

ANTÓNIO MANUEL MARTINS  
*Universidade de Coimbra*

## FILOSOFIA E POLÍTICA EM PLATÃO

A influência do legado platónico na cultura ocidental é tão grande e estende-se a tantos campos que é muito difícil ter uma noção exacta da sua profundidade e extensão. Um dos textos platónicos mais lidos não só nos meios académicos mais ligados aos estudos clássicos e à filosofia mas também por um vasto público é a *República* que o leitor de língua portuguesa pode ler na tradução magistral da Dr.<sup>a</sup> Maria Helena da Rocha Pereira. Precisamente nesta obra surge com particular virulência a articulação entre política e filosofia. O contributo de Platão para o legado da filosofia política tem sido analisado, pela generalidade dos intérpretes, quase exclusivamente a partir do texto da *República*. É assim que acontece também com o libelo de Karl Popper em *A Sociedade aberta e os seus Inimigos*<sup>1</sup>. Não é nossa intenção analisar a querela em torno da filosofia política de Platão quer ela tenha a sua origem num contexto doutrinário liberal, marxista, psicanalítico ou de uma qualquer configuração pós-moderna de «pensiero debole». Partimos da constatação de que se gerou um certo mal-estar entre os leitores modernos de Platão provocado em grande parte pela convicção de que a sua filosofia política é antidemocrática e talvez mesmo elitista.

Não deixa de ser sintomático que Levinson, o grande defensor de Platão contra os seus críticos liberais acabe por reconhecer explicitamente na sua *Defesa de Platão* que o ideal político do fundador da Academia

---

<sup>1</sup> Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*. I. London: Routledge & Sons, 1945.

representa uma das configurações mais diferenciadas de «governo autoritário»<sup>2</sup>. Tornou-se moeda corrente separar o Platão doutrinador político — origem de todas as perversões do pensamento político ocidental — e o Platão epistemólogo, o fundador da «teoria geométrica do mundo» que Popper elogia sem reserva. O que acontece é que esta separação das águas, por mais cómoda que seja para o leitor moderno, é absolutamente insustentável face ao texto platónico.

Não se trata aqui apenas da microanálise do texto platónico em que se envolveram muitos dos participantes nesta querela. Trata-se, sem dúvida, de questões importantes de maior ou menor alcance para uma compreensão global do pensamento platónico conforme se trate de passos mais ou menos significativos. Contudo, o principal problema hermenêutico que aquela dicotomia estranha ao texto platónico coloca é que inviabiliza uma compreensão adequada do nexa entre filosofia e política no texto platónico. Qualquer interpretação levada a cabo no quadro daquela dicotomia conduz fatalmente a uma caricatura do pensamento platónico.

Não é aqui o lugar de explicitarmos os pressupostos da nossa interpretação de Platão nem de discutirmos as várias posições assumidas por diferentes correntes de interpretação do pensamento e da obra de Platão. É inegável que só uma análise cuidadosa de todo o texto platónico que permita uma contextualização adequada dos passos escolhidos como mais significativos pode evitar os escolhos de uma leitura unilateral. Para podermos compreender melhor o nexa entre filosofia e política no pensamento platónico há que tematizar a compreensão dos conceitos chave. Isto torna-se tanto mais necessário quanto a pré-compreensão de «filosofia» e de «política» do leitor de Platão neste final de século diverge radicalmente da de Platão qualquer que seja o ponto de partida.

O texto platónico está animado pela convicção de que se há algum caminho acessível aos mortais para encontrar uma resposta à pergunta socrática — como devemos viver? — ele passa necessariamente pela filosofia. Com ela aprenderiam a melhor maneira de viver e compreenderiam que ser justo em todas as circunstâncias e jamais cometer uma injustiça — mesmo com o risco de se ser vítima de injustiça(s) — é a melhor maneira de conseguir a mais perfeita realização como homem ao alcance de cada cidadão. É neste contexto que se coloca em Platão a problemática da *eudaimonia*.

---

<sup>2</sup> Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato*. Cambridge, Mass., 1953, p. 573.

O nexu íntimo entre filosofia e política não está presente apenas nos passos onde se fala do filósofo-rei ou do governante ideal. É algo que, de um modo ou de outro, perpassa toda a obra platónica perguntando incessantemente pela articulação entre justiça e poder no horizonte da interrogação socrática.

A autocompreensão da filosofia que encontramos nos diálogos, visa, em última análise, justificá-la como o estilo de vida que melhor se ajusta à excelência do homem e permitir, negativamente, identificar todas as formas de pseudo-filosofia.

Por uma questão de economia de recursos teremos que renunciar aqui a uma caracterização mais pormenorizada da autocompreensão platónica da filosofia antes de vermos como ela se reflecte no modo como Platão compreende a política.

Neste breve apontamento pretendemos abordar sumariamente apenas a questão da compreensão platónica da «política» partindo do pressuposto de que tal compreensão está actuante em vários textos platónicos nomeadamente na *República*, no *Político* e em *As Leis*. O conceito platónico de política — que não se confunde com o(s) conceito(s) moderno(s) de política nem com o de outros autores da Antiguidade Clássica — está operante mesmo quando não tematizado nos diversos textos do Corpus Platonicum. Tentar compreender a sua especificidade é o nosso objectivo mais imediato. Para o alcançar tentaremos reconstruir, a partir de uma leitura do *Górgias*<sup>3</sup>, um conceito de política que seja coerente não apenas com o texto deste diálogo platónico mas igualmente com os grandes textos do Corpus Platonicum que discutem mais explicitamente as questões de filosofia política.

\*  
\* \*

Se seguirmos o fio condutor da pergunta «o que é a retórica?», podemos dizer que toda a estrutura do diálogo gira em torno desta questão. Contudo, já os antigos comentadores sublinhavam que o texto do *Górgias* é muito mais que um simples exercício de confronto dialéctico com a concepção gorgiana da retórica. A discussão sobre a verdadeira natureza da retórica e do seu contributo para que o homem alcance a sua plena realização é parte importante do diálogo. Mas é precisamente quando coloca-

---

<sup>3</sup> Utilizaremos a tradução portuguesa do Dr. Manuel Oliveira Pulquério, *Platão I*. Lisboa, 1973.

da no horizonte da pergunta socrática que ela adquire o seu verdadeiro sentido. Foi assim que desde tempos antigos a *eudaimonia* foi igualmente considerada tema fundamental — porventura o mais importante — do *Górgias*.

Sob o ponto de vista formal, podemos considerar o *Górgias* estruturado em torno de uma série de três diálogos (Sócrates — Górgias; Sócrates — Polo e Sócrates — Cálicles) precedidos de um breve prelúdio e uma conclusão. O esquema de E. R. Dodds ilustra bem não só a estrutura fundamental do diálogo como o entrelaçamento dos dois temas centrais: a. retórica e b. *eudaimonia*<sup>4</sup>.

A *eudaimonia* como *telos* da acção humana não é tematizada por ser pressuposto comum inquestionado dos interlocutores. Tema de debate vivo era saber qual o género de vida que poderia proporcionar aos homens a almejada felicidade. Platão deixou-nos na sua vasta obra documentos importantes deste grande debate. No *Górgias* aparece-nos, de novo, esta questão enquadrada nos limites da estrutura do texto platónico. Assim, não encontramos no texto a pergunta descontextualizada pelo melhor género de vida mas antes em forma de uma alternativa muito concreta condicionando decisivamente o decurso da conversa. Trata-se, efectivamente, de escolher entre dois estilos de vida: «o de agir como um homem, falando ao povo, praticando a retórica, exercendo a política da maneira que vós hoje a exerceis, ou o outro que eu recomendo, o cultivo da filosofia» (500c5-8). Por outro lado, um dos pressupostos fundamentais

<sup>4</sup> Teríamos, então, de acordo com Dodds, o seguinte esquema:

Sócrates e Górgias

a (b) 449c - 461b

Sócrates e Polo

a 461b - 466a

b 466a - 480a

a 480a - 481b

Sócrates e Cálicles

b+a 482c - 486d

b 486d - 500a

a 500a - 503d

b 503d - 515b

a 515b - 521a

b 521a - 526d

a+b 526d - 527e

*Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1959, p. 3.

de todo o texto platônico é o de que a busca da verdade é o grande objetivo de todos aqueles que procuram chegar ao conhecimento, ao saber. Pressuposto que muitos leitores modernos de Platão não partilham sobretudo os que estão influenciados pelas diferentes formas contemporâneas de positivismo e cepticismo. A análise das dificuldades que este pré-conceito acarreta na interpretação do texto platônico desviar-nos-ia do tema que nos ocupa mas nunca será demais sublinhar a sua importância.

Os três interlocutores de Sócrates — Górgias, Polo e Cálicles — permitem-lhe pôr à prova um conjunto de pressupostos e convicções básicas «dos mais sábios dos Gregos» de então (527a9). Depois de estabelecido o nexó entre a retórica e a problemática da justiça quando Górgias concede que a retórica é a arte da persuasão «que gera a crença, não o saber, sobre o justo e o injusto» (455a) é possível avançar para um nível que ultrapasse os meros artifícios formais. O discurso de Górgias sobre os poderes da retórica parece levá-lo, num primeiro momento, a uma concepção puramente instrumental da arte da palavra na medida em que afirma que o orador é capaz de falar «de tudo e contra todos» e «persuadir a multidão em qualquer assunto» (457a). Porém, admite, no mesmo passo, que a retórica «deve ser usada com justiça» (457b4). Por outras palavras, a verdadeira retórica de que aqui fala Górgias pressupõe já um saber acerca do que é justo e injusto. É este saber que permitirá responsabilizar o orador pelo uso ou abuso da sua arte.

Sócrates continua argumentando: quem aprendeu a arte da construção é construtor, quem aprendeu música é músico e assim por diante com todas as demais artes de tal modo que aquele que aprendeu a justiça é justo (460b). A argumentação de Sócrates assenta numa analogia entre a justiça e as artes que, para além dos problemas específicos que levanta, não legitima totalmente a conclusão tirada por Sócrates. Porém, o seu interlocutor Górgias aceita a validade da conclusão no sentido que mais interessa a Sócrates: quem «aprendeu a justiça» é justo não apenas no sentido de ter o poder de fazer o que é justo mas também no sentido em que não pode querer fazer outra coisa que não seja aquilo que é justo. Uma vez que Górgias admitiu antes que o saber acerca do justo e do injusto é pressuposto da retórica, vê-se forçado a admitir que o orador nunca pode querer «agir senão segundo a justiça» (460c).

Mas, neste caso, não seria possível abusar da retórica no sentido de a colocar ao serviço de causas injustas. É claro que o pressuposto que suporta todo o discurso socrático — o nexó indissociável entre o saber o que é justo e ser justo ou agir com justiça — não é tematizado e muito menos posto em causa.

Polo, representante da geração mais nova dos sofistas, entra na conversa radicalizando a posição de Górgias. Não pode aceitar que Sócrates inclua a retórica protagonizada por Górgias no género da adulação ao lado da sofística (463b-c). Mas, pior do que isto, seria aceitar que a retórica se reduz a um «simulacro de uma parte da política» (463d). A questão em debate não tem nada de académico no sentido moderno do termo. Está em causa aquilo que mais interessa ao homem, a sua realização.

Polo julga poder contestar as afirmações de Sócrates apelando para o poder dos oradores nas cidades (466b) exercido através do poder da palavra no domínio público, em assembleias. Em resposta, Sócrates não se limita a defender a tese contrária — «de todos os cidadãos são os oradores os menos poderosos» (466d) — mas vai obrigar Polo, através da introdução de um esquema de análise teleológica do agir humano, a concordar com ele. De acordo com esta compreensão da acção humana, aquele que comete uma injustiça contraria a intenção mais profunda do seu agir. Estamos perante um modelo de explicação do agir humano completamente diferente dos modelos modernos. A discussão travada por Sócrates no *Górgias* parte do pressuposto, platónico, de que os contrastes e oposições, neste domínio, são sempre provisórios e, pelo menos em princípio senão de facto, ultrapassáveis.

O entendimento entre os dois interlocutores dificilmente ultrapassa o nível da superficialidade dado que as divergências se apresentam, de uma forma cada vez mais clara, demasiado grandes para poderem permitir uma verdadeira convergência. Vejamos o caso do poder, aqui discutido. Polo considera o poder como algo positivo, não tem consciência da sua ambivalência. Sócrates contesta radicalmente que os tiranos e os oradores tenham na pólis o poder que Polo lhes atribui (466b-468e). Segundo o modelo de compreensão teleológica da acção humana seguido por Sócrates, os tiranos e os oradores, por mais paradoxal que isto possa parecer a Polo, não fazem realmente aquilo que querem. Sócrates concede que eles pensam fazer sempre aquilo que lhes parecer ser o melhor. Contudo, sublinha a importância de distinguir entre a acção concreta ou o seu resultado imediato, por um lado, e aquilo que se pretende alcançar com toda e qualquer acção humana. Aquilo que é visado no agir humano é sempre o bem no sentido daquilo que nos é verdadeiramente útil. Mesmo quando alguém mata, exila ou priva alguém dos seus bens age assim por estar convencido de que está a fazer o melhor para si (468b). Porém, aquilo que é ou parece ser bom para alguém não se pode determinar a partir de padrões da acção que universalizem as condições das diferentes situações

em que os indivíduos se encontram. O próprio Polo vai acabar por admitir que «matar, exilar ou despojar alguém dos seus bens» não tem sempre o mesmo valor (470b). Mas, mais importante do que esta simples constatação é o facto de Polo não possuir nenhum critério seguro que lhe permita evitar erros neste domínio.

De igual modo, não compreende a afirmação paradoxal de Sócrates: «o maior dos males é cometer uma injustiça» (469b). Esta afirmação de Sócrates só adquire o seu verdadeiro sentido no contexto mais amplo da análise da problemática da *eudaimonia* e da justiça. É precisamente esta articulação entre a felicidade e a justiça, pressuposto de todo o texto platónico, que está também em discussão no *Górgias*. De uma forma mais clara na conversa entre Sócrates e Cálicles. É aqui que o debate atinge o seu auge permitindo clarificar melhor as posições básicas. Cálicles, apresentado como obra da sofística, pretende refutar com a sua própria actuação a tese socrática de que a retórica oriunda da sofística não passa de um simulacro da política.

Neste, como em outros diálogos, faz-se constantemente a oposição entre aquilo que parece ser uma mesma coisa já que é designado pela mesma palavra ou por outra designação muito próxima e a sua caricatura. No centro da discussão do *Górgias* estão a retórica e a política. Sócrates e os seus interlocutores usam os mesmos nomes ao longo de toda a discussão mas estão, de facto, a falar de coisas distintas. Um dos resultados principais do diálogo consiste precisamente na manifestação desta diferença.

É precisamente a introdução de um novo conceito de política que vai permitir a Sócrates sustentar uma nova compreensão da retórica. Não deixa de ser curioso que a própria tensão entre a compreensão da política, característica da sofística, e o novo conceito de política introduzido no *Górgias* permitem a Sócrates apresentar-se, simultaneamente, como alguém que não pertence à classe política (473e) e, por outro lado, como o protótipo do verdadeiro político: «Creio ser dos poucos Atenienses, para não dizer o único, que cultivam a verdadeira arte da política e a põem em prática nos dias de hoje» (521d).

O contraste entre a verdadeira e a falsa política vive da definição da política como a arte que trata da alma (463b). Estamos sempre num horizonte em que o modelo da *techne* e as analogias que nele se inscrevem são determinantes de todo o discurso produzido no interior do diálogo. Assim, a analogia que assenta na polaridade alma — corpo vai permitir distinguir, ao nível da política, duas dimensões básicas, a justiça e a legislação, tal como o cuidado do corpo é objecto de duas artes, a medicina e

a legislação<sup>5</sup>. Fica desde já claro que a concepção política aqui visada assenta numa compreensão da justiça e da lei muito diferente da dos seus interlocutores.

A analogia que Sócrates estabelece na mesma altura da sua conversa com Polo (sofística — legislação = retórica — justiça; 465c) só aparece com mais clareza a partir da intervenção de Cálicles.

Cálicles começa por fazer uma apreciação devastadora da intervenção de Górgias e Polo pretendendo defender a genuína sabedoria da sofística com a sua interpretação da antítese *nomos* — *physis*<sup>6</sup>. Se está disposto a conceder que o mais feio segundo a lei/convenção é cometer uma injustiça, não deixa de sublinhar que, segundo a natureza, é sofrer a injustiça (483a).

O conceito de natureza com que opera Cálicles está ao serviço da «lei» do mais forte. Uma observação atenta e imparcial daquilo que se passa na natureza — quer no reino animal quer nas várias sociedades humanas — mostra que «o mais poderoso deve dominar o mais fraco e gozar as vantagens da sua superioridade» (483d). Proclama-se o direito da natureza como o direito do mais forte. Por conseguinte, justo é que o melhor domine o pior, o mais forte o mais fraco, segundo a lei da nature-

<sup>5</sup> Esta simples articulação permite-nos ver melhor o nexu entre vários textos do Corpus Platonicum. Assim, não podemos separar como muitas vezes se faz a intenção fundamental da *República* e de *As Leis*. Já não falamos aqui no caso extremo, hoje mais raro, de considerar o texto de *As Leis* como inautêntico. Mais frequente é o «esquecimento» puro e simples do último texto platónico ou a sua depreciação em termos de conteúdo. A título meramente exemplificativo deste desinteresse e de um juízo de valor negativo demasiado apressado e injustificado, vejam-se as seguintes afirmações de J.N. Findlay numa obra, sob outros pontos de vista, bem interessante: «The writing of the *Laws* bears witness, not to some slow, senile fading, but to a stroke or seizure which, even if it may not have destroyed Plato's smooth style, certainly disrupted his higher powers of judgment». J. N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. London: Routledge, 1974, p. 333. Para uma apreciação diferente deste texto, ver, entre outros, os seguintes estudos: M. Vanhoutte, *La philosophie politique de Platon dans les «Lois»* (Lovaina: P.U.L., 1954); A. B. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der «Nomoi» im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*. (Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1971); R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*. (Oxford: Blackwell, 1983).

<sup>6</sup> Dodds, no seu comentário, refere os principais textos clássicos deste *topos* da cultura grega dos finais do séc. V cuja discussão ultrapassou os limites da sofística e da filosofia como o atestam aos obras de Eurípides, Aristófanes e Tucídides (E. R. Dodds, *Gorgias*, pp. 263 -264). Aí se refere também a monografia já clássica de F. Heinemann *Nomos und Physis* que continua ainda a ser o melhor estudo sobre esta matéria. O facto de Cálicles defender posições muito mais radicais e não comparáveis, em termos de rigor histórico, com as de Hípias ou Antífote só vem sublinhar o carácter ficcional do texto platónico.



za. As leis são consideradas por Cálicles mero expediente dos fracos ao serviço de uma moral de escravos. Cálicles não nega o direito puro e simplesmente. O que ele proclama é o direito do mais forte como a suprema lei da natureza.

Cálicles não se limita a interpretar a antítese *nomos* — *physis* no sentido da defesa incondicional do poder da força. Interpela Sócrates sobre o sentido e utilidade da filosofia. Cálicles admite a utilidade da filosofia como parte integrante de uma correcta educação da juventude mas nunca como (pre)ocupação dominante de um adulto que pretenda exercer plenamente a cidadania. Neste contexto, a filosofia é considerada um estorvo na medida em que faz perder o contacto com as realidades da pólis tornando o filósofo totalmente inexperiente e ridículo aos olhos dos seus concidadãos<sup>7</sup>. É com esta imagem da filosofia (484c-485e) que o texto platónico se confronta repetidamente. Este tipo de filosofia não tem, manifestamente, qualquer interesse pela política tal como ela é entendida por Cálicles e pelos outros interlocutores de Sócrates. A inutilidade da filosofia é tal que da boca daquele que a ela se dedica não sai nunca «uma palavra livre, grande e eficaz» (485e). Mais uma vez, o que está em jogo é o conceito de filosofia e de política que aqui se joga em torno da eficácia da palavra. É neste contexto que se vai igualmente decidir a sorte da retórica.

A acção política, como qualquer actividade humana, está polarizada pelo mesmo *telos* que define a sua estrutura. Se tivermos em conta a caracterização da política antes apresentada por Sócrates, a finalidade última da acção política só pode ser o que é melhor para a alma humana. É, portanto, a natureza da alma que vai determinar os traços principais da actividade política. Sócrates procura contrariar a separação radical entre *nomos* e *physis* introduzindo na discussão os conceitos de ordem e de equilíbrio. É precisamente através da aplicação destes conceitos aos diversos domínios em discussão que se vai tornar cada vez mais clara uma nova compreensão dos conceitos fundamentais. A harmonia e ordem

---

<sup>7</sup> Esta imagem do filósofo e da filosofia dominava muitos círculos da época segundo podemos inferir de alguns testemunhos. Na *Medeia* de Eurípides podemos ler um passo que vai no mesmo sentido das observações de Cálicles: «Que jamais alguém que seja por natureza astuto, instrua os filhos mais do que o preciso, fazendo deles sábios. Porque, além da mancha de inércia, que têm, ganharão malevolente inveja dos seus concidadãos. É que, para a multidão ignara, quem for portador de uma nova sabedoria, passará por inútil, e não por sábio.» *Med.* 294-299; (Eurípides, *Medeia*, Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Textos Clássicos 33. Coimbra: INIC, 1991).

características da alma são, afinal, a lei que torna os cidadãos justos (504d). A lei de que aqui fala Sócrates não tem o mesmo significado que Cálicles atribuiu à palavra «lei». Para Sócrates não se trata de mera convenção, mais ou menos arbitrária, modificável segundo os interesses de quem, em cada caso, detém o poder político.

A lei deixa, então, de se opor à natureza para se revelar como a mais genuína expressão da *physis*<sup>8</sup>. A questão da articulação entre esta lei e o direito positivo não é tratada directamente no *Górgias* ficando, de algum modo, em aberto<sup>9</sup>.

Cálicles poderia, talvez, contrapor a Sócrates que também ele defende uma certa ordem e harmonia mas diferente da proposta por Sócrates. Contudo, não o faz e deixa Sócrates terminar a sua argumentação (506d-e). Com ela, pretende-se mostrar que o homem bom (o que possui a justiça e a temperança) é também o mais feliz. A própria amizade, aqui considerada também como um dos elementos básicos da felicidade, é apresentada como privilégio dos bons na medida em que só estes têm condições de se dedicarem a interesses verdadeiramente comuns (507e). É no contexto desta argumentação de Sócrates que podemos apreciar melhor em que sentido se pode dizer que a verdadeira retórica é, naturalmente, uma autêntica arte política. Assim, a retórica não retira a sua dimensão política tanto do facto, meramente exterior e superficial, de (poder) ser usada nos espaços públicos (assembleias, tribunais, etc.) mas antes do facto de ser objectivo do verdadeiro orador («o que o é segundo a arte e o bem») fazer nascer a justiça nas almas dos seus ouvintes (504d-e). É em função deste *telos* que se pode medir realmente o poder da palavra. Ela só é verdadeiramente eficaz e poderosa quando produz nos ouvintes o efeito desejado: torná-los mais justos ou, por outras palavras, mais capazes de viver bem numa comunidade política como a pólis.

<sup>8</sup> H. J. Krämer, *Arete bei Plato und Aristoteles*. (Heidelberg, 1959), p. 57.

<sup>9</sup> Sobre os limites e virtualidades da lei bem como a sua relação com as instâncias de aplicação encontramos observações muito pertinentes no *Político* (293c-300c). A propósito, repare-se no papel que a legislação desempenha nos textos da *República* e de *As Leis*. Na discussão da justiça na *República*, a legislação assume um papel relativamente modesto e mesmo secundário. Tal como no *Político*, o factor determinante da acção de todos e cada um dos cidadãos parece ser um saber muito específico que só o governante ideal possui. Já o mesmo não se passa em *As Leis*, embora não se possa dizer que aí se desenha um Estado totalmente regulado por normas positivas. Não obstante a suspeita de esclerose que Findlay *et alii* lançaram sobre o autor de *As Leis*, este continuava a ter uma consciência aguda dos limites de toda a legislação. Daí a importância que assumem as instituições cuja missão principal seria garantir a compreensão e aplicação correcta da legislação codificada neste último texto platónico.

Nesta arte da palavra, aqui identificada com a verdadeira retórica, consiste a verdadeira praxis política. Vistas as coisas deste ângulo, já não será tão difícil perceber porque é que Sócrates afirma no diálogo com Cálicles que nenhum dos famosos políticos de Atenas (Péricles, Címon, Milcíades e Temístocles) desfrutou realmente de verdadeiro poder político (515c-519d). O Sócrates platónico exige dos políticos que eles façam justos e felizes os cidadãos. Se eles não possuem este poder, então, tudo o que eles ou a multidão que os segue possa considerar como exercício de poder e força não passa de mera ilusão e engano. Isto mostra claramente que a concepção platónica da política não pode ser identificada, como tantas vezes se faz, com qualquer concepção política vigente no seu tempo. Com certeza que Platão não pode emergir totalmente do seu tempo histórico. Porém, isso não nos deve fazer esquecer que Platão, na sua definição da filosofia e da política, é alguém que luta contra a corrente em nome de uma compreensão diferente do destino do homem.

Partindo desta nova concepção da política, Sócrates pode criticar a prática política dominante em Atenas: «Foi sem sabedoria e justiça que esses homens de Estado encheram a cidade de portos, estaleiros, muralhas, impostos e outras bagatelas do género» (519a). O mesmo tipo de crítica atinge a sofística: também eles não são realmente aquilo que dizem ser: mestres de virtude. Muito menos da verdadeira *arete* que é a *arete* política. Por isso, a sua retórica não passa de um simulacro da verdadeira arte da palavra.

Podemos, agora, compreender melhor porque é que no mesmo diálogo Sócrates é apresentado, primeiro, como alguém desinteressado e desligado da política e, depois de introduzido o novo conceito de política, como o único cuja acção pode reclamar legitimamente a designação de verdadeira praxis política.

Quando se fala do nexa íntimo entre filosofia e política na perspectiva platónica é preciso ter presente que não se trata de fazer uma apologia incondicional da filosofia no sentido de todos os homens (cidadãos) se dedicarem à filosofia. O objectivo perseguido pelo texto platónico é mostrar que todos devem orientar a sua acção pela justiça. Só aí poderão encontrar a sua plena realização como homens uma vez que a *arete* humana e a *arete* política coincidem, segundo a posição platónica. À filosofia cabe o especial privilégio de contribuir para que esse *telos* seja alcançado com maior ou menor perfeição em cada caso.

Explicitar um pouco mais os fragmentos teóricos que se poderiam reconstruir a partir de outros textos platónicos seria uma tarefa desproporcional ao objectivo que nos propusemos. Procurámos apenas reflectir

sobre a novidade do conceito de política com que Platão opera. Fizemo-lo a partir de uma leitura do *Górgias*. Trata-se, efectivamente, de um resultado parcelar e provisório na medida em que não está minimamente validado por uma análise exaustiva dos textos relevantes do Corpus Platonicum. Porém, cremos ser importante para se poder compreender um pouco melhor o sentido e o alcance de uma teoria da justiça genuinamente platónica. Teoria da justiça que é fragmento importantíssimo da teoria política platónica. Uma das tarefas hermenêuticas mais urgentes para compreender melhor a posição platónica e o sentido do nexa, repetidamente afirmado e/ou pressuposto, entre o homem, a pólis e o cosmo, é a interpretação da sua genuína doutrina acerca da alma. De facto, a recepção do conceito platónico de «alma» ao longo dos séculos deu origem a tantos mal-entendidos que se torna difícil ler os diálogos sem projectar neles uma compreensão dominada por um platonismo vulgar que tem outras raízes históricas.