ser equiparado aos outros animais, para quem essa saída da Natureza é uma possibilidade, mas não uma inevitabilidade, muito menos uma escolha (é-lhes imposta de fora, pelo Homem). A inserção deste, sem distinção, num contínuo zoológico oculta esta

---

<sup>63</sup> Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva (INCM, Lisboa: 2010).

verdade: ele aí (entre os animais) não está em casa: precisa de ser *domus-ticado*: trazido para a casa que tem de ele próprio fabricar. O diálogo, no fim, subscreverá uma posição próxima, ao conceber a política como uma arte defensiva, que protege do exterior, como a roupa das temperaturas quentes ou frias. A divisão de Sócrates, que causou todo o interlúdio, parece, afinal, bem mais sensata e certa do que as objecções do Estrangeiro. Toda a própria ideia de domesticação revela o abismo entre o Homem e os outros animais: só quem se afasta da Natureza pode pretender dominá-la (o étimo é o mesmo).

A recusa da divisão neossocrática pesa ainda na questão da natureza do processo de domesticação do Homem: como se desenrola? O obscurecimento do carácter distintivo do Humano, o λόγος, leva a que, em rigor (na prática, na Coda, tal será esquecido, e a educação dos cidadãos na opinião verdadeira será de importância cardinal<sup>64</sup>), a domesticação do ser humano se aproxime perigosamente da dos animais. Como diz Plutarco, nos *Preceitos Políticos*: «a [verdadeira] condução do povo [δημαγωγία] é a dos convencidos pela palavra [διὰ λόγου]; aquelas [outras] domesticações das massas [τῶν ὄχλων] [através de pão, circo e dinheiro] em nada diferem do pastoreio [βουκολήσεως] e caça de animais irracionais [ἀλόγων ζώων]» (802e1-4). São os animais quem, efectivamente, se submete ao domínio do Homem a troco de alimento e mimo. Um conjunto de humanos eleáticos, que procuram apenas ter as suas necessidades primeiras e materiais satisfeitas, nunca atinge o estatuto de povo, δῆμος, mas permanece uma entidade política amorfa, o ὄχλος (Plutarco é cuidadoso na escolha das palavras), o *rebanho* [ἀγέλη], mas não a *comunidade* [τὸ κοινόν]. Não é por acaso que Políbio chamará à versão deturpada da demo-cracia oculo-cracia (6.4), dando um designação própria à forma de regime que o Eleata deixa anónima. Tratar os seres humanos como animais não pode senão resultar num regime desviado e pervertido, ou *paranómico*, como lhe chamará o Estrangeiro (302e2). O termo deve ser lido com as *Leis* presentes, em que as leis são preludiadas por um λόγος que visa justificá-las e procura ganhar a adesão voluntária dos cidadãos a elas, *convencendo-os*. Se a lei apela à razão, um político que ignora essa dimensão do Humano é necessariamente um fora-da-lei<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Como no tratamento do fenómeno do poder o Estrangeiro oscila entre as exigências da razão e a necessidade da violência, também no estudo da τροφή do Homem hesita entre o cuidado do corpo e a atenção ao espírito, a um tempo sublinhando um, depois realçando o outro. O obscurecimento do λόγος em I2 não é, por isso, definitivo, como comprova o parêntesis. A nossa leitura fenomenológica obriga-nos, porém, a seguir o texto. As críticas neste passo ao paradigma bucólico devem por isso ser lidas em contexto: o modelo pastoral emergirá mais tarde noutras vestes, quando trasladado para o deus, e será então alvo de uma apreciação diferente (o enfoque aqui é outro).

<sup>65</sup> Intuímos já aqui ao de leve o dilema que atravessa o *Político*. É que, de facto, o verdadeiro político é, como veremos, um fora-da-lei, na medida em que não está limitado por ela, porque aquém, e pode impôr-se, forçando os cidadãos a acatar contra-vontade as suas ordens. Já a Lei – e estamos perante um dos elementos mais belos do pensamento grego –, longe de ser encarada como coisa exterior,

O processo de domesticação não pode, porém, desenrolar-se até ao seu término (que, se é empiricamente inalcançável, como abaixo se verá, não deixa de existir como possibilidade teórica, um ponto do qual se pode estar mais ou menos perto), sob pena da saúde do corpo político ser gravemente afectada. A docilidade e aquiescência fácil dos cidadãos são virtudes que, se cultivadas sem moderação, deixam um povo maduro para a escravatura ou a tirania. Dizia Demóstenes, antecipando os modernos, que «a desconfiança é para as cidades a maior defesa contra os tiranos» (Plu. *Praecepta* 821b9-10). Uma das grandes descobertas políticas de Maquiavel é a dos benefícios dos conflitos sociais (*Discursos* I.4), que a tradição, alheia a Heraclito («a guerra é a mãe de todas as coisas», DK B53) encarava como talvez o pior dos males que podia assolar a comunidade (recorde-se a pungente descrição da στάσις de Córcira em Tucídides III.70-83). Um povo desprovido de capacidade crítica mostra-se incapaz de distinguir entre boas e más formas de governo, expondo-se à exploração, como Boxer, o cavalo da *Quinta dos Animais*, de Orwell, para quem «if Napoleon says it, it must be right». A instabilidade e o confronto são elementos centrais da boa-ordem política e todas as tentativas de os suprimir redundaram na instalação de regimes autoritários e repressivos que, mais tarde ou mais cedo, colapsaram. Um mundo em que todos se vergassem acriticamente ao poder, submissos ao soberano, seria um mundo sem política. A obediência, sendo necessária à ordem social, não é um valor incondicional, como sabemos, filhos do Holocausto.

---

cumpre-se quando apropriada pelo sujeito auto-nómico e gravada não em ἄξοιες na ágora, mas, como em Esparta, no coração dos cidadãos, que a sentem sua. Se o político pode, em virtude do seu poder efectivo, constranger, a Lei tem de com-vencer (como o conselheiro do rei, detentor do saber político, mas não do poder: também aí encontramos a mesma tensão entre a força e a razão e o Eleata parece incapaz de escolher uma ou outra como caracter essencial do político). O que aqui está em questão, no fundo, é o choque entre a vocação do poder e o que ele efectivamente é, se não mesmo o que tem que ser, em virtude dos vícios dos humanos. Esta é a tragédia da política. O poder é sempre uma violência, até quando, aceitemos o pressuposto, é para o bem daquele que sofre. Porém, não é possível não forçar alguém sem automaticamente o rebaixar, o fazer menos do que aquilo que é, o afectar na sua dignidade e, com isso, paradoxalmente, torná-lo um sujeito político menor, sobre o qual, em virtude dessa inferioridade, não faz sentido o exercício do poder como ele ocorre, pois que este parte de um pressuposto de igualdade mínima que é rompido. A questão é tanto mais incómoda quanto mais se partilhe a ideia de que a razão é una, como os antigos criam (*vide* a primeira secção do pseudo-platónico *Demódoco*), ou seja: que duas pessoas racionais chegam necessariamente à mesma conclusão pelo uso recto da razão. Nessas condições, o recurso à força equivale a uma admissão da menoridade humana do outro (não tem o pleno uso da razão, ou não tem razão de todo) – é um quase-animal. E assim regressamos à oposição base entre o cidadão besta e rebanho (o Homem-animal do Estrangeiro, ἄλογος) e o cidadão Homem, o in-divíduo (por isso impossível de ser apreendido pela diérese), entre νομός [pastagem] e νόμος [a Lei].

Outra pergunta se ergue: quem domestica o domesticador? Mais: quem domestica o domesticador dos domesticadores, o πολιτικός?<sup>66</sup> Como emerge, na sociedade, essa figura? Platão nunca chega a responder na sua obra a esta questão, pelo menos de forma explícita: na *República* 7.515c6, o uso da passiva evita que Sócrates denuncie o libertador, sendo que o único que depois nos apresenta, o mesmo que subiu, falha redondamente a sua missão, o que levanta a pergunta: seria o outro, o primeiro, real de todo? O misterioso homem da caverna vem de fora, Platão vai de Atenas para Siracura e quem delineia as linhas-mestras da constituição de Magnésia, em Creta, é o Estrangeiro Ateniense (Sócrates?), talvez porque «um profeta, na sua própria pátria, honra, nunca a tem» (Jo 4, 44). Para Freud, em *Moisés e o Monoteísmo*, o patriarca pôde criar o povo judeu porque ele mesmo era egípcio. A este movimento de chegada (e vem à memória a figura do Estrangeiro), há que acrescentar, como reverso, o de partida (ou mero desaparecimento), τύπος fiel das biografias de legisladores<sup>67</sup>: estes nunca chegam de verdade a fazer parte das comunidades que organizam. O político como um cometa: ele vem e ele vai, pontoadamente, imprevisível (como um Gandalf). Já antes o dissemos: num diálogo dedicado ao político, o passo mais interessante e original tem que ver não com ele, mas com a forma de lidar com a sua ausência (o problema da orfandade).

O Homem, estranho aos animais, constitui-se como fonte de Lei para aqueles que toma sob a sua alçada e domestica, mas como pode ele ser fonte de Lei para si próprio, sem ser por experiência ou conhecimento directo do Bem? Se o saber do político vem do seu acesso à Ideia de Bem (nisso sendo filósofo), que depois procura aplicar, em que medida podemos dizer que ele é autodirectivo, se é de um Outro, de fora, que colhe o modelo do seu Estado? Certo que lhe cabe todo o trabalho intermediário, mas também esse o papel do timoneiro ou do sacerdote de Delfos, encarregado da exegese das palavras confusas da pítia. O bom político declina o paradigma celeste de acordo com a sintaxe humana envolvente, mas, ao contrário do legislador do *Crátilo*, não é o criador da palavra que inflecte. Do mais

---

<sup>66</sup> Benardete levanta, porém, outra hipótese: e se o político não tiver de ser ele próprio domesticado? «The ruler of the tame herd does not have to be tame himself» (III.90). É impossível não pensar em Hobbes, para quem o soberano, *na medida em que permanece no estado natureza*, pode garantir o estado civil. É esta permanência aquém que lhe permite, de resto, o uso da força, discutido na nota anterior. A oposição poder|Lei dissolve-se se, como os modernos, considerarmos que «não podem existir boas leis onde não existem boas armas» (Maquiavel, *O Príncipe* 12.2). Tal concepção da política assenta em nova ocultação do carácter especificamente humano, o λόγος. Para Maquiavel, o príncipe é sobretudo um gestor das *paixões* dos Homens, que tem de domar e usar para o seu bem e o do Estado. Hobbes, se parte do pressuposto da racionalidade do Homem, faz da razão um instrumento apenas: o que realmente está na base da formação da *commonwealth* é o *medo*. Assentará, de facto, a política no elemento não-racional do Humano? É a domesticação um paradigma político verdadeiro?

<sup>67</sup> Agradecemos à Ália Rodrigues, que tem trabalhado neste campo, por nos ter despertado para este ponto.



fundo da sua natureza algo chama o Humano à política, mas é no mais alto que pode encontrar orientação segura para o cumprimento da vontade da sua φύσις. A realização completa desta é, aqui, impossível («Mas não há poder para destruir os males, ó Teodoro [...] por necessidade passeiam-se por este lugar, entre a natureza humana», *Tht.* 176a5-8), mas a natureza continua a propulsioná-lo (a vida quer sempre ultrapassar), numa dinâmica de construção, com rumo a um τέλος (objectivo) sem τέλος (acabamento). A domesticação política é um trabalho perpétuo.

#### D6: ξηροτροφική | ύγροτροφική (264b6-264e2)

Depois destas considerações, o Estrangeiro procede à divisão da arte de criação em rebanho, distinguindo a criação em terra [ao seco: ξηρός] da aquática [húmida: ύγρός]. Estamos perante uma hipálage: os adjectivos referem-se aos animais objecto das duas artes e não tanto a estas (como se fora o criador a estar em terra ou na água). Ao leitor moderno, a divisão parece defeituosa: como Aristóteles (*Top.* VI.143b1-2), tenderíamos a separar os animais em três grandes grupos: terrestres, alados e aquáticos. Platão, aliás, faz o mesmo no *Timeu* 39e10-40a1 e nas *Leis* VII.823b. A questão, entre os antigos, não era, porém, tão linear e por não o perceberem é que autores como Rosen 32 e Scodel 62 reagem abruptamente, censurando D6. O próprio Aristóteles não mantém sempre o que diz nos *Tópicos*: na *História dos Animais* (I.487a15 e ss.), os animais vêm-se resumidos às mesmas duas categorias do *Político*, sendo o critério de distinção entre ambas não muito claro. As aves aparecem em ambos os grupos: aquelas mais amigas da água, que aí vivem e encontram alimento, como o gaivão e o mergulhão, são catalogadas entre os animais marinhos; as restantes, como a andorinha, surgem elencadas junto dos terrestres (487b18 e ss.). A divisão, simples, não consegue, porém, acolher anfíbios (589a16-22) (nem, de resto, o conseguiria a divisão em três géneros). Plutarco, num diálogo sugestivamente intitulado *Quais os animais mais inteligentes, se os terrestres, se os aquáticos*, coloca também indiscriminadamente aves num e noutra dos grupos: o grou é contraposto ao golfinho (979d), mas o alcíone (cujo mito é narrado num diálogo outrora atribuído a Platão) é usado para provar a superioridade dos animais marinhos (982f-983e).

A maior crítica a esta indeterminação quanto ao estatuto das aves encontramos-na no próprio Aristóteles, nas *Partes dos Animais*, onde, logo nas primeiras páginas, o autor move um violentíssimo ataque ao método da diérese, quando aplicado a animais:

E convém ainda que não se divida cada género [γένος], da forma como se divide os pássaros nesta e naquela [categoria], como [os] têm [divididos] as diéreses escritas

[γεγραμμένα διαιρέσεις], uns reunidos aos aquáticos, outros num género diferente.  
Numa semelhança [ὁμοιότητι] assenta o nome *pássaro*, noutra o de *peixe*. (642b10-14)

Aristóteles censura aqui a incapacidade dos autores de exercícios dieréticos (e pensa sem dúvida no *Político* e em Platão, que, na Carta XIII, envia a Dionísio, como anexo, «algumas das diéreses» [360b], dando testemunho da importância que estas vieram a adquirir dentro da Academia, como instrumento de formação e investigação filosófica) em perceberem a unidade fundamental do género *pássaro*, que não pode ser violada, como o ser alado fora uma mera parte (ontológica) de um tipo maior, de que não seria senão um acidente, o traço verdadeiramente definidor sendo se era aquático ou terrestre. Seria como alguém, podemos dizer, não reconhecendo a unidade das figuras políticas defendida em I1, insistisse numa divisão que separasse o administrador do rei, sem perceber que o número de “súbditos” é um por-menor, não *essencial* (no sentido mais forte, ontológico, da expressão).

Platão colocava-nos o problema da distinção entre parte e tipo; Aristóteles obriga-nos a pensar a sua identidade de maneira diferente. Se uma divisão separa em categorias diferentes (terrestre e aquático) espécimens (o grou e o alcíone) de um mesmo género (*pássaro*) que não o que está a ser cortado (animal), então essas categorias são meras partes (nem todas as partes ontológicas, porém, são partes por não obedecerem a este critério). Podemos adoptar este como um princípio metodológico da diérese. Continua, porém, por definir um modo objectivo de determinar o que é, afinal, uma forma ou não: como já antes dissemos, tudo indicia que essa seja uma decisão apriorística do autor da diérese, mais do que algo com correspondência *necessária* no real (em última análise, é difícil provar que o Estrangeiro erra ao, contrariamente a Aristóteles, considerar o ser alado um acidente, mais do que algo definidor da substância). De notar, por fim, como o Eleata não deixa de sublinhar a domesticidade dos seres humanos ao referir, de novo, os grou, destacados antes pela sua inteligência e como que equiparados aos humanos no erro de Sócrates, indiciando obliquamente com o exemplo em qual dos ramos da diérese a política se esconde.

D7: [πεζοτροφική] | [πτηνοτροφική] (264e3-264e11)

Precisamente porque, como vimos, as aves não foram constituídas como um grupo à parte, para se manter a divisão em pares, o Estrangeiro vê-se agora obrigado a afastá-las, distinguindo entre animais terrestres alados e pedestres. Aristóteles critica explicitamente esta dicotomia: «[não convém dividir,] como nas já faladas [diéreses], entre caminhanteres [πορευτικά] e alados. Há, de facto, alguns géneros pertencentes a ambas [as categorias] e que são alados e não-alados, como por exemplo o género das formigas» (PA 643a36-643b3)

(poderia replicar-se, no presente caso, que as formigas não são animais domésticos). A realidade é, como sempre, mais complexa do que as dualidades do Estrangeiro deixam antever: mesmo entre os pedestres, há «os caminhanes, os rastejantes [ἐρπυστικά] e os que se arrastam [ἰλυσπαστικά]» (Arist. HA 487b20-21), subgrupos que o Estrangeiro ignorará. A divisão peca ainda por, ao descartar os animais alados, afastar possíveis políticos (incorrendo no mesmo erro de separação de espécimens acima denunciado), como o chefe dos bandos de grou, que, como vimos, Aristóteles considera animais políticos (e não tinha Aristófanes representado nas Aves uma comunidade política alada?).

Em D6, os animais foram separados de acordo com o seu *habitat*; aqui são cortados em função do seu modo de locomoção. Aristóteles, defensor de RF, não deixa de censurar esta solução de continuidade, que responsabiliza, em boa medida, pelo falhanço da diérese quando aplicada a animais:

Se se não for de diferença em diferença, torna-se imperioso, como num texto em que a articulação é criada por simples conjunções, que haja também uma continuidade frágil na divisão. Refiro-me, por exemplo, ao que acontece a quem divide os animais em não alados e alados, e estes últimos em domésticos e selvagens, ou em brancos e pretos. Ora ser doméstico ou ser branco não é uma diferença própria de um alado; trata-se de um princípio útil para outro tipo de diferenciação, que, neste caso, apenas se invoca acidentalmente. (PA I.643b17-23)<sup>68</sup>

De facto, como tinha explicado antes (PA I.642b27-28), os alados devem ser divididos de acordo com a natureza da sua asa (se fendida ou não), sob pena de não se estar a proceder a uma verdadeira diérese mas a uma acumulação encapotada de características várias, sem qualquer unidade umas com as outras senão a que encontram na espécie a definir. Os subgéneros devem ter uma ligação *lógica* (no sentido a um tempo técnico e lato do termo) ao género maior: qual, porém, a relação entre o ser terrestre e o ser caminhante? Tome-se como paradigma a sequência *arte directiva* - *arte autodirectiva*. Se as divisões pré-I2 não são comutativas (não se poderia começar uma diérese das artes dividindo entre artes que visam a geração de seres animados ou coisas inanimadas: inevitavelmente parte das artes ficariam órfãs), o mesmo não se pode dizer das desta segunda parte: quase todas podiam assumir o primeiro posto, ou até outros intermediários (teremos a confirmação disso com a divisão bípede/quadrúpede, que ocupa lugares diferentes nos dois caminhos que se abrem após BI)<sup>69</sup>. Depois de D6, o correcto teria sido distinguir, dentre os animais terrestres, aqueles que,

---

<sup>68</sup> Tradução de Maria de Fátima Silva (INCM, Lisboa: 2010).

<sup>69</sup> A crítica que se poderia fazer (que a diérese de Homem tem de proceder como procede para avançar κατ' εἶδη) não vingará; primeiro, porque é questionável que essa exigência fosse forte o

por exemplo, habitam à superfície da terra ou no seu interior. Dentre estes últimos, depois, aqueles que o fazem num só buraco (como o coelho, na sua toca) ou num complexo de salas e corredores (como as formigas ou as toupeiras) — e poderíamos continuar. A grande desvantagem de uma diérese deste género, apesar da sua correcção, é o reduzir a distinção entre as espécies a um só carácter, não necessariamente marcante, como sublinha Aristóteles. É que «cada uma destas [espécies] distingue-se por muitas diferenças, não segundo a dicotomia [MFS: *um critério dicotómico*]» (PA I.643b12-13). De facto, ainda que concluíssemos, com sucesso, a caracterização da toca do coelho, seria pelo menos redutor definir o animal em função do seu *habitat* apenas, quando isso nem é o mais importante. É este limite da diérese que leva Aristóteles a descartá-la como ferramenta de trabalho filosófico-biológico. Este problema não se põe ao Estrangeiro por não subscrever RF (talvez por ter intuído precisamente as suas limitações).

Esta divisão em pedestre e alado, bem como a anterior, têm paralelos no *Sofista*, que revelam o quão convencido o Estrangeiro estava da sua firmeza. É de notar a proximidade entre a diérese inicial do diálogo, em busca da figura do pescador, e a nossa. Já antes vimos o diálogo estabelecido entre o segundo movimento de ambas. No *Sofista* 219e, a caça é dividida, lembrando D4, em caça ao género inanimado [ἀψύχου γένους] e ao animado [ἐμψύχου]. Dentro deste último isolam-se os animais nadadores [νευστικός] contra os pedestres (220a7-11) e os primeiros são depois separados em alados e aquáticos [ἔνυδρος] (220b1-8). Em seguida, inevitavelmente, o paralelismo quebra.

#### A BIFURCAÇÃO [BI] (264e12-265b6)

1. Καὶ μὴν ἔφ' ὃ γε μέρος ὥρμηκεν ἡμῖν ὁ λόγος, ἐπ' ἐκεῖνο δύο τινὲ καθορᾶν ὁδῶ τεταμένα φαίνεται, τὴν μὲν θάπτω, πρὸς μέγα μέρος σμικρὸν διαιρουμένην, τὴν δέ, ὅπερ ἐν τῷ πρόσθεν ἐλέγομεν ὅτι δεῖ μεσοτομεῖν ὡς μάλιστα, τοῦτ' ἔχουσιν μᾶλλον, μακροτέραν γε μὴν. ἔξιστιν οὖν ὁποτέραν ἂν βουληθῶμεν, ταύτην πορευθῆναι. (265a1-6)

E para aquela parte, para a qual o nosso discurso se pôs em movimento [/arrancou], parecem ver-se, olhando para baixo, dois caminhos estendidos, um mais rápido, que divide uma pequena de uma grande parte, e outro, aquele mesmo de que falávamos antes, [quando dizíamos] que é necessário cortar ao meio o mais possível, que [se a-]tem mais [a] isto, mais longo. É possível, qualquer que seja aquele que desejemos, avançarmos [πορευθῆναι] por esse [caminho].

---

suficiente para travar a comutabilidade de pelo menos algumas das divisões (a divisão entre alados e não-alados não é menos legítima que a entre terrestres e aquáticos: ambas *grosso modo* isolam um dos três grandes géneros de animais), segundo, porque, como veremos, é possível avançar «segundo as formas» de muitas maneiras: não há um caminho fixo, como o prova a Bifurcação.

2. Ῥάδιον, ἐπειδὴ τὸ λοιπὸν βραχύ· κατ' ἀρχὰς μὴν καὶ μεσοῦσιν ἅμα τῆς πορείας χαλεπὸν ἂν ἦν ἡμῖν τὸ πρόσταγμα. νῦν δ', ἐπειδὴ δοκεῖ ταύτη, τὴν μακροτέραν πρότερον ἴωμεν· νεαλέστεροι γὰρ ὄντες ῥᾶον αὐτὴν πορευσόμεθα. τὴν δὲ δὴ διαίρεσιν ὄρα. (265b2-6)

Coisa fácil, depois que o que resta é [já] pouco. Teria sido difícil para nós [cumprir com essa] ordem[/pedido] desde o começo e também nos meios da via [πορείας]. Agora, porém, uma vez que parece [ser] desta maneira [que devemos continuar], vamos pela [via] mais longa primeiro. De facto, estando mais frescos, avançaremos mais facilmente. Observa então a divisão.

Este passo (1) é, *prima facie*, profundamente desconcertante. O Estrangeiro propõe-se abertamente proceder a uma diérese que viola a regra por si mesmo instituída da divisão διὰ μέσων. A diérese é de novo interrompida para que se pratique o erro que antes forçou à sua suspensão. A divisão em partes parece ter perdido todo o estigma que sobre ela pairava e ser um procedimento alternativo aceitável. Contudo, 2 é, se bem lido, um passo mais violento ainda: o Estrangeiro explica que teria sido difícil desde o começo ou até mesmo a partir do meio da diérese ter seguido os dois caminhos, o que implica que, em última análise, tal procedimento seria possível. A divisão do item *político* apresentada não é, portanto, a única. Já havíamos percebido a flexibilidade teleo-lógica da diérese, mas não que, também para um mesmo objecto, se oferecem pelo menos dois caminhos diferentes<sup>70</sup> e um em que, desde o início, os cortes não se sucedem διὰ μέσων. Dentre os comentadores, apenas Rosen 33 se detém sobre este trecho, que interpreta muito literalmente, chamando atenção para o (a seu ver) absurdo da frase, tendo em conta que a maioria do caminho das duas vias é o mesmo, até D7. De alguma maneira, o Estrangeiro até teria estado a seguir os dois percursos, simplesmente não o declarara antes, pois que não divergiam. Uma tal leitura, parece-nos, empobrece 2 e estupidifica a personagem do Eleata gratuitamente, ao esvaziar a sua frase de qualquer possibilidade de sentido *pertinente*. Tal resulta da não consideração do plural em ἀρχὰς e μεσοῦσιν, que acreditamos dever aqui levar à letra<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Scodel 63 evoca *Sph.* 226a8 como mais um exemplo do quão «sympathic to the intellectual combining of different diaereses» o Estrangeiro é. O caso do sofista, porém, era demasiado *sui generis* para que a partir dele se pudesse extrair, como regra universal, a existência, para um mesmo objecto, de múltiplas diéreses possíveis. É preciso BI para que a inferência seja confirmada com segurança.

<sup>71</sup> Cremos não ser arriscado considerar como ponto médio comum entre as duas diéreses, a partir do qual se poderiam começar a explorar os dois caminhos, aquele que é, na nossa, o corte quase central, D4, onde a diérese das artes se encerra para dar lugar, na divisão seguinte, à do objecto da arte antes definida (*qua arte*), o Homem (não é irrelevante que o primeiro erro identificado pelo Estrangeiro ocorra logo depois, ou concomitantemente, com a não explicitação da divisão domésticos|selvagens: há, neste ponto, uma mudança muda na diérese, de facto). O caminho rápido e o longo, se a nossa suspeita tem consistência, concordariam então pelo menos em dois aspectos: a arte do político visa

A contradição com o exposto em I2 é tão óbvia que nos recusamos a aceitar que o Estrangeiro não esteja consciente dela. Consequentemente, importa perceber o que o levou a agora descredibilizar sem complexos o que antes vendera como regra quase santa. Ou RE é uma indicação metodológica válida e a escolha oferecida em 1 pelo Estrangeiro a Sócrates de algum modo uma armadilha, ou RE, então, não tem carácter mandatório e é apenas uma sugestão, que se é livre de não seguir; é necessário, neste último caso, porém, explicar porque foi consagrada antes. O Eleata, no entanto, já dera por duas vezes antes a entender que RE não era necessariamente compulsiva, e em momentos críticos da diérese.

Em 258c3-8, logo no início desta, o Estrangeiro sugere que se faça aquilo que depois censurará a Sócrates: isolar uma parte contra o todo dos restantes elementos de uma categoria: «e, tendo-a [a recta política] posto à parte de todas as outras, separadamente, [há que] selá-la com uma [só] ideia, tendo assinalado com uma [só] forma, [forma] outra, todas as voltas [& cortadas] [ἐκτοραῖς]». Se o Eleata acaba por mudar de ideias na mesma frase é por nos encontrarmos no começo da diérese: uma divisão como a aqui preconizada nada de útil nos diria sobre o mester político, de imediato separado dos demais, sem outra qualificação que não a de ser uma arte. Seria, porém, possível fazê-lo, e o mesmo é repetido quando o Estrangeiro repreende Sócrates pela sua divisão: «Belíssimo [κάλλιστον], de facto, pronto separar dos outros o que se busca, conquanto se [o] agarre correctamente» (262b1-2). O superlativo κάλλιστον pode até ser traduzido mais vincadamente: *o mais belo* (o λόγος que avança διὰ μέσων, pelo contrário, revela apenas de forma *mais bela* [κάλλιον] o objecto da pesquisa: 264b8). Scodel 51 repete: «There is no intrinsic reason why an εἶδος could not be exhaustively divided by a single division». Em 287c3-5, o Estrangeiro assumirá abertamente as limitações de uma divisão estritamente dicotómica<sup>72</sup>: «dividamos pois estas em partes pelos membros, como cordeiro que é levado ao matadouro, se incapazes [de o fazer] em dois».

A questão, porém, não é clara. BI abre com nova alusão à divisão pelo meio: «A arte de pastorear os pedestres, como um número par, convém que, cortada, brilhe em dois [membros]» (264e12-13). Há que lembrar que também no *Sofista* o Estrangeiro defende a divisão mesotómica (229b67-10), aquando da divisão do tipo *ignorância*. O corte, porém, é

---

seres animados (D4) e estes são pedestres (D7). Veremos depois que, ainda que em momentos diferentes, ambos recorrem também à distinção bípede|quadrúpede e, como fica claro na continuação, os dois avançam ἐπ' ἀνθρώπους. É significativo que todos os pontos de contacto entre as duas diéreses se concentrem no objecto da arte, mais do que nesta: podemos não ser capazes de nos acordar em relação à natureza do ofício político, mas é indesmentível que ele tem no Homem o seu τέλος, e isto é muito menos óbvio do que aparenta. Desde logo, o centro da governação é desviado do político para as criaturas sobre as quais ele vela e isso — isso faz toda a diferença.

<sup>72</sup> Divisão dicotómica e mesotómica não são a mesma coisa, mas a segunda assenta sobre a primeira, pelo que se, como aqui, a divisão em dois é abandonada, por maioria de razão o é a pelo meio.

bastante inconveniente: uma forma [εἶδος] de ignorância é oposta a «todas as outras partes [μέρεσιν] desta» (229c1-3). Não estamos, contudo, perante uma violação de RER, pois que as duas partes – a ignorância da própria ignorância e a ignorância podíamos dizer técnica – têm igual peso, contrabalançando-se [ἀντίσταθμον]. Os dois géneros são distinguidos em função do seu objecto, numa divisão A|não-A: a ignorância cega a si mesma e a que não se ignora, que se refere a um objecto fora de si. Este último grupo é tão variado quanto a multiplicidade de saberes possíveis. Estamos perante uma divisão semelhante em tudo à de Sócrates, com a diferença de a do *Sofista* respeitar explicitamente RE. Será que se houvesse tantos humanos quantos exemplares de todas as outras espécies de animais a divisão neossocrática já estaria correcta?

Entre indicações tão contraditórias, torna-se complicado perceber o que o Eleata defende. Os straussianos, partindo do pressuposto de que toda esta primeira parte é irónica, vêem neste passo talvez a admissão mais clara do *bluff* metodológico que é a diérese. Mais perto do final do comentário à Parte I exporemos as razões pelas quais, pelo contrário, a diérese deve ser levada muito a sério. Já Ricken 104 aceita plenamente BI como «ein Hinweis auf die Willkür des Verfahrens», sublinhando, inclusive, o espaço de manobra que existe mesmo dentro do caminho mais fiel às indicações anteriormente expostas, onde, a um dado momento, se oferece a possibilidade de avançar, porque coincidentes os grupos, ou pelo critério da forma da pata ou pelo modo de reprodução. Esta liberdade resultaria de se procurar oferecer somente uma explicação [Erklärung] de um nome (Homem), mais do que uma definição [Definition], no sentido de λόγος a que Platão, na Carta VII (342b2), se refere. Ora «dieses Spezies [o Homem] kann auf verschiedene Weise beschrieben werden» (106), pelo que só seria legítimo criticar o procedimento do Estrangeiro, a seu ver, se este tivesse falhado em individualizar a espécie em questão. Parece-nos notar nesta posição de Ricken uma certa inconsciência, como se o autor não percebesse totalmente o que está em questão. Primeiro, não apresenta qualquer razão para a necessidade de uma *explicação*, em termos biológicos, do Humano. Segundo, cesura as duas partes da diérese (ante- e pós-I2): aceita, como a maioria dos críticos, que Sócrates errou ao dividir seres humanos|animais, por violar as regras do jogo – supunha-se, pois, que a continuação se atesse a elas, mas a seu ver isso não é necessário. Porque é que então censurou Sócrates? A sua interpretação mantém a perplexidade do texto original, em nada deslindando o mistério do comportamento errante do Estrangeiro.

Miller, por sua vez, insiste na sua tese e lê o episódio como mais um teste do Estrangeiro ao seu interlocutor, para ver se este aprendeu bem a lição de I2. Sócrates, ao pedir que se sigam as duas vias, prova a sua juventude (são as crianças quem, de acordo com o *Sofista* 249d3, querem uma coisa e o seu contrário) e nada ter aprendido com a extensa

demonstração em 261e8-263b11. A abertura do Estrangeiro seria, portanto, fingimento: não lhe é irrelevante qual o caminho seguido (espera que Sócrates escolha o mais longo). Ele próprio, porém, como filósofo avançado, capaz de perceber as limitações de ambos os percursos – o mais longo, obediente às regras da diérese, com o seu falhanço em capturar o específico do Homem, manifesta as fronteiras desta –, não enveredaria por nenhum deles. Segundo Miller, de facto, a partir de 12 o Estrangeiro, com o seu humor seco, entra em desconstrução aberta do método da divisão, apontando os seus limites, ao mesmo tempo que, porém, «reach[es] the same end Young Socrates did but by the correct method» (29). Miller concebe o paradoxo de um método que é correcto mas atinge conclusões desviadas, pois, a seu ver, «the final definition [is] inadequate» (*ibid*).

O percurso mais breve é censurado como duplamente falso, por incorrer em todos os erros criticados em 12 e, como o longo, obscurecer o carácter próprio do Homem. Miller, porque não há qualquer condenação explícita deste caminho, tem de inventar: entra em cena a *ironia* eleático-platónica (nenhuma outra obra de Platão é, a crer nos seus comentadores, tão irónica<sup>73</sup> – ou, talvez, tão mal compreendida, e daí o apelo fácil à ironia, para encobrir as ἀπορίαι). O silêncio do Estrangeiro dever-se-ia ao facto de a diérese dicotómica ser «Young Socrates’ sole means of freeing himself from mere opinion», pelo que «the Stranger cannot afford to criticize it explicitly» (32). Miller insiste em acreditar que o exercício diéretico, que, ele mesmo o admite, produziu resultados distantes do desejado, é capaz, ainda assim, de aproximar Sócrates da verdade e afastá-lo da δόξα. A diérese, porém, como foi conduzida, produziu apenas, segundo Miller, uma δόξα incompleta, o que só pode resultar, em boa medida, do método (ou falta dele) pedagógico do Estrangeiro. Se este funciona como o professor de Sócrates (ideia central para Miller), será estranho Sócrates fiar-se nele, depois de este ter definido, com sucesso, e pelo mesmo método, o sofista? O Estrangeiro de Miller é um interlocutor de má-fé, a todo o momento provando o seu discípulo, enganando-o até (como ao negar-lhe a justeza da divisão Homem|animais), não para, como Sócrates, o Velho, com as suas falácias, o levar a entender o erro do seu raciocínio, mas para o induzir a fazer um erro e a tomá-lo como verdadeiro (o método hipotético pervertido).

A tese de Miller, corrigida, pode, porém, ser útil à compreensão de BI. Se partirmos do pressuposto de que a divisão Homem|animais é eleaticamente incorrecta e de que o Estrangeiro está a tentar instruir Sócrates no exercício da diérese (que «não é difícil de ser

---

<sup>73</sup> Diz Friedländer n.XXVII.13: «I fail to understand how parts of the *Statesman* can be considered boring, a frequent criticism. [...] To judge the dialogue dull, one cannot have recognized, beyond the structure of the whole, the abundance of playfulness or the creative power of Plato’s language, a power that “spooks” even in what Steinhart (III, 588) calls the “comically contrived terminology”. The *Statesman* and also the *Sophist* remind Diès (*Platon*, pp. 306f.) of Rabelais».



mostrada, mas toda-difícil de ser usada», *Phlb.* 16c), podemos mitigar a contradição entre I2 e BI através da aplicação ao caso presente da ilustração da Parte III do médico-legislador. O legislador, como um médico que parta em viagem, é forçado a deixar por escrito algumas leis para gestão da cidade. Estas são genéricas, não necessariamente as melhores para cada indivíduo, mas o que o legislador crê ser aplicável ao maior número de cidadãos. Porém, em regressando (ou em aparecendo um novo, competente), o político tem prioridade sobre as leis e pode corrigi-las e contorná-las. As leis, no fundo, são um *Ersatz* do saber do político, substituto menor, e por isso imperfeito e falível, mas o possível, e sem dúvida melhor do que a anarquia ou o governo dos sem-saber.

Da mesma maneira, RE pode ser encarada como uma lei deixada pelo Estrangeiro<sup>74</sup> (que, enquanto Estrangeiro, regressará, mais tarde ou mais cedo, à sua terra — e Sócrates, o Velho, não esqueçamos, à beira de enfrentar a acusação de Meleto, não estará já em Atenas por muito tempo, para poder educar na dialéctica o seu homónimo) a Sócrates, para as investigações futuras deste. Platão não explica em que medida RE tende a produzir formas, mais do que partes. Acreditamos que o faça de propósito, por isso ser matéria ou não ensinável ou esotérica, e não nos resta senão confiar na sua palavra. BI, porém, seria a manifestação dos limites das “leis” da diérese que o “político” sábio, ou, aqui, o filósofo οὐκ ἀμελέτητος, pode contornar sem pudor, directo à forma que lhe interessa. O Estrangeiro educa já Sócrates na inferioridade da lei face ao saber genuíno, também no âmbito metodológico, chamando a sua atenção para a necessidade de não reduzir a dialéctica a uma matemática, com regras certas. Nesse aspecto, não é inocente que o diálogo se processe com Sócrates (e Teeteto na audiência), ele que trabalhou com os números irracionais (e o Estrangeiro não deixará de brincar com ele a esse propósito), que não se deixam fixar por uma fracção, como a realidade não se deixa congelar numa lei ou a diérese resolver por um truque de algibeira.

RE é apresentada em I2 com um propósito pedagógico, permitindo aí corrigir o que é, no entender do Eleata, um erro real de Sócrates, aparecendo como um instrumento para garantir REI, enquanto o Jovem não tem a capacidade dialéctica para descobrir autonomamente as formas. Só a experiência lhe dará o conhecimento necessário para isso:

---

<sup>74</sup> Giorgini 75 aplica a imagem do legislador ausente à diérese como um todo. Consciente da proximidade da sua morte, Platão legaria aos alunos um método que pudesse «surrogare la presenza del maestro». Se a nossa interpretação é correcta, tal, porém, não é muito provável, pois a diérese pressupõe todo um treino dialéctico para que possa produzir resultados verdadeiros: não fora pelo Estrangeiro e Sócrates teria errado na divisão das formas (pelo menos do ponto de vista do Eleata). A diérese agradece o Mestre, mais do que o dispensa. A relativização de RE, aliás, parece quase ser a resposta de Platão a quantos procuram (nota *infra*) torná-la num processo que, por si, isoladamente, se mostre capaz de revelar o que é.

o círculo de Miller, de que falámos em I2, é, à sua maneira, real. Destaque-se, nesta linha de interpretação, a leitura que Delcomminette 115 faz de 264b8-10, para quem τοῦτο se refere à pergunta de Sócrates em 263a2-4. O respeito por REI é a única e verdadeira condição da boa diérese. Os dois caminhos apresentados em BI são possíveis porque ambos avançam κατ' εἶδη. A reacção de Sócrates perante a proposta do Estrangeiro *pode* ser lida como uma manifestação da sua vontade de entrever a diérese como ela é se conduzida por alguém experimentado, sem, contudo, abdicar da demonstração regular que é a única que lhe é possível, mesmo se imperfeita (uma vez adiada εἰς αἴθερος a discussão sobre parte e forma).

E que pretende Platão com tudo isto? Skemp 67, que não leva a sério os resultados da diérese, vê na Parte I «a gentle satire on the over-enthusiastic use of the method of Division by some of the members of the Academy itself». O Mestre acreditava, a seu ver, na divisão entre humanos e animais, mas procurou propositadamente estender a diérese, para revelar os resultados absurdos a que esta pode conduzir, se não usada com discernimento, ou seja, se não progredir pelas «articulações naturais» (*Phdr.* 265e) das coisas, o que pode implicar até a divisão não-dicotómica<sup>75</sup>. Apesar de não concordarmos com o juízo irónico de Skemp em relação à diérese, subscrevemos a sua tese geral de que Platão visa quantos preconizavam a submissão desta a um conjunto de preceitos, entre os quais se destaria, supomos, RE. Reconhecendo a utilidade de indicações como esta, Platão procuraria no entanto refrear o entusiasmo dos seus alunos, expondo-lhes a complexidade do real, que nenhuma colecção de regras de aplicação directa pode respeitar. BI permite-lhe sublinhar a maleabilidade da diérese, que tem vários caminhos para alcançar o seu objecto (como se vira no *Sofista*, com as múltiplas definições apresentadas).

D8, 1ª DA VIA LONGA [D8-L1]: [κερασφορονομική] | [ἀκρατονομική] (265b6-265d5)

Os animais domésticos gregários pedestres começam por ser divididos por natureza [φύσει] em dois grupos: os corníferos e os sem cornos. O facto de o corte seguir distinções que pelo menos o Estrangeiro acredita serem naturais confirma que a diérese não é um exercício caprichoso, mas que mantém uma relação com o real, que cartografa (o que não

---

<sup>75</sup> Skemp dá grande importância ao que entende ser a crítica platónica à divisão em dois, da qual Espeusipo era, pelo que sabemos, arreigado defensor (e não seria a última vez que Platão escreveria tendo o seu sobrinho em mente: há um certo consenso entre os comentadores que o *Filebo*, que na cronologia tradicional se segue ao nosso diálogo, retoma um diferendo entre Espeusipo e Eudoxo de Cnido sobre a natureza do Bem). «It is clear that Speusippus' diaeresis is strictly dichotomic and with both sides of the bifurcation *equally extended* [italico nosso]» (Taran, *Speusippus of Athens*, Leiden 1981 *apud* Scodel 54 n.51). Na opinião de Skemp, é ainda Espeusipo, mais do que o *Político*, o grande alvo do ataque de Aristóteles nas páginas iniciais das *Partes dos Animais*, no que é seguido por Dillon 92 (*contra* Delcomminette n.106).

implica que o seu mapa não seja interesseiro, orientado para o seu τέλος). Linguisticamente, há que notar a preferência pelo termo μέρος para designar os produtos da divisão, que deve aqui ser entendido no seu sentido lógico e não ontológico (não há na escolha da palavra qualquer propósito irónico, como o Estrangeiro quisera mostrar que, afinal, também o caminho longo progride por partes e não διὰ μέσων). Bem mais significativa é a mudança, também consistente, de τροφή para νομική. A figura do rei é assimilada à do pastor, de forma mais radical do que sucedera em D5. νομή é um termo ainda mais restrito que τροφή. Vimos como este último podia ser emparelhado, com justiça, com παιδεία. νομή, pelo contrário, refere-se especificamente ao pastoreio, ao acto de levar os rebanhos a pastar, de lhes dar de comer. Há toda uma dimensão de τροφή qua criação que é aqui como que abandonada. A circunscrição não é grave, porém, porque virtual: ainda que sob outro nome, é de τροφή que se fala, como 268a5-268b6 deixa claro (o mesmo havia já sucedido com o termo ἐπιμέλεια em 261d5, reduzido a um equivalente funcional de criação, identidade semântica que será depois fortemente contestada).

A volatilidade da terminologia do Estrangeiro assenta directamente na sua visão do papel dos nomes na investigação filosófica. O que lhe interessa não é o ὄνομα, mas o λόγος: o conceito por detrás da palavra, em si oca e sem significado antes que os interlocutores expliquem o que têm em mente quando a pronunciam. Por isso também não é essencial rotular os produtos da divisão, se isso apenas complica mais a questão, como parece ser aqui o caso (o Estrangeiro estará cansado de inventar neologismos?). Importante é que a divisão esteja clara (note-se o vocabulário luminoso e epidíctico: δεδήλωται, καταφανής e δηλός).

O Homem é imediatamente catalogado entre os animais *amputados* [κολοβόν] de cornos. O termo, assaz forte, levanta a questão de saber se o Humano não é uma espécie *incompleta*, para usar a tradução feliz de CLS, esquecida por Epimeteu, que a deixa ἄοπλος (Prt. 321c6)<sup>76</sup>. Não é acidental que a tecelagem, que servirá de paradigma à política, seja classificada entre as artes defensivas-protectoras (279c7 e ss.). O Homem, «nu, descalço e despido» (Prt. 321c5-6), é definido face aos outros animais privativamente, por aquilo que não tem. O seu único elemento positivo é-lhe negado pelo Estrangeiro: o λόγος (que é o lhe permite suprir a sua falta de cornos, através do fabrico de armas de ataque). Ele surge na natureza inapto para ela: a associação política é primeiro que tudo um instrumento de protecção contra o exterior — o Homem agrega-se para se guardar dos animais selvagens e compensar, pela sua união, a sua desvantagem inata. A cidade é o mundo que forja para nela se resguardar (Ana Elias Pinheiro traduz, com olho, o ἄστρωτος do mito do *Protágoras* como

---

<sup>76</sup> Diz Aristóteles em relação aos cornos e outras extremidades aguçadas dos animais: «Estas são partes que, nos animais, têm uma função protectora. [...] São concebidas de forma a garantir aos animais a preservação» e «É para defesa e ataque que os vivíparos os possuem» (PA II.655b4-8 e 662b27; trad.: Maria Fátima Silva).

«sem abrigo»). O fogo de Prometeu, o fogo vestal, é o mesmo que permitiu aos seres humanos afastar os predadores dos seus refúgios. A definição do Homem como ser roubado de cornos vale sobretudo pelo que nos diz sobre a origem da cidade, mais do que pelo seu interesse biológico (até porque é possível surgirem “cornos” de queratina, *cornu cutaneum*, em seres humanos, podendo alcançar os vinte centímetros). D8-L1 não é impossível que responda também a algum argumento em circulação à época: Diogénes Laércio VI.39 conta que «a um que argumentava por silogismos [συλλογισάμενον] que ele tinha cornos, [Diógenes, o Cínico,] tendo apalpado a testa, disse: “eu, porém, não vejo [nada]”» (Séneca parece ecoar o episódio nas *Cartas a Lucílio* V.45.8). É-nos impossível recuperar a base histórica da anedota, mas ela pinta o nosso corte com nova cor.

D9-L2: [ιδιογενική] | [κοινογενική] (265d6-265e9)

Este passo é particularmente importante por, pela primeira vez, nos ser dito, com precisão, quais os itens de uma dada categoria. Os animais domésticos pedestres sem cornos são divididos em dois grupos: os capazes de produzir híbridos e os incapazes. É-nos ainda dito que os do primeiro género não possuem o casco fendido. Os cavalos e os burros, ambos referidos em 265e1, são os únicos animais que encaixam nas duas categorias. O τὸ λοιπόν em 265e4 deixa claro que essas espécies formam o todo do segundo produto do corte. Se, porém, o caminho longo avança διὰ μέσων, então o outro membro da divisão deve conter também ele duas espécies, o que é confirmado em 266a2. Por outro lado, voltando atrás na diérese, os animais corníferos deviam ser quatro (apenas conseguimos, porém, identificar três: os carneiros, as cabras e os bois) e os terrestres dezasseis. Levanta-se um problema interessante. Segundo estes cálculos, os animais gregários deviam ser trinta e dois e os domésticos sessenta e quatro, sendo impossível determinar com exactidão quantas espécies de animais conhecia o Estrangeiro, por a divisão doméstico|selvagem, na medida em que é implícita, não ser necessariamente mesotómica<sup>77</sup>. Porém, em D5, o Estrangeiro não notara ainda ele próprio a redução operada pelo carácter directivo da arte política sobre o seu objecto, pelo que o número de espécies que reunia sob a categoria *criação em rebanhos* (e o seu oposto) podia ser superior. A imposição do critério *domesticidade* pode, também, ter destruído o equilíbrio dos dois grupos, o que significaria que, na diérese que temos, um dos cortes não seria, afinal, διὰ μέσων. A única possibilidade de preservar o respeito por RE é postular que a distribuição de animais gregários e individuais dentro do grupo *animais domésticos* é exactamente a mesma, em percentagem, que dentro da categoria *animais*, como

---

<sup>77</sup> Não recuamos mais devido ao já identificado salto que ocorre entre D4 e D5, com a mudança de objecto da diérese.

um todo — o que, sinceramente, *cremos* ser improvável. Pode argumentar-se que a diérese não é um método matemático tão exacto. Concordamos. Todavia, isso não faz desaparecer o problema, pois ainda que se reconheça aos números acima indicados uma margem de erro, a discrepância fundamental de tamanho entre as categorias *criação em rebanho*|*individual*, dependendo de que forma são partes, permanece. O Estrangeiro apercebeu-se em I2 do erro que ele mesmo cometera, ao separar o todo dos animais, e não apenas os domésticos, mas não foi até ao fim com o que tal, muito provavelmente, exigia: a substituição de D5 por outra divisão (isto, claro, se se quiser respeitar RE, mas essa a proposta de I2).

Por fim, há a sublinhar em D9-L2 o reaparecimento do termo ἐπιμελεία, que desaparecera em 261d5 (também γένεσις, que ocorrera aí pela última vez, surge de novo em D8-L1, mesmo se com um sentido diferente). Como com νομή, não se deve dar excessivo peso a esta mudança terminológica, que não corrige a preferência do Estrangeiro por τροφή, a que todas as outras palavras se subordinam, equivalendo.

D10-L3: [διποδοτροφική] | [τετραποδοτροφική] (265e10-266d9)

O esclarecimento abrupto do Estrangeiro de que o cão não deve ser considerado na divisão presente por não ser um animal gregário tem des-viado os comentadores. Ninguém refere o animal antes, pelo que a observação do Estrangeiro é espontânea e desmotivada. É possível postular que o Eleata ataca preventivamente, antecipando-se a uma objecção que ele imagina pronta na ponta da língua de Sócrates, mas tal não resolve o problema, a saber, porque é que Platão *escolheu* escrever esta cena. Parece-nos mais frutífero ver aqui a cabeça do autor a emergir do chão do texto. O filósofo polemiza, sem dúvida, contra alguém: a ideia de que o cão era um animal doméstico gregário tinha de ter defensores entre os potenciais leitores do diálogo (ou estes tinham de ser capazes de reconhecer quem, entre as grandes figuras da época, defendia tal tese), pois só assim se compreende a inclusão da referência *in promptu* aos cães. Se fosse pacífico que o cão era um animal criado individualmente não havia necessidade de o declarar: Platão não o faz, por exemplo, para o furão, um dos animais domésticos favoritos dos gregos. Percebe-se a vontade do filósofo de vincar a sua posição. O assunto está longe de ser claro: na *Odisseia* (14.21-22), Eumeu cria quatro cães, «semelhantes a animais selvagens»<sup>78</sup>. A criação colectiva de cães de caça era uma realidade: Xenofonte,

---

<sup>78</sup> Poder-se-ia pensar, então, a partir de Homero, que o problema dos cães está não em serem animais não-gregários mas em não serem domésticos. Não é isso, porém, que o texto diz: os cães *parecem* [ἐοικότες] selvagens. A descrição ameaçadora prepara a reacção violenta dos animais a Ulisses. O seu comportamento, porém, resulta não da sua natureza mas do facto de o velho rei lhes ser estranho. De facto, no começo do Canto XVI, é com saltos, e sem latidos, que recebem Telémaco, que conhecem. Os cães de Eumeu, no fundo, agem como os de Sócrates na *República*: pensaria o filósofo neles?

por exemplo, num plural inequívoco [ταῖς κυσὶν], aconselha o senhor dos cães a ser ele mesmo a alimentá-los quando estão com fome, para que aprendam a amá-lo (7.12) (é impossível não pensar em Augusto, pagando a expensas suas o pão para alimentar a plebe romana, *Res Gestae* 15.1). Pode argumentar-se que o cão exige uma atenção individualizada, *mas não menos o Homem*, como ficará muito claro na Parte III (todo o problema da Lei, talhada à medida do universal, advém daí), e isso não impede que seja classificado como gregário.

Talvez nunca consigamos reconstituir as razões que levaram Platão a negar aos cães o estatuto de animais de rebanho. Reduzir o caso a uma mera questão de percentagens (são mais os casos de cães criados individualmente do que em grupo) é diminuí-lo (e continuaria a não explicar o porquê da referência explícita ao facto). A eliminação do cão é tanto mais interessante quanto na *República* (II.375d5 e ss.) o animal é tido como paradigma dos guardiães, pensáveis porque existe o cão, que reúne em si as duas disposições contrárias procuradas, a docilidade para com os conhecidos e a agressividade para com os estrangeiros. Esta combinação de mansidão e impetuosidade é, de acordo com a Coda, a tarefa maior do político, que a procura operar na cidade, através da educação e de práticas eugénicas. O cão é, assim, o anúncio, se não mesmo o modelo, do cidadão excelente. Se, porém, não é um animal gregário, como Platão afirma, não sabe viver em comunidade, o que gera um aparente paradoxo: o melhor cidadão não sabe estar na cidade.

Tal não é, porém, uma contradição insanável. Já antes discutimos o não-lugar do político na πόλις: ele está sempre, de algum modo, fora, aquém, e por isso a pode ordenar. Para poder gerir o processo de cruzamento das duas ὀργαί acima em causa, tem ele mesmo de ser o expoente do seu entrelaçamento, o cão maior, «filósofo por natureza e amigo de aprender» (R. II.376c1-2). Ele é um animal de criação individual (cf. *Lg.* II.666e-667a, e em especial 667a1): o deus (o Cão) não o dá à cidade com abundância. A aristocracia, o bom governo de poucos, pensada como alternativa possível ao filósofo-rei na *República*, nunca é considerada *in extenso* na obra. Se «o lobo [parece] o cão, o mais manso o mais selvagem» (*Sph.* 231a6) é porque o tirano tem a máscara do filósofo-rei (as acções de um de outro são, em termos absolutos, indistinguíveis). O melhor cão não consegue estar sujeito aos outros, piores do que ele: «a maior perda/pena é ser governado por inferiores» (R. I.347c4). Como Jasão (E. *Éolo* frg. 16 Nauck), ele tem fome sempre que não governa<sup>79</sup>. Nesse sentido, não sabe, de facto, viver em comunidade, por isso se retira (ao contrário de Sócrates, que serviu

---

<sup>79</sup> Tal só se verifica, claro, na nossa presente sociedade. Numa cidade de homens de bem, as pessoas competiriam entre si para não governar (R. I.347d). A política é um duplice movimento *contra*: como vimos a propósito de I2, constituímos-nos como comunidade política em obediência à φύσις e *contra* ela, simultaneamente. Ao mesmo tempo, aquele que governa terá sempre de ser estrangido a continuar no poder, *contra* o seu desejo (imediato, pelo menos).

no exército e foi membro da Boulê, da vida cívica de Platão, que se escondeu na Academia, nada sabemos).

O cão, parece-nos, ganha em ser lido aqui como quase-alegoria do filósofo-rei, mais do que dos guardiães, sob pena da observação eleática sobre o carácter não-gregário dos cães se tornar insustentável. Os guardiães vivem *em comum*, partilhando tudo, inclusive as mulheres e os filhos, pelo que seria ridículo negar-lhes o estatuto de animal gregário. Por fim, importa salientar um último paralelo entre o filósofo-rei e o cão, a partir do paradigma tutelar da Parte I e II do pastor. No final do Mito, procede-se a uma revisão da definição do político da diérese inicial. Chega-se à conclusão que esta acentua a diferença de género entre o rei e o seu rebanho. No tempo de Cronos, éramos pastoreados pelo deus, mas agora, no tempo de Zeus, estamos entregues a nós próprios: o político é um de nós. Nunca se aceita verdadeiramente esta igualdade, porém: o político continua a ser pensado como alguém especial, superior aos que comanda, em virtude da sua sabedoria sinóptica (adiante esta ideia será mais desenvolvida). Ora a imagem do cão permite preservar a lição do Mito e ao mesmo tempo a distinção que Platão não abandona entre governante e governados. O filósofo-rei é como o cão que guarda o rebanho, recebendo do pastor as indicações (sobre o político como heterodirectivo, *vide* parágrafo final do *comm. ad I2*): ele está mais próximo das ovelhas do que o pastor (que se distingue marcadamente de ambos por ser racional, *pace* Estrangeiro), mas isso não significa que seja da mesma espécie – pelo contrário, demonstra capacidades superiores e consegue impor-se, por isso pode cuidar do rebanho. Não deixa de ser uma coincidência curiosa, ou eloquente, o facto de o Border Collie, usado amplamente na pastorícia, ser considerado por muitos o mais inteligente de todos os cães (um exemplar aprendeu recentemente 1022 palavras).

Só após a referência oblíqua aos cães<sup>80</sup>, se procede à separação das duas espécies que sobram, dividindo entre bípedes e quadrúpedes, distinção expressa em termos matemáticos refinados, que deixam o próprio Sócrates, num primeiro momento, aturdido: por certo não esperava que o Estrangeiro aludisse às investigações matemáticas dele e de Teeteto no meio de um inquérito filosófico. Muitos comentadores notam um tom ligeiro e brincalhão (talvez pedante) no passo e os ironistas, claro, vêem nisso nova prova de que Platão rejeita as conclusões a seguir apresentadas. Convém talvez recordar que o diálogo abre com uma crítica matemático-filosófica de Sócrates-o-Velho a Teodoro. Estamos entre matemáticos e o próprio Platão mandou inscrever na entrada da Academia: ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω. A hermenêutica platónica, enquanto não levar suficientemente a sério esta frase, será sempre

---

<sup>80</sup> Uma outra, mais simples, explicação para a alusão é ver neste passo um ataque a Diógenes, o Cínico (o Cão), afirmando a incompatibilidade entre o seu género de vida e a vida em sociedade, numa crítica indirecta também à sua *República*.

parcial (nós incluídos, ignorantes das coisas matemáticas), capturando apenas meio-Platão (como quantos estudam a *Mensagem* sem, porém, analisar o simbolismo esotérico que a ensopa). É que sem o número não é possível «pensar nem conhecer nada» (Filolau DK B4). Rosen é o único, dentre os comentadores, a, ao longo de toda a Parte I, ainda ir chamando a atenção para certas relações matemáticas entre o número dos cortes, sem nunca ultrapassar a simples contabilidade, porém: nada conclui.

Parece-nos que D10-L3 é tudo menos uma piada. O corte é, para o leitor moderno, um quebra-cabeças só resolvido a notas de rodapé. Porque nos aborrece, imaginamos que divirta os capazes de o compreenderem, mas isto é um tipo de exegese muito pobre, que parte, por um lado, da ideia de que o raciocínio é fácil de entender (note-se como, pelo contrário, Sócrates não arrisca mais do que um «σχεδὸν μανθάνω»); por outro, assenta ainda no pressuposto de que esta cena é suposto divertir, impressão que se funda na ideia de que o luxurioso aparato matemático não era necessário para operar a divisão banal entre bípede|quadrúpede (o que, em si, em termos absolutos, não contestamos). Brumbaugh, no seu *Plato's Mathematical Imagination* (258-9), sugere que esta formulação geométrica da locomoção animal possa ser uma criação da Academia, já que Aristóteles, na *Progressão dos Animais*, recorre a uma imagética matemática semelhante (9.16-24), o que muito enfraquece as tentativas de Scodel 65 e White 30 de ver nesta divisão matemática nova negação da racionalidade do Homem, na medida em que este é definido em função de um irracional ( $\sqrt{2}$ ): é bem possível estarmos tão-somente perante uma inócua construção matemático-filosófica da Academia. Note-se ainda que o problema geométrico aqui discutido é *grosso modo* o mesmo do *Ménon*, ainda que os valores em questão sejam diferentes.

Por sua vez, como notam Brisson e Pradeau n.66, a ilustração matemática dialoga com o imaginário atlético que predomina nas considerações seguintes: o porco, na medida em que assenta numa potência superior à do Homem, devia, teoricamente, ser mais rápido: não é isso, claro, que acontece. O Estrangeiro percebe como o facto de o Homem ter sido emparelhado com o porco pode suscitar o riso entre alguns (Platão, fã de Aristófanes, devia recordar-se do Megareense que, nos *Acarnenses*, tenta vender as suas duas filhas, disfarçadas de porco: 730 e ss.). Esta não é, porém, uma aproximação inédita no *corpus* platónico: no *Teeteto* 161c3-5, Sócrates, em jeito de provocação, pergunta porque não começou Protágoras a sua obra com «o porco é a medida de todas as coisas». Mais significativamente, na *República* II.372d4-5 Gláucon rotula a ἀληθινὴ πόλις de Sócrates de «cidade de porcos», num passo muito discutido a que regressaremos com mais atenção aquando do Mito. Mesmo a ligação entre porqueiro e rei não é nova: Eumeu já é designado na *Odisseia* 14.22 como ὄρχαμος ἀνδρῶν (pois também ele, como o político, tem os seus subordinados) e no *Teeteto* 174d3-e2 reforça-se a associação entre as duas figuras *sub specie philosophi*:



[Quando é] louvado um tirano ou um rei, [o filósofo] crê ouvir [louvar] um dos pastores, como o porqueiro ou o ovelheiro ou o boieiro, tido por feliz por ordenhar muito. Julga que estes [tirano e rei] pastoreiam e mungem um animal mais intratável e traiçoeiro do que aqueles, e que por necessidade este vem a ser selvagem e sem-criança por falta de ócio, não menos do que os pastores, circunscrito pela muralha, encurralado na montanha.

O porco tem, de facto, uma série de parecenças com o género humano, mesmo biológicas (a xenotransplantação, a tornar-se uma realidade, deverá servir-se sobretudo de órgãos de porco). Uma série de narrativas fundadoras aproxima as duas espécies: Circe metamorfoseia os companheiros de Ulisses em porcos, Cristo transfere Legião para uma vara que pastava perto (Mc 5, 1-14) e Alá transforma os judeus que desrespeitaram o Shabat em macacos — e suínos (Sura 5, 60). Que a associação entre Homem e porco continua viva na imaginação popular testemunha-o o final da *Quinta dos Animais*, de Orwell. A proibição de ingestão de carne de porco entre judeus e muçulmanos, ainda que seja impossível deslindar a sua origem, talvez tenha que ver, paradoxalmente, com um sentimento incómodo de proximidade em relação ao animal.

Apesar de sabermos hoje que o porco é até um animal φρόνιμος, podemos vê-lo como uma imagem do Homem no seu estágio primitivo, domesticado, mas sem atenção ao seu carácter racional: o porco é o Homem da Idade do Ouro como comumente entendida, um tempo, também ele, sem política, como a cidade dita saudável da *República*, porque o grande trabalho do rei, a conciliação das personalidades opostas dos seus súbditos, não é necessário, pois o Homem-porco é εὐχερής, não oferece resistência (cf. o εὐχειρώτους de Arist. *Pol.* VII.1332b9): ele representa a multidão satisfeita (o Último Homem de Zaratustra). O porco, como símbolo, é, no fundo, a tentação do político: *contentar* (já não se fala de felicidade, de εὐδαιμονία) os súbditos, mas deixá-los na sua semi-bestialidade “somática” (de *soma*, a droga do *Admirável Mundo Novo*). Tudo está bem — e por isso tudo está mal. É a sociedade do suficiente *sus-faciente*, pacata e rural, quase salazarista, em que a pobreza é vista como virtude (também a pobreza de espírito). O porco é o Homem amável e cordato, simples, o bom (nobre: γενναῖος<sup>81</sup>) selvagem de Rousseau, os servos da *intelligentsia* russa do

---

<sup>81</sup> O mesmo adjectivo, como aponta Rowe (*ad loc.*), é usado na *Apologia* 30e4 para descrever o cavalo a que Sócrates compara Atenas, cavalo que lhe cabe a ele *despertar*. Não se terão os atenienses tornado, com a democracia, demasiado dóceis e fáceis de contentar (e enganar), como o Povo dos *Cavaleiros* de Aristófanes (40 e ss.), que ante a lisonja dos demagogos bate asas e agita os cornos (1343) (impossível não lembrar D8-L1 e D8-B2)? Platão toca aqui num problema que simplificara demais na *República*, ao atribuir a destruição da liberdade democrática ao próprio desejo da sua preservação (562b9-c6), a que associa a emergência do tirano. A democracia é perigosa para a liberdade porque dificulta ao povo a consciência da sua própria domesticação, ao alimentar a ilusão de que é ele quem detém o poder, o

século XIX: entidades mitológicas construídas sobre a deshumanização dos seus objectos reais, castrados de todos os vícios da civilização.

O porco é a imagem do cidadão de todos os que preconizam soluções que reduzem o Homem – mesmo quando o fazem sob a capa da sua emancipação –, de uma domesticação levada a bom porto, que tornou natural o que antes era um acto da vontade. É um projecto político que, sem atender a que foi a natureza que nos tirou dela, se constitui precisamente como esse regresso a ela (a um paraíso perdido) pela extirpação do carácter problemático do Homem, o qual já não seria chamado a fazer escolhas morais, porque estas já tinham sido feitas por ele. O Humano, pelo contrário, tem de voluntária e conscientemente optar pelo Bem. O reconhecimento desta verdade obriga o poder, contudo, a reconhecer também o seu reverso incómodo: o Homem pode não fazer essa escolha, por não partilhar da mesma concepção de Bem. A sociedade de porcos é aquela em que esta recusa do Homem não se constitui como um problema político, ou porque a domesticação foi concluída com sucesso (e divergências destas nem sequer ocorrem) ou porque as pessoas são fáceis de ter na mão [εὐχέρης] e deixam-se persuadir a mudar de opinião sem dificuldade (as duas coisas confundem-se).

Se político e porqueiro estão tão próximos é porque o ideal do político é ter a vida relaxada [εὐχερῆ βίον] do porqueiro. Ele quer a obediência dos súbditos. Até o político mais capaz de valorizar a variedade de opiniões mostrar-se-á tolerante com essa multiplicidade apenas até as suas ordens não começarem a ser questionadas, quando não mesmo opostas. O poder requer obediência (a qual, em si, em termos absolutos, até pode ser considerada uma virtude) e não hesitará em usar todos os instrumentos à sua disposição para a conseguir. As três grandes obras políticas de Platão deixam claro que nenhum Estado pode ser erigido sem que antes se proceda à eliminação de quantos o poderiam minar. Podemos interpretar estas purgas biopoliticamente: elas representam o primeiro passo na criação de um rebanho geneticamente obediente. Como nota Clark 247, num dos artigos mais criativos que tivemos oportunidade de ler, «the great mass of civilized humanity obeys the law neither from fear nor philosophical judgement. We have not been tamed, but bred, to be obedient». É

---

que o castra de razões de revolta, pacificando-o. A democracia é a concretização da ficção hobbesiana do representante cujos actos reconheço integralmente como meus, ao ponto de, se ele me castiga, ser eu que me puno a mim próprio (*Leviatã* XVIII). Se no caso de uma monarquia absoluta hereditária é (subjectivamente) algo difícil crer nisto, pois que o indivíduo nunca se pronuncia sobre o governo, a democracia, com a sua renovação regular do pacto fundador, diminui razoavelmente a esquizofrenia entre eleitor e governante. E, todavia, a democracia «sendo-o em nome, na prática é o governo do príncipe» (Th. II.65.9.3-10.1). Não menos do que em qualquer outro regime há quem manda e quem obedece, e estes não são apenas os que não votaram no estratego vencedor. A democracia é o sistema para acabar com todas as revoluções, porque desprovidas de legitimidade *formal*, reduzidas por isso a mansas e autorizadas manifestações. E, contudo, a ficção hobbesiana continua a ser isso: uma ficção.

importante perceber que Platão mataria talvez Antígona uma vez mais — e que isso não é necessariamente irrazoável de um ponto de vista político.

Atingimos, de novo, a *crux* nevrálgica da política: a relação entre poder e violência, já acima a florada, em nota. O político quer governar humanos inexistentes: seres capazes de raciocínio, mas cuja inteligência subscreve sempre as posições do líder. Tal só seria possível partindo do pressuposto [1] que nem todos têm a capacidade de entender a verdade como o rei, mesmo se a conseguem perceber, como o escravo aristotélico, que participa da razão o bastante para a entender, sem, contudo, a possuir (*cf. Pol. I.1254b21-2*); e [2] que a verdade é uma. [1] é importante para mostrar como o político é, de facto, de uma “natureza” diferente da do resto dos cidadãos. [2], porém, é uma asserção fundamental da teologia platónica, mas que nada prova ser verdadeira, especialmente no âmbito político, onde é rara a consonância de opiniões, o que resulta, em última análise, dos diferentes pontos de partida dos lados em confronto. Das razões últimas a razão não pode dar razões determinantes. Nesse sentido, o discurso não pode prescindir de certos *dados*, que se aceitam, sem *λόγος* (ou um convincente o suficiente). Se assim é, então talvez o Estrangeiro não errasse na sua intuição fundamental: o político trabalha com seres, no fundo, irracionais. A obediência, em certos momentos, exigirá a *en-doutrinação*, não a *e-ducação* (em que se funda, afinal, a dignidade do Homem? – temo-la por tão *natural* que nos esquecemos que ela foi uma *conquista*). O ideal é que as pessoas entendam a ordem política vigente como, mais do que necessária, óbvia. O porco é, em suma, aquilo em que o político nos quer transformar, a pão e circe. E o espantoso é que, ao fim de milénios de história humana, nos tornámos, de facto, estupidamente ordeiros<sup>82</sup>.

A aproximação entre porquero e político (lembrar a cena do Canto XIV da *Odisseia*, em que Eumeu e Ulisses se encontram) pode gerar o riso, mas vimos já que se dizem coisas muito sérias sob a máscara da comédia. O Estrangeiro insiste na correcção da diérese, com uma alusão ao *Sofista*, reforçando a objectividade do método, que não toma em consideração a nobreza ou grandeza dos seus produtos, tratando-os todos por igual<sup>83</sup>. Vários

---

<sup>82</sup> Se é um problema, para o poder, como acolher ou, pelo menos, lidar com os seus opositores, não menos o é, para estes, a interacção com o poder, se se quer frutífera. A *Antígona*, o texto de filosofia política mais importante que nos chegou dos Antigos, aborda ambos os problemas. O gesto da filha de Édipo é absolutamente vão, no duplo sentido do termo: *inútil* e *vaidoso*. O poder não é tão facilmente contornável: tem de ser parte integrante da solução. Desprezá-lo é ser *ἄπολις* — e não por acaso é Antígona quem surge depois de o coro rezar para que essa criatura sem cidade não habite sequer os seus pensamentos (370-5).

<sup>83</sup> Annas-Waterfield n.21 chamam a atenção para *Górgias* 491a em que Cálicles reclama com Sócrates por, como diz Alcibíades no *Banquete* 221e4-5, não falar senão de «ferreiros, sapateiros e correeiros»: estes exemplos, retirados do quotidiano, aparentemente pouco dignos do assunto em discussão, devem ser considerados se assim a investigação *περαίνει τάληθέστατον*.

comentadores criticam esta neutralidade suíça, que dizem ser incapaz de capturar o específico da política, que tem na distribuição das honras uma das suas funções principais. O argumento, porém, não colhe. A diérese, feita de outro modo, podia muito bem ter concluído que a política tem que ver com juízos de valor. A prova de que é capaz de pensar actividades que tenham no seu núcleo processos de avaliação é a distinção operada em *Sofista* 226d entre artes que separam o *melhor* do *pior* (a limpeza) e o igual do igual (o Estrangeiro não lhe dá um nome, mas é fácil perceber que fala da própria diérese). É na sequência, aliás, deste corte, que o Estrangeiro enuncia a regra da neutralidade do método, explicando que a arte da caça pode ser ilustrada através quer da arte do estrategista quer da arte de catar. A diérese não leva em maior consideração uma profissão ou outra, no seu esforço de as organizar e definir, o que, tendo em conta o seu objectivo, é perfeitamente razoável. Seria como pedir a um ornitólogo que se pronuncie cientificamente sobre qual o pássaro que melhor canta: ele pode apenas explicar a extensão vocal de cada um. Da mesma forma, a diérese pode, e veremos isso no final da Parte II, distinguir entre tirano e rei e até classificá-los, um como o que visa o bem do rebanho, o outro aquele que governa apenas para o bem-próprio. O que o método não consegue é, entre estes dois, discernir qual o moralmente melhor<sup>84</sup> — isso concedemos aos críticos, que, porém, partem do erro de que a diérese é o todo da filosofia, em vez de a verem como instrumento apenas<sup>85</sup>. A crítica dos comentadores resulta de uma leitura incorrecta da neutralidade do método, que querem todo-poderoso. Podemos lamentar a definição final nada dizer sobre o rei como concesso de honras (mas à divisão basta-lhe ser eficaz: não se lhe pede que seja exhaustiva) ou a incapacidade da diérese em explicar como deve o bom rei agir (Coda), mas tal não resulta de uma deficiência do método escolhido pelo Estrangeiro para abordar a figura do político.

---

<sup>84</sup> Miguel Monteiro chamou a nossa atenção para o facto de, se se supuser, como faz Platão, que o Bem é uma realidade objectiva (assim também o Eleata: 283e3-6, *vide comm. ad loc.*), então *deveria* ser possível, de forma absolutamente científica, a diérese separar bons e maus itens de uma categoria. Esta sugestão merece ser melhor considerada, mas por razões de espaço e tempo estamos, para pena nossa, impossibilitados de aqui prosseguir a sua exploração.

<sup>85</sup> Abordamos aqui uma questão delicada, com uma literatura própria, a saber, qual a relação exacta entre diérese e filosofia. Deixámos já clara a nossa opinião e, não negamos, o facto de a diérese ser incapaz de juízos de valor (o que não é, repetimos, uma limitação), é, para nós, prova bastante de que ela não é o todo da filosofia. A própria variedade de métodos de que o *Político* faz uso o demonstra, como nota Dixsaut 293. Isto não significa, *pace* Ryle (*vide* resposta de Ackrill), que a diérese não seja *de todo* parte da filosofia (pelo contrário: *cf.* R. V.454a e *Sph.* 253d) ou só um exercício de aquecimento mental para jovens académicos.

É o próprio Estrangeiro quem relembra a existência de outro caminho dierético, que se apressa a expôr. Esta iniciativa da sua parte não deve ser desconsiderada. Quisera Platão mostrar o carácter não-filosófico de Sócrates (seguindo a leitura de quantos consideram BI uma espécie de teste), podia bem ter posto o Jovem a lembrar o Eleata da via breve<sup>86</sup>. O Estrangeiro começa por dividir os animais pedestres em bípedes e quadrúpedes, separando depois os primeiros em nus [ψιλοί] e penados [πτηνοί]. Não vemos como se possa justificar este último corte, uma repetição (na prática) de D7. Trata-se de um erro do Estrangeiro e, a nosso ver (pois que levamos a diérese a sério e D-B como um caminho alternativo de valor, por ilustrar o uso da diérese por um filósofo maduro), também de Platão. Reconhecemos que este é um argumento de peso a favor dos ironistas, mas persistimos na nossa *convicção* de que vale a pena, mau grado as inconsistências que pontuam o diálogo, considerá-lo como expressão honesta do pensamento do Mestre. O erro presente é ampliado pelo facto de D-B começar precisamente com a divisão de «τὸ πεζὸν» (266e4), o termo exacto de D7: não se pode tentar salvar Platão afirmando que ele inicia D-B em D6 (o que seria também sempre estranho), de onde a necessidade de D9-B2.

A definição do Homem como bípede sem penas, apesar da incorrecção metodológica apontada, conheceu grande sucesso. É conhecida a anedota narrada por Laércio (6.40.5-9)<sup>87</sup>:

Tendo Platão de-marcado [ὀρισμένον, de ὀρίζω: *dividir* ou *separar*, estabelecendo fronteiras; cf. ὄρον em 266e1] o Homem como um animal bípede sem-penas e sido boa a opinião [*i.e.* bem-recebida a definição], [Diógenes, o Cínico] levou para dentro da Escola [a Academia] uma galinha<sup>88</sup> depenada e disse: «*ecce Homo!*» [/*«este é o Homem de Platão»*]; daí na demarcação ter-se a-posto «de unhas amplas [platónicas]» [πλατυώνυχον].

Nas *Definições*, obra apócrifa atribuída a Platão, o Homem aparece, de facto, definido como: ζῷον ἄπτερον, δίπουν, πλατυώνυχον (415a11). Seria absurdo afirmar que tal comprova a

<sup>86</sup> Note-se que Sócrates, dentro de um imaginário financeiro (cf. R. 507a), utiliza o termo *juro* [τόκον] para definir D-B (uma cortada [ἐκτροπής, 267a2] em relação à recta política [ἀτραπός, 258c3]), ou seja, D-B não fazia parte do “acordo inicial”: tem origem totalmente no Estrangeiro (e não é inocente que tenha sido, das duas definições, a que se tornou mais popular, como se a mais autorizada, ou tão-só a mais rápida). Scodel 68 afirma, sem fundamento, que ἐκτροπής pode referir-se a D-L, mas esta é a via recapitulada na conclusão, a legítima.

<sup>87</sup> Klein 153 consegue o incrível: afirmar que o *Político* «far from being the source of Diogenes’ joke, is a playful echo of it», como se a paródia pudesse preceder o original.

<sup>88</sup> Note-se, porém, que nas *Nuvens* 659-61 a galinha é considerada um animal quadrúpede.

veracidade do episódio de Diógenes, mas confirma que a definição do *Político* era levada a sério e tida como genuinamente platónica. Note-se que Diógenes Laércio não contesta a piada: não diz, por exemplo, que Diógenes percebera mal o diálogo. A mesma definição de Homem reaparece no *Contra os Matemáticos* (7.281-2) e nas *Linhas Gerais do Pirronismo* (2.28), de Sexto Empírico, mas aumentada: «animal bípede sem-penas de unhas amplas, *apto para a ciência política*». Não nos espantariamos se este acrescento, de que também as *Definições* dão testemunho (o Homem aparece como «o apto para a ciência que é segundo o λόγος», que o Estrangeiro lhe nega) resultasse também de confrontos com filósofos de outras escolas. De novo, não há qualquer indicação, da parte de Sexto, de que esta definição de Homem seria, de alguma forma, espúria ou resultado de uma leitura incorrecta do Mestre. Pelo contrário: ela surge entre outras tantas avançadas por outros filósofos, em resposta ao problema do oráculo: «conhece-te a ti mesmo», interpretado por Sexto como: descobre o que é o Homem.

Não nos interessa aqui discutir a opinião de Sexto, mas tão-só mostrar, através dele, a circulação que a definição do *Político* alcançou. A introdução nela do elemento λόγος não só não é, face à diérese desenvolvida, essencial (não vemos que outro animal poderia um Diógenes introduzir na Escola para forçar os académicos a reconhecerem a racionalidade humana, depois de terem acrescentado πλατυώνυχον à definição), como em nada mitiga o suposto elemento cómico da descrição biológica do Homem (a original), com que os autores, salvo Diógenes, lidam pacificamente. Tal não é o caso da maioria dos comentadores, que consideram que Platão está a brincar e que o devaneio zoológico não é senão uma elaborada piada. Os mesmos estudiosos, porém, sublinham a seriedade do método e a relevância de alguns pontos levantados ao longo da diérese, instalando-se assim num limbo exegético que nada acrescenta ao estudo do diálogo: «the spirit of scientific method and that of satire interpenetrate [...] so that it can be *hardly known* which of them is made the vehicle of the other» (Campbell *ad* 266d5) ou «seriousness and grotesque playfulness are *indissolubly interwoven*» (Friedländer 286) [itálicos nossos]<sup>89</sup>.

Os leitores ironistas do diálogo parecem empenhados em provar que este último diálogo da segunda tetralogia é o equivalente ao drama satírico dos poetas (*cf. Proleg. Phil. Pl.* 24.25) — mais sentido faria ler a tetralogia ao contrário e coroar o *Crátilo*. Vêem na semelhança entre o Homem e o porco ou o pássaro, porque *confiam* ser essa a opinião de

---

<sup>89</sup> Estas são declarações vazias, na medida em que nenhum comentador deixa de destrinçar, na busca de um sentido, o cómico do sério, sem, porém, para prejuízo da interpretação do texto, apresentar qualquer critério para essa diferença, porque nega que ela se possa estabelecer. Assim, à boleia da ironia, menorizam-se contradições (*e.g.* Friedländer n.XXVII.11) e valoriza-se o que o hermeneuta acha por bem considerar (*e.g. idem* 287, onde, com base em 264a8-b5 e noutras duas passagens erroneamente convocadas em desefesa da tese, se inventa uma nova regra da diérese: «the more steps there are to be taken in the division, the better it is»).

Platão, a prova da ironia do filósofo, mais uma vez declarada *ex cathedra*, teologicamente, quando o incómodo do Estrangeiro com os resultados em D-L, ao contrário do que pensam, apenas favorece a opinião inversa: contra o sentimento de estranheza face ao resultado alcançado (que com igual facilidade nos pode invadir ante a conclusão de D-B) ele recorda, como vimos, a neutralidade axiológica que a diérese envolve, essa mesma neutralidade a que os comentadores apelam quando se trata de reprovar a divisão de Sócrates. Aristóteles, como o comprovam as passagens acima citadas dos seus tratados biológicos, levou a sério as divisões do *Político* e o próprio Isócrates, cuja rivalidade com Platão é conhecida, parece insistir em polemizar com o filósofo quando, no *Panatenaico*, uma obra tardia (compatível, pois, com a data que a cronologia tradicional reserva para o *Político*), ecoa as divisões reprovadas pelo Estrangeiro, na mesma ordem: «...sus-tentando que, de todas as guerras, a mais necessária e justa, depois da que vem-a-ser de todos os homens contra a selvajaria dos animais — em segundo lugar, depois desta, [só] a dos helenos contra os bárbaros» (163)<sup>90</sup>. O *Político*, um diálogo preocupado com a dialéctica, apresenta três grandes instrumentos do filósofo: a diérese, o mito, o paradigma. Seria ridículo que a ilustração do primeiro visasse tão-somente o seu descrédito. Se é certo que o Estrangeiro, mais tarde, identifica um erro (falso, veremos) na diérese, a verdade é que não a descarta, *corrige* (e a alteração feita, aliás, preserva todas as divisões feitas, salvo uma): considera a falha um erro, não uma instância de ironia. Não há, pois, parece-nos, qualquer razão para rejeitar a definição de Platão, que, para mais, corresponde à verdade (há outro bípede sem penas, mas não doméstico e, de resto, não conhecido do Mestre: o canguru). A animalidade do Homem é de novo reforçada, por fim, com a imagem das rédeas, entregues ao político, para que ele comande a cidade (266e10-1) — mas não é tarefa fácil comandar um cavalo negro<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Para uma análise mais detalhada da relação entre este passo de Isócrates e o texto do *Político*, vide Scodel 55-57.

<sup>91</sup> B-P n.71, com grande neutralidade, registam que a imagem do carro da cidade aparece na *República* VIII.566d em associação com o tirano. Não nos parece que Platão esteja aqui a sugerir veladamente que o político em discussão é afinal o tirano, até porque este é depois distinguido muito claramente do verdadeiro rei. Mas há algo da imagem da *República* que como que anuncia o que se vai seguir: o tirano sobe para o carro da cidade «tendo deitado abaixo muitos outros», ou seja: tem competidores, que rivalizam com ele, no que é igual ao político, de acordo com o Estrangeiro. Scodel 67, por sua vez, associa a imagem das rédeas com o auriga do *Fedro* 246a6-7, passo que cruza com 249a e c4-5 (onde se diz que a alma do filósofo ganha asas) para sugerir que o filósofo não é objecto da arte política (pois que esta não lida com animais alados), lembrando a já anterior exclusão do cão. Na mesma linha, White 33, também com base no *Fedro*, sugere que o político pastoreia os que ainda não contemplaram as Formas, «featherless bipeds with featherless souls».

## CONCLUSÃO (267a4-268d4)

O Estrangeiro recapitula as divisões feitas para obter a definição [λόγος] do nome [ὄνομα] *arte política*. O apanhado que se segue é relativamente ordinário: D6 é deixada de fora (porque subentendida em D7, o que só reforça a incorrecção de D9-B2) e D-B não é apresentada. O grande interesse do passo está na linguagem usada: μέρος, γένος e εἶδος servem indiscriminadamente para referir as categorias da diérese; τροφή e νομή permanecem termos comutativos e num curto espaço surgem dois verbos que apontam para o paradigma da tecelagem: συνείρω (267a4), *coser*, e συμπλέκω (267b6), *entrelaçar* (que fora já usado em 265c4). Sócrates volta a expressar o seu apoio à definição alcançada, mas o Estrangeiro é mais cauteloso: o político foi demarcado, de alguma forma [πως], mas a pesquisa parece-lhe incompleta, o objecto do inquérito inacabado («ce n'est pas ici la vérité du *logos* qui est en question, mais sa complétude», Delcomminette 147). O verbo usado, ἀπεργάζομαι, é, muito sugestivamente, o mesmo que aparece no início do diálogo («...quando ele *per-fizer* para ti o político e o filósofo», 257a4) e em 260a7, no exemplo do mestre-de-obras, a quem não convém partir uma vez feita a sua avaliação, mas ficar, «até que [os operários] *per-façam* o que lhes foi ordenado». A diérese é uma arte crítica, mas, aparentemente, também no seu caso há que vigiar a aplicação à realidade das definições por ela alcançadas, não suceda que outro que não o verdadeiro objecto da sua investigação reclame para si o nome que ela desenrolou num λόγος.

Esse o caso com o político: outros fingem [de *finjo*: fabricar; προσ-ποιεῖται] ser co-criadores do rebanho humano, como os vendedores, os agricultores, os padeiros, e, para além destes (πρὸς τούτοις introduz um corte claro e justificado), os mestres de ginástica e os médicos. Se o sofista, no diálogo homónimo, como sublinha Delcomminette 147, foi traído pelo seu carácter proteico (cf. *Górgias* 546a7 e ss.) – o seu poder assumir qualquer forma provou-o mestre da arte “fantástica” –, o político encontra-se na situação inversa: todos pretendem partilhar da sua arte. A maioria dos comentadores, enredada na auto-objecção do Estrangeiro, não se apercebe de que ela não é válida<sup>92</sup>. Nenhum dos profissionais acima elencados encaixa na definição de político produzida. Os vendedores não visam a γένεσις de nada (D4) e a agricultura não é uma arte directiva (D2) ou sequer cognitiva (D1) (o mesmo se podendo dizer dos padeiros). Os mestres de ginástica e os médicos são ainda aqueles que mais se aproximam do político, na medida em que também praticam uma arte directiva e genesiaca que tem como objecto directo o Homem. Os médicos exercem, porém, um ofício

---

<sup>92</sup> Uma excepção é El Murr 318, que escamoteia o problema de maneira inacreditavelmente ineficaz, ao ignorar o carácter cumulativo dos cortes da diérese.



prático (eles apalpm e observam o doente, operam-no e aplicam curativos; cf. e.g. Hp. VC 14) e cuidam um paciente à vez (não em grupos).

Quanto aos mestres de ginástica, importa perceber exactamente como trabalhavam. O termo usado por Platão, γυμναστής, refere-se, segundo o LSJ, a um treinador de atletas profissionais. O Bailly reconhece o significado mais amplo de *mestre de ginástica*, mas concorda que o mais corrente é o registado pelo LSJ. Os treinadores, inevitavelmente, como, de resto, sucede ainda hoje, têm de conceder uma atenção particular a cada um dos seus atletas, cuidando deles individualmente, como deixa entender Aristóteles (E.N. X.1180b14). O mesmo Aristóteles, porém, noutro passo (Pol. IV.1288b12-3), fala da γυμναστική como uma arte cujo ἔργον passa pela definição de «qual um exercício convém [melhor] à maioria». Que este é o entendimento eleático da arte confirma-o 294d3-e7. O mestre de ginástica não pode, contudo, evitar praticar alguns dos exercícios que manda os seus alunos fazerem, como entre nós um professor de educação física, até para exemplificar e corrigir (Quíron terá pegado nas mãos de Hércules para o ensinar a disparar o arco e corrido com Aquiles para o treinar na corrida, adivinhando Heitor). Que assim era, prova-o (mais uma vez) Aristóteles, que escreve: «nada impede o pedotriba [o termo é usado aqui como sinónimo de γυμναστής] de ser ele próprio, por vezes, um dos que ginasticam, como o piloto é sempre um dos marinheiros. [...] continuando a ser pedotriba, ele torna-se um dos que ginasticam» (Pol. 1279a2-5, 7-8). Se dúvidas restassem sobre a componente prática da arte ginástica, lembremos a sabedoria de Píndaro, falando de Melésias, treinador ateniense, antigo vencedor em Nemeia: «ensinar, para quem/ sabe, é mais fácil; é pateta não aprender antes:/ são ocos os espíritos dos sem-experiência» (O. 8.59-61).

A confusão do Estrangeiro resulta de se ter focado em excesso na componente criativa da arte política. Quando procura explicar a Sócrates porque receia que a definição esteja errada, o Eleata coloca a política entre as outras artes de pastoreio [νομευτική, 267d6], como uma espécie de cuidado [ἐπιμέλεια, 267d8], uma ciência de criação em comum [κοινοτροφική, 267d11; note-se como não se faz distinção entre os três termos gregos] de Homens. Procura então determinar o específico [διάφορον] dela, face às outras. Trata-se de um exercício redundante: a diérese teve como fim precisamente isolar a πολιτική (e, tanto quanto nos é permitido julgar, conseguiu-o, o que não quer dizer que a definição, a nosso ver, releve o essencial da arte e, nesse sentido, falha). O Estrangeiro parece esquecer, em particular, que a política é uma arte directiva, ou seja: nada faz ela própria — manda fazer. Não é pois de espantar que surjam supostos rivais: são, como se verá na Parte III, as artes que cabe à política dirigir, que lhe interessam, porque efectivamente os seus produtos são

importantes no cuidado do ser humano<sup>93</sup>. Contudo, nenhuma delas cuida dele como *um todo*: nenhuma pode reclamar que faz tudo o que o boieiro de 268a5-b6 faz – só a política. Se o Estrangeiro não o percebe é porque, como se disse, esquece o carácter directivo desta. O político não é o médico (268a7) dos Humanos, mas organiza um serviço nacional de saúde ou a *Aktion* T4 («falas de um Asclépio político», R. III.407e3); não é, directamente, o casamenteiro (268a8) (não é o funcionário do registo civil), mas determina quem pode ou não casar (*e.g.* no Egipto pré-revolução, casar com uma israelita podia levar à perda de cidadania); não é obstreta (268b1), mas define a política de natalidade; não é o músico (268b5), mas promove a cultura e decide o que chega ao público (ou o que deve ser censurado). Como resume Delcomminette 152, o único comentador que encontrámos que partilhasse o nosso juízo, «le politique se verra attribuer, au terme du dialogue, la direction de toutes les compétences du bouvier que nous venons de citer».

Não sabemos explicar este movimento do diálogo: porque mente propositadamente o Estrangeiro, ao afirmar que o político não foi isolado (outra opção – erro de Platão ou ignorância pelo Eleata do seu próprio engano – não nos parece credível, pelo que implicaria, respectivamente, Platão um mau filósofo e Platão um mau escritor)? Alguns dizem que o Estrangeiro procura um pretexto para contar o Mito: reconhecendo o papel central deste no diálogo, parece-nos exagerado sacrificar a coerência da argumento apenas para permitir a Parte II. Delcomminette procura resolver o problema postulando dois níveis: o das Formas, em que a definição alcançada é inatacável, e o nosso, humano, em que, *porque o verdadeiro político não existe*, muitos são os que fingem sê-lo. Roggerone 233 parece defender na sua tradução comentada uma tese semelhante, sublinhando a solução de continuidade entre o plano inteligível e o sensível<sup>94</sup>. Temos sérias dificuldades em perceber este raciocínio: a separação dos dois planos nada contribui para a resolução do problema, que se coloca precisamente no cruzamento de ambos, na adequação de um a outro. O vácuo deixado pelo verdadeiro político não autoriza os seus rivais a tomarem o poder: quem o faz, como se verá na Parte III, são os seus imitadores (como lhes chama CLS, os *politiqueiros*).

---

<sup>93</sup> É a necessidade de adquirir alguns destes produtos que está, aliás, na base do nascimento da própria cidade, de acordo com a *República* (II.369b5 e ss.). Se o político emerge porque há uma cidade que tem de ser governada, parte dos seus rivais é-lhe anterior: são a condição de possibilidade da própria πόλις, a matéria-prima humana base.

<sup>94</sup> Uma linha de defesa próxima reserva para a era de Cronos a definição aqui alcançada: «le mythe – ou, plus précisément, l'âge de Kronos qu'il dépeint (271c-272b) – expose les conditions sous lesquelles le résultat des premières divisions est vrai» (El Murr 300; também Benardete 203). Esta é uma solução que falha, porque o deus da Idade de Cronos ilustra precisamente o político *acabado* (o uso de violência, talvez aquilo que mais separa o rei do deus, é *negado* na definição pós-Mito): ele é o modelo do político sob Zeus, que encontra nele a sua verdade, como se verá.

O mito é, então, convocado para resolver uma dificuldade falsa. Há apenas um sentido em que o σχῆμα βασιλικόν (268c6) não está completo: o leitor continua sem saber que faz, exactamente, o político. A descrição do boieiro, acima comentada, dá certas pistas, mas insuficientes. Falta definir o τέλος do trabalho “criativo” do político, o que só acontece na Coda: que fim visa ele com a sua criação de seres humanos? Que Homem quer fabricar? A Parte III, que existe como explicitação das consequências do carácter directivo da política, esclarece os meios de que o rei dispõe para o cumprimento da sua tarefa: a Lei e os vários profissionais, que ele não pode dispensar, mas que de forma alguma concorrem com ele. Pode o médico fornecer ao doente os alimentos da sua dieta? Ou o mestre de ginástica os vasos para guardar o azeite com que os atletas se untam, sem que antes os compre ao vendedor? Só o político tem a capacidade e a tarefa de gerir o conjunto, de, sabendo tudo o que os seres humanos precisam para a sua felicidade (e, num primeiro nível, mais básico, os recursos necessários ao funcionamento da cidade), garantir que o têm. Só por engano, portanto, se pode considerar que Platão critica aqui o paradigma herdado do rei-pastor: *porque a definição da diérese é fundamentalmente verdadeira*, essa imagem, adaptada (D1 impede logo à partida que o político seja considerado um pastor como outro qualquer), nunca será de todo abandonada, como veremos.

## PARTE II: O MITO (268d5-277a2)

*Nur noch ein Gott kann uns retten.*  
M. Heidegger, ao *Spiegel* em 1966.

### §1 UMA BRINCADEIRA PARA MAIORES DE 18: O MITO<sup>95</sup>

*Por causa de se espantarem [τὸ θαυμάζειν] começaram os homens, ontem como hoje, a filosofar [...] Por isso também o amante de mitos é a modos que um amante da sabedoria [φιλόσοφος], pois no mito deitam-se lado a lado [σύγκειται] [muitas] coisas de espantar [ἐκ θαυμασίων].*

Aristóteles, *Metafísica* I.982b12-3 e 18-9

Face à, pelo menos a seu ver, insuficiência da diérese inicial em isolar a figura do rei, o Estrangeiro sugere que prossigam a investigação por um outro caminho. Rapidamente se percebe que estamos perante um atalho, mais do que uma verdadeira inversão de marcha: após o mito, retomar-se-á a diérese, «destacando sempre, como nos [passos] antes, parte de parte» (268e1). Mais do que a refutar, o mito *completa* a diérese, permitindo «a demonstração do rei» (269c2) «com acribia» (268c7), ao expor a razão de D11-M1 [divisão onze, primeira do mito], que o separará do seu verdadeiro rival: o deus. Não existe, pois, solução de continuidade entre os dois métodos. O mito não será narrado na sua totalidade, mas apenas uma «longa parte» (268d8), que será mais tarde censurada pela sua extensão desmesurada (277b5), mesmo se vindicada em 286e5. Parecem-nos serem duas as principais razões para a estória não ser contada na íntegra: por um lado, a sua narração completa seria de interesse dialéctico dúbio (pois a contribuir para o fim do diálogo, não duvidamos que o Estrangeiro tivesse exausto a narrativa); por outro, o próprio Eleata tem consciência de não possuir todos os detalhes da estória, por muitos terem desaparecido no corredor do tempo (269b6-7)<sup>96</sup>.

O mito é chamado de παιδιά, *criancice* (sem o sentido pejorativo comumente associado à palavra). O mito que é o *Timeu*, tão e bem levado a sério pelos críticos, recebe a mesma alcunha em 59c7-d2, a qual, no caso do *Político*, é até dada a medo: Rowe (*ad loc.*) chama a atenção para a dificuldade em determinar «the precise force of σχεδόν here», que

<sup>95</sup> Para o mito em geral em Platão, *lege* Luc Brisson ([1994] 1998), *Plato, the Myth Maker*. University of Chicago Press: Chicago (introduzido, editado e traduzido por Gerald Naddaf).

<sup>96</sup> Vögelin 151 enfatiza o estado fragmentário do mito, realçando o facto de a parte mais importante para nós, a saber, o futuro da Idade de Zeus, não ser elaborada (é-nos apenas dada um visão poética e violenta do seu final). Na opinião do autor, tal, porém, é propositado, como possivelmente o corte do *Crítias* (Vögelin aproxima as duas trilogias).

ele interpreta como uma qualificação de παιδιά, como o Estrangeiro, logo a começar, recusasse à estória o estatuto de mero entretenimento. Lembremos também que toda a segunda parte do *Parménides* é chamada em 137b2 de παιδιά. Parece-nos claro, pois, que esta designação não visa atacar a fiabilidade da narrativa eleática, arrumando-a no domínio da ficção: o movimento do Estrangeiro é precisamente o inverso. Por isso aconselha: «Mas está bem de olho [voũv<sup>97</sup>] na minha estória» - ou, mais literalmente, «oferece a [tua] perspicácia<sup>97</sup> ao mito» -, «como as crianças».

Esta frase é significativa a dois títulos. Por um lado, mesmo se estamos perante uma expressão feita (*e.g. Smp.* 174d5), pelo que há que relativizar o que se segue, é interessante notar que o voũç, a parte superior da alma, capaz da contemplação das Ideias, é mobilizado para a escuta da estória (*cf. White* 37). Será necessário, então, ser *perspicaz*, *i.e.* capaz de ver *através de*, para apreender a lição do mito, se não queremos que ele se esgote em mera criançice. O Estrangeiro alerta-nos para a riqueza da narrativa, convocada, lembremos, enquanto instrumento de investigação filosófica: daí requerer um empenho noético, também. A comparação deste à atenção das crianças visa reforçar essa exigência. É que «das coisas que se aprendem quando criança, assim se conta, tem[-se] uma memória espantosa» (*Tim.* 26b3-4, num contexto em que se fala, precisamente, de relatos de uma época distante, separada da nossa por várias calamidades, e por isso votada ao esquecimento). Ora, como se verá, também a estória do Estrangeiro fala de um tempo do qual não nos chegaram senão mitos dispersos, que ele, por fim, entretece, recuperando algo da verdade antiga. A narração da *passio* do cosmos pode ser uma estratégia preventiva com vista à sua preservação futura na «ágora do pensamento» (272c4), tendo em conta a reduzida idade de Sócrates, ainda por certo capaz de registar em pormenor aquilo que lhe for contado, para o transmitir a outras gerações. Sublinhe-se, por fim, que no *Sofista* 242c8, várias teorias pré-socráticas são rotuladas de mitos para crianças. Claramente, para o Estrangeiro, o termo μῦθος tem um significado algo alterado, se sob ele podem arrumar as doutrinas de Xenófanes e Empédocles. Se o mito é aqui brincadeira, é-o no sentido de Heraclito, que falava das ideias humanas como jogos de crianças (DK B70).

---

<sup>97</sup> Optámos por esta tradução bastarda do afamado termo numa tentativa de lhe devolver o sentido primitivo de *ver* (*e.g. Il.* 3.396). A actividade intelectual foi não raro concebida, dos gregos (e Platão) até ao presente, como um exercício visual (οἶδα: eu sei porque vi). A melhor tradução de voũç seria ainda a expressão inglesa, sem equivalente entre nós, *the mind's eye*, que, mantendo a imagem óptica original, explicita o seu carácter mental. Expressões portuguesas como *ter olho* apontam também na direcção de um capacidade intelectual, mais do que visual. Por sua vez, *perspicácia*, hoje entendida principalmente como «agudeza de espírito, sagacidade» (Houaiss *s.v.*), remete na sua raiz para a capacidade de ver claramente [*per-*].

A intervenção seguinte do Estrangeiro (268e8-11) começa com uma frase que os tradutores têm interpretado de forma algo diferente e que, não sendo determinante, tem a sua relevância. Existem sobretudo três leituras: há os que interpretam o sujeito de ἦν e ἔσται como [1] τῶν πάλαι λεχθέντων πολλά τε ἄλλα, *muitas e outras coisas das outrora contadas*, onde *coisas* são *estórias* (G, Sch, W, GL, P e S)<sup>98</sup>; outros como [2] τό φάσμα, *a aparição* (J, B-P, AP e A)<sup>99</sup>; outros, por fim, como [3] πολλά τε ἄλλα [φάσματα], *muitas e outras [aparições]* (F, Fr, Rog, CB, CLS, Row)<sup>100</sup>. ἦν e ἔσται devem ser entendidos, a nosso ver, como referências a ciclos do universo, respectivamente anteriores e vindouros. Se aceitarmos [1], podemos ver neste passo a primeira referência aos problemáticos μῦθοι a que se alude em 272c7: este último passo parece favorecer uma leitura forte da sugestão em [1]. Haveria então um *corpus* de mitos que se preservaria de μεταβολή em μεταβολή, por transmissão directa, através dos poucos sobreviventes a cada um dos cataclismos, estórias essas que podiam, de resto, ser ecos desses mesmos eventos cósmicos, como o caso da de Atreu e Tiestes. A não ser que se despose a teoria jungiana dos arquétipos para justificar a recorrência dos mesmos motivos míticos em ciclos diferentes, somos forçados a concluir que o mito se apresenta então como o instrumento por excelência para a reconstrução do passado pré-histórico.

Esta conclusão é válida mesmo que não se subscreva [1]. De facto, [2] e sobretudo [3] apenas vêm testemunhar a verdade do raciocínio, ao garantirem que, *efectivamente*, os eventos narrados nas estórias antigas (ou, em [2], pelo menos o prodígio da inversão do sentido de rotação do cosmos) ocorreram e não-de ocorrer de novo (*cf. Tim. 22c*). O leitor não pode deixar de especular sobre quais serão os outros e muitos mitos que escondem a verdade do que foi. Platão dá-nos alguns exemplos. No *Timeu* 22c4-d3, um sacerdote egípcio<sup>101</sup> explica o mito de Faetonte em termos astronómicos (juntamente com 269e4, é o

---

<sup>98</sup> Note-se que estamos a simplificar grandemente a questão. Os tradutores aqui agrupados vertem o passo de maneira diferente, dependendo de como interpretam o πάλαι (a nossa tradução acima toma inevitavelmente uma posição na polémica, mas não se considere final). O que os unifica é, como foi dito, considerarem *as estórias* o sujeito de *eram e serão*.

<sup>99</sup> De novo, abreviamos a realidade. As traduções de Jowett e Apelt, mesmo se consideram τό φάσμα o sujeito, acabam, na prática, por se alinhar com o sentido veiculado pela terceira leitura. Nelas, a recorrência do prodígio de Atreu e Tiestes é vista como exemplo da repetição de outros fenómenos de que os mitos dão conta.

<sup>100</sup> Omitimos deste levantamento Benardete, que muito habilmente mantém a ambiguidade entre a primeira e a terceira leituras, por via sintáctica; Ricken, cuja posição não conseguimos entender, tal é o seu literalismo que não desfaz a “trivocidade” do grego, antes a conserva prenhe; e Diès, que verte o verbo por *conter* e toma como sujeito *estória* (no singular), uma leitura sem fundamento textual.

<sup>101</sup> Também o mito do *Político* pode, em parte, apoiar-se na astronomia egípcia, *via* Heródoto 2.142. Para outras fontes do mito e discussão das mesmas, *vide* Skemp 90 e ss. Para o tratamento clássico das

único ponto do *corpus* onde ocorre o termo παράλλαξις). Já nas *Leis* III.680b, o Ateniense reinterpreta o mito dos ciclopes, como Homero os apresenta, como um *testemunho* (Platão utiliza mesmo o verbo μαρτυρεῖν em 680d2) do primeiro estágio civilizacional do Homem. A ideia de que os antigos, pela sua proximidade aos acontecimentos, devem ser acreditados encontra-se explicitamente no *Político* (271a7-b2) e no *Timeu* (40d7-9)<sup>102</sup> (cf. *Phlb.* 16c7-8).

O mito, se discurso adoptivo das coisas passadas, começa a parecer-se cada vez menos com a παιδιά prometida pelo Estrangeiro. Estamos face ao quase inverso do *Timeu-Crítas*: aí, Platão replica a linguagem dos historiadores (Lopes 57) e Crítas jura solenemente estar a reportar factos reais (20d7), mas é quase certo hoje, e com boas razões, que a Atlântida não passa de um mito (no uso moderno) mascarado de história. No *Político*, pelo contrário, expõe-se, como fora uma simples estória, o que alguns comentadores, a quem nos juntamos, consideram uma «rationally argued cosmology» (Miller 51), honesta, com importantes paralelos com o *Timeu*. Não concordamos, porém, com quantos vêem no mito do *Político* uma exposição *diacrónica* da rotação *sincrónica* dos dois círculos do *Timeu*, o do Mesmo e o do Outro. Tal assimilação, para além de questionável, rouba o mito do Eleata do que lhe é mais peculiar. Sob outras máscaras, a ideia da simultaneidade dos dois ciclos foi desposada por vários comentadores desde Proclo, que não podem senão interpretá-los algo metaforicamente ou até hipoteticamente (*vide* Carone (1993) 105). Se a ideia de um cosmos com ciclos invertidos parece extravagante recorde-se que Aristóteles parece ter defendido algo semelhante no seu *Da Filosofia* (R<sup>3</sup> 26 = Cic. *ND* 1.33; o termo *replicatio* traduz na perfeição ἀνείλιξις, em 270d3).

---

relações entre Platão e o Egipto, *vide* Luc Brisson ([1987] <sup>2</sup>2000), 'L'Égypte de Platon' in L. Brisson, *Lectures de Platon*. Vrin, Paris: 151-167. Não tivemos infelizmente acesso a este estudo.

<sup>102</sup> Annas xv tem razão apenas superficialmente no seu espanto ante a diferença entre o respeito eleático pelo testemunho dos antigos e a abordagem socrática na *República* ao *legendarium* tradicional, que é aí sujeito a uma crítica impiedosa. Sócrates e o Estrangeiro partem de pressupostos teológicos *grosso modo* concordantes (*e.g.* a não-oposição entre os deuses: II.378c e 270a), à luz dos quais a maioria dos mitos colapsa. Os deuses tradicionais são esvaziados pelo Estrangeiro: nada se diz da deposição violenta de Cronos por Zeus (Scodel 76: «One could say that those violent beginnings are given a cosmological, instead of a political interpretation»): os dois nomes são apenas marcadores para distinguir os dois ciclos do cosmos («de rapports distincts entre le dieu et le monde», B-P 41 n.1). Quando no fim alude às dádivas dos deuses – o mito escolhido não é inocente, mas antes conforme ao princípio de Platão de que os deuses só são fonte de bens –, tem o cuidado importante de negar a versão corrente da estória de Prometeu e de não nomear Deméter de forma explícita, para não lembrar uma audiência ateniense, frequentadora de Elêusis, da sua ira (inaceitável à luz da teologia platónica), narrada no Grande Hino Homérico à deusa. O Estrangeiro trabalha com os detalhes que, nos mitos que nos chegaram, sobrevivem a este crivo teológico apertado: sobretudo estados de coisas, mais do que dramas.

Que o mito do *Político* não é simples brincadeira comprova-o a forma como, no seu curso, o *Estrangeiro*, por exemplo, chega a *argumentar* por exclusão de partes (269e7-270a8). A narrativa, como se verá, é, em boa medida, fundada racionalmente num conjunto de pressupostos ontológicos e cinéticos: sob a capa do *μῦθος*, esconde-se, afinal, um *λόγος* poderoso. Migliori 315 mostra como os dois se entretecem: o mito é um inquérito racional («la domanda sul “perché” [...] è costantemente presente») acerca de fenómenos míticos cuja resposta é dada em termos também eles (em parte) míticos. A própria linguagem denuncia a confusão entre as duas realidades, como em 270b3, onde o Eleata usa o termo *λογισ-άμενοι*, ou, ainda mais explicitamente, em 271bc8, em que o mito é chamado de — *λόγος*. O mito «fa le veci di un discorso» (Casertano 239, *cf.* n.208), «is transparently *logos*» (Miller 37).

A teoria eleática do mito não se confunde, porém, com um evemerismo precoce. É a incapacidade em o compreender que leva Skemp 83 a afirmar que *Phdr.* 229c6-230a7, onde Sócrates critica quantos procuram reduzir os mitos a um núcleo histórico asséptico, nos impede de levar a sério a narrativa do *Estrangeiro*. O que este salva da disputa entre Atreu e Tiestes, pelo contrário, é até o episódio mais maravilhoso da narrativa<sup>103</sup>. Morgan 254 vai mesmo mais longe: «He explains *mythoi* through something *more* fabulous». O Eleata, contra a tendência à racionalização dos mitos (que podemos já detectar, em embrião, em Homero: Aquiles *de pés velozes* tem de dar três voltas a Tróia antes de apanhar Heitor), guarda deles os eventos extraordinários em que, incorrectamente, os Homens deixaram de acreditar (271b3). É possível que tal atitude não esteja desligada da sua convicção de que, na ausência do político, o melhor para uma comunidade é ater-se às leis herdadas. Da mesma forma, podemos supor, os gregos, sendo sempre crianças (*Tim.* 22b4-5), desprovidos de testemunhos escritos dos tempos volvidos, o melhor que podem fazer é confiar no que lhes foi transmitido pela tradição. Há, porém, um trabalho próprio do mitólogo: a reunião da verdade a partir dos fragmentos, como<sup>104</sup> o filósofo que tenta reconstruir o pensamento de um autor com o Diels-Kranz aberto. Depois da diérese, temos, pois, um exemplo de colecção, formalmente o primeiro movimento dialéctico, seguindo a descrição do processo no *Fedro* 265d-266b — uma colecção *sui generis*, mas que antecipa a obra do demiurgo, descrito como «quem o [o arranjo] com-juntou» (269d).

---

<sup>103</sup> Encontramos em Empédocles DK B61 um movimento do pensamento análogo: o filósofo explica os híbridos dos mitos (Graham *ad loc.*) através de uma narrativa filosófica ainda mais extraordinária (*cf.* B57).

<sup>104</sup> Delcomminette 170 compara o *Estrangeiro* aos tragediógrafos que manipulam os mitos para os seus propósitos, cosendo, não raro, tradições diversas, alterando-as e completando-as.



## §2 AS TRÊS PISTAS DE SHERLOCK (WATSON, ESCUTA): TRÊS FRAGMENTOS DA PAIXÃO

O primeiro mito convocado pelo Estrangeiro é o de Atreu e Tiestes e o φάσμα a ele associado, crê Sócrates, o velo de ouro. Não parece uma inferência despropositada, tendo em conta que, por um lado, se trata de um objecto associado pela tradição à conquista de poder (lembre-se Tiestes e Jasão) e o assunto do diálogo é, precisamente, o político; por outro, Atreu e Tiestes eram pastores e é precisamente a com-fusão entre as figuras do político e do pastor que o mito do Estrangeiro pretende desfazer. O mito dos Tantálidas é particularmente bem-escolhido tendo em conta que, como os rivais que pretendem ocupar o lugar do político, também aqui temos uma disputa a propósito de quem deve ser eleito rei<sup>105</sup>. Os nomes de Atreu e Tiestes, porém, evocariam no leitor sobretudo a memória do banquete canibal em que o primeiro ofereceu ao segundo os filhos deste a comer. Como nota Vidal-Naquet 136, segundo outra versão do mito (mesmo se a mais corrente parece ter sido a aqui aproveitada, cf. E. *El.* 726 ss., *Or.* 1001 ss.), fora em reacção ao festim sacrílego dos irmãos que o Sol tinha invertido a sua marcha, horrorizado. Enópides, astrónomo do século V a.C., seguindo uma sugestão pitagórica, sustentou que o curso do sol fora de facto alterado pela refeição canibalesca de Tiestes e que a Via Láctea testemunhava a sua antiga marcha (DK A10). É possível que seja a esta hipótese que se alude no quadro inicial dos *Amantes* (Bodnár n.24), o que demonstra a familiaridade de Platão com estas teses científicas.

O Eleata invoca depois o mito da Idade do Ouro sob Cronos e o da autoctonia. No *Sofista* 247c5, ele associa os nascidos da terra aos materialistas, que negam estreneamente a realidade imaterial. A referência mais famosa no *corpus* platónico aos γηγενεῖς é, porém, na *República* 414c-415d: o mito fenício, numa alusão aos guerreiros nascidos dos dentes de dragão semeados por Cadmo. O texto diz que, a fazer fé nos poetas, tal sucedera já antes e também noutros sítios, o que, seguindo a hermenêutica mitológica do Estrangeiro, confirmaria a universalidade do fenómeno, destruindo o carácter excepcional da pretensão ateniense à autoctonia (*Mx.* 237b3-c4), em mais um ataque perigoso do Estrangeiro aos bairrismos do mundo grego. O Eleata é, neste aspecto, um verdadeiro θεὸς ἐλεγκτικός: às suas mãos, todas as ficções, como a distinção humanos|animais ou gregos|bárbaros, caem,

---

<sup>105</sup> O Estrangeiro não nos diz se o mito de Atreu e Tiestes, como um todo, é verdadeiro. A forma como isola o portento celeste e, especialmente, a sua opinião sobre este (não é um fenómeno pontual, mas uma reminiscência de uma alteração de fundo do cosmos), parecem negar o mais da estória. Porém, nós, órfãos sebastianistas do político, não podemos senão olhar com saudade para um tempo em que o deus se dignava a, com clareza, mostrar o seu eleito, em que pusera todo o seu enlevo (o próprio cordeiro dourado é uma imagem desse político apontado claramente: Howland 259). Hoje, porém, temos de assumir a responsabilidade pela escolha tentativa do demagogo (no sentido etimológico): também neste ponto o deus nos abandonou, neste ciclo.

reconduzidas aos factos objectivos. Contudo, a política precisa de mitos, entre eles o do nacionalismo. É curioso que o Estrangeiro não reserve qualquer lugar para estes quando fala no «laço divino» (309c2) que unifica os cidadãos. Estes partilharão em vez disso uma opinião verdadeira sobre o Belo, o Justo e o Bom. O Eleata mostra-se, neste particular, mais utópico do que Sócrates na *República*. Ele conduz desajeitadamente o carro da verdade, como um Faetonte incendiando a terra (o Sol deve ser mantido a uma distância segura). Sócrates opõe-se-lhe directamente, ao utilizar, como mito fundacional da sua *Καλλίπολις*, uma versão politicamente manipulada do *μῦθος* da autoctonia. Se «o deus é o metro» (*Lg.* 716c4), então o ideal do político é replicar o governo de Cronos — que espanto, pois, que se procure convencer os cidadãos do nosso tempo de que, como os habitantes do outro ciclo, também eles brotaram da terra? Onde a surpresa no político que pretende declarar o regresso à Idade do Ouro e que «a crise acabou totalmente» (Manuel Pinho *dixit*, 13.10.2007)? Esta vontade de assimilação será, porém, melhor discutida adiante.

O Estrangeiro explica que os três fenómenos listados<sup>106</sup> são o produto de um certo estado de coisas (*paixão*)<sup>107</sup>, em que se verificaram outros prodígios, ainda mais espectaculares, dos quais, porém, não nos chegaram relatos. Esta é uma dedução cautelosa do Eleata: se há uma tendência ao esquecimento (de que o mito dará conta) e se os dados que temos desenham apenas o quadro geral da paixão, não é proibido (mesmo se também não há nenhuma prova positiva) supor que nesse tempo passado se possam ter verificado outras coisas ainda mais miríficas. Já a declaração seguinte do Estrangeiro é de um arrojado problemático: pela primeira vez, será revelada, diz, em toda a sua extensão, a paixão-mãe de todas as maravilhas de que os mitos abordados dão conta. De onde adquiriu o Eleata esta sabedoria? A estória que narrará de seguida vai muito para lá do que se poderia deduzir de qualquer um dos fragmentos míticos que cose. A não ser que se admita que o mito do funcionamento cíclico do cosmos foi, afinal, nas suas linhas gerais, preservado, e que o Estrangeiro teve acesso a essa tradição esotérica, não nos resta outra opção senão considerar (excluindo, igualmente, a revelação directa da parte de um deus) a narrativa uma «estória [vero]símil», para utilizar as palavras de Timeu no diálogo homónimo (29d2). Mas o que garante essa verosimilhança, reconhecida de forma explícita em 270b? Não serão

---

<sup>106</sup> Giorgini 100, para além dos três mitos a que o Eleata alude explicitamente, identifica ainda outros dois: o do renascimento da raça humana após o dilúvio (também Lane 107) e o dos dons de Prometeu (também Ricken n.80).

<sup>107</sup> Delcomminette, ao contrário de todos os outros autores, considera que esta paixão não é a inversão da marcha do cosmos, que identifica com a mudança de direcção da rotação dos astros, um dos fenómenos que se procura explicar pela paixão a anunciar — logo, os dois não se confundem. Na sua opinião, a paixão aqui em questão tem que ver com o fluir do tempo, que volta para trás. A sua interpretação não será discutida aqui, pela sua singularidade, mas sobretudo pela sua coerência, que a torna difícil de refutar, mesmo se não nos obriga a concordar com ela.

certamente as sobrevivências míticas dos eventos passados, pois seria possível construir a partir delas um *puzzle* diferente. A fiabilidade do mito assenta nos alicerces ontológico-cinéticos que o Estrangeiro expõe depois de apresentar a paixão do mundo.

O universo, a seu ver, é, a tempos, conduzido pelo deus, mas nem sempre: existe um limite (o *metro*)<sup>108</sup> de revoluções no sentido em que o deus o gira, e, uma vez atingido este, a divindade retira-se. Interpretamos o αὐτῶ de 269c6 como referindo-se ao cosmos: se αὐτῶ se referisse ao deus, teríamos de (1) explicar qual a razão compulsória para o deus deslargar o timão e deixar o mundo à sua sorte, quando nenhuma nos é indicada, e (2) aceitar o paradoxo de ter um mundo imbuído de pensamento – e que tenta em tudo seguir os ensinamentos do seu pai, quando entregue a si próprio (273b2) – que, porém, uma vez sozinho, começa, desde logo, por não perseverar na direcção em que o deus o rodava<sup>109</sup>. O Estrangeiro, de resto, apresenta logo de seguida a razão para o metro que afecta o arranjo: «este ir de novo para trás veio-a-ser inato ao próprio [universo] por necessidade» (269d2-3). A razão: a unidade, também no movimento, é um privilégio do deus (269e5-6). O cosmos é sempre já um lugar de dissemelhança – o seu pesadelo é só o florescimento da sua ὀργή. Estas considerações são tanto cosmológicas quanto políticas: se o ideal da cidade clássica é a unidade (como seremos subtilmente lembrados mais adiante no mito), o seu *dado* é a dualidade de caracteres dos cidadãos e a diferença de opiniões, impossíveis tantas vezes de conciliar e com tendência à pulverização até ao *quot homines, tot sententiae*.

Pelo facto de, quando autónomo, rodar no sentido contrário àquele em que o deus o com-duz, alguns comentadores têm aventurado a hipótese de que o cosmos gira por natureza no sentido oposto: dessa forma, o deus estaria a violentá-lo, ao impor-lhe um movimento fundamentalmente contrário ao que é o dele (B III.97: «The god cannot rule unless he goes wholly against the grain of nature. This is the ordinary understanding of tyrannical rule»). Isso seria supor, porém, que existe algo como um movimento *natural* do cosmos. Atentando na frase, apercebemo-nos do paradoxo: o cosmos é um arranjo, *ergo* um produto artificial: a categoria *natural* não se lhe aplica. A retro-rotação sob Cronos é tão “natural” quanto a rotação ordinária sob Zeus, porque o arranjo da matéria passa

---

<sup>108</sup> Registe-se a grande proximidade entre este passo do *Político* e Empédocles DK B30 (cf. ainda o final de Heraclito DK A5). Veremos que o mito tem no filósofo de Agrigento (que fala também, por exemplo, nos autóctones: Graham Emp147), uma das suas influências maiores, também por razões geográficas: o Estrangeiro e Empédocles são ambos da Magna Grécia e não é dramaticamente impossível que o primeiro tenha conhecido o segundo.

<sup>109</sup> Espantosamente, Rowe (*ad* 273a6-b1) mobiliza esta aporia em defesa da sua leitura trifásica do mito, que discutimos no Apêndice B (ausente do presente manuscrito).

precisamente pela ordenação desta nesse giro duplo, pendular<sup>110</sup>. Não é que, sob Cronos, o Intelecto triunfe sobre a Necessidade: o ciclo de então processa-se também em harmonia com esta. Não se recorra a estes dois princípios para, à socapa do Eleata, introduzir na narrativa o que ele mesmo proíbe: duas espécie de divindades puxando em sentidos opostos. Postular um movimento dito natural do cosmos, que giraria num certo sentido, não fora a intervenção do deus, é ignorar as premissas ontológico-cinéticas sobre as quais se constrói todo o edifício cosmológico do Estrangeiro, premissas que importa estudar com atenção, seguindo a sua exposição.

### §3 E SOBRE ESTA PEDRA EDIFICAREI O MEU MITO: PREMISSAS

«O [man]ter[-se] sempre [ἔχειν ἀεὶ] de acordo com o próprio [κατὰ ταῦτα; cf. *Tim.* 28a6] e como o próprio [ὡσαύτως; cf. *Tim.* 29a] e ser o próprio [ταῦτὸν εἶναι]» isto apenas é dado «[à]s coisas mais divinas de todas» (269d5-6), a saber, as Ideias (cf. *Phd.* 78d, o *locus* clássico a este propósito). Esta é, provavelmente, a mais explícita referência às Ideias no *Político*. Erram, pois, os comentadores mais radicais (como Rosen 49, que faz uma leitura inadmissível do ἰδεῖν em 270d8) que afirmam que elas estão de todo ausentes do diálogo. Seria mais honesto assumirem a sua presença, ainda que humilde, em pano de fundo, sem influência na discussão, tal Sócrates-o-Velho (não defendemos necessariamente ser este o caso: como já antes dissémos, abster-nos-emos de tomar uma posição firme em relação ao peso das Ideias na obra). Contrariamente a estas, o corpo «[é] incapaz de [vir-a-]ser através de tudo [/durante todo o tempo] sem-parte na mudança» (269e1-2). De um certo modo, porque não se pode esquivar a ser sempre *outro*, ele *não-é*, no sentido ontológico forte do verbo *ser* (relembre-se a redução no *Sofista* do Não-Ser ao Outro). Para explicar que o arranjo, «o melhor, mais belo e acabado» (*Tim.* 92c8), é sujeito ao *mínimo* de mudança, o Estrangeiro esclarece que aquele, não podendo evadir esta, move-se *porém* [γε μὴν, 269e2] num só porte [φορά], «segundo o *máximo* da sua capacidade» (*ibid*) e sobre si mesmo. Seria razoável equacionar, pois, mudança e movimento, e identificar o movimento mais pequeno (e, portanto, menos participante na mudança) como o movimento unidireccional axial. A frase seguinte, porém, impede-nos de o fazer, pois, se assim fosse, como justificar o «giro

---

<sup>110</sup> Há um e um sentido apenas em que o movimento sob Cronos pode ser chamado de anti-natural. Seria expectável que, em atingido o limite possível de revoluções, o cosmos, no ciclo da sua autonomia (como sucede no outro), invertesse *por si mesmo* a sua marcha. O Estrangeiro, contudo, nunca nos fala de tal acontecimento: o deus intervém sempre antes (o que, obliquamente, reforça a leitura de αὐτῷ proposta: ele não está constringido por nenhum metro de tempo), para evitar a dissolução total do arranjo. Porém, ao não esperar pelo momento em que, por si, o universo alteraria a sua rota, o deus vai contra o movimento “natural” deste naquele ciclo, antecipando o próximo.

para trás» [ἀνακύκλῃσιν, 269e3] que coube em sorte ao cosmos, se este estaria já sujeito à mudança, como o corpo o obriga a? O elemento mais perplexante da narrativa cosmológica do Eleata ficaria assim por explicar, sendo que ele, pelo contrário, é explicitamente feito derivar, como o indica o διό em 269e3, do que foi dito antes, a saber, a incapacidade do arranjo ser sem-parte na mudança, não o movimento unidireccional descrito imediatamente antes. De facto, em que é que este último poderia, por si, implicar uma alteração [παράλλαξι, 269e4] de si próprio, como o é a contra-rotação do cosmos? Temos, pelo contrário, de assumir que a mudança *mínima* é, afinal, um movimento axial *alternado* e que, então, o movimento mais pequeno descrito acima não conta como mudança, podendo por isso ser atribuído a seres que não partilhem dela (de onde não decorre necessariamente que as Ideias se movam)<sup>111</sup>.

O universo, pois, roda sobre si mesmo alternadamente em direcções opostas (*contra Tim.* 34a). Os postulados ontológico-cinéticos acima analisados forçam a esta conclusão, que tem de ser elaborada, porém. O Eleata apressa-se a esclarecer que só<sup>112</sup> o deus «[é] capaz de se rodar sempre, o próprio [a si mesmo]» (269e5). Que é do deus que falamos e não da alma [ψυχή, cf. *Tim.* 30b] do mundo, como certos intérpretes defendem, prova-o, por um lado, o artigo masculino τῷ (*ibid*), por outro, o que se segue imediatamente, que só faz sentido referindo-se à divindade (ou o que se segue fala do corpo só, mas então não se percebe esta referência isolada à alma do mundo; ou refere-se a esta, mas fala dela como tendo dois movimentos, o que choca com o que aqui supostamente se afirmaria). Se, então, só o deus é capaz de se rodar *sempre* a si próprio, e partindo do pressuposto que o porte do arranjo não é interrompido (*i.e.* o cosmos está em perpétuo movimento, nunca parando, o que, a suceder, equivaleria à sua destruição, cf. *Th.* 153d3-4), o deus teria de, pelo menos *uma* vez, intervir para ajudar o cosmos na sua rotação. Esta é a leitura mínima a que o texto obriga, mas é legítimo suspeitar que a incapacidade do todo em manter a sua marcha force o deus a intervir não apenas *uma*, mas *várias* vezes. De outra forma, ainda que, em bom rigor filosófico, não se pudesse, de facto, dizer que o arranjo se move *sempre* a si mesmo, não seria um indecoroso atentado à verdade se acaso o afirmássemos. O Estrangeiro, porém, afasta a possibilidade de as várias intervenções do deus se poderem registar em ciclos diferentes do cosmos: é que, ao contrário deste, não é de direito [θέμις] que o deus se mova num e noutro

---

<sup>111</sup> Ricken 115 critica, e não sem razão, este raciocínio do Estrangeiro: não se percebe porque é que a rotação axial unidireccional não conta como mudança. Há ainda o problema de que tal rotação, como qualquer rotação, implicar um corpo e o corpo participar necessariamente na mudança, *i.e.* rodar em duas direcções distintas. O raciocínio contradiz-se a si mesmo.

<sup>112</sup> O σχεδόν poderia dar a entender que outros seres teriam também esta prerrogativa, mas tal impressão é desfeita pelo muito claro πλήν. Σχεδόν deve ser interpretado, portanto, como o faz Rowe (*ad loc.*), que o traduz por «I dare say».

sentido. Uma vez que o movimento alternado é o movimento mínimo imposto ao que esteja sujeito à mudança, somos forçados a concluir que o deus não participa da mudança e, conseqüentemente, não é um ser somático<sup>113</sup>.

Ora, se «o próprio arranjo não se roda a si mesmo sempre, nem, pelo contrário, é rodado pelo deus todo o sempre numa circum-dução dúplice e contrária (cf. Xenófanes DK B26.2)» (269e8-270a), então só resta postular<sup>114</sup> que o deus gira o mundo em certas ocasiões, noutras, não — exactamente aquilo que o Estrangeiro começou por afirmar. Supõe-se que o rode quando o movimento de ambos é concordante, *i.e.* quando progridem na mesma direcção, e o largue quando o cosmos inverte a sua marcha. Tal não obriga, porém, a uma coincidência exacta entre a rotação do cosmos pelo deus e a marcha do arranjo na direcção em que o deus avança. O deus podia dar o impulso necessário ao universo em menos tempo do que este gira no mesmo sentido que aquele: parte do giro do todo seria assim já isolado. Por outro lado, não há sequer obrigação lógica nenhuma em que o deus acompanhe sempre o cosmos quando ambos se alinham, por assim dizer: pode ser necessário ajudar o todo apenas de, suponhamos, quatro em quatro rotações. A estória como nos é apresentada (o mundo com dois ciclos, um deles, o “alinhado”, todo ao cuidado do deus) é, portanto, uma elaboração do Estrangeiro sobre as conclusões acima expostas. Estas parecem invalidar a descrição do deus como «aquele que conduz todas as coisas em movimento» (269e6). A solução generosa (uma vez que o universo continua em movimento mesmo quando o deus o abandona) é ler αὔ, seguindo Mohr 209, como *para trás*. A maioria dos tradutores ignora a partícula (exceptuam-se G, Fr e Row, que a vertem como *por sua vez*, o que não faz sentido, pois que o deus é dito mover-se: ou estará aqui o Estrangeiro a indiciar a sua imobilidade?,

---

<sup>113</sup> A ideia de Benardete III.97 de que o deus tem um corpo porque as coisas divinas são sempre iguais a si próprias e ele, pelo contrário, governa e não governa (quando o deus deseja e age sempre em função do Bem do cosmos *em ambos os ciclos* e nisso é sempre igual – a sua acção é que se pode exprimir de maneira diferente) revela falta de pensamento quanto à natureza desse governo.

<sup>114</sup> Isto se não postularmos mais entidades, opção que mesmo assim o Estrangeiro tem o cuidado de descartar, negando a possibilidade de dois deuses diferentes girarem o mundo em sentidos opostos, por isso manifestar uma divergência entre ambos, o que a teologia platónica proíbe. Zeus e Cronos têm pois de ser entendidos como expressões identificadoras de cada um dos ciclos, mais do que os deuses patronos de cada um deles, que rodam o todo nesta e naquela direcção. Esta negação pode, até porque parece gratuita (o argumento dispensa-a), ter um propósito polémico. Alguns (*e.g.* Goodrich) lêem-na como um ataque às doutrinas dualistas de Zaratustra, mas é mais provável que vise Empédocles (cf. *Sph.* 242e-243a), universalmente reconhecido como uma das inspirações de Platão para o mito (para a possível influência de outras doutrinas pré-socráticas, *vide* McCabe 151-2: temos porém muitas dúvidas quanto à sua utilização de Heraclito, que é repetida por Adam 445 e Guthrie 195). Annas (*ad loc.*) questiona a compatibilidade do princípio teológico do Estrangeiro com o famoso passo das *Leis* em que o Ateniense “afirma” a existência de duas *animae mundi* opostas (X.896e, 898c). Este passo, porém, é objecto de um grande debate, que seria desmesurado convocar agora, pelo que não tentaremos empreender aqui a reconciliação, a ser possível, dos dois diálogos.

*vide infra*), mas a tradução desta basta para salvar o texto. Há, porém, outro problema maior. Para os seres não-físicos isentos de mudança o argumento permite dois movimentos: o não-movimento (στάσις) e o movimento unidireccional axial. Visto que nos é dito que o deus se move (269e5), não resta senão esta última opção, que vimos já ser insustentável. Como poderia, de resto, um ser que gira sobre si próprio *conduzir* outro? Este é um problema que quase *todos* os comentadores ignoram e que não depende da aceitação do raciocínio que temos vindo a desenvolver. Que queremos dizer com: o deus *roda* o universo? Como é que ele se *move*<sup>115</sup>, para começar?

De facto, apenas o que é físico se pode mover<sup>116</sup>. Por movimento entende-se algo material: a deslocação de um *corpo* da posição  $y$  no tempo  $t$  para a posição  $y+1$  no tempo  $t+1$ . O deus, portanto, ou *não* se move ou possui um *corpo*<sup>117</sup>, o que não só já vimos não ser o caso como, à luz da teologia platónica, é proibido sequer pensar. Um deus incorpóreo não pode girar o mundo por aplicação de força, nem nunca estará “alinhado” com ele, *i.e.* avançando na mesma direcção que o cosmos. Também o «largar» o universo tem de ser entendido metaforicamente. Se o deus com-duz o todo, fá-lo, parece-nos esta a única opção, apelando directamente à inteligência deste<sup>118</sup>. Petit n.69 diz que o deus *persuade* com os seus ensinamentos, os mesmos que o cosmos depois procura recordar. Porém, se estamos perante um diálogo de espíritos, não se percebe porque razão o deus o interrompe apenas por o arranjo inverter a sua marcha: nada o impede de continuar a orientá-lo. Temos então de aceitar que se cala, voluntariamente. É importante perceber a grandeza desta intuição: o Estrangeiro levanta aqui o problema do silêncio de Deus, que a *Shoah*, πασῶν μεγίστη καὶ τελεωτάτη τροπή, colocou de maneira radical à teologia da nossa época. A teologia judaica

---

<sup>115</sup> Apesar de não concordarmos com a sua solução, Ricken 113-4 cartografa muito bem o problema.

<sup>116</sup> Skemp 105, Migliori 324 e outros vêem este movimento como psíquico. Não sendo uma leitura irrazoável, obriga-nos a aceitar que Platão utiliza em passos muito próximos στρέφειν com sentidos opostos, o físico e o psíquico, alimentando uma confusão perigosa. Para além disso, e mais importantemente, o deus é igual nas suas disposições, sempre visando o Bem do que é.

<sup>117</sup> Opção aceite, por exemplo, por Carone (1993) n.20, que o identifica com a alma do mundo, que, admite, é tratada como separada no mito. Seria interessante saber também como reconcilia os movimentos opostos postulados para deus e o universo.

<sup>118</sup> Torna-se necessário, à luz desta conclusão, reinterpretar a proibição de algo que não o deus se rodar sempre a si mesmo (269e5-6), pois se o deus não age fisicamente sobre o universo, então é este o único responsável pela sua rotação eterna. Contudo, como o texto deixa claro, o cosmos, por si, é incapaz de se manter, isto é, de continuar em existência, condição fundamental para que se possa mover. O *sempre* refere-se pois não tanto ao movimento mas antes ao ser do mundo, que só o deus pode preservar: o todo está ontologicamente dependente dele, não por via do seu estatuto de criatura (os δαίμονες, na cosmologia do *Timeu*, são uma criação da divindade e, todavia, estão contidos «em laços indissolúveis»: 43a2), mas por partilhar da matéria.

fala do *Hester Panim* («escondendo pois esconderei minha face naquele dia»<sup>119</sup>, Dt 31, 18), a ausência, que se crê temporária, de Deus da História. O Estrangeiro não oferece nenhuma razão para ela: o crente, honesto, não pode senão reconhecê-la, tentando eventualmente justificá-la com a autonomia do ser humano, pois seria o Homem Homem se, como Alex sob o tratamento Ludovico, na *Laranja Mecânica*, de Kubrick (1971), estivesse impossibilitado de fazer o mal? O assunto ultrapassa em muito o âmbito deste trabalho, pelo que não o podemos aqui desenvolver. Registe-se apenas como, de facto, toda a questão da bondade da época de Cronos tem que ver directamente com a dúbia humanidade dos seus habitantes (abaixo regressaremos, sob outro ângulo, ao tópico). O deus, portanto, não abandona o mundo: simplesmente cala. Pode quebrar o seu silêncio, mas é claro o seu desejo de respeitar a autonomia da criação: a sua intervenção, indirecta, como veremos, é contida (Migliori 326: «il Dio platonico risulta vero Padre, che non può che prendere atto della relativa autonomia del figlio») e não é blasfemo repetir com Rosen 44: «the counternormal epoch is for the sake of the normal epoch».

Restam, porém, algumas perguntas a propósito da intervenção do deus. Porque, quando intervém, pede ao cosmos que inverta a sua marcha? O raciocínio não o exige. A alteração de direcção, que não sabemos a quantas revoluções do metro se dá, nada contribui para a revitalização do todo (a contra-rotação não é um rebobinar, capaz de anular *per se* a desordem que se foi progressivamente alojando no arranjo), pelo que nada nos impede de pensar o deus socorrendo o universo no ciclo em que este se encontra, cabendo depois ao mundo, atingido o metro, inverter a marcha. Porque nos acompanha o deus ao longo de *todo* um ciclo, pormenor estórico que já acima vimos não ser dedutível das premissas em que se baseia o argumento?<sup>120</sup> O texto não nos oferece resposta a nenhuma das duas perguntas, mas é possível que se trate de uma escolha narrativa do Estrangeiro. O mito tem de se cumprir também como mito, ou seja, estória agradável de ouvir, e não se lhe exige verdade, mas tão-só verosimilitude. É mais simples, e portanto narrativamente eficaz, apresentar um tempo em que o deus governa e outro em que se cala, cada um correspondendo a uma das duas marchas possíveis do todo, do que retratar a confusão do real, aberto, pelo menos

---

<sup>119</sup> Tradução de João Ferreira d'Almeida ([1748] 2006), *Bíblia Ilustrada (Números-Juízes)*. Assírio & Alvim: Lisboa (apresentação e fixação do texto por José Tolentino Mendonça, com ilustrações de Ilda David').

<sup>120</sup> Migliori 93 e 321 defende que o deus vai restaurando o arranjo ao longo de todo o ciclo e que é precisamente quando este atingiu a sua perfeição original que o liberta. É uma explicação tentadora, mas para a qual não há fundamento textual. A ideia de progresso, aliás, surge associada à época de Zeus. O universo sob Cronos, depois de um primeiro momento de regeneração (que podemos ver como o equivalente estrutural, neste ciclo, aos primeiros tempos da rotação presente, em que o universo se recorda ainda, com grande exactidão, das directrizes do pai), *parece*, para todos os efeitos, uma realidade acabada e estável, como é próprio das coisas divinas ou sob a sua vigilância.



tanto quanto podemos especular fundadamente, a outras possibilidades (cf. Migliori 316, que faz uso de um argumento semelhante contra a leitura trifásica do mito).

A explicação acima apresentada da dança do cosmos com deus é a nossa variante da leitura a que poderíamos chamar *animista* dos ciclos (porque o princípio do movimento é a alma do mundo, *Lg.* X.896c), à qual se opõe a *mecanicista*, associada para sempre ao nome de Schuhl, mas que encontramos já algo antecipada em Fraccaroli (*ad* 270a). Schuhl propõe que Platão terá ilustrado a cosmologia do *Político* com o auxílio de um pequeno mecanismo, que replicava o funcionamento do cosmos: uma esfera apoiada num *pivot* e suspensa por um fio. «L'artisan met l'appareil en mouvement à la main, d'un geste analogue à celui des Moïres dans la *République*; la machine tourne, le fil auquel elle est suspendue se tord; quand l'artisan s'écarte, le fil, tout naturellement, tend à se détordre» (94). O modelo mecanicista tem a vantagem de não ter de forçar o sentido de 269e8-9, ao assumir que, de facto, o universo não se roda a si mesmo *sempre*, não partilhando a nossa leitura ontológica (o cosmos não se roda sempre porque, por si, não consegue *ser* sempre: tende à desintegração; Mohr 210 defende uma interpretação paralela e oposta), mais que cinética, de ἀεί. Este modelo implica, porém, duas coisas: (1) que o deus seja fonte directa de movimento<sup>121</sup>, ou seja, um ser corporal, o que já mostrámos colidir de frente com quanto Platão defende na sua obra e (2) que o movimento<sup>122</sup> do todo se deva *fundamentalmente* a causas físicas, eficientes, e não teleológicas, contra o que é defendido no *Fédon* 98c-99c<sup>123</sup> e *Timeu* 46c7-e2. O arranjo seria assim ainda menos autónomo, pois o deus teria de intervir sempre – mesmo que o cosmos não esquecesse os seus ensinamentos – para o pôr em andamento de novo, já que a alma do mundo, por si, não seria capaz disso. B-P n.98 e Migliori 321, pelo contrário, detectam já o princípio da autonomia de porte do cosmos no συν- de συμποδηγεῖ (269c5). Outro problema do modelo de Schuhl é que necessita um movimento inicial do deus, quando, a nosso ver, o cosmos, pelo contrário, rodou primeiro por si só, num sinal de

---

<sup>121</sup> Schuhl 95 está consciente das dificuldades que isto levanta, mas faz remontar a aporia à Academia: «C'est lorsqu'on essaye de préciser la nature de l'impulsion que se présentent [...] les difficultés qui amenèrent Aristote à la solution paradoxale d'un contact non réciproque [GC I.6.323a31]. [...] On peut ainsi se faire une idée de la nature des discussions astronomiques à l'Académie».

<sup>122</sup> Ou, deveríamos dizer, *não*-movimento, pois que a marcha do cosmos sob Zeus pode ser explicada suficientemente em função da intervenção *querida* do deus (uma inteligência) antes. Já a imobilidade do universo no cúmulo do ciclo autónomo não resulta da vontade da alma do mundo ou de deus, mas tão-só de coisas e causas mecânicas (nesta leitura).

<sup>123</sup> Schuhl 94 sabe-o, mas abre, sem justificação, uma excepção para o *Político*: «Le dynamisme qui domine la physique de Platon sous sa dernière forme s'unit ainsi au mécanisme d'Anaxagore, que Platon devait rejeter violemment dans les *Lois*, tout comme il l'avait critiqué dans le *Phédon*, mais dont l'influence est très sensible ici».

respeito do deus pela nossa autonomia, que ele quer (cf. *Tim.* 33d1-3): por isso intervém apenas sob a ameaça de dissolução do universo.

O modelo mecanicista falha sobretudo, porém, por evadir as questões principais. A não ser que se pretenda resumir o mal do mundo ao gradual abrandamento da esfera (até à sua eventual paragem com a conseqüente destruição que esta implica, a fazer fé no passo do *Teeteto* acima referenciado; cf. Heraclito DK B125 e A6), não consegue explicar a lenta ruína do cosmos. A desagregação do arranjo não nos parece que tenha que ver com a rotação deste. O texto é claro: tal resulta «[d]o esquecimento que vem-a-ser mais no próprio [cosmos]» (273c6-7), o que, por sua vez, se deve «[à] forma corporal da síncrese nele próprio» (273b4). Estamos, pois, em desacordo com Cherniss<sup>124</sup>: o corpo é aqui causa *activa* de mal. Não é a alma que voluntariamente se esquece dos ensinamentos do pai, ou por descuido, mas tal resulta do próprio corpo, como sabemos pela observação do curso natural da vida: os homens tornam-se mais esquecidos em chegados à velhice, regra geral (e «um humano que não envelheça é algo impossível de acontecer»<sup>125</sup>, Safo P. Köln 21351, 16). Mas de que se esquece o todo? Não será por certo do seu movimento, que, de tão simples que é, só numa fase muito avançada é possível imaginar que se esqueça dele (e é discutível que isso suceda). Parece-nos antes que o ensinamento do demiurgo tem que ver com a própria forma como o cosmos está conjuntado, em especial as leis (*da ciência*, diríamos hoje) que dão coesão ao arranjo e o equilíbrio (que em tantas coisas é, conforme ao pensamento grego, uma quase identidade – por isso o fim é representado como o triunfo da dissimilitude) entre todas as partes (o mundo entregue a si acaba por esquecer, por exemplo, a temperatura ideal com que o deus o dotara, introduzindo as estações)<sup>126</sup>.

#### §4 O GUARDADOR DE REBANHOS: CRÓNICAS DA VIDA SOB CRONOS

*Of the life of Benjamin Button between his twelfth and twenty-first year  
I intend to say little. Suffice to record that they were years of normal ungrowth.  
F. Scott Fitzgerald (1921), The Curious Case of Benjamin Button IV.*

---

<sup>124</sup> Harold Cherniss (1954), 'The Sources of Evil According to Plato', *Proceedings of the American Philosophical Society* 98.1: 23-30.

<sup>125</sup> Tradução de Sophia de Carvalho, a quem agradecemos ter-nos permitido a consulta do manuscrito da sua dissertação de mestrado, a apresentar brevemente à Faculdade de Letras de Coimbra.

<sup>126</sup> O cosmos, então, não governa os seres vivos nele («the autonomy of the whole entails the autonomy of its parts», Benardete III.100). Veremos como, de facto, sob Zeus, as plantas, os animais e o Homem guardam, como o universo e face a este, a sua autonomia. De outra forma, aliás, o silêncio de deus não faria sentido, porque o Humano não seria mais do que um boneco da criança-mundo.

O Estrangeiro diz-nos que o deus, quando retoma depois o comando do universo, lhe devolve a vida (o seu resgate dá-se, pois, à beira da morte) e, expressão intrigante, paradoxal mesmo, lhe p-repara uma nova imortalidade (270a3-5). O arranjo, já a desconjuntar-se todo, é recomposto pelo demiurgo, «one that indeed physics the subject, makes old hearts fresh» (Shakespeare, *Conto de Inverno* 1.1.28), mas – forçoso é postulá-lo, se o deus não é corpóreo – *indirectamente*, pela anamnese guiada da *alma mundi* (pensamos na cena final das *Bacantes*, entre Cadmo e Agave): é ao universo que cabe a sua própria restauração (exceção feita, porventura, aos seres vivos ao cuidado dos δαίμονες, sobre os quais sabemos demasiado pouco). Porque não intervém, porém, o deus mais cedo? Ao seu respeito pela nossa autonomia junta-se o facto de que a volta que altera o curso do arranjo (e na forma que o Estrangeiro deu à narrativa a intervenção do deus está sempre associada a esta μεταβολή) implica a destruição de quase todos os seres vivos que habitam o mundo. Se, portanto, o deus, em vendo o universo a começar a degenerar, interviesse pronto, o mundo estaria repetidamente, a curtos intervalos de tempo, a ser destruído. O deus, que é todo bom, nunca poderia desposar uma solução destas, pelo contrário: ele espera até não ser possível adiar mais a inversão da rotação do cosmos.

É possível estabelecer paralelos fecundos com a política (o mito, aliás, tem de ser sempre interpretado nesta dimensão a par da cosmológica<sup>127</sup>). Se a salvação do todo implica por vezes, como é sabido e a estória também ilustra, o sacrifício de parte das partes, não menos a conservação destas exige a aceitação da degradação do conjunto. Em última análise isto significa desistir da perfeição, abdicar do ideal da καλοκάγαθία do corpo político. Todas as tentativas de instalar o Reino na terra fracassaram por incompreensão da natureza das coisas mundanas, por incapacidade de estabelecer compromissos, o Ideal asfixiando o real. O Reino, na ordem presente – como nos ensinaram as tentativas de o ensaiar, e.g. o Terror, o nazismo ou o comunismo –, só pode vingar pela espada prometida (Mt 10, 34). Todos os regimes têm na sua origem o sangue, como nos relembra o mito da fundação de Roma, mas é apanágio dos paraísos antecipados o nunca deporem a espada, que mantêm suspensa sobre Dêmo-cles. O momento inaugural é consecutivamente repetido, como um universo sempre socorrido pela divindade, incapaz, por isso, de avançar: é um regime infante, que nunca a chega à cidade precisamente por não ousar libertar-se do deus, a violência revolucionária, justificada, da, mas também só *na*, origem. «This [a μεταβολή do cosmos no mito] is the ancestor of modern revolutionary doctrines of destructive purgation» (Rosen 48). Estamos perante o que, de alguma maneira, poderíamos chamar de um futurismo político. Dizia Sant’Elia, no *Manifesto da Architettura Futurista*, que «ogni generazione dovrà

---

<sup>127</sup> Para uma leitura forte nesta linha, vide P. Steiner (1993), ‘Metabole and Revolution. The Myth of the Platonic Statesman and the Modern Concept of Revolution’, *Polis* 12: 134-153.

fabbricarsi la sua città». É sempre preciso defender a revolução, porque ela nunca é um dado assente: os agitadores continuam entre nós. Exageramos, mas: imaginemos uma cidade em que, a cada geração, se expulsavam de novo, como Sócrates sugere na *República* VII.541a, os maiores de dez anos, ou parte substancial deles: impossível criar sequer o fantasma de uma comunidade procedendo dessa forma. Porque a dissolução – aqui definida como todo o estar aquém do aquilo que deve ser (aos cristãos de Roma não bastava respeitar o imperador ou até rezar por ele: era-lhes pedido que o venerassem activamente) – está sempre iminente, o deus (o demagogo, o Führer ou o Querido Líder) tem sempre de intervir de novo, como um Augusto, que se tornou imperador à força de salvar a República.

É impossível, nestas condições, uma comunidade atingir a maturidade política: o uso permanente da força substitui o da razão. A harmonia e concórdia prometidas revelam-se uma paz podre, artificial. Como explica Maquiavel, aquele que sabe, o príncipe que «está sempre necessitado de ter a faca na mão [...] não pode jamais fundar-se sobre os seus súbditos, nem estes podem, pelas recentes e continuadas injúrias, alguma vez estar seguros dele» (*O Príncipe* 8.7)<sup>128</sup>. A incapacidade, portanto, de acolher a diferença (a dissemelhança) conduz à forma mais profunda, porque invisível, putrefaciente, da doença mortal da cidade: a στάσις. A saúde da πόλις não resulta do seu embalsamento numa unidade primitiva virtual (uma múmia, mesmo bem conservada, bonita até, é sempre uma coisa morta e tantas voltas do universo, a intervalos tão próximos, acabariam por certo com toda a vida nele até, por fim, a própria máquina do mundo, para tristeza de Tétis, encravar). Recuperando a lógica imunitária de Esposito, só sabendo acolher a στάσις é que o corpo político a pode evitar na sua forma radical, como a descreve Tucídides. Assim recomenda Hémon: «Não te tranques na toca forrada do teu carácter, sozinho,/ como o que tu digas, e nada mais, isso o correcto e o justo» (*S. Ant.* 705-6). O rei tem de saber lidar com opiniões contrárias e, mais: saber ceder. É preciso, por vezes, ser conivente com a dissolução, como o deus.

Regressemos ao mito. A partir de 270c11, o Estrangeiro detalha as estranhas paixões – sendo discutível porque é que a μεταβολή as implica (White 43) – que acometem quantos sobrevivam à grande volta, entrados no tempo de Cronos. Esses, em vez de avançarem nos anos, começam a rejuvenescer, o corpo a “rebobinar” (entenda-se a imagem à la Benjamin Button e não como um rebobinar mesmo, que deveria culminar com os bebés a regressarem ao ventre materno, como pensa Rosen 50, *cf.* 54), até, enfim, feitos nada, desaparecerem completamente. Aparentemente, o mesmo sucede com quem, por acidente, morra durante a retro-rotação, mas em câmara rápida: não há pois cadáver para sepultar. Sócrates, porém, está mais preocupado com os nascituros do que com os mortos: é que, se morremos como recém-nascidos, então ou as crianças nascem e morrem quase de imediato, ou vêm ao

---

<sup>128</sup> Tradução de Diogo Pires Aurélio; Círculo de Escritores/Temas e Debates, Lisboa: 2008.

mundo já adultas, como Palas, mas não pela cabeça (o horrível da situação é bem ilustrado pelo nascimento com que conclui a primeira temporada do *Reino* (1994), de Lars von Trier). O Eleata acalma Sócrates: todos os seres humanos despontam da terra, a partir dos mortos da época anterior<sup>129</sup>, que são com-postos no interior da terra (também em 274a6). Estes, vindos-a-ser, evoluem como os primeiros sobreviventes, pelo menos aqueles que «o deus não tratou para uma parte [μοῖραν] diferente» (271c2). É impossível saber a quem se refere o Estrangeiro<sup>130</sup>, que pode estar só a ser cauteloso (lembramos, por exemplo, no que toca ao Além, a exceção aberta por Zeus a Menelau, na *Odisseia* 4.561-9), consciente dos limites do seu conhecimento sobre esta época. Não temos outros testemunho destas coisas senão as narrativas herdadas dos que, em vinda a volta que instaurou a marcha presente do universo, tendo-lhe sobrevivido, viveram nos primeiros anos sob Zeus, ainda lembrados do outro tempo. Tal como a cidade deve guardar as leis herdadas do político, assim o Estrangeiro nos aconselha a acreditar nos mitos dos antigos, pois que eles, testemunhas oculares, sabiam por certo mais do que nós. Note-se o cuidado, para que B-P n.117 chamam a atenção, na reconstituição da cadeia de transmissão, para dar credibilidade à narrativa.

Sócrates lembra então (271c3-7) precisamente o único mito dos três inicialmente convocados que continua por integrar na narrativa: a Idade de Ouro de Cronos. Para o leitor moderno, a pergunta do Jovem pode parecer supérflua: é claro que o tempo de Cronos é o da retro-rotação, a época dos milagres, das coisas «espantosas e novas» (270d6). Contudo, é preciso perceber que, no imaginário grego, que não concebia ciclos alternados do cosmos (mesmo se sensível ao eterno retorno do mesmo — mas o Estrangeiro tem em mente algo diferente), a Idade do Ouro era simplesmente o primeiro período da história humana: estava lá atrás, não do outro lado do espelho. Não há nenhuma impossibilidade narrativa em pensar seres nascidos da terra a trabalharem-na ou a venderem na ágora os seus produtos, numa cidade governada por crianças de sessenta anos. A pergunta de Sócrates surge porque, para ele, a Idade de Ouro não coincide com um dos dois ciclos do cosmos, mas com um primeiro período de um desses dois<sup>131</sup> (vide também a explicação de Rosen 50). O Estrangeiro, pelo contrário, identifica-a com um destes, a saber, o da retro-rotação. Tudo

---

<sup>129</sup> Curiosamente, não temos qualquer referência explícita no mito a γηγενεῖς animais, pelo que não é necessário (o que não quer dizer que não seja provável) que não haja mulas, com cuja existência Benardete 198 se preocupa. Quanto aos heróis, filhos de deuses e mortais (também lembrados pelo autor), convém recordar que a teologia platónica não os comporta.

<sup>130</sup> Alguns comentadores vêem aqui uma alusão aos filósofos, que por investigações valorosas se vão da lei da reencarnação libertando (*Phdr.* 249a), hipótese que, tendo em conta a nossa leitura da época de Cronos, não podemos aceitar. De resto, o texto parece referir-se mais ao brotar ou ao curso da vida dos eleitos do que à sua morte, como os eleitos pudessem nascer de outro modo ou não rejuvenescer.

<sup>131</sup> Migliori 88, que não atenta no facto, vê neste passo o cúmulo do movimento de desconstrução dos mitos na narrativa: só quem escrutina a tradição pode alimentar uma dúvida como a de Sócrates.

surgia então espontaneamente para o Homem, porque, assim como o deus se encarrega do giro, da mesma forma divindades menores, os génios, cuidavam das partes do universo, distribuídas entre si («Tudo está cheio de génios», Heraclito DK A1.7) e pastoreavam os diferentes géneros de animais<sup>132</sup>, suprimindo as suas necessidades e sendo plenipotenciários em tudo o que diz respeito ao seu rebanho. Os animais não se devoram, nem se guerreiam dentro da sua espécie. Esta referência à στάσις visa, curiosamente, todos os animais e não apenas os humanos (cf. o foco antropocêntrico do poema de Empédocles, DK B130, cuja Idade de Afrodite influenciou certamente a descrição da Idade de Cronos do Estrangeiro).

O Homem é pessoalmente cuidado pelo deus<sup>133</sup>, mas podemos perguntar-nos: que é que este faz, *exactamente*? Recapitulemos as tarefas que o Eleata elenca quando descreve o pastor (268a5-b6): ele é criador/alimentador [τροφός], médico [ιατρός], casamenteiro [νυμφευτής], parteiro [ἐπιστήμων τῆς μαιευτικῆς], trata do divertimento [παιδιά] do rebanho, entretendo-o com música [μουσική], deste modo encorajando [παραμυθεῖσθαι]<sup>134</sup> e acalmando [πραϋνείν] os animais. Tendo em conta que nos é dito que, sob Cronos, não há família, o deus não pode, obviamente, desempenhar funções como casamenteiro. Nascendo os humanos da terra, já totalmente adultos, pouco pode também fazer como parteiro. Como alimentador, pouco tem que fazer dada a fecundidade exuberante da terra nesta época. O trabalho como médico é explicitamente referido pelo texto, mesmo se em relação a todo o universo e não ao Homem em específico. Essa restauração de vida ao cosmos parece coincidir com o momento inicial, em que o deus retoma o leme: o Homem, se tratado por ele continuamente, constituiria, por isso, uma excepção (os outros δαίμονες cuidariam, por sua vez, do que lhes havia cabido em sorte). O deus, porém, suspeitamos, não teria de intervir muito: na *República*, os médicos só são recrutados para a πόλις uma vez abandonada a verdadeira cidade (II.373d), que tem vários pontos de contacto com a Idade do Ouro como ela nos aparece aqui descrita.

---

<sup>132</sup> Benardete III.99 desperta para o facto de, se todos os animais são pastoreados em rebanho, D5 não ter qualquer sentido sob Cronos. Isto não nos deve perturbar: veremos mais tarde que alterações biológicas consideráveis afligem os animais na passagem de uma época para a outra. Roochnik (2005) 9, por sua vez, vê na divisão dos seres vivos em rebanhos um exercício de diérese e por isso «theory is a strong possibility in the Age of Cronos, for all the inhabitants have to do in order to understand the formal divisions of the world is look around». O autor defende, porém, contra a nossa leitura (que se vê aqui corroborada), que os crónidas não praticam a filosofia.

<sup>133</sup> Também aqui os tradutores divergem. Cerca de metade verte θεός [...] αὐτὸς (271e5-6) como «um deus» (CLS, CB, AP, B-P, G, A, Ri, S, Row, B), os outros como «o [próprio] deus» (GL, D, Fr, Rog, P, Sch, J, F, W). O αὐτὸς deixa-nos poucas dúvidas de que a tradução mais correcta é a última.

<sup>134</sup> Ao contrário da vasta maioria dos tradutores, vertemos παραμυθεῖσθαι não como *consolar* (ou algo afim) mas *encorajar*, na linha de B-P e Rog (Sch, F e S falam, mais moderadamente, em *alegrar*). Ainda que a tradução corrente não esteja, obviamente, errada, parece-nos mais fecundo ver aqui o anúncio escondido dos dois caracteres que o político tem de tecer, o corajoso e o moderado.

Como imaginar, contudo, um deus, não dançarino, como queria Zaratustra, mas músico, organizando ainda jogos para os humanos? E *como* os exortaria, *como* os refrearia (ouvir-se-ia o deus «no murmúrio de uma brisa suave», 1 Rs 19, 12)? O texto estabelece também, como vimos, umnexo de causalidade entre a vigilância dos génios e a paz entre as espécies. De que modo o deus garantiria a obediência do Homem, para que este respeitasse os outros animais, não os devorando? O *Crítias* 109c3-4 oferece-nos uma resposta: «tendo agarrado [ἐφαπτόμενοι] como um leme a alma pela persuasão, segundo a per-visão [διάνοιαν] deles, assim [os deuses] conduzem, pilotando, todo o ser mortal». Mas de que maneira se efectua essa persuasão? Se recusarmos a possibilidade de a voz do deus se fazer ouvir vinda das nuvens, temos de imaginar algo próximo do δαίμων socrático. É possível, porém, não seguir a voz da consciência: Sócrates podia ter ignorado a advertência do seu génio e abordado Alcibíades antes daquele lho permitir (*cf. Alc. 1 ad initium*). Durante a era de Cronos, todavia, o mal não parece ser uma realidade. Restam, pois, duas opções: ou o deus fulmina, antes da acção, quem não cumpra com as suas indicações (serão estes os mortos violentos referidos em 270e9-10?) ou não há possibilidade de desobediência. Não nos parece, *contra* Giorgini 98, que isso resulte de não passarmos das marionetes do deus (*Lg. 644d7 e ss.*), mas do facto de a persuasão ser totalitariamente persuasiva, ao ponto de não ser possível não fazer o que devemos fazer. Tal é o que sucede quando conhecemos o Bem: agimos inevitavelmente em concordância com ele (*saber é ser*). O deus, então, segundo o raciocínio, instruiria os humanos na contemplação do Bem. O reino de Cronos seria o tempo dos filósofos, em simpósio perpétuo (a intuição procliana, em *in Cra. 63.28.8 e ss.*, de que os habitantes deste tempo representam as almas, alimentando-se de saber, não estará assim tão deslocada).

Note-se que não basta a opinião verdadeira: esta é apenas genericamente eficaz: não chega para evitar o mal. Quando muito, é a opinião verdadeira que deve ser vista como uma tentativa de imitar imperfeitamente, no nosso ciclo, a intelecção do Bem na retro-rotação, a revelação completa da verdade ao Homem, como Zeus em glória a Sémele. Esta é a única forma segura de o deus se certificar de que lhe obedecemos, se queremos manter a distinção traçada no *Crítias*, em que aos deuses são opostos os pastores humanos, que conduzem os seus rebanhos «à pancada» (109c; *contra* Heraclito DK B11). O problema desta solução é que resume a actividade do deus, de novo, a intervenções pontuais: o Homem conhecendo o Bem (e não o pode senão holisticamente), que sobra ao deus para fazer, no que diz respeito à sua condução? O deus, sobre-posto (portanto não entre nós), pastoreia, afinal, pouco: ele quer a nossa autonomia.

Isto acaba por confirmar a correcção da aproximação entre pastor e político. Ambas as figuras (porque as actividades semelhantes) só fazem sentido em situações de *Not*

(*necessidade*, no sentido de *falta*): onde há abundância (física e intelectual<sup>135</sup>) (e segurança), são *grosso modo* dispensáveis. O universo<sup>136</sup> humano seria como o físico: sem contradição. Ora a pol-ítica é por natureza pol-émica: mas não há aqui espaço para a dissemelhança. Não nos deve portanto espantar que neste tempo não existam cidades. Relembremos, de resto, *num plano mais chão* (ou seja: não em ab-soluto, *vide infra*), que «a cidade, creio, vem-a-ser por suceder que cada um de nós não é o princípio de si mesmo [αὐτάρκης], mas carece de muitas coisas» (R. II.369b5-7). Sócrates, na sequência deste comentário, elenca os primeiros quatro habitantes da cidade, que suprem as necessidades mais imediatas: agricultor, pedreiro, tecelão e sapateiro. Nenhum destes é necessário sob Cronos: a terra, «sobre-dadora», fornece alimento; os humanos vivem ao ar livre, a temperatura regulada<sup>137</sup> para eles<sup>138</sup>, e andam nus (como nota Ricken 122, não havia então tecelagem, que emerge na Parte III como paradigma maior da arte política) e, imaginamos, descalços também<sup>139</sup>. De um ponto de vista objectivo, não há cidade porque não há necessidade dela porque não há necessidades de todo<sup>140</sup>, o que não quer dizer que não exista algo como uma comunidade

---

<sup>135</sup> A abundância intelectual não deve aqui ser entendida no sentido moderno (uma academia pujante, várias teorias em emergência). Como sabemos, para Platão a verdade é una. Consequentemente, por abundância intelectual não pretendemos significar outra coisa senão um conhecimento íntimo dessa.

<sup>136</sup> Não tem aqui espaço o pluriverso schmittiano, se, de facto, como pretende o Estrangeiro, não há Ideias correspondentes aos povos e os humanos de Cronos, se lemos o mito correctamente, contemplam a verdade. De resto, não há sequer cidade, para que possa haver cidade-s. Ora «um mundo no qual estivesse completamente afastada e desaparecida a possibilidade de tal confronto [com o *outro*], um globo terrestre finalmente pacificado, seria um mundo sem distinção entre amigo e inimigo e, consequentemente, um mundo sem política» (Schmitt 61). Esta a situação sob Cronos, em que o ser humano é *um* todo como espécie sob a tutela de *um* deus (cf. *Crítias* 109b-c e *Leis* IV.713c).

<sup>137</sup> Cf. *Tim.* 24c6-7, onde se diz que a mistura correcta das estações gera os humanos mais inteligentes, confirmando a nossa suspeita de que o tempo de Cronos é um tempo de filósofos. Para o impacto político do clima, *Lg.* V.747d-e.

<sup>138</sup> O texto diz muito especificamente que a mistura de estações era indolor αὐτοῖς (272a6), referindo-se aos humanos. «La natura è strutturata in funzione dell'uomo» (Migliori 89). O antropocentrismo deste universo guiado pelo deus prejudica todos os seres vivos menos compatíveis com o novo clima. O facto de ser o Homem a determinar a temperatura do mundo reforça a nossa convicção de que ele é cuidado directamente pelo deus, o único com poder para tal (ele com-duz ao mesmo tempo o Homem e o cosmos, porque este em função daquele), e não por um génio, que não se poderia sobrepor assim aos seus pares e ignorar os rebanhos destes.

<sup>139</sup> Benardete 221 aproxima esta descrição dos crónidas da figura de Sócrates, que andava apenas com o seu manto, descalço, e se mostrava indiferente à variação das temperaturas. Mais significativo ainda é o passo do *Eutidemo* que ele evoca: «És cá um Cronos, ó Sócrates!» (287b3). Teremos aqui a confirmação de que a Idade do Ouro é, de facto, um tempo de sócrates?

<sup>140</sup> B-P comentam, a este propósito, que «le pasteur des hommes et l'existence d'une cité sont tout simplement exclusifs l'un de l'autre» (n. 127) — e tem razão: a utopia do político é não ser necessário, é a instauração da cidade dos Homens bons (ou, de um ponto de vista não-ideal: uma em que todos



(vide o συγ-γίγνεσθαι de 172c). Para além disso, como a continuação da raça está assegurada pelo stock de cadáveres que a terra guarda, o desejo amoroso, que visa garantir a preservação da humanidade pela sua reprodução, encontra-se adormecido durante a retro-rotação. A aquisição de mulheres ou crianças seria supérflua. Como nota Rosen 41, ἔρωc está então associado ao ciclo da decadência<sup>141</sup>.

#### §5 ANΘΡΩΠΟΙΣ ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ ΟΚΟΣΑ ΘΕΛΟΥΣΙΝ ΟΥΚ ΑΜΕΙΝΟΝ (DK 22 B110): O DILEMA

Finda esta exposição, o Estrangeiro levanta a pergunta crítica (272b3-4): qual das vidas, esta, sob Cronos, ou a nossa, a actual, sob Zeus, que todos conhecemos, é a melhor? O Eleata deixa a questão em aberto. Se os humanos de outrora, capazes de compreender a linguagem dos outros animais, usavam essa habilidade para aumentar o seu conhecimento, dedicando-se à filosofia, viveriam sem dúvida mais felizes do que nós hoje. Se, pelo contrário, não faziam mais do que se empanturrar, contando estórias uns aos outros e aos animais, certamente que este ciclo é melhor. A vasta maioria dos comentadores tende a considerar ser este o caso (alguns pensam mesmo que a crítica do Estrangeiro à Idade do Ouro esconde um ataque de Platão a Antístenes ou aos cínicos de uma maneira geral). Podemos ver em Aristóteles o antecessor de todos eles<sup>142</sup>. Há, pelo menos, dois bons argumentos a favor desta posição, a nosso ver. Primeiro, Sócrates, quando interrogado sobre qual dos dois períodos o mais feliz, não sabe responder: claramente, a Idade de Ouro descrita pelo Estrangeiro não o atrai. Ele alimenta reservas relativamente à bondade desta, mesmo se não é fácil discernir as causas da sua desconfiança. Em segundo lugar, o Estrangeiro, ao expor a segunda opção, recorda os mitos que circulam a propósito dos humanos do tempo de Cronos. Segundo o Eleata, como vimos, devemos fazer fé nos antigos, cujo testemunho é a nossa única fonte de informação para esses tempos remotos. Ora a tradição representa a Idade do Ouro como um festim permanente, um grande banquete

---

concordem comigo), que, sob Cronos, dispensaria totalmente o seu governo (pelo menos como este é vulgarmente pensado).

<sup>141</sup> De onde não se deduz, como fazem os straussianos, que no ciclo de Cronos não há filosofia (por não haver ἔρωc). Estes autores confundem o ἔρωc filosófico de Sócrates como descrito no *Banquete* e o ἔρωc sexual, pelo qual Platão (nos seus piores momentos, um encratista amigo de Tolstoi) não alimenta especial simpatia, associando-o inclusivamente à Necessidade (*Tim.* 69d5).

<sup>142</sup> «É [vero]símil que os primeiros [humanos], quer fossem nascidos-da-terra, quer sobreviventes de uma qualquer destruição [note-se que o que Aristóteles separa, o Estrangeiro reúne, como faz também com a visão sofista do progresso do Homem e a visão mítica da Idade do Ouro, cf. Carone (1993) n.22], fossem iguais ou aos que andam por aí [τυχόντας] ou aos tapados [ἀνοήτους], como também se conta acerca dos nascidos-da-terra» (*Pol.* II.1269a4-7). Note-se que este passo visa provar o absurdo [τὸ ἄτοπον] de manter as leis herdadas dos antigos, numa crítica convencida (ainda que algo qualificada, no fim) a uma das ideias principais do *Político*.

sem-fim (Rog 244 lembra o *sysition* da cidade de porcos da *República* II.372b-c: mas já vimos como os porcos se podem constituir como símbolo-mor da fantasia política da boa cidade porque obediente).

Por outro lado, a nossa investigação sobre o significado exacto de *pastorear*, no caso do deus na época de Cronos, conduziu-nos à conclusão inversa. Delcomminette 174-5 acerta quando escreve que «s'il est vrai que Platon rejette en racontant ce mythe l'âge de Kronos dans son acception traditionnelle, il ne le fait pas au profit de l'âge de Zeus, mais au profit d'une nouvelle compréhension, philosophique cette fois, de l'âge de Kronos». Há aqui, efectivamente, um problema de que a maioria dos comentadores parece não se ter apercebido: se falamos de um tempo sob o cuidado da divindade, como pode este ser inferior ao actual, em que estamos entregues à nossa sorte? Zelaria o deus pelo nosso bem-estar material (apenas *qua* médico, já vimos, pois que a abundância da terra é devida aos δαίμονες que se ocupam das diferentes árvores de fruto), sem atenção ao nosso crescimento moral, pouco preocupado em se conduzimos as nossas vidas erradamente? Sabemos que não: de facto, o Estrangeiro descreve-nos um mundo «sem [o-]posição de todo». A abundância, *per se*, não assegura isto, contudo. Esta pode bastar para dispensar a cidade, como instrumento de supressão das necessidades, mas não a cidade como ela é entendida no resto da *República*: o espaço da per-feição da justiça. A abundância não torna as pessoas justas e o mal é um facto. Que impede que, também sob Cronos, por gozo, um Alex e os seus *droogs* espanquem um velho até ao sangue? A bondade das pessoas de então é um facto a ser explicado e já acima vimos que a única forma segura de resolver o problema em absoluto é postular que os humanos de então conhecem o Bem.

O conhecimento do Bem, se é o coroar do exercício filosófico, é também o seu ponto de partida, não porque ele inclua em si todas as Ideias, como ontologicamente derivadas (tal faria com que, de facto, conhecer o Bem esgotasse, em boa medida, a filosofia, reduzida a um silogismo metafísico gigante), mas porque as *ilumina*: ninguém investiga a cidade, mas a boa cidade, aquela que cumpre a sua promessa, que é totalmente, completa (parte-se sempre já, pois, de um conceito de Bem: não por acaso a definição de justiça em R. 433b é esboçada logo no começo do exercício utópico, como Sócrates reconhece). As investigações junto dos animais<sup>143</sup>, porém, a não ser que assumamos que também estes têm a capacidade de inteligir

---

<sup>143</sup> A nossa capacidade de falar com os animais não resulta do facto de que, nesta época, «we ourselves have become brutes» (Rosen 61), mas remete para a tradição mítica (para que o Estrangeiro tanto apela) e que regista vários casos (fragmentos ainda do grande mito da inversão da marcha do mundo?) de personagens capazes de entender a linguagem dos pássaros (motivo recorrente também noutras mitologias) ou dos animais em geral, como Melampo e Tirésias (Ps.-Apollod. 3.6.7). Eles comunicam aos heróis informações importantes, como no caso de Siegfried, mas o saber deles é, o mais das vezes, noticioso, apenas (lembrar Huginn e Muninn). No *Filebo* 67b, passo que Scodel 82

as Ideias, seriam maioritariamente de ordem física, até porque as realidades hipersensíveis não podem, por definição, ser percebidas de forma diferente de ser vivo para ser vivo (por isso é que, como vimos, o Estrangeiro se preocupa apenas em ter o assentimento de Sócrates: a verdade advém da correcção do raciocínio, não do número dos envolvidos nele). O facto de o Bem se encarnar diferentemente e o que para um é correcto fazer, para outro é errado, não torna o Bem, *qua* Bem, diferente: ele é sempre igual a si mesmo e quem o conhecesse intimamente seria capaz de perceber a razão para as duas actualizações aparentemente discordantes da Ideia. O mesmo se poderia dizer de qualquer outra: elas são o que são. No reino do sensível, da percepção (sempre individual), aí, sim, há uma variedade legítima de opiniões e a possibilidade de enriquecimento do saber pela sua recolha.

Contra a possibilidade de a vida sob Cronos ser a melhor das duas, erguem-se os dois argumentos acima apresentados e um terceiro, indirecto, mas do qual alguns comentadores extraem conclusões de peso. Referimo-nos ao facto de os nascidos da terra virem ao mundo «nada memorando das coisas em-frente» (272a2)<sup>144</sup>. Esta frase, porém, está longe de ter as implicações graves que lhe quiseram atribuir. O que aqui se diz é que os cadáveres, quando vêm da terra ao de cima, não têm memória da sua vida anterior sob o tempo de Zeus. Trata-se de uma informação bem-vinda, que dissipa uma dúvida razoável (se o corpo renasce, porque não a alma com ele?<sup>145</sup>). Não há ressurreição (mesmo se esta seria sempre uma ressurreição *sui generis* e efémera) em Platão (*pace* Rowe e a sua interpretação trifásica). Quanto ao facto de o Estrangeiro referir os mitos que hoje se contam sobre os humanos crónicos, o que estimula um juízo negativo sobre essa época – B-P n.132 afirmam inclusive que neste passo se opõem mito e reflexão filosófica, sem se aperceberem, aparentemente,

---

utiliza, não sem perspicácia, para criticar a nossa leitura positiva de Cronos, Sócrates afirma que nada o demoverá da conclusão do seu argumento (que a vida de prazer, na hierarquia das vidas, fica em quinto lugar), mesmo que os animais *falassem* [φῶσι] a favor dela, eles que a perseguem (e, com eles, muitos humanos, que acreditam neles, e não seguem a musa da filosofia, que lhes é oposta). Admitindo que os animais só vivem para o χαίρειν, isso não impede que pudessem fornecer o seu contributo *específico* para a «ágora do pensamento», que é de ordem científico-natural, não filosófica.

<sup>144</sup> Uma objecção semelhante, mas melhor, é levantada por Klein 158, que sublinha a expressão κατά τε τὴν ψυχὴν em 270e7, não atendendo, porém, ao sujeito: «[os corpos d]os jovens». Não sendo, de facto, possível negar que, pelo menos nos últimos anos da sua vida, os cronistas jovens (no aspecto), vão perdendo as suas capacidades intelectuais (neste ponto, rendemo-nos), será conveniente talvez recordar que isso sucede também a muitos velhos sob Zeus: *cf.* Arist. *Ph.* IV.221a30-b2.

<sup>145</sup> Rosen 44 defende a coincidência entre almas e corpos, ou seja: mesmo não lembrando nada, seria a *nossa* alma a reencarnar no(s) *nosso(s)* corpo(s). É uma especulação autorizada, mas incerta, pelo que não se pode daqui deduzir frontalmente que «the myth is not about two distinct races, but rather about two aspects of human existence».

que o Estrangeiro está ele próprio a contar um mito<sup>146</sup>; Ricken 123, que o sabe, vê aqui uma meta-referência pejorativa do Eleata ao seu próprio exercício – note-se, pelo contrário, a estranheza da sua alusão. O Eleata imagina os filhos de Cronos a partilharem «estórias do mesmo tipo [οἴοι] daquelas que ainda agora se contam sobre eles» (272c7-d), mas isto é uma quase impossibilidade lógica: não faria sentido, na Idade do Ouro, conversar sobre uma Idade do Ouro *passada*: «outrora houve seres humanos como nós, felizes, com alimento em abundância...». Não serve afirmar que o Estrangeiro queria apenas dizer que eles trocavam mitos entre si (o que, a acreditar em quantos crêem que eles nada recordam, seria impossível, pois mitos exigem memória, como avisa Delcomminette 196), pois para isso não haveria qualquer necessidade da oração relativa e sobretudo do complemento de assunto. O que o Estrangeiro faz é, subrepticamente, chamar a atenção para a impossibilidade de História nesta época (e, conseqüentemente, de mitos também, que não são, os melhores, senão os vestígios de um tempo pré-histórico). De facto, o Reino, como consumação de tudo, não permite o crescer de mais nada: na medida em que não é deficiente, não autoriza evolução. É o verdadeiro fim da História.

Talvez seja isso que está na base da tristeza de Sócrates e que o impede de conseguir responder qual a melhor das vidas. A existência sob Cronos parece perfeita, possibilitando uma vida de contemplação eterna ou especulação teórica (matemática, por exemplo) sem preocupações (não há família, não há cidade para nos distrair, com os seus chamamentos à terra), mas deixa um travo amargo a alguns, animados do amor heracliteano às coisas que passam, incapazes de subscrever a tese absoluta de que «as coisas dos humanos não são dignas de grande atenção» (Lg. VII.803b3-4). Sócrates, porém, como vimos, ama o Homem, é desbocadamente antropocêntrico, o que, na opinião do Estrangeiro, o prejudica no seu exercício da filosofia – e também agora. A questão é saber se a supressão das necessidades e do mal não destrói o próprio Homem enquanto tal (Ricken 130 faz uma pergunta semelhante). Para os modernos, o trabalho, entendido como o esforço de transformação de um mundo que não está feito para nós (ao contrário do arranjo crónico), certifica-nos na nossa condição humana, carregando consigo uma dignidade própria<sup>147</sup>. «Die Wahrheit des selbständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein» (Hegel, *Fenomenologia do Espírito* B.IV.A §193). Seria anacrónico esperar tal consciência da parte dos gregos, mas a primeira canção da *Antígona*, a dita *Ode ao Ser Humano*, é, em boa medida, um elencar das

---

<sup>146</sup> Rowe (*ad loc.*) chama a atenção precisamente para o inverso: os homens de Cronos διελέγοντο: este o verbo por excelência para o exercício filosófico *dialéctico* em Platão.

<sup>147</sup> «A noção do trabalho considerado como valor humano é, sem dúvida, aliás, a única conquista espiritual do pensamento humano posterior ao milagre grego». Simone Weil (1934), 'Reflexões Sobre as Causas da Liberdade e da Opressão Social' in S. Weil (1964), *Opressão e Liberdade*. Livraria Moraes Editora: Lisboa (trad.: Maria de Fátima Nunes).

conquistas técnicas do Homem, cujo valor é reconhecido. Há orgulho (a *Stolz* hölderliniana) nos nossos triunfos no domínio da φύσις e da τύχη, do qual o menor não é a cidade. O ser humano é também aquele que age mal, que erra e se magoa, que sofre e ofende (e isto o que alimenta a História, as πάθη). O Homem chega à maturidade (ou seja: a ser plenamente Homem) por aqui: assim o ordenou Zeus. O mal é inseparável da nossa condição: Adão era um animal quando ainda no Jardim e os Homens do tempo de Cronos só não o são pela sua devoção ao saber, que os aproxima, pelo contrário, dos deuses (tal anjos).

Sócrates é, no fundo, presenteado com uma escolha como a de Aquiles: de um lado, uma vida que em tudo corresponde ao que seria normal um ser humano desejar (não, aqui, uma vida longa, com mulher e filhos, amado pelos seus, mas uma existência de eterna busca da verdade, à sombra do Bem: estamos entre filósofos ou candidatos a); do outro, uma vida difícil, de combate (físico) e de oposição (intelectual), mas capaz de cortejar a fama (a falta de memória do passado dos humanos de Cronos pode ser interpretada também como a consequência natural do fim da História). Sob Zeus é permitido ao Homem provar o seu valor porque a realidade que habita, a casa, humana e material, que construiu para si, é frágil, em ameaça de dissolução permanente: é preciso quem a sustente, renove, aperfeiçoe (e só no fim dos tempos será o deus). Sob Cronos, fecham-nos numa casa de betão, bem firmada, anti-sísmica, e dizem-nos para pintarmos as paredes: somos, e perdoe-se-nos o paradoxo platónico, almas livres (como após a morte, desvinculadas de tudo o que é matéria) com corpos (como Cesário «era um camponês que andava preso em liberdade pela cidade», mas ao contrário). A hesitação em declarar uma das duas vidas inequivocamente a melhor pode resultar da incipiente intuição de Sócrates do valor do imperfeito como condição de possibilidade do agir humano, de que a filosofia é mais a busca pelo saber do que a obtenção desse saber, mesmo que o filósofo não possa não acreditar tê-lo atingido (e aqui está um dos paradoxos maiores da disciplina, que Hegel bem notou: a filosofia quer matar-se). A entropia do cosmos e das coisas pode ser entendida como um mecanismo de segurança, garantindo a não-estagnação dos humanos, ao forçar-nos a estar em marcha, como numa passadeira-rolante. Só as pedras são já tudo o que podem ser: ora os humanos de Cronos não se superam (Benardete 199: «they lack all levels of ‘potentiality’. They are born what they are»). O conhecimento do Bem é o ápice do trabalho intelectual e isso já lhes é dado. Eles são como os cientistas que, no esquema de Kuhn, elaboram os detalhes do paradigma *dentro* desse paradigma, não os que o revolucionam.

Platão, a nosso ver, mantém, pois, uma ambiguidade propositada em relação a qual a melhor das duas vidas, que é a ambiguidade do fim que se esgota em si mesmo (de onde a insatisfação, uma vez atingido). O Estrangeiro, recusando-se também ele a decidir, por falta de um μῆνυτής (272d3) adequado (cf. *Lg.* 680d5: significa, pois, que o Eleata não aceita o testemunho canónico de Hesíodo, o que é natural: a sua Idade de Ouro é muito diferente da do Beócio), avança. Quando não existem mais cadáveres na terra para ressuscitar<sup>148</sup> e as almas concluíram o seu ciclo de reencarnações (parece ser a isso que o texto alude em 272e), o deus deslarga o leme e retira-se para o seu cesto de gávea [περιωπήν], de onde pode observar tudo<sup>149</sup> (a imagem do universo como um navio pode ser de origem esquiliana, cf. *A. Ag.* 183). Este passo lembra a um tempo o ἐπιστατών de 271e6 (a sua posição superior não só, como na altura foi sublinhado, o afasta de nós como lhe permite contemplar tudo o que acontece) e o *Timeu* 42e5-6, em que o deus, depois de composto o arranjo, permanece em si próprio e «segundo a volta em uso» [κατὰ τρόπον ἦθει]. O universo é rodado na direcção oposta (a actual) pelo desejo, que é conatural (1) porque recebido em sorte, já que, como vimos antes, o arranjo não possui natureza senão por extensão, pois que é uma criação artificial – a sua φύσις é a que o criador lhe atribuiu – e (2) porque foi nessa direcção que, acreditamos, o cosmos primeiro rodou, no respeito do deus pela nossa autonomia. Não há qualquer necessidade de, *pace* B-P 40, postular uma oposição entre desejo e inteligência, como se o primeiro não quisesse o que o segundo sabe ser necessário, e por isso bom (White 46: «its innate desire and created wisdom are consonant with rather than antagonistic to one another»). Se a inteligência do cosmos não o percebesse, seria uma fraca inteligência. De resto, a fazer fé no *Filebo* 35c6-7 nem sequer há desejo do corpo, para que faça sentido ver aqui uma luta entre os dois princípios (o somático e o anímico). A nossa leitura positiva do *desejo* é apoiada, contra o grosso dos comentadores, seguidores de Plutarco (*de Anim. Procr. in Tim.* 1015a), por Giorgini (*ad loc*), Taylor (*apud* Giorgini) e Robinson (63-4).

No momento em que o deus, seguido depois pelos δαίμονες, abandona o arranjo, assistimos precisamente a um confronto entre necessidade pura (a inércia: a tendência do

<sup>148</sup> Não é possível determinar a influência deste factor na inversão da marcha do mundo. As traduções variam muito no peso que lhe dão dependendo de como vertem δὴ καὶ (272e). Se aceitarmos que é ele que define quando se dá a grande volta (que ocorreria, nesta leitura, esgotados os cadáveres), temos mais uma prova do antropocentrismo do cosmos sob Cronos: não haveria um *n* número de revoluções que, completas, fariam o deus libertar o timão — era o *stock* de humanos que o definiria.

<sup>149</sup> A censura de Benardete III.97, que acusa o deus de abandonar a sua obra, contra o que fora dito aquando da discussão do arquitecto (260a4-7), não tem, por isso, objecto. Esclareça-se que o autor confunde, aliás, a vigilância dos operários (aqui os deuses que entregam as dádivas) e o abandono natural da obra, uma vez completada.

universo para manter a sua retro-rotação) e desejo. Estes dois movimentos conflituantes causam várias catástrofes que, tal como na volta anterior, levam à morte da maioria dos seres vivos (note-se que tal coincide com o período em que, devido aos impulsos contrários, o cosmos não se desloca [«no meio de movimentos opostos, a imobilidade», Simp. in Ph. X.1183.27-8], dando razão ao princípio enunciado no *Teeteto* e acima citado), até que o impasse é desfeito e o todo retoma «o seu curso acostumado» (273a6). O «acostumado» confirma que se trata da marcha actual do cosmos (que outra poderia merecer esse epíteto?), contra aqueles que procuram ler aqui um terceiro ciclo, intermédio. No tempo que é o nosso, o mundo começa por cuidar de si, pondo em prática, na medida das suas capacidades, mas também da sua memória, os ensinamentos do pai. Se no início era até bem sucedido<sup>150</sup>, progressivamente, com o tempo, afligido pelo esquecimento, acabará por se afastar mais e mais do seu ideal. A tendência ao esquecimento, explica o Estrangeiro, resulta da natureza corporal, pré-arranjo, que lhe é inerente e de onde, de resto, advém tudo o que, de alguma forma, é mau e que ele leva ao cumprimento [ἐναπεργάζεται: o verbo é assustador]<sup>151</sup>.

Não negando que é um pouco desconcertante a alma do mundo, «a melhor coisa que veio-a-ser de entre as coisas geradas» (*Tim.* 37a2), ser acometida de um esquecimento tão grave, o passo tem o mérito de destapar um dos temas maiores do diálogo e em particular desta secção: o *esquecimento*, um dos *leitmotive* do pensamento platónico. Logo em 257b6, nas primícias do diálogo, Teodoro agradece a Sócrates por o corrigir «com justiça e memória [μνημονικῶς]», uma associação de conceitos que o diálogo vindicará. A grande paixão do cosmos foi esquecida. Os seres humanos sob Cronos nascem sem memória da sua vida anterior. O universo esquece o que aprendeu com o demiurgo, por isso descuida (não por acaso a última frase de Sócrates – μὴ ἀμελήσητε; (*Phd.* 118a8) – é tantas vezes vertida como «não esqueças!», penetrando a tradução, na sua infidelidade, a verdade privada da palavra). Atinge-se então o momento crítico, em que o cosmos fica à beira da dissolução (possibilidade deixada em aberto em *Tim.* 38b7). Diès xxxiii regista, e bem, o paralelismo com o mundo sob o signo da Discórdia, na filosofia de Empédocles. A linguagem do passo é particularmente violenta: o mal «floresce» (B-P n.143 estabelecem um paralelo, no uso

---

<sup>150</sup> Também no mito do *Górgias*, após a ascensão de Zeus, durante os primeiros tempos do seu reinado, continua ainda em uso o julgamento crónico das almas (523b4-6). A entrada no ciclo de Zeus, para Platão, nunca é seguida de mudanças imediatas.

<sup>151</sup> Neste passo é também admitida a existência de mal sob Cronos, mas uma coisa pequena. Erros do cosmos durante a aprendizagem? Algumas catástrofes naturais (estas poderiam talvez explicar os mortos violentos de 270e9-10)? Tal, porém, em nada desqualifica o anteriormente dito em relação a como o deus pode evitar o mal (que, *cremos*, é totalmente exterior ao ser humano) e as conclusões que então se retiraram e que alicerçam boa parte da nossa leitura do mito.

negativo do verbo, com A. Pers. 821, mas *vide* também Ag. 659), o mundo «inverno» (lembrando o *Fimbulvetr* nórdico), nada é já semelhante a nada<sup>152</sup> (uma imagem<sup>153</sup> sufocante, que roça a impensabilidade (Castoriadis 111-2), pois até «o branco se parece com o preto, de um certo modo», *Prt.* 331d3-4). O deus intervém então, médico do todo, que “imortaliza” e rejuvenesce.

Depois de descrever a rotação do ponto de vista geral do cosmos, o Eleata aborda-a da perspectiva humana. De novo reforçando a natureza binária dos ciclos, supõe nova volta (273e6; a última fora a cargo do deus: ver última linha do parágrafo acima), ou seja, faz o cosmos em discurso regressar à marcha presente. Tal como quando o reino de Cronos se inaugurou a idade de cada um se fixou, assim também agora. Retoma-se, porém, o crescimento normal, com o progressivo envelhecimento dos homens. Assim, aqueles que, por azar, haviam acabado de nascer ainda no ciclo anterior – vindos ao mundo, portanto, como velhos, «com cãs» (273e10): o sentido é pois todo outro<sup>154</sup> que o de Hesíodo *Op.* 181, como sustenta, carregado, atlas, de razão, Mazon, na sua edição comentada dos *Erga* (*apud* Diès xxxiv) –, morrem pronto. Aqueles, pelo contrário, que estavam já pequenos, voltam a crescer. Na medida em que o universo é, durante este período, autárquico, as espécies (274a4-6: e nesta dis-junção se confirma a autonomia destas em relação ao cosmos) têm de assegurar a continuidade das espécies por si mesmo, por não ser mais possível estas serem com-postas na terra<sup>155</sup>. De resto, como vimos, os habitantes do tempo de Cronos desapareciam, não deixando corpos a partir dos quais, mesmo que os deuses se dispusessem

---

<sup>152</sup> Roochnik (2005) 9 vê aqui não uma dissemelhança crescente *entre* as coisas, mas *nas* coisas mesmas, que vão perdendo a identidade consigo próprias, participando cada vez menos do Mesmo.

<sup>153</sup> τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον (273d6-e). McCabe 147 n.33, atenta, contrasta esta imagem com o «grande mar-alto do Belo» [τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ] do *Banquete* 210d4.

<sup>154</sup> E todo outro num sentido todo outro do de Skemp 110-1, que defende que os corpos emergem da terra «in the prime of adult life», como se estivéssemos a falar, e a mente do autor fez a associação (*cf.* 110, n.2), da ressurreição cristã (*cf.* Agostinho *CD* 22.15 ou Tomás *Credo*, art. 11). A aproximação das duas frases, a de Platão e a de Hesíodo, tem levado a resultados infelizes, como a tentativa de Adam 445 explicar o segundo *a partir* do primeiro.

<sup>155</sup> Este é talvez um dos pormenores mais obscuros do mito. Como interpretar δι' ἑτέρων συνιστάντων (274a4)? Os tradutores, também aqui, dividem-se: a maioria interpreta os *outros* como seres activos, de alguma forma envolvidos na construção do Homem (CLS, B-P, AP, Sch, Ri, Fr, Rog, J, S, B, Row); os restantes lêem ἑτέρων como referindo-se aos elementos de que o Homem é composto, tidos por heterogéneos (D, A, GL, G, P, F, W, CB). O particípio συνιστάντων é activo, pelo que a primeira tradução parece ser a mais correcta. Simpatizamos, porém, com a segunda: confronte-se *Prt.* 320d, que lembra por sua vez o fabrico do Homem no *Timeu* a partir dos grandes elementos (73b). Também no mito fenício os humanos incluem metais na sua constituição. As duas interpretações não têm, porém, de se contradizer, pelo contrário, completam-se: *alguém* (o deus? os δαίμονες [*cf.* *Tim.* 41b-d]?) tem de reunir os *materiais* com que os cadáveres enterrados são recompostos. ἑτέρων pode legitimamente referir-se a ambos.



a isso, se possam fabricar humanos. Esta é, diga-se, outra prova a favor da ideia de que o ciclo primeiro do cosmos foi o da nossa autonomia: o nascimentos dos γηγενεῖς requer todo um conjunto anterior de gerações que sigam o curso dito normal da vida, da infância à velhice, como já se apercebera Manasse (197, nota; *vide* também Rosen 44). Por sua vez, o facto de caber aos humanos a reprodução exclui a hipótese de os γηγενεῖς serem todos homens (*pace* Vidal-Naquet 137 e outros): se assim fosse, os sobreviventes da volta para Zeus não se poderiam multiplicar.

O que, contudo, verdadeiramente caracteriza a época de Zeus, do ponto de vista do Homem, é a periclitância da sua existência. Os animais duros *por natureza*<sup>156</sup> agem agora em conformidade com a sua condição selvagem. O Homem, que se percebe agora em toda a sua fragilidade, torna-se presa fácil para estes. Desconhecedor ainda de todas as artes que possam aliviar a sua condição, não consegue arranjar alimento, agora que a terra não mais lho fornece, tendo mostrado também ela a sua natureza selvagem (*cf.* *Tim.* 77a7-b1). É necessário, de facto, postular que as plantas, enquanto seres vivos, possuem autonomia (isto é, não são controladas pela inteligência do cosmos), pois caso contrário seria difícil explicar porque, pelo menos durante ainda um largo período, não continuam a despontar abundantemente do solo. Todas estas dificuldades corroboram a confirmação empírica da não pertença do ser humano à natureza, *contra* o mundo sob Cronos, desenhado especificamente para ele. Com o crepúsculo dos deuses, instaura-se uma nova (des-)ordem no todo para que estranhamente o ser humano está pobremente equipado. Lembre-se o mito do *Protágoras*, em que Epimeteu desperdiça todos os atributos físicos nas outras espécies. Não se leve, porém, a estória muito a sério aqui: no mito do *Político*, nenhuma espécie parece estar particularmente adaptada às alterações que sobrevieram sob Zeus.

Tocamos num ponto sensível. Se o universo sob Cronos estava adaptado ao ser humano, certos animais, tal como os conhecemos hoje, não podem ter existido, *e.g.* camelos ou ursos polares. Eles têm de ser um produto da era de Zeus, adaptações de espécies pré-existentes em resposta às alterações climáticas fruto do esquecimento do cosmos (o feneco, por exemplo, é uma evolução da raposa para a vida nos desertos do norte de África)<sup>157</sup>. Podem ser estas as πολλὰ καὶ μακρὰ a que se alude em 174b2-3?<sup>158</sup> Poderia parecer que

---

<sup>156</sup> Note-se como este «por natureza» [τὰς φύσεις, 274b7] vindica a distinção do Estrangeiro na diérese entre animais capazes de domesticação e selvagens.

<sup>157</sup> À sua maneira, por razões diferentes, Scodel 86 apercebeu-se também da necessidade de postular uma alteração substancial na fauna entre uma idade e outra: «If there are wolves in the “golden age”, they are of a different sort from those in our age».

<sup>158</sup> Note-se que o Estrangeiro opta explicitamente por deixar de fora o relato das paixões dos animais, reforçando o foco antropocêntrico do mito (*cf.* 271e6-8, em que os humanos são reconhecidos como «mais divinos» que os outros animais, superioridade que não pode ser apagada pelo emparelhamento

estamos, de forma ilegítima, a pintar o Estrangeiro, algo anacronicamente, como um darwiniano precoce, ainda que contido, mas isto mesmo que sugerimos é dito pelo Ateniense nas *Leis* VI.782a-b. Evita-se assim também o problema maior de postular a existência de uma ordem natural que o deus viola quando conduz o universo e que, esquecido este do que aprendeu, regressa, ordem a que uma espécie só, o Homem, se sente alheio. Só sob Cronos (e, ainda que a um nível inferior, durante os primeiros anos do reinado de Zeus) o arranjo é, de facto, uma ordem, que entra depois, com a progressiva amnésia do universo, em permanente, embora lenta, dissolução. O mundo à nossa volta, de acordo com o mito, não é uma realidade estável, mas um vulcão mutante. A pergunta, pois, que se coloca é porque é que o Homem, como os outros animais, não evoluiu também, adaptando-se à nova (des-)ordem do universo (que, na medida em que é incessante, crescendo sempre no sentido da maior dissemelhança, obriga repetidamente a adaptações dos seres vivos ao novo estado das coisas: a própria emergência de novas espécies, por sua vez, pode ser vista como um incremento da dissemelhança no cosmos, da progressiva fragmentação de tudo).

É importante sublinhar que os seres humanos podiam ter evoluído (ou, na nossa visão moderna da história e da biologia, regredido). Podiam ter-se tornado necrófagos ou recolectores e protegido dos animais selvagens andando em grupo e abrigando-se em grutas ou subindo às árvores, usando ainda paus e pedras para se defenderem, se necessário. Ao contrário do que o texto dá a entender, o des-vio humano podia ser corrigido, ainda que implicando um certo recuo à animalidade (o animal no Homem, como o carácter selvagem de certos bichos, desembrulhado). O deus parece ter querido evitar esse cenário, porém. Se, de facto, durante o tempo de Cronos, o Homem filosofava, o resgate do deus, sob Zeus, pode visar recuperar as condições de possibilidade do exercício filosófico. Efectivamente, só é possível filosofar satisfeitas as necessidades primárias. «Com fome é impossível pensar-se noutra coisa que não em comida» (Gonçalo M. Tavares, *Breves Notas Sobre a Arte* 38) ou, como dizia Aristóteles: «Já quase prontos os alicerces – todas as coisas necessárias para o trânsito fácil da vida –, o pensamento deste tipo [o filosófico] começou [então] a ser procurado» (*Metaph.* I.982b22-4). Vida de caçador-recolector, pela sua exigência, não deixa espaço para o pensamento. As τέχναι procuram aligeirar a dura condição humana sob Zeus, mas não valem por si, mas pelo que permitem, aquelas coisas «quantas co-preparam o fundo [*Grund*: chão] da vida humana» (274d2)<sup>159</sup>. Tal posição é em tudo coerente com o conceito de τέχνη que discutimos em D0. As artes são, para Platão, instrumentais, sempre, porque incapazes

---

em 274b2; *vide*, a esse propósito, Rowe *ad loc.*). Isto não está em colisão com I2: simplesmente, ao contrário do que sucede na diérese, aqui toma-se em consideração o *valor* do objecto em questão.

<sup>159</sup> É o não reconhecimento do carácter instrumental, não-final, das τέχναι que pode levar a que a abundância material se torne num obstáculo à filosofia, como receia De Marchi 108.

sequer de fixar o seu fim, dependendo do conhecimento do Bem. A dádiva das artes, num certo sentido, pode ser entendida, pelos problemas que o uso destas levanta, como um estímulo à reflexão sobre o Bem, numa tentativa de recuperação da condição original sob Cronos. Como regista Miglori 331, o Homem pode então, paradoxalmente, progredir, quando o universo, pelo contrário, se encaminha para a sua ruptura, isto porque são ambos autónomos (Lane 109: «to imitate [the cosmos'] self-rule means to rule oneself, not to be ruled by that which one imitates»). Ignorá-lo leva a objecções infundadas como a de Carone 91, para quem não faz sentido esperar a emergência do verdadeiro político quando «the universe does not provide proper support».

O passo que aqui discutimos é normalmente aproximado do mito de Protágoras no diálogo homónimo, mas é importante notar duas diferenças cruciais, registadas já por Petit 24. [1] De acordo com o sofista, Prometeu rouba o fogo e a ἔντεχνον σοφίαν (321d) de Hefesto e Atena. No *Político*, em obediência ao princípio teológico exposto pelo Eleata logo no início, os deuses são de uma mente só e a unidade entre eles é completa, pelo que os três, juntos, socorrem o Homem. [2] No *Protágoras*, Zeus (a πολιτική, em ambos os diálogos, está-lhe sempre associada), vendo iminente a destruição da raça humana, pela incapacidade de as pessoas se entenderem e viverem em comunidade, encarrega Hermes de inculcar em todos os humanos o sentido de justiça e a vergonha, as bases da arte política. Esta era tanto mais premente quanto não era uma opção para o Homem não viver em comunidade, pois de outra forma os animais selvagens, como no mito do *Político*, destruíam-no já que «não tinha ainda a arte política, de que é parte a arte da guerra» (322b5) (cf. *Leis* I.625e-626e). Esta nota é particularmente importante, pois torna (ainda) mais flagrante a omissão, entre os presentes dos deuses narrados pelo Eleata, da arte em discussão no diálogo, a πολιτική (pace Manasse 197, que incompreensivelmente lhe chama «Geschenk der Götter»). Sem esta, explica-nos Protágoras, de pouco nos servem os outros dons divinos, pois que continuamos a ser pasto para animais. Seria excessivo, porém, defender que o silêncio do Estrangeiro visa denunciar a falta de políticos verdadeiros sob Zeus. O Homem é deixado com uma imagem do acabamento da πολιτική – o governo do deus, que se estabelece como paradigma a imitar –, mas des-viado. A arte política não é um dado, muito menos um talento [σοφία] distribuído democraticamente, mas uma conquista, que prepara «o chão da vida humana», assente, em última análise, no conhecimento do Bem, precisamente aquilo que o deus ocultou neste ciclo, guardando-o para quantos o procuram (cor-)rectamente: a poucos, porém, concede o dom da contemplação da Ideia. O Estrangeiro, com a sua omissão, censura eficazmente quantos procuram reduzir a política a uma ciência *separada* do Bem, passível, portanto, de ser oferecida também pelos deuses nesta época em que o Bem se obscureceu. Pelo contrário:

para onde olha o girassol de noite? («e os girassóis assim/vulneráveis a desconhecidas ordens», Tolentino de Mendonça, 'Girassóis', in *De Igual para Igual*, Assírio & Alvim: 2001).

Continua por explicar, porém, a intervenção dos génios num período supostamente a-teu. Sublinhe-se que estes abandonam o mundo por sua livre vontade (272e6-273a): o facto de o fazerem ao mesmo tempo que o deus não implica nenhuma submissão especial a este. Que ajam contra ele não é, porém, concebível dentro da teologia platónica, mas que o deus lhes tenha entregue o cosmos, como em *Tim.* 42d5-e6, é uma ideia tentadora, que, a ser aceite, o tem de ser, porém, qualificadamente (claramente não exercem mais o seu antigo domínio sobre os animais, para proteger o Homem, pelo que ou são negligentes ou o deus os limitou nos seus poderes/funções). A metodologia do Estrangeiro, de valorização dos relatos míticos, torna difícil que, como Pródico/Perseu (DK 84 B5), esteja a esconder com os deuses o engenho do Homem. O mais provável é que, como já antes demos a entender, os génios representem o socorro *intermitente* do deus na nossa época. Ele não se desinteressou de nós: é significativo que só se fale de visitas dos deuses ao género humano — e que elas são uma coisa real prova-o a suspeita de Sócrates no começo do *Sofista* (mas, contra, *R.* II.381d): eles andam entre nós. O facto de nos poderem ajudar mostra como não há qualquer impedimento a que ajam também durante esta época, o que reforça a nossa suspeita de que devemos ao Estrangeiro a arrumação da narrativa, com um ciclo *com* deus e um ciclo *sem* deus, mas que, na realidade, o demiurgo e os seus acólitos têm total liberdade para intervir durante ambas as rotações. A forma grossa como o Eleata arranja a estória permite, porém, leituras talvez até mais proveitosas, do ponto de vista político, por reforçar a verdade do abandono (não é inocente que, imediatamente após a descrição dos dons dos deuses, o Estrangeiro volte a sublinhar a nossa autonomia<sup>160</sup>) e a dimensão da *espera*.

#### §7 CURA CUM FLUVIUM TRANSIRET: O CUIDADO & A DEFINIÇÃO FINAL DO POLÍTICO

*...e como o deus para o arranjo, [assim] o rei para a cidade.*

Diotógenes, *Sobre a Realeza* em Estobeu 4.48.61

Segundo o Estrangeiro, o mito deixa claro dois erros (o Estrangeiro e Sócrates falam no singular, ἀμάρτημα, mas os dois aspectos do erro podem, para conveniência da análise, ser pensados à parte) da definição anteriormente proposta, um de pouca importância, o outro algo mais grave. O primeiro prende-se com o facto de o político não ter sido retratado

---

<sup>160</sup> «Believers in the Olympian gods must be prepared to accept that the universe, and themselves, are for practical purposes independent of them and must be self-determining» (Lane 105).

na sua *totalidade* e com *clareza*<sup>161</sup>. Dele se disse só ser o príncipe de toda a cidade [συμπάσης τῆς πόλεως], mas não o modo como exerce o seu poder. A exigência será satisfeita com o paradigma da tecelagem<sup>162</sup>, que dominará a Parte III. Este é então introduzido não porque o paradigma do pastor foi abandonado mas porque é insuficiente, por não concretizar o governo do político (o que é que ele faz, *exactamente?*). Porém, em que medida expõe o mito esta falha da definição? De facto, a estória não é muito explícita quanto ao modo de governo do deus, que temos sobretudo de deduzir das informações avarentas do Estrangeiro. Num ponto crucial, porém, o Eleata é muito claro: o deus pastoreia em conjunto com divindades menores que, percebemos, têm um papel fundamental na criação das condições de possibilidade da felicidade humana, ao garantirem que a terra fornece alimento e que os animais não nos atacam. Podemos ver os δαίμονες como anúncios dos vários artistas [τεχνῖται] subordinados ao político (cf. Row *ad* 275a8-9). A definição inicial subentendia-os: a política, enquanto arte não-manual directiva, por necessidade opera *via* outros. Falta, porém, esclarecer *como*. Na Parte III serão pois exaustivamente elencados os servidores do político.

O *como* (por explicar) do governo do rei aponta para o erro maior. De facto, se o político fora como o deus, não seria necessário elucidar o exercício do seu poder: sabemos do mito, melhor ou pior, como é que o demiurgo zela pelos humanos. Mas o político não é o deus — e esta confusão é, para o Estrangeiro, o grande erro anteriormente cometido. Só [μόνον: a palavra é repetida três vezes nesta fala] um merece o título de pastor de Homens e só a esse o paradigma (termo central que ocorre aqui pela primeira vez no diálogo) do pastor e do boeiro se aplica: o deus. De facto, diz o Estrangeiro, «esta figura [σχῆμα], a do pastor divino, é ainda grande demais para se acordar com a do rei [ἢ κατὰ βασιλέα]». Isto porque os reis humanos são muito mais [μᾶλλον] aparentados por natureza, educação e criação com os seus súbditos do que o deus connosco, mortais. A proximidade<sup>163</sup> que resulta destes dois últimos factores pode ser minorada, com a reforma do currículo de estudos dos futuros políticos e, sobretudo, num contexto platónico, o exercício da filosofia. O filósofo é um ser fundamentalmente diferente dos outros (*Tht.* 173c6-176a2 e Heraclito DK B108, se κεχωρισμένον for interpretado como predicativo), que se desliga daquilo que constitui o

---

<sup>161</sup> Casertano 242 explora este binómio, que recorre em 281d1-3. «[L]a verità [...], non basta *dirla* perché risulti *dimonstrata*»: Platão não é o porta-voz de um saber revelado (243).

<sup>162</sup> Ou, na opinião de muitos, com D12-M2. Porém, antes de introduzir esse corte, o Eleata fala num «erro ao comprido» (276c4), o que, como nota Rosen 73, não se coaduna com a importância menor que o Estrangeiro aqui lhe atribui.

<sup>163</sup> Annas n.31 fala numa *igualdade* (ignorando o crucial μᾶλλον) e vê aqui a prova da renúncia de Platão ao político ideal. Se, porém, o rei receber a *mesma* educação dos súbditos, nunca poderá adquirir a τέχνη que o define. A sua formação (filosófica) é por necessidade diferente – e eleva-o, como veremos, a um outro género (cf. Demócrito DK B33).

único ponto de contacto insuperável com os demais seres humanos: o seu corpo (*Phd.* 80e), sinal da sua pertença ao mesmo género animal. Ele nunca consegue ser o outro total (esse é o deus e o animal, os dois extremos entre os quais o Homem emerge<sup>164</sup>), mas vive de pernas para o ar [ἀνατετραμμένος] (*Grg.* 481c), em contra-mão. Num certo sentido, ele é de uma outra raça, de facto: a raça de ouro da *República* III.415a4-5.

O Estrangeiro aduz apenas o argumento da diferença de género em defesa da sua declaração *ex cathedra* de que só ao deus convém o paradigma do pastor. Nas *Leis* IV.713c8-e6 é dito que, no princípio, Cronos – da mesma maneira que nós não deixamos o rebanho a cargo de uma ovelha, antes o colocamos na nossa dependência, nós que somos melhores e mais divinos – distribuiu um génio por cada cidade humana, para que a governasse, por saber que nenhuma πόλις gerida por um mortal pode evadir o mal. Do ponto de vista absoluto, é inteiramente verdade: não é preciso evocar *Tht.* 176a5-8, basta recordar que até a aristocracia da *República*, mau grado todos os cuidados, degenera, porque essa é a ordem das coisas (por isso também o cosmos, no ciclo que é o nosso, não pode senão caminhar para a dissolução). Isso não nos absolve da obrigação de retardar ou mesmo contrariar essa tendência, nem tal é impossível. Esse é, pelo contrário, o desafio maior que nos é lançado: «imitar por todos os meios [μηχανῆ] a vida que se conta [ter existido] sob Cronos» (*Lg.* IV.713e6-7). E isso é possível, continua o Estrangeiro (o Ateniense), conquanto obedeçamos ao que em nós partilha da imortalidade, ou seja: a parte superior do nosso espírito, o νοῦς, capaz da contemplação das Ideias. O filósofo, o operário do intelecto, que prepara a alma para a Ideia e a aguarda (*Ep.* VII.341c5-d2), é, pois, o mais abilitado a governar. Pela sua procura do que é (e a Lei, lembremos, «não quer ser nada menos do que a descoberta daquilo que é», *Min.* 315a4-5), propulsionado pelo desejo erótico do saber (cujo fruto maior é o arranjo da casa e da cidade: *Smp.* 209a5-7), torna-se um δαίμων, entre cá e lá. O mundo não se divide, pois, entre deuses e humanos: há aqueles que pelo esforço do espírito se vão da lei da carne libertando, gastando o dia na investigação e contemplação das coisas divinas. Enquanto um terceiro género, os filósofos podem reclamar o seu direito a governar legitimamente os humanos. A sua superioridade confirma-a o seu destino *post-mortem*: para eles está reservado o prémio maior (*Phd.* 114c2-6).

Prova da sua diferença é que, para que possam operar a mistura de personalidades discutida na Coda, têm, eles próprios, de ser já o arquétipo de cidadão que pretendem operar, o homem acabado. Do filósofo se pode dizer o que Jack, não por acaso o líder dos aero-náufragos de *Lost*, tem tatuado em caracteres chineses: «He walks among us, but he is

---

<sup>164</sup> Arist. *EN* VII.1145a15-34 e *Pol.* I.1253a28-30. *Lege* também Alexandre Franco de Sá, 'O Trágico como Essência do Herói Épico na *Ilíada*', *Classica* 21: 141-153.

not one of us»<sup>165</sup>. O político é (e nesse sentido a crítica do Estrangeiro é válida) e não é como os seus súbditos (e o paradigma pode manter-se), da mesma maneira que é e não é o filósofo (*vide* Introdução Dramática). O argumento do género, portanto, tem uma validade limitada e picuinhas. Não se separa aqui, parece-nos, o pastor divino do político humano<sup>166</sup>, mas o pastor divino do também pastor humano<sup>167</sup> (corte depois explicitamente feito, mas cuja força o diálogo mitigará: B III.102), uma divisão que reflecte a distinção entre criação divina (demiúrgica) e humana no final do *Sofista* (266b-c). Este corte, em ambos os diálogos, é significativamente operado perto da definição final da figura em discussão.

O Estrangeiro sente a necessidade de um novo argumento para marcar a sua posição: recua e passa em revista a definição alcançada com a diérese, identificando D5 como o corte em que, por uma questão de nomenclatura, o político ficou para trás. O que se segue é um dos passos mais tortuosos de todo o diálogo. Os pastores, diz, criam [τρεφεῖν] os seus rebanhos, cada um; tal não é, porém, o caso do político. Já vimos que esta afirmação é falsa: nenhuma das competências atribuídas ao boeiro em 268a5-b5 é estranha ao rei<sup>168</sup>. Poder-se-ia argumentar que τροφή não cobre todas as actividades aí descritas, mas é apenas a primeira das elencadas (τροφός seria então traduzido por *alimentador*). Sendo uma leitura local possível, colapsa quando alargada ao contexto imediato<sup>169</sup>. Τροφή abarca todos os diferentes cuidados aí listados (prestados pelos pastores aos rebanhos, como saberia um

---

<sup>165</sup> Há um regime em que, porém, governados e governantes, de facto, se confundem, como relembra Delcomminette 220 n.191: a democracia (R. VIII.562d7-9), que Platão despreza. Lembremos que é precisamente a impossibilidade de separar claramente o político dos restantes humanos que leva Aristóteles a, em coerência, defender um sistema rotativo em que os cidadãos governem e sejam governados à vez (Pol. VII.1332b12-31), solução impensável para Platão, que por isso nega a premissa (e mesmo Aristóteles trata, no seguimento da discussão, de qualificar a suposta igualdade dentro do corpo político, esclarecendo em que medida se mantém uma distinção entre quem manda e obedece).

<sup>166</sup> O paradigma do pastor manter-se-ia ainda assim válido para os governantes humanos pelo menos indirectamente: na medida em que o deus é, para eles, um modelo, e o deus como que um pastor, este último é um exemplo, melhor ou pior, para eles próprios.

<sup>167</sup> Apelt n.48 aproxima-se do raciocínio que temos vindo aqui a desenvolver. Também para o autor a diferença fundamental entre o pastor e o político é que o primeiro faz tudo ele próprio: em relação ao rebanho humano, só o deus consegue o mesmo. A divisão aqui relevante é pois entre o deus e o rei.

<sup>168</sup> B-P 36: «Il n'est pas certain, en effet, que Platon entende renoncer au rassemblement des fonctions attachées à la technique du pasteur. [...] La politique est bien la science au principe de leur coordination, de leur "entrecroisement"».

<sup>169</sup> Esta interpretação restrita de τροφή, a qual deixa Rowe *ad* 275d4 (que nega, com outros, que o político cuida da alimentação dos súbditos, esquecido *e.g.* da *cura annonae* ou, no nosso tempo, da reforma das refeições das cantinas das escolas inglesas) em aporia, não aguenta também no contexto pós-mito. O Estrangeiro afirma que do deus se pode, com justiça, dizer que é pastor. Ele preocupa-se, porém, com mais do que a nossa alimentação, como procurámos provar na nossa interpretação da Idade de Cronos. Τροφή não pode pois ser entendida como *alimentação* ou, até mais genericamente, prestação de cuidados *físicos* (*contra* Scodel 97 e outros).

grego por experiência), desde a alimentação à saúde; por isso tantos outros, como os mestres de ginástica e os médicos, reclamam para si o nome de político, argumentando serem eles a ocupar-se τῆς τροφῆς τῆς ἀνθρωπίνης (268a2) e até do rei. É para afastar estes rivais, os quais, na opinião do Estrangeiro, podem legitimamente aspirar ao título de político, tendo em conta a definição que resultou da diérese, que se narra o mito. Esperaríamos que este ajudasse a determinar o *modus* preciso da τροφή do político, assim eliminando os contendentes (bastaria para tal sublinhar o carácter directivo da ciência política ou o seu cuidado holístico: ela não zela nem só pela alimentação nem só pela saúde dos que a ela são confiados, mas por eles na sua totalidade). O Eleata envereda pelo caminho oposto, aparentemente negando a definição original e o carácter *criador* [τροφικός] da arte política.

Apenas um entendimento de τροφή como cuidado prestado directa e pessoalmente pode justificar esta opção<sup>170</sup>. Os pastores mereceriam assim, de facto, o nome de τροφεύς (e o deus apenas parcialmente, uma vez que beneficia do trabalho dos génios), mas não o rei. Na medida em que o que caracteriza esta τροφή *qua* τροφή é a sua forma de prestação, mais do que aquilo que ela é (como o que define a autobiografia é ser a modalidade pessoal do género biografia), surge a pergunta: qual a categoria maior de que ela não é senão a versão em que o próprio assume a responsabilidade total pela coisa? É exactamente esta a questão que o Estrangeiro vai fazer, sugerindo, em resposta, em 275e3, a θεραπεία (na primeira ocorrência no diálogo de uma palavra da família), que vertemos por *serviço*<sup>171</sup>, o qual tem por fim sempre o bem do seu objecto (*Euthphr.* 13b7-11). Na mesma frase, τροφή surge no seu sentido primeiro, não usado em D5, de *alimentação*, uma parte, junto com outras πράγματα, do *serviço*. O particípio διορισθείσης impede-nos de ler τροφή no sentido estabelecido no começo deste parágrafo (*criação pelo próprio*): ela aparece aqui como algo *transversal* a todo o *serviço*, por isso, se queremos descobrir o que há em comum entre todos os pastores e o político, esta não deve ser especificada. Se τροφή estivesse a ser usada no sentido proposto antes, esta reserva não faria sentido, porque τροφή, por si só, seria já uma determinação do tipo de *serviço*.

---

<sup>170</sup> Benardete III.101 defende, a partir desta diferença, a rejeição do paradigma pastoral, pois a cidade, como sabemos da *República* II.369e-370c, assenta na divisão do trabalho. Não nos parece, porém, que a autonomia do pastor seja o facto mais importante da imagem (o próprio deus delega), cujo centro é, para nós, a atenção do pastor ao bem-estar do seu rebanho (*vide* a citação de Aristóteles *infra*).

<sup>171</sup> Rosen 68 aponta para o possível conflito entre *poder* e *serviço* (que atinge o seu paradoxo em Mt 20, 25-28), lembrando, porém, que, segundo a *República* I.347d, o filósofo é contra-vontade que reina (ele não tem qualquer interesse no poder). No *Político* vai-se mais longe: o príncipe tem de governar voluntariamente (276e11). Lembremos, por fim, que «como diz Platão: não têm capacidade para governar em beleza os que primeiro não serviram cor-rectamente como escravos» (Plu. *Praecepta* 806f4-6).



Em vez de se falar em τροφή, teria sido mais correcto, explica o Estrangeiro, usar termos como κομιδή, *atenção* (primeira ocorrência no texto de um cognato: -κομική, 275e5), θεραπεία, *serviço* ou ἐπιμέλεια, *cuidado*<sup>172</sup>. É particularmente perplexante esta última sugestão do Eleata, tanto mais que vai ser, das três, a escolhida, no fim: ἐπιμέλεια aparecera como equivalente a τροφή na primeira ocorrência de ambas, em 261d3-5, mas também em 267d8, precisamente quando se discutia o aparente falhanço da definição produzida pela diérese. É inevitável declarar o que já era óbvio: o Estrangeiro está a proceder a uma reformulação do seu vocabulário, o que nos deixa, como intérpretes, numa situação muito frágil: como saber exactamente o que quer ele dizer com cada palavra? É necessário avançar com uma cautela redobrada. O Eleata, ao procurar uma categoria geral que abranja as actividades do político e do pastor, mostra querer preservar a ligação entre ambos e sublinhar o terreno comum entre eles, mais do que as suas diferenças. Se isto não equivale, por si só, à manutenção do paradigma bucólico, significa, porém, que o ofício do pastor pode dizer algo sobre o do rei. Esta subsunção do trabalho de ambos sob o mesmo cabeçalho é, espanto, uma obrigação que resulta directamente do argumento, que aponta nessa direcção (275e7-8). Se, aliás, nada mais se adiantar que verdadeiramente distinga o *cuidado* do político do do pastor, este, com o deus, mantém-se uma referência pertinente para o exercício do mester real<sup>173</sup>. O facto de o político depender de subordinados para levar a cabo as suas instruções não é, no fundo, uma diferença de peso<sup>174</sup>. Quando o rei é chamado de «pastor do povo» (e.g. *Il.* 2.243), por certo, ao fazê-lo, poeta algum terá pretendido com esse epíteto implicar que cabe ao rei zelar em pessoa por todos os assuntos: Homero não imaginou certamente Aquiles a carregar as naus, quando se preparava para partir.

Muitos comentadores, porém, têm de facto acreditado que Platão escreveu a Parte I e II em boa medida para contestar esta visão tradicional do político, parecendo não notar o absurdo disso. Trata-se de uma *imagem*: é prenhe o suficiente para cada um poder tirar dela o que mais lhe convém. As duas coisas que lhe são apontadas – o supor que o governante é

---

<sup>172</sup> ἐπιμέλεια, como relembram pertinentemente B-P n.160, pode significar também *cargo* (político).

<sup>173</sup> Ricken 139, que se recusa a aceitá-lo, postula que ἐπιμέλεια é aqui ainda um termo indefinido, que só o diálogo elucidará. Rosen 71, 73 chama também a atenção para a vagueza tautológica do conceito.

<sup>174</sup> Poderia insistir-se na força deste ponto, que introduz alguma insegurança no governo do rei: os executantes das suas ordens podem recusar-se a acatá-las ou percebê-las mal e, tendo, em certos momentos, de decidir, e não podendo, por qualquer razão, consultar o político (imaginemos um general na batalha), podem tomar decisões que o rei não subscreva. Este está ainda obrigado a confiar neles na medida em que não sabe das artes destes (ao contrário do filósofo dos *Amantes*: o *Político* pode ser encarado, em parte, como uma solução à aporia desse diálogo): se, suponhamos, o director dos estaleiros públicos lhe pede um tipo de madeira especial para os navios, o político não tem meios de confirmar a justeza do pedido (outra madeira pode até ser melhor). Estes problemas, porém, não ocupam uma única linha do *Político*: são-lhe fundamentalmente estranhos.

de uma espécie outra que os seus subordinados e o ele não exercer directamente o poder, ao contrário do pastor, mas por meio de intermediários – só são válidas (e a primeira há que a qualificar) se se levar muito à letra o epíteto homérico. Platão, um poeta, seria tão incapaz de ver através da expressão, insistindo teimoso na sua materialidade, como um realizador futurista (*Manifesto do Cinema Futurista* §2)? A imagem do político-pastor é, aliás, frequente no *corpus*. Já acima recordámos o governo bucólico (a imitar) dos génios de Cronos nas *Leis*, num passo em tudo concordante com o *Crítias* 109b-c (a que regressaremos mais abaixo) (também no *Fédon* 62b7-8 se diz que somos como gado [κτῆμα; para a tradução vide LSJ s.v.] ao cuidado [τοὺς ἐπιμελουμένους] dos deuses; cf. *Lg.* X.902b8-9). Na *República* IV.440d6 os governantes são comparados a pastores, bem como no *Górgias* 516a e ss. A metáfora era comum, ao ponto de ser transferível para os próprios animais: na *Helena* de Eurípides, os grous (!: a literatura grega, como o mundo, é pequena) seguem o seu líder-pastor (1478-85).

Outros pensadores políticos não se coibiram de utilizar a imagem. Xenofonte, logo nas primeiras páginas da *Educação de Ciro*, escreve o seguinte:

E para além disto, voltámos o nosso olhar [ἐνενοοῦμεν] para como os boeiros são príncipes [ἄρχοντες] dos seus bois e os tratadores de cavalos dos seus cavalos [...] e vimos que todos estes rebanhos, [como] pensávamos, obedecem mais livremente aos seus pastores do que os humanos aos seus príncipes. [...] Quando trazíamos ao coração estas coisas, pois concluíamos, no que diz respeito a estas coisas, que é mais fácil ao Homem, pela sua natureza, ser príncipe [ἄρχειν] de todos os animais do que dos humanos. Mas depois que voltámos o nosso olhar para como houve um Ciro, persa, o qual adquiriu [ἐκτίσαστο: verbo da mesma família do κτῆμα do *Fédon*] tantos humanos, obedientes a ele, tantas cidades e tantos povos, por causa disto, foi necessário mudarmos a nossa perspectiva [μετανοεῖν]: ser príncipe dos humanos não é obra nem para-lá da capacidade [humana] nem difícil, se houver quem o faça com ciência [ἐπισταμένως]. (1.1.2-3; vide ainda 8.2.14)<sup>175</sup>

Também Sócrates, se Xenofonte não se limitou a transferir para ele as suas próprias opiniões, operou com a imagem do político-pastor (*Mem.* 1.2.32), vindicando o epíteto homérico (3.2). Aristóteles, na *Ética a Nicómaco* VIII.1161a10-17, explica a expressão:

Segundo cada uma das cidades, [assim] a amizade [que] aparece, e na mesma medida que o justo: [a de] um rei face àqueles sobre os quais reina [aparece] no sus-tento [ἐν ὑπεροχῇ] das suas boas obras; de facto, faz bem àqueles sobre os quais reina, se, sendo

---

<sup>175</sup> De notar que Ciro, o Cristo, procedeu a uma profunda reforma administrativa do império, delegando importantes poderes nos sátrapas. Para Xenofonte, portanto, o paradigma do pastor não colapsa por o rei não gerir sozinho, por ele próprio apenas, e directamente, o reino.

bom, cuida deles, por forma a que passem bem, como [faz] o pastor de rebanhos. Daí também Homero chamar a Agamémnon «pastor de povos».

O passo comprova o que acima afirmámos: o paradigma do pastor é perfeitamente ortodoxo e fecundo (veja-se a forma inteligente como Aristóteles interpreta a superioridade do pastor face ao rebanho como preeminência no dom). Miller, que faz um levantamento bastante extenso da fortuna da imagem na literatura e filosofia gregas até ao tempo de Platão (40-48), chama a atenção para o número crescente de vozes que, no século IV a.C., começavam a clamar por um líder forte: a ideia da monarquia tentava os espíritos. Com o *Político*, Platão, na sua opinião, estaria a alertar para a facilidade com que esta pode redundar em tirania, procurando distanciar-se desses soluções (Skemp 55: «the real reason for abandoning the 'herd' figure is that it gives colour to a false theory of government against which Plato is deliberately contending»<sup>176</sup>), com que ele mesmo havia flertado antes. Não há, porém, qualquer razão para afirmar que o Mestre abandonou o ideal do filósofo-rei, pelo contrário: o *Político* confirma-o. O interesse dos seus contemporâneos pela monarquia não é estranho ao Mestre e nada se ganha em o reduzir a um simpático democrata, quando uma das melhores razões para ler hoje Platão é a sua crítica à democracia, então como hoje (mau grado a Primavera Árabe) em crise.

Não nos parece convincente que Platão tenha gasto quase metade de um diálogo a procurar refutar uma imagem com a qual fundamentalmente concorda<sup>177</sup>. Vimos já algumas indicações de que, de facto, o paradigma do pastor pode não ter sido abandonado. Por ora, a única coisa que distingue o pastor do político é que a acção do primeiro é directa (estamos aqui a desconsiderar, pelas razões já apontadas, o argumento do género). Regressemos ao texto: substituída em D5, na diérese revista, τροφή, entendida agora mais restritamente, por ἐπιμέλεια, o hiperónimo da primeira (antes, aquando do corte original, equivalente a τροφή), seria legítimo esperar que o Estrangeiro procedesse a uma revisão das divisões seguintes, como indic(i)a a pergunta de Sócrates (276a). O Eleata, porém, mantém-nas todas: o Homem é o que é e ele não sente necessidade de alterar o foco biológico da definição de política que resultara da Parte I. A simples troca de *criação* por *cuidado* parece ser suficiente para acolher o ofício do político hoje e o pastoreio do deus, depois distinguidos por um último corte (D11-M1). Note-se, muito significativamente, que *ambos* são entendidos como

---

<sup>176</sup> Ricken 124 afirma mesmo que a diérese e a Idade de Ouro no mito são fundamentalmente uma paródia do conceito do político como pastor.

<sup>177</sup> Estamos, por isso, em total oposição a Owen 262-4, que, entre outros argumentos, baseia a sua datação do *Timeu-Crítias* no que supõe ser a rejeição no *Político* do paradigma bucólico. Para uma refutação de Owen, vide Christopher Gill (1979), 'Plato and Politics: The Critias and the Politicus', *Phronesis* 24.2: 148-167.

tipos de ἀγελαιοκομική (276a6), a arte da atenção ao rebanho: esta é apenas uma prova de que o paradigma bucólico foi tudo menos abandonado (cf. Row ad 275e5) – em 294e9 ele assomará de novo.

A frase seguinte do Estrangeiro é particularmente confusa. Como entender o οὕτω? O Eleata parece pressupôr uma exposição prévia da ἀγελαιοκομική, mas o conceito só foi introduzido letra e meia antes, em 275e5, não tendo sido de forma alguma elucidado, só distinguido de τροφή e sem que se percebesse muito bem em que consista a diferença para lá da intervenção directa do sujeito sobre os objectos que esta última implica. O οὕτω pode, porém, não ter nenhum referente em particular e ser só uma partícula enfática, como nos parece ser o caso. O Estrangeiro afirma que, se desde o início se tivesse falado em *atenção* (e não, subentendemos, em *criação*, como se fez), ninguém teria contestado que οὐδ' ἐπιμέλεια τὸ παράπαν ἐστίν. Os tradutores divergem sobre como traduzir esta expressão complicada. A maioria verte algo como «...que não há nenhum cuidado de todo» [1]; Schleiermacher e Roggerone: «...que esta [a atenção ao rebanho] não é um cuidado» [2]; Skemp: «...that rule is in no sense an art of tendence» [3]; CLS escreve: «...que cuidados absolutos não existem» [4]. São quatro coisas muito diferentes. Em qualquer uma das leituras, porém, ἐπιμέλεια não pode ser entendida no seu novo sentido hiperónimo, de outra forma a frase não faz sentido, porque não se perceberia em que é que a definição de *atenção*, tida por equivalente a *cuidado*, se usada, conseguiria calar quantos põem em questão o ser desse *cuidado*. Claramente, os contestários entendem por ἐπιμέλεια algo diferente do que o leitor neste momento. Mais uma vez, o Eleata, que proclama abertamente o seu desprezo pelo rigor semântico, muda o sentido de termos-chave do passo. O intérprete grita de desespero.

A solução mais óbvia é pretendermos que ἐπιμέλεια funciona como equivalente de τροφή, mas não como em D5, antes τροφή no seu sentido pós-mito: o *cuidado* aplicado pelo próprio. Analisemos agora as consequências de cada uma das leituras possíveis. Se [1], ergue-se o problema: a que se refere o ποτε em 276b1? De facto, em que «então» se discutiu a possibilidade de não haver nenhum cuidado (= criação pelo próprio) de todo? Mesmo ignorando o aoristo de ἐγένεθ' e lendo ποτε como indeterminado, é caso para perguntar quem poderia defender tese tão extravagante como a inexistência total de qualquer *cuidado* (no sentido acima). Já [2] erra ao tomar como objecto de uma discussão passada o estatuto de ἀγελαιοκομική (*cuidado* ou não?) quando o conceito só foi introduzido pós-mito. Se, mais uma vez, preferirmos ignorar o tempo da oração e reforçar o peso de ἄν, obtemos uma frase sem sentido, pois teríamos de conceder razão a quantos defendem que a ἀγελαιοκομική não é um cuidado (aqui igual a *criação pelo próprio*). A possibilidade [3] é coerente com o diálogo e podia ser parafraseada como: se em vez de *criação pelo próprio* tivéssemos falado em *atenção* ao rebanho, não teriam surgido alguns a contestar que o governo não é, de forma alguma,

uma forma de *criação pelo próprio*. A opção [4] é curiosa por pressupor, mais do que a distinção pós-mito entre τροφή e ἐπιμέλεια, o corte entre pastor divino e humano: só o primeiro pode fornecer cuidados *absolutos*, o segundo fica por necessidade aquém. Porém, quer se entenda ἐπιμέλεια aqui como hiperónimo ou como idêntica à τροφή pós-mito, fica por explicar em que medida a definição de ἀγελαιοκομική pode refutar aqueles que acreditam não existirem cuidados divinos. A sua posição parece teológica, não dependente de jogos de sinonímia.

A tradução de Skemp, mau grado o seu pouco literalismo, é, portanto, a única que salva o texto<sup>178</sup>. Este não pode, porém, evadir a redundância (mesmo noutras leituras que não [3]): é que logo depois o Estrangeiro repete o que acabou de dizer, *viz.* que houve então quem justamente negasse existir entre os humanos uma arte digna do nome de *criação pelo próprio* de seres humanos (subentende-se serem estes o objecto dessa criação por logo depois se dizer que, a haver tal τέχνη, outros mais que o rei – e este só governa sobre seres humanos – poderiam reclamá-la). O termo grego para *criação pelo próprio* é aqui não τροφή mas θεραπευτική, da exacta mesma raiz. A repetição de ideias que apontámos é contornável se se postular que θεραπευτική não é o mesmo que a τροφή pós-mito. Para além de uma tal opção adensar o caos semântico de um trecho já doloroso, seria então necessário explicar o que separa um cognato do outro. De resto, em 276c7, θεραπευτική aparece claramente no sentido de τροφή. Em suma: 276a9-b5 é uma maneira muito confusa de reafirmar o que já havia sido estabelecido: não há uma arte humana de criação pelo próprio do rebanho humano e o erro da definição da diérese foi ter suposto a sua existência, o que é uma mentira, como é sabido: a definição sublinhava o carácter directivo da arte. Haveria tão-só, na interpretação mais generosa, uma não-coincidência entre uma das palavras usadas [τροφή] e o que se entendia por ela [ἐπιμέλεια], mas o Estrangeiro nunca relevou muito situações do género, colocando sempre a ênfase no acordo dos interlocutores: conquanto se entendessem, qualquer palavra servia. De resto, se o problema era tão-só esse, a correcção podia ser feita com a mesma facilidade com que, após o mito, é, de facto, feita. O mito, claramente, não visou fornecer o

---

<sup>178</sup> Outras soluções mostram-se, de facto, ineficazes. Por exemplo: acrescentar τῶν ἀνθρώπων a ἐπιμέλεια. Seguindo [1], a versão mais literal, teríamos, parafraseando: se em vez de *criação pelo próprio* tivéssemos falado em *atenção* ao rebanho, não teriam surgido alguns a contestar não existir *criação pelo próprio* de seres humanos de todo. O problema é que há uma criação pelo próprio de seres humanos: a do deus, que é englobada sob ἀγελαιοκομική (276a6-7). Como em relação a [4], assistimos a um confronto de visões alternativas, que nada têm que ver com os termos utilizados, como se a substituição de um por outro resolvesse a questão. A única solução que permite manter [1] e garantir a sanidade do texto é juntar τῶν ἀνθρώπων e τοῖν ἀνθρώποιν a ἐπιμέλεια. Teríamos, parafraseando: se em vez de *criação pelo próprio* tivéssemos falado em *atenção* ao rebanho, não teriam surgido alguns a contestar não existir *criação pelo próprio* de seres humanos por seres humanos de todo — e isto, de facto, não há. Este é, porém, o sentido de [3].

*rationale* para esta troca semântica *grosso modo* inócua (alguns comentadores chegam mesmo a aventurar o inverso: o Estrangeiro usou propositadamente τροφή na diérese para ter uma desculpa para contar o mito). O propósito deste foi duplo: separar o pastor humano do divino (D11-M1) e apresentar o segundo como o paradigma por excelência do primeiro.

Que o deus não se constitua exemplo para o Homem é algo que não faz sentido para e em Platão. Este axioma filosófico platónico, por si só, seria bastante para justificar uma leitura positiva do tempo de Cronos, que o político se esforça por recuperar (o bom governo de Pisítrato era recordado como uma outra Idade do Ouro, Arist. *Ath.* 16.7). A descrição do nosso ciclo deixa demasiado a impressão da cidade como estrutura defensiva, que procura garantir sobretudo a subsistência, mas a πόλις «vinda-a-ser em prol da vida, sendo, [existe] em função da vida boa» (Arist. *Pol.* 1252b29-30). Ao apresentar Cronos, tempo da reflexão filosófica, da vida mais alta, como um modelo, o mito eleva a política a um ponto para o qual ela não tem um trampolim em mais parte alguma do diálogo. Não é preciso partilhar a nossa leitura do mito, porém, para ver no demiurgo o paradigma por excelência do político<sup>179</sup> (para Merrill 46 é isso, inclusive, que explica a atenção concedida no mito à era de Cronos, quando, *a priori*, a de Zeus teria mais interesse para a investigação). Uma série de autores, alguns dos quais com interpretações que divergem radicalmente da que aqui foi apresentada, reconhecem-no, *e.g.* Carone 109-10; Miller 51; White 58; Fraccaroli 81-2. «Le Démiurge a laissé une place vide que nous seuls pouvons combler [...] La politique n'est que la poursuite de l'oeuvre du Démiurge par d'autres moyens» (Delcomminette 214). O drama da política está nestes «autres moyens». Num passo especialmente fecundo para a discussão do paradigma do pastor, *Crítias* 109b-c, diz-se que os deuses conduzem os humanos pela persuasão, não à pancada, como os pastores actuais. O político, porém, como a ele, mais do que ao deus, se aplicasse o modelo do pastor, não pode governar só pela persuasão: a violência é parte intrínseca do seu mando, *pace* D12-M2<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> Pode insistir-se: como pode o deus ser um modelo se no seu tempo não há política, se ele é o símbolo do político acabado (também no sentido do político *terminado*, porque concluiu o seu trabalho)? O deus funciona de facto mais como *horizonte*: o rei nada aprende dele sobre como agir (ele respeita a nossa liberdade), apenas recebe dele os fins da sua acção. Note-se que o paradigma da tecelagem, avançado na Parte III, falha igualmente em dizer o que quer que seja de concreto em relação a como deve o político tecer os dois caracteres dos cidadãos, o que só é elucidado na Coda.

<sup>180</sup> Brisson 506 (com cuja leitura trifásica estamos em total desacordo) afirma que é precisamente o facto de o mundo sob Cronos ser «totalement perméable à la raison» (o que, à sua maneira, se alinha com a nossa interpretação do mito) que torna o deus um modelo falso para o rei, que tem de contar com a necessidade. Isto, porém, seria como dizer a um cristão que não imite Cristo porque ainda não vivemos no Reino. O autor não leva em consideração que o desejo do político é precisamente o controlo maquiavélico da fortuna e de tudo quanto se oponha aos seus desígnios, que ele entende como derivados do Λόγος; ele quer de facto instituir o que pensa ser o triunfo da razão.

Depois de todas as considerações linguísticas acima, o Estrangeiro define a política como o cuidado de toda a comunidade humana e a arte do governo [ἀρχῆς] de todos os humanos. Note-se como, numa tentativa de disfarce do paradigma bucólico, se deixa cair o termo *rebanho*, substituído pelo mais politicamente correcto *comunidade*. É uma manobra de fachada, como o texto confirmará. A definição parece colocar grande ênfase no carácter total do trabalho político (como se fizera logo após o mito: 275a3), no que podemos ver talvez a espreitadela de um novo argumento: só o político, também porque é único (a monarquia é a cidade mais acarinhada pelo Estrangeiro), serve *todos*<sup>181</sup> e não apenas os clientes, que não constituem senão uma fatia da população. Um médico cura quem vem ter com ele, o ginasta treina certos jovens, o padeiro alimenta um quarteirão, mas o político cuida de todos pelo seu controlo de todas as artes. Também este argumento não se deduz do mito e não necessita qualquer troca de termos. Rowe *ad* 275b2-3 nota mesmo como a substituição de τροφή por ἐπιμέλεια, porque esta última é mais ampla, multiplica o número de rivais do político (*cf.* Rosen 71-2): o problema pela qual o mito foi introduzido não pode ser resolvido com “prodicices” (*cf.* B III.102 e El Murr 305). Já o carácter comunitário do *cuidado* do político, acima sublinhado, isola-o com eficácia (Rowe *ad* 276c1).

Para o Estrangeiro, porém, falta, para concluir a diérese, um último corte, que por fim demarque o rei. Recapitulam-se as correcções feitas: a substituição de τροφή por ἐπιμέλεια e a, porque concomitante, separação do pastor divino do humano. O Eleata usa duas palavras diferentes: *pastor* para o deus, *curador* para o Homem. O preciosismo, por tudo o que acima vimos, é de pouca consequência. Falta, por fim, distinguir entre o *cuidado* à força e o voluntariamente aceite, ou seja, entre tirano e rei, distintos no seu próprio ser e no seu modo de governar<sup>182</sup>. Que as duas figuras pouco têm em comum, a primeira a deturpação da segunda, o seu fantasma (no sentido que o termo tem no *Sofista*, de uma cópia não-fiel: fiel seria o rei normal, não-filósofo, da monarquia que é catalogada na Parte III como o melhor dos regimes, na ausência do príncipe iluminado), é um axioma maior do pensamento de Platão. A primeira metade do Livro IX da *República* (571a-580a) é gasto no retrato do Homem tirânico, «o escravo na sua essência» (579d10), encarnação louca de ἔρως

---

<sup>181</sup> Em bom rigor, *todos* não, apenas os da sua cidade. Do deus só se pode dizer que cuida de *todos* os seres humanos.

<sup>182</sup> Benardete III.102 defende que este corte abole a identificação em I1 entre rei e senhor (que recorre à violência para lidar com os escravos). A objecção teria alguma força se D12-M2 fosse válida, mas veremos que é abandonada. Também Rosen 62 tenta atacar I1, mas argumentando que o mito contrasta rei e político, o primeiro pertencendo ao tempo de Cronos e encontrando no deus o seu modelo, o segundo próprio da nossa era. A sua sugestão não faz qualquer sentido: 276e13 e 280a5-6 voltam a confirmar a absoluta identidade entre as duas figuras. Scodel 93 denuncia, por sua vez, o novo abandono da segunda tese de I1 – que o político é determinado pelo saber e não pelo poder – em 275a3: ele é aí definido como *governante* [ἄρχοντα: participio presente].

(um ἔρωσ que não tem nada que ver com aquele que anima o filósofo: os dois são tão diferentes quanto as figuras que os representam). O tirano é o *Doppelgänger* do político e por isso Sócrates gasta tantos diálogos procurando purgar os jovens – Teages, Alcibíades ou outro – do que sabe ser o seu desejo pernicioso de «vir-a-ser tirano, de preferência de todos os humanos, se não, da maioria [...] vir-a-ser igual ao deus» (*Thg.* 125e8-a4). Teages, atento às lições do Estrangeiro, explica, porém, que, ao contrário dos tiranos, ele pretende reinar não pela força mas sobre súbditos voluntários (126a7).

Se o Estrangeiro se tivesse atido a esta distinção até ao fim do diálogo, melhor seria retirar o *Político* da secção de filosofia política das nossas bibliotecas, «for it cannot contain nothing but [...] illusion». Não obstante o quanto milénios de civilização nos conseguiram amansar («foste um bom robô hoje?»), o Homem é desobediência, Eva e Pandora. O poder tem de lidar com isto e os próprios cidadãos esperam isso dele: confiaram-lhe a sua própria segurança, ao aceitarem conceder-lhe o monopólio do uso da força. De um ponto de vista hobbesiano, portanto, o Estado emerge, em boa medida, como concentração de violência: só ele pode prender e matar e no momento em que comece sistematicamente a falhar nos seus deveres a esse nível não é ilegítimo romper o pacto. Acima falámos do carácter defensivo da política (que a Parte III elabora). A vida é também ameaçada a partir de dentro da cidade. O poder não pode pois dispensar o uso de força, ou a ameaça de: «pois quem, de entre os mortais, que não tema nada, [será] justo?» (*A. Eu.* 699). O Eleata, claro, sabe-o e argumentará longamente na Parte III a favor do direito do príncipe de governar *contra* a vontade dos seus súbditos. Ele quer operar uma distinção, mais uma vez, que já foi feita: o tirano e o político distinguem-se não tanto pelo uso ou não de violência (nisto podem até coincidir: *Grg.* 470b-c), mas pela posse de saber (*G ad* 276e13). O tirano já foi afastado da investigação desde D0. O Eleata, porém, como o universo, tende, suspeitamos, ao esquecimento.

A diferença entre governo violento ou aceite parece-nos sobretudo uma extensão do anterior corte entre o pastor humano e o divino (*cf.* X. *Oec.* 21.12): só este último, de facto, reina pela persuasão. O príncipe, como o filósofo, ocupa entre este e o tirano (que governa só pela força), um terceiro lugar, daimónico, de cruzamento entre ambos: ele impõe-se pela persuasão e pela violência ao rebanho (o termo reaparece, atestando a validade do paradigma bucólico, mau grado todas as tentativas do Eleata de o negar, em 276e11, bem como o enfoque zoológico da diérese). De facto, a própria definição de política produzida impede, em boa medida, que o trabalho do político possa ser aceite *tout court*, pois «the willingness of two-footed animals to be herded by the king would depend on their seeing themselves as a herd» (Benardete 1963 202), o que é virtualmente impossível<sup>183</sup>:

---

<sup>183</sup> Apenas os fiéis de uma religião são talvez capazes de livremente se colocar no lugar de ovelhas (*cf.* Salmo 23) e dizer: «venha-a-ser não a minha vontade, mas a tua» (Lc 22, 42). Esta é uma atitude,



ninguém reconhece que possa não saber o que é melhor para si e que precisa de ser conduzido. Nesta época, cada um, por si, quer imitar o cosmos na sua autonomia. Uma situação dessas, porém, despenharia o arranjo humano no mar-alto da dissemelhança: o político existe para estabelecer regras de conduta universais, normas que devem ser obedecidas por todos, garantindo uma coesão mínima da cidade, que de outra forma se desintegraria. Tem, porém, que o fazer sem que os súbditos compreendam que estão a ser pastoreados. Seria, por isso, mais generoso<sup>184</sup> entender o *voluntário* [ἐκουσίῳ] do argumento não como um *fait accompli* mas uma possibilidade, da mesma maneira que, na diérese, se fala em animais com natureza *capaz* de ser domesticada (também B III.103 aproxima ambos os cortes). Os governados podem ser persuadidos da bondade do que lhes é imposto, submetendo-se (e sabendo-se, nessa aceitação, obedientes), mas têm de ser persuadidos primeiro. O Estado tem de dar razões das suas acções: as leis têm de ter um preâmbulo. Por si, ninguém estará disposto a aceitar uma autoridade externa. Cabe ao político convencer o rebanho; depois desse esforço inicial, está então autorizado ao uso da violência.

«E assim a nossa demonstração acerca do político, Estrangeiro, arrisca ter o seu acabamento» (277a). Cosendo as várias divisões, e seguindo o caminho longo, podemos dizer que o rei é o possuidor de uma τέχνη humana não-prática auto-directiva cuidadora (e livremente aceite) de rebanhos de humanos: seres capazes de domesticação, terrestres, caminhanes, sem-cornos, endogâmicos, bípedes. «As far as identifying a set of features that apply to statesmanship generally and to that skill alone, the definition is adequate in its

---

porém, que, transferida para a política, só faz sentido, paradoxalmente, no tempo sem política, sob Cronos. Ao contrário do deus, o político é mortal e a sua acção só pode ser continuada por alguém como ele; por isso procura tornar os outros melhores (*Grg.* 515a e ss.): ele quer a emancipação dos súbditos. O poder, num certo sentido, como a filosofia, quer matar-se; confronta-se, porém, com a impossibilidade de *todas* as pessoas *inteligirem* o Bem (para Platão, como sabemos, a filosofia é a actividade dos eleitos – só o deus, quando governa, pode contornar isso). O político esforça-se, então, por, imitando o deus, que dava a contemplar as Ideias, ao menos implantar nos espíritos uma *opinião verdadeira* sobre o Belo, o Justo e o Bom (Parte III). À comunidade deixa, se foi capaz, um sucessor (*cf.* os jovens do Conselho Nocturno nas *Leis*, escolhidos a dedo pelos membros seniores, para formação, ou o currículo dos guardiães na *República*, que visa preparar futuros quadros para o governo da cidade) ou o seu saber imperfeitamente materializado em leis (a solução do *Político*). Como o deus abandona o mundo, assim o político, pela morte, e as leis são como as instruções do pai que o cosmos procura recordar. Porém, tal como o universo se vai progressivamente esquecendo do que aprendera, assim as comunidades começam a desrespeitar e alterar as leis que herdaram. Por isso a importância da reparação do político, para poupar a πόλις à destruição. A solução do *Político* à morte do legislador é, pois, provisória: o melhor é arranjar herdeiros. Primeiro a Academia, depois as *Leis*.

<sup>184</sup> Outra interpretação generosa da diferença entre tirano e rei passaria pela subscrição da posição socrática nos *Memoráveis* 4.6.12: tirano é aquele que governa contra a maioria (e, acrescenta, contra as leis, mas no *Político* o verdadeiro rei também o faz). Este princípio democrático é, porém, estranho a Platão, para quem o número nunca pode ser critério de nada.

present form» (Sayre 27). A πολιτική, porém, como foi sublinhado no pós-mito, é uma arte directiva, e por isso não τροφή, criação directa pelo próprio. Recorre, portanto, a uma série de intermediários para levar a cabo a sua missão. Estes, antes do mito, reclamavam para si o título de *político*, pretensão refutada. Impõe-se agora articular a relação entre estes e o rei, para melhor perceber o *cuidado* prestado por este último, pela cartografia das artes que lhe estão submetidas. Será esse o trabalho da Parte III, que, para além de incluir a hierarquia das constituições e a discussão sobre a Lei, conta ainda com duas digressões que têm merecido uma atenção especial da parte dos comentadores: a do paradigma do paradigma (277d-278e) e a das duas artes de medir (283b-287a). Começemos pela primeira, que abre a Parte III.

## BIBLIOGRAFIA

### A) EDIÇÕES CRÍTICAS

*por ordem cronológica*

CAMPBELL, Lewis (1867), *The Sophistes and Politicus of Plato* (introdução, edição e notas). Clarendon Press: Oxford.

BURNET, John ([1900] <sup>2</sup>1905), *Platonis Opera. Tomus I.* OUP: Oxford.

DUKE, E.A. et al. (1995), *Platonis Opera. Tomus I.* OUP: Oxford.

### B) TRADUÇÕES

*por ordem cronológica*

SCHLEIERMACHER, Friedrich ([1807, <sup>2</sup>1824] 1994), *Platon. Sämtliche Werke. Band 3.* Rowohlt: Reinbek (edição de Ursula WOLF, a partir da de 1957-9 de W. OTTO, E. GRASSI e G. PLAMBÖCK).

JOWETT, Benjamin ([1871] <sup>3</sup>1892), *The Dialogues of Plato. Volume IV* (introdução, tradução e notas). OUP: Londres.

FRACCAROLI, Giuseppe (1911), *Platone. Il Sofista e L'Uomo Politico* (introdução, tradução e notas). Fratelli Bocca: Milão/Roma.

APELT, Otto (1914), *Platons Dialog Politikos, oder Vom Staatsmann* (introdução, tradução e notas). Felix Meiner: Leipzig.

FOWLER, Harold N. (1921), *Plato. Statesman* (introdução, tradução e notas) in FOWLER, H. N. & LAMB, W. R. M., *Plato. Statesman. Philebus. Ion.* Harvard University Press: Cambridge, MA.

DIÈS, Auguste (1950), *Platon. Le Politique* (introdução, edição, tradução e notas). Les Belles Lettres: Paris.

SKEMP, J.B. (1952), *Plato's Statesman* (introdução, tradução e notas). Routledge & Kegan Paul: Londres.

PETIT, Alain (1980), *Platon. Le Politique* (introdução, tradução e notas). Hachette: Paris.

BENARDETE, Seth (1984), *The Being of the Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman* (tradução, notas e comentário). University of Chicago Press: Chicago/Londres.

ROGGERONE, Giuseppe (1990), *I Dialoghi Platonici del Forestiero di Elea. Sofista e Politico* (tradução, notas e comentário). Marzorati Editore: Settimo Milanese (tradução do *Político* originalmente publicada em 1953, S.E.I.: Turim).

- GONZÁLEZ LASO, Antonio (1994), *Platon. El Político* (introdução, tradução e notas) in GONZÁLEZ LASO, A. et al. (1994), *Platon. El Político. Critón. Menón*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.
- ANNAS, Julia & WATERFIELD, Robin (1995), *Plato. Statesman* (introdução de J. ANNAS, tradução de R. WATERFIELD, notas de ambos). CUP: Cambridge.
- ROWE, C. J. (1995), *Plato: Statesman* (introdução, tradução e comentário em nota). Aris & Phillips: Warminster.
- BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François (2003), *Platon. Le Politique* (introdução, tradução e notas). Flammarion: Paris.
- GIORGINI, Giovanni (2005), *Platone. Politico* (introdução, tradução e notas). BUR: Milão.
- CASADESÚS BORDOY, Francesc (2008), *Platón. Crítón. El Político* (introdução, tradução e notas). Alianza Editorial: Madrid.
- RICKEN, Friedo (2008), *Platon. Politikos* (tradução e comentário). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- SOARES, Carmen Leal (2008), *Platão. O Político* (introdução, tradução e notas). Círculo de Escritores/Temas e Debates: Lisboa.
- PEGONE, Enrico (2009), *Platone. Politico* (introdução, tradução e notas) in MALTESE, Enrico (ed.), *Platone. Tutte le Opere*. Newton Compton: Roma.

### C) ESTUDOS

- ACKRILL, J. L. (1970), 'In Defence of Platonic Division', in ACKRILL, J. L. (1997), *Essays on Plato and Aristotle*. OUP: Oxford: 93-109.
- ADAM, J. (1891), 'The Myth in Plato's Politicus', *CR* 5.10: 445-6.
- AVERRÓIS ([1194] [trad.: 1986] <sup>5</sup>1998), *Exposición de la «República» de Platón*. Tecnos: Madrid (tradução de Miguel CRUZ HERNANDEZ).
- BENARDETE, Seth (1963), 'Eidos and Diaeresis in Plato's Statesman.' *Philologus* 107.3: 193-226.
- BODNÁR, István M. (2007), *Oenopides of Chius: A Survey of the Modern Literature with a Collection of the Ancient Testimonia*. Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte [disponível online em <http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/en/resources/preprints>].
- BRISSON, Luc (1993), 'Interprétation du Mythe du Politique' in ROWE: 349-363.
- ([1974] <sup>2</sup>1994), 'Le Même et L'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon'. Academia Verlag: Sankt Augustin.
- BRUMBAUGH, Robert (1954), *Plato's Mathematical Imagination: The Mathematical Passages in the Dialogues and their Interpretation*. Indiana University Press: Bloomington.

- CARONE, Gabriela (1993), 'Cosmic and Human Drama in Plato's *Statesman*. On Cosmos, God and Microcosm in the Myth', *Polis* 12: 99-121.
- (2004), 'Reversing the Myth of the *Politicus*', *CQ* 54.1: 88-108.
- CASERTANO, Giovanni (1996), *Il Nome della Cosa. Linguaggio e Realtà negli Ultimi Dialoghi di Platone*. Loffredo Editore: Nápoles.
- CASTORIADIS, Cornelius ([1999] 2002), *On Plato's Statesman*. Stanford University Press: Stanford (tradução de David Ames CURTIS).
- CLARK, Stephen R. L. (1993), 'Herds of Free Bipedes' in ROWE: 236-252.
- DE MARCHI, Paola Premoli (2008), *Chi è il Filosofo? Platone e La Questione del Dialogo Mancante*. FracoAngeli: Milão.
- DELCOMMINETTE, Sylvain (2000), *L'Inventivité Dialectique dans le Politique de Platon*. Ousia: Bruxelles.
- DILLON, John (1993) 'The Neoplatonic Exegesis of the *Statesman* Myth', in ROWE: 364-374.
- (2003), *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Clarendon Press: Oxford.
- DIXSAUT, Monique (2005), 'Pourquoi le *Politique*?', *Études Philosophiques* 2005.3: 289-294.
- EL MURR, Dimitri (2005), 'La Division et l'Unité du *Politique* de Platon', *Études Philosophiques* 2005.3: 295-324.
- ESPOSITO, Roberto ([2004] 2010), *Bios. Biopolítica e Filosofia*. Edições 70: Lisboa (tradução de M. Freitas da COSTA).
- FRIEDLÄNDER, Paul (1969), 'Statesman' (280-305), in *Plato - 3. The Dialogues: Second and Third Periods*. Princeton University Press: Princeton (tradução de Hans MEYERHOFF).
- GOODRICH, W. J. (1906), 'Plato, *Politicus* 269e-270a: An Allusion to Zoroastrianism?', *CR* 20.4: 208-9.
- GRAHAM, Daniel (2010), *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. CUP: Cambridge.
- GUTHRIE, W. K. C. (1978), 'Politicus' (163-196), in *A History of Greek Philosophy - Volume 5: The Later Plato and the Academy*. CUP: Cambridge.
- HOWLAND, Jacob (1993), 'The Eleatic Stranger's Socratic Condemnation of Socrates', *Polis* 12: 15-36.
- (1998), *The Paradox of Political Philosophy: Socrates' Philosophic Trial*. Rowman & Littlefield: Lanham, Maryland.
- KLEIN, Jacob (1977), *Plato's Trilogy: Theaetetus, the Sophist and the Statesman*. University of Chicago: Chicago/Londres.
- LANE, Melissa (1998), *Method and Politics in Plato's Statesman*. CUP: Cambridge.

- (2005), ‘«Emplois pour philosophes»: l’art politique et l’Étranger dans le *Politique* à la lumière de Socrate et du philosophe dans le *Théétète*’, *Études Philosophiques* 2005.3: 325-345 (traduzido por Fulcran TEISSERENC).
- LOPES, Rodolfo (2011), *Platão. Timeu-Crítias* (introdução, tradução e notas). CECH: Coimbra.
- MANASSE, Ernst Moritz (1937), *Platons Sophistes und Politikos. Das Problem der Wahrheit*. Siegfried Sholem: Berlim/Schönenberg.
- MCCABE, Mary Margaret (2000), *Plato and His Predecessors. The Dramatisation of Reason*. CUP: Cambridge.
- MIGLIORI, Maurizio (1996), *Arte Politica e Metrica Assiologica. Commentario Storico-Filosofico al «Politico» di Platone*. Vita e Pensiero: Milão.
- MILLER, Mitchell ([1980] <sup>2</sup>2004), *The Philosopher in Plato’s Statesman*. Parmenides: Las Vegas.
- MOHR, Richard D. (1981), ‘Disorderly Motion in Plato’s *Statesman*’, *Phoenix* 35.3: 199-215.
- MORGAN, Kathryn (2000), *Myth & Philosophy. From the Presocratics to Plato*. CUP: Cambridge.
- NAILS, Debra (2002), *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Hackett: Indianapolis/Cambridge.
- NICHOLSON, P. & ROWE, C.J. (eds.) (1993), *Plato’s Statesman: Selected Papers From the Third Symposium Platonicum = Polis 12*.
- OWEN, G. E. L. (1953), ‘The Place of the *Timaeus* in Plato’s Dialogues’, in SMITH, Nicholas (ed.) (1998), *Plato. Critical Assessments. Volume IV: Plato’s Later Works*. Routledge: Londres/NY.
- PINOTTI, Graciela, ‘Autour de la distinction entre εἶδος et μέρος dans le *Politique* de Platon (262a5-263e1)’ in ROWE: 155-161.
- ROBINSON, T. M. (1967), ‘Demiurge and World Soul in Plato’s *Politicus*’, *The American Journal of Philology* 88.1: 57-66.
- ROGGERONE, G. A. (1983), *La Crisi del Platonismo nel «Sofista» e nel «Politico»*. Milella: Lecce.
- ROOCHNIK, David (1996), *Of Art and Wisdom. Plato’s Understanding of Techne*. Pennsylvania State University Press: Pennsylvania.
- (2005), ‘Residual Ambiguity in Plato’s *Statesman*’, *Plato* 5 [disponível online em <http://www.nd.edu/~plato/>].
- ROSEN, Stanley (1979), ‘Plato’s Myth of the Reversed Cosmos’ in ROSEN, S. (1988), *The Quarrel Between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*. Routledge: Londres: 56-77.
- (1995), *Plato’s Statesman: The Web of Politics*. Yale University Press: New Haven/Londres.
- ROWE, C. J. (ed.) (1995), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Academia Verlag: Sankt Augustin.
- SAYRE, Kenneth (2006), *Metaphysics and Method in Plato’s Statesman*. Cambridge University Press: Cambridge.

- SCHMITT, Carl ([1932] 1992), *O Conceito do Político*. Vozes: Petrópolis (tradução de Álvaro VALLS).
- SCHUHL, Pierre-Maxime (1932), 'Sur le Mythe du Politique' in SCHUHL, P-M. (1947), *La Fabulation Platonicienne*. PUF: Paris.
- SCODEL, Harvey (1987), *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- SHOREY, Paul (1933), 'Politicus' (308-315; 598-602), in *What Plato Said*. University of Chicago Press: Chicago.
- SLOTERDIJK, Peter ([1999] 2007), *Regras Para o Parque Humano*. Angelus Novus: Coimbra (tradução de Manuel RESENDE).
- SOARES, Carmen Leal (2006), 'Crises Políticas. Reflexões de Ontem e de Hoje', in CURADO, A. L. & PEREIRA, V. S. (eds.), *A Antiguidade Clássica e Nós - Herança e Identidade Cultural*. Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos: Braga: 73-8.
- SPRAGUE, Rosamond K. (1976), *The Philosopher-King: A Study of the Theoretical Background*. University of South Carolina: Columbia.
- STRAUSS, Leo (1964), *The City and Man*. University of Chicago Press: Chicago/Londres.
- TAYLOR, A. E. ([1926] <sup>5</sup>1948), 'Sophistes-Politicus' (371-407), in *Plato: The Man and His Work*. Methuen: Londres.
- VIDAL-NAQUET, Pierre ([1975] <sup>2</sup>1978), 'Plato's Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History', *Journal of Hellenic Studies* 98: 132-141.
- VÖGELIN, Eric (1957), 'Phaedrus and Statesman' (135-169), in *Order and History. Volume Three: Plato and Aristotle*. Louisiana State University Press: Baton Rouge.
- WHITE, David (2007), *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*. Ashgate: Hampshire /Burlington, VT.

## RESUMO

Este trabalho é a primeira metade de um comentário alargado ao *Político* de Platão. Aqui são discutidas a Introdução Dramática, a Parte I (a diérese) e a Parte II (o mito), com especial ênfase nos aspectos políticos do texto. Eis algumas das teses principais aqui defendidas: (1) a diérese deve ser levada a sério; (2) a definição alcançada no final da Parte I é correcta e por isso não é rejeitada; (3) a vida sob Cronos é, do ponto de vista do filósofo, melhor do que a nossa e o governo do deus é apresentado como um modelo para o político; (4) o paradigma do pastor é válido e apenas formalmente abandonado; (5) a menorização pelo Estrangeiro do elemento racional nos seres humanos revela uma consciência aguda da faceta não-racional da política. Esta é a razão pela qual o corpo e a violência desempenham papéis tão importantes no diálogo, que, contudo, não esquece nunca o político ideal (o objecto do inquérito). O fosso e o choque entre o que o poder é e aquilo que devia ser está no centro (o coração) deste drama filosófico.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Político, diérese, mito do cosmos invertido, Estrangeiro de Eleia, filosofia política antiga, poder & violência

\*

## ABSTRACT

This work is the first half of an extended commentary on Plato's *Statesman*. The Dramatic Setting, Part I (the diaeresis) and Part II (the myth) are here discussed, with particular emphasis on the political aspects of the text. Some of the main points here contended are: (1) the diaeresis should be taken seriously; (2) the definition attained at the end of Part I is sound and is therefore not rejected; (3) the life under Cronos is, from a philosopher's point of view, better than ours and the rule of the god is presented as a model for the statesman; (4) the herdsman paradigm is valid and is only formally abandoned; (5) the Stranger's downplaying of the rational element in human beings shows a deep awareness of the non-rational side of politics. This is the reason why the body and violence play so an important role in the dialogue, which, however, never loses track of the ideal statesman (the object of the enquiry). The gap and the clash between what power is and what it should be is at the core of this philosophical drama.

KEYWORDS: Plato, Statesman, diaeresis, myth of the reversed cosmos, Stranger of Elea, ancient political philosophy, power & violence



## ÍNDICE GERAL

Aviso .....	ii
Nota Sobre as Traduções .....	vii
Estrutura do Diálogo .....	2
Introdução Dramática (257a-258b2) .....	4
Parte I: A Diérese Inicial (258b2-268d4) .....	13
Divisão 0 [D0]: ἐπιστήμη (258b2-258b5) .....	13
D1: γνωστική   πρακτική (258b6-259d5) .....	16
Interlúdio I [I1] (258e8-259c5) .....	19
D2: ἐπιτακτική   κριτική (259d6-260c5) .....	25
D3: ἀντεπιτακτική   [ἑτερεπιτακτική] (260c6-261a2) .....	27
D4: τῶν ἐμψύχων γένεσις   τῶν ἀψύχων γένεσις (261a3-261d2) .....	29
D5: ἀγελαιοτροφική   ἰδιοτροφική (261d3-261e7) .....	32
Interlúdio II [I2] (261e7-264b5) .....	34
Parte I: Excurso do Método (261e7-263b11) .....	34
Parte II: O Amansar da Fera (263c-264b5) .....	51
D6: ξηροτροφική   ὑγροτροφική (264b6-264e2) .....	62
D7: [πεζοτροφική]   [πτηνοτροφική] (264e3-264e11) .....	63
Bifurcação [B1] (264e12-265b6) .....	65
D8, 1ª da Via Longa [D8-L1]: [κερασφορονομική]   [ἀκερατονομική] (265b6-265d5) .....	71
D9-L2: [ἰδιογενική]   [κοινογενική] (265d6-265e9) .....	73
D10-L3: [διποδοτροφική]   [τετραποδοτροφική] (265e10-266d10) .....	74
Via Breve [D8-B1 + D9-B2] (266d10-267a3) .....	82
Conclusão (267a4-268d4) .....	85
Parte II: O Mito (268d5-277a2) .....	89
§1 Uma Brincadeira Para Maiores de 18: O Mito .....	89
§2 As Três Pistas de Sherlock (Watson, Escuta): Três Fragmentos da Paixão .....	94
§3 E Sobre Esta Pedra Edificarei O Meu Mito: Premissas .....	97
§4 O Guardador de Rebanhos: Crónicas da Vida Sob Cronos .....	103
§5 ἀνθρώποις γίγνεσθαι ὀκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον (DK 22 B110): O Dilema .....	110
§6 O Homem de Muitas Voltas na Volta do Cosmos: O Mundo Órfão .....	115
§7 <i>Cura Cum Fluvium Transiret</i> : O Cuidado & A Definição Final de Político .....	121
Bibliografia .....	136
Resumo/Abstract .....	141

