

A República de Platão, impondo a pauta da discussão política

Gonçalo Armijos Palácios/VFG

garmijos@cultura.com.br

Resumo

Neste artigo procuro mostrar o alcance de vários e fundamentais lampejos da *República* de Platão.

Palavras-chave: propriedade, igualdade, liberdade, classes sociais.

Abstract

In this article I try to show the extension of several and fundamental insights of Plato's *Republic*.

Key-words: property, equality, freedom, social classes.

A *República* de Platão, sem dúvida uma das grandes obras do pensamento filosófico-político ocidental, tem, entre outros muitos méritos, iniciar, já no seu Livro I, as duas tendências principais para se pensar o Estado: uma descritiva e outra prescritiva. Estes dois enfoques antagônicos do Estado têm produzido as grandes obras do pensamento político ocidental. Na *República*, apesar de seu vasto conhecimento histórico, Platão prefere refletir sobre o dever-ser e, além de estabelecer as duas possibilidades básicas para refletirmos sobre a *pólis*, introduzem-se nela, um a um, os assuntos que não deixariam de ser discutidos pelos mais importantes filósofos posteriores.

Os assuntos discutidos por Platão são, essencialmente, os mesmos que foram analisados por Aristóteles na sua *Política* e que reapareceriam na Renascença, na modernidade e na época contemporânea: divisão do trabalho, propriedade, comunhão de bens, igualdade, liberdade e classes. (O fato de eu omitir autores medievais se explica pela inexistência no medievo da *pólis* e do Estado como existiram antes e depois dessa época.) Além disso, permeiam no texto questões mais abstratas que depois dariam lugar a correntes como convencionalismo, naturalismo, historicismo, ahistoricismo etc. É muito revelador, por exemplo, que dois conceitos que desempenham um papel fundamental na *República* sejam os de igualdade

e comunidade, ambos os conceitos estreitamente vinculados ao de fraternidade.

Trasímaco: *definindo* ou *caracterizando* a justiça?

A discussão central do livro I começa com a famosa intervenção de Trasímaco (338c). Trasímaco diz aqui que a justiça é o interesse ou a conveniência do mais forte. Explica depois (338e) que isso quer dizer que cada governo estabelece as leis de acordo com sua conveniência: a democracia, leis democráticas, a tirania, leis tirânicas e os outros tipos de governo da mesma maneira.

Perceba-se que Trasímaco não está dando uma definição em sentido estrito e, sim, o que se assemelha mais a uma caracterização fruto de uma constatação histórica. O que naquela época e hoje vemos nos Estados é que cada governo consegue impor leis que convêm aos que controlam o poder. Mas isto implica também uma consequência teórica importante: desde que cada tipo de governo estabelece regras de justiça diferentes, não haveria nada que fosse justo ou injusto por natureza. Não havendo nada que seja justo ou injusto em si, a justiça só pode ser resultado de convenções. Trasímaco explica o mesmo de outro modo: existe um só modelo de justiça em todos os Estados, e esse modelo é o que convém aos poderes constituídos. Noutras palavras, existe um poder em cada Estado e as leis só podem ser decorrência dos interesses que tal poder constituído representa ou defende – interesses dos oligarcas nas oligarquias, dos aristocratas nas aristocracias, dos democratas nas democracias etc. O enfoque de Trasímaco permite explicar por que as leis são instituídas ou revogadas: alterando-se o equilíbrio de forças dentro de um Estado, ou dentro do governo, mudam em consequência as leis.

Vejo a intervenção de Trasímaco, então, mais como uma constatação do que a justiça tem sido do que uma proposta teórica do que deveria ser – apesar de Platão conseguir que o leitor desatento interprete Trasímaco dessa maneira. É importante notar, portanto, que há uma clara diferença de enfoque entre Platão e Trasímaco. Trasímaco situa-se no plano descritivo enquanto Platão, como vemos no decorrer da *República*,

no prescritivo. Destas posições, a de Trasímaco permite explicar melhor a questão do poder e as mudanças de sistema político. Já a platônica encontra aqui uma limitação que será apontada por Aristóteles – quem, por exemplo, critica a tese de seu mestre de que as mudanças no Estado decorrem de nada ser permanente.

É claro que, enquanto Trasímaco insiste em descrever o que tem sido a justiça de uma perspectiva histórica, Platão tende a descontextualizar a noção de justiça – procurando encontrar assim, mais do que uma simples definição, uma concepção que estabeleça sua essência. É claro seu esforço por sair da especificidade do plano histórico para aceder a um plano supra-histórico.

Usando os recursos da maiêutica socrática, Platão leva Trasímaco a contradições. Mas, neste caso, a argumentação platônica não se mostra suficientemente consistente. Com efeito, em 339c, Sócrates pergunta a Trasímaco se os governantes "são falíveis ou capazes de cometer algum erro". Trasímaco admite que são falíveis. Sendo falíveis, obviamente promulgarão leis que, ao invés de serem convenientes, lhes serão prejudiciais. Daqui, Trasímaco é levado a admitir que as leis, pelo raciocínio anterior, não só não obrigam os súditos a fazer o que favorece os governantes, mas aquilo que lhes prejudica. O artifício de Platão é levar Trasímaco a admitir que os governantes 'por vezes' se enganam para, daí, levá-lo a concluir (em 339e) que *sempre* erram ao promulgar leis que obrigam os súditos a tomar ações que prejudicam os interesses dos governantes. Estranhamente, ninguém chama a atenção deste erro de inferência que consiste numa generalização inválida.

A caracterização de justiça de Trasímaco, contudo, também permite a admissão do erro constante ou muito grave do governante. De fato, é possível que os governantes promulguem leis que não lhes favorecem, não só por errarem, mas por pressões políticas. Mas isto não invalida, pelo contrário, vem a suportar a posição de Trasímaco. É possível que, enfraquecidos politicamente, certos governantes se vejam na necessidade de aprovar leis que favoreçam o povo, ou outros grupos da sociedade, em detrimento dos próprios interesses ou daqueles cujos interesses eles representam. Este caso é comum na história. Aponta a

períodos de transição, aqueles em que os poderosos começam a perder seu poder e, mais cedo ou mais tarde, são substituídos por novos governantes. Isto é exemplificado pelo que os gregos daquela época testemunhavam: o passo de uma aristocracia para uma oligarquia, depois para uma democracia e desta, talvez, para uma tirania. Revoluções constantes que Platão atribuía à mudança incessante e inevitável das coisas materiais e humanas – posição, repito, analisada e duramente criticada por Aristóteles na sua *Política*.

Das concessões feitas por Trasímaco sobre a falibilidade dos governantes, Sócrates infere que "resulta que a justiça em nada é mais o que convém ao mais forte do que o que não lhe convém". Inferência claramente inválida – além de historicamente falsa – que não se apoia em nada que tenha sido dito por Sócrates ou mesmo admitido por Trasímaco. Por exemplo, do fato de um Estado ter deixado de ser escravista não se segue que, durante a escravatura, as leis imperantes não representassem realmente os interesses da classe no poder e que usufruía da escravidão. Fatos recentes continuam a provar isso: controlando o parlamento, presidentes eleitos têm modificado a Constituição para poder se reeleger, legislando em causa própria – como o atestam os casos de Chile (Pinochet), Peru (Fujimori) e Brasil (Fernando Henrique Cardoso). Uma vez perdido seu poder e seu controle, podem ver seus cargos em perigo ou perdê-los, como aconteceu no caso de Nixon nos Estados Unidos, como foi o e de Fernando Collor no Brasil e, ultimamente, como aconteceu com Fujimori, quem teve de se exilar no Japão. O – poucos anos atrás – todopoderoso general Pinochet que, mesmo fora da chefia do Estado, mantinha um cargo de senador vitalício, viu sua prisão domiciliar decretada por um juiz chileno – além de ter sido humilhado internacionalmente quando foi preso pela justiça britânica. O fato de Pinochet, por exemplo, ter sido afastado da chefia do Estado, não significa que durante os anos que deteve o poder não tivesse feito o que teve vontade de fazer – mandar seqüestrar, torturar e matar.

Se escolhermos a história como critério e ponto de referência, é Trasímaco que, respeito a *como* o poder funciona, tem razão. O que Trasímaco diz naquelas breves palavras ("a justiça não é mais do que a

conveniência dos poderosos") é, sem dúvida, uma afirmação difícil de se refutar se olharmos a história. Não é por acaso que Platão inicia a *República* com um primeiro livro dedicado principalmente à refutação dela e dedica parte do Livro II à avaliação de algumas conseqüências dessa tese.

Para dar mais solidez à sua posição, Platão desenvolve um argumento por analogia – são, aliás, várias analogias. Em todas elas, a conclusão pretendida é a de que em nenhuma arte o artífice procura a vantagem de si próprio mas do outro – como o médico, quem procura o bem-estar dos seus doentes, o piloto, que cuida da tripulação e do navio etc. Isto leva Sócrates a concluir, em 342e, que todo chefe, na medida em que é chefe, procura não o que é mais vantajoso para ele mas para seu subordinado. É crucial nesta parte da argumentação notar as qualificações que Sócrates faz: médico, *na medida em que é médico*, pastor, *na medida em que é pastor* etc. Evidentemente, esperamos que um profissional, *enquanto profissional*, cumpra seu papel, que alcance o objetivo que sua profissão persegue – no caso do médico, o bem do paciente, no do pastor de ovelhas, as ovelhas e assim sucessivamente. E quando vemos que um médico visa lucrar às custas dos pacientes afirmamos que não está agindo *como médico* e sim como negociante – e dizemos, mais ainda, que não age como *verdadeiro* médico por vemos que não se aproxima do ideal que temos de médico. No final da *República* Platão defenderá sua proposta justamente nestas linhas: mesmo que não exista uma república como a que ele propõe, é esse o ideal, o modelo que devemos perseguir e nos deve orientar.

Na sua resposta, Trasímaco compara os governantes aos pastores de ovelhas e pergunta se estes realmente velam pelos interesses delas. Para Sócrates, o *verdadeiro* pastor é aquele que, *enquanto pastor*, vela pelos interesses de suas ovelhas e não pensa em engordá-las para vendê-las, como o faria "um homem de negócios" (345d), pois essa não é a verdadeira função de um pastor. Perceba-se que, sob esta qualificação, Sócrates está certo. O pastor ou o boiadeiro cumprem sua função só se cuidarem bem de seus animais, noutras palavras, só quando agem *como verdadei-*

ros pastores e como verdadeiros boiadeiros, ou seja, como um verdadeiro pastor e um verdadeiro boiadeiro *deveriam* agir.

Sócrates, no entanto, leva o foco da discussão para o plano do dever-ser. No plano da realidade, no plano das coisas como elas realmente funcionam, é Trasímaco quem tem razão. É esta a tensão da discussão que não podemos perder de vista. É esta tensão que explica o desconforto de um leitor quando lê a conclusão de Sócrates em 345e-346a, a saber, que os governantes exigem um salário porque pensam que do exercício do poder não poderiam obter "nenhum proveito pessoal" para eles, mas "sim para os seus súditos". A perplexidade se deve a que, mesmo concordando com Sócrates no tocante à necessidade de termos um ideal a seguir ou um modelo que nos guie, ele não mantém a discussão nesse plano. Esta afirmação é historicamente falsa pois sabemos que os governantes se comportavam naquela época e hoje de maneira completamente diferente da pretendida por Sócrates.

Na intervenção de Trasímaco – pelo menos a que Platão lhe atribui – podemos detectar uma inconsistência, que não aparece claramente na discussão, e da qual Sócrates se aproveita. No final da sua intervenção sobre os pastores e boiadeiros, Trasímaco defende uma tese na que se afasta do nível histórico e sugere que, por natureza, a injustiça é superior à justiça e que a injustiça "é *em si mesma* vantagem e lucro". Esta brecha permite a Sócrates pôr a discussão no nível que lhe interessa e levar Trasímaco a aceitar que a justiça é superior à injustiça, que o justo é bom e sábio e o injusto ignorante e mau, que o justo é feliz e o injusto infeliz e que, por fim, "jamais a injustiça será mais vantajosa do que a justiça". A argumentação de Sócrates nestas últimas passagens do Livro I é passível de muitos questionamentos, mas aqui não disponho de espaço para me aprofundar nelas.

O método sintético do Livro II

Depois de duas longas intervenções de Glauco e Adimanto, Sócrates, para estabelecer o que é ser justo é injusto, decide iniciar outra linha de raciocínio. Em vez de estabelecer o que é justo partindo do

indivíduo, decide olhar o todo para, uma vez estabelecido o que é a justiça em geral, determinar o que é ser justo para um indivíduo. Diz Sócrates: "Assim, se quiserdes, começaremos por procurar a natureza da justiça nas cidades; em seguida, procuraremos no indivíduo, para descobrirmos a semelhança da grande justiça com a pequena." A maneira de fazer isto é ir construindo a cidade aos poucos, começando pelos elementos fundamentais. Nisto parecem coincidir a *República* e a *Política* de Aristóteles. Para chegar a sua concepção de justiça, Platão vai criar uma cidade partindo de seus elementos mais simples. Assim, uma vez estabelecido o que convém ao todo (à cidade), determinará o que convém ao indivíduo. Aristóteles segue o mesmo caminho. Começa pelo indivíduo e chega à *pólis* só depois de ter passado pela família, a reunião de famílias e a comunidade. Aristóteles parece concordar com Platão nisto: o todo tem precedência sobre a parte – já que a parte só encontra seu sentido, finalidade e função pertencendo ao todo.

Aristóteles coincidirá com Platão em conceber a impossibilidade de um homem sobreviver fora da sociedade. Em Platão o homem é social *por necessidade*: "O que causa o nascimento de uma cidade, penso eu, é a impossibilidade que cada indivíduo tem de se bastar a si mesmo e a necessidade que sente de uma porção de coisas; ou julgas que existe outro motivo para o nascimento de uma cidade?" E, para satisfazer tais necessidades de uma maneira adequada dentro de uma cidade, é preciso a divisão de trabalho. Aristóteles, no Livro I da *Política*, afirma que a essência da família consiste nessa divisão, e já começa estabelecendo a necessidade da existência de livres e escravos.

Uma coincidência fundamental – que representa a tese central nas duas obras – aparece logo depois de ser afirmada a necessidade da divisão de trabalho: "a natureza não fez todos os homens iguais, mas diferentes em aptidões e aptos para esta ou aquela função." Tanto em Platão como em Aristóteles, o equilíbrio de uma sociedade consiste em que cada um cumpra – e se contente com – as funções para as quais nasceu. Os mais competentes, por natureza, estarão destinados a cumprir tarefas mais nobres e comandar os menos competentes. (Argumento que Aristóteles usará para justificar a escravidão.)

Platão aprofunda esta linha de raciocínio para determinar em que consiste a natureza de quem deve comandar a cidade. E não demora para concluir que deverá ser – ademais de ágil, forte e corajoso – filósofo. Mas, para chegar a completar a imagem do guardião da cidade, Sócrates inicia uma crítica à mitologia grega que pintava deuses e heróis como seres com características alheias ao que considera a natureza de um verdadeiro líder, deus ou herói.

E, no final do Livro III, encontramos a passagem da natureza diferente das almas. Recorrendo a uma ‘fábula’, afirma que os guardiães da cidade têm uma maior mistura de ouro na sua composição, e que o deus que os formou também misturou prata na composição dos auxiliares e ferro e bronze na dos lavradores e na de outros artesãos. Desta maneira, cada um deverá cumprir sua função para a qual suas constituições física e anímica estão destinadas e, assim, as classes sociais encontram na própria natureza humana sua razão de ser.

Até aqui, vejamos, temos o fato de o homem ser social por natureza, de serem necessárias a divisão de trabalho e a divisão de classes decorrente dela, de essa divisão estar baseada numa hierarquia estabelecida por natureza e, por fim, de ser importante legislar – limitando – a propriedade. Ao terminar o Livro III, Platão estabelece a proibição de que os guardiães possuam bens. Isto porque "logo que sejam proprietários de terra, casa e dinheiro, de guardas que eram transformar-se-ão em mercadores e lavradores e, de aliados, em déspotas inimigos dos outros cidadãos: passarão a vida a odiar e a ser odiados, a conspirar e a ser alvo de conspirações, receando muito mais os adversários de dentro do que os de fora e correndo a passos largos para a ruína, eles e o resto da cidade."

A primeira objeção a esta proibição vem de Adimanto já no início do Livro IV: "Que dirias, Sócrates, se te objetassem que não tornas esses homens muito felizes, e isso por culpa deles?" (O mesmo comentário fará Aristóteles na sua crítica na *Política*.)

Esta objeção vai introduzir a questão da igualdade. Por que – alguém poderia perguntar – devemos proibir a propriedade entre os guardas? Para responder isto, Platão pergunta o que desacredita e corrompe os artesãos, e responde: "A riqueza e a pobreza." Diz Sócrates:

"São, pois, duas outras coisas sobre as quais os guardas devem velar muito atentamente, a fim de não penetrarem na cidade sem o seu conhecimento." E estas são: "A riqueza e a pobreza, pois uma engendra o luxo, a preguiça e o gosto pelas novidades; a outra, a baixaza e a maldade e, da mesma forma, o gosto pelas novidades."

Para Platão, a força da cidade que propõe consiste precisamente na unidade decorrente da ausência de ricos e pobres, isto é, de sua igualdade. No final do Livro III, Sócrates afirma que "só a eles [aos guardiães], entre os habitantes da cidade, não é permitido manipular e tocar ouro, nem ir a uma casa onde ele exista, nem usá-lo, nem beber em taças de prata ou ouro..." Por outro lado, o resto de cidadãos, mesmo podendo possuir, não podem enriquecer-se. Aristóteles, na *Política*, afirma que não está claro se o resto dos cidadãos podem possuir, mas esta passagem é clara. O que Platão proíbe ao resto de cidadãos é a acumulação desnecessária, pois isso acarretaria a inimizade e desunião. Talvez Aristóteles foi levado a essa dúvida por passagens como a seguinte. Imaginando uma situação de guerra, um mensageiro da cidade de Platão poderia dizer aos inimigos: "O ouro e a prata não são usados entre nós; não temos o direito de possuí-los, mas vós tendes esse direito. Combatei conosco e tereis os bens do inimigo." (422-d) Mas esse "nós" refere-se os guardiães da cidade, que são os que também a defendem, não se refere ao resto da população.

Enquanto a força de sua cidade consiste na unidade, a fraqueza das outras decorre da sua multiplicidade. As diferenças pronunciadas entre classes tornam essas cidades, não *unas*, *múltiplas*: "Cada cidade encerra, pelo menos, duas cidades inimigas uma da outra: a dos pobres e a dos ricos, e cada uma delas subdivide-se em várias outras." (423-a) E essa desunião e oposição de interesses gera discórdia e a discórdia, sedição. É isto que Platão – como Maquiavel e Hobbes posteriormente – pensava que se devia evitar.

Deste modo, Sócrates chega a estabelecer as quatro virtudes de uma cidade perfeita: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Sabedoria, coragem e temperança sendo atributo dos chefes, coragem e temperança para os guardas, temperança "para o povo". A temperança ou moderação,

perceba-se, está espalhada em todas as classes. A conclusão importante que Sócrates extrai disto é: "De sorte que podemos dizer, com toda a razão, que a moderação consiste nessa concórdia, harmonia natural entre o superior e o inferior quanto à questão de saber quem deve mandar, tanto na cidade como no indivíduo." (432a) Neste respeito absoluto à hierarquia estabelecida pela natureza, então, é que consiste a justiça. Uma cidade será justa na medida em que exista o equilíbrio de cada um fazer o que lhe corresponde. Mas isto já estava insinuado desde o começo, como o próprio Sócrates reconhece:

O princípio que estabelecemos de início, ao fundarmos a cidade, e que devia ser sempre observado, esse princípio ou uma das suas formas é, creio, a justiça. Nós estabelecemos, e repeti-mo-lo muitas vezes, que cada um deve ocupar-se na cidade apenas de uma tarefa, aquela para a qual é mais apto por natureza. (433-a)

Depois, Sócrates vai explicitando o que implica essa concepção de justiça. Na sua cidade, os magistrados não procurarão "outra felicidade que não seja esta: impedir que cada parte fique com os bens da outra ou seja privada dos seus". E conclui: "Mais uma prova, pois, de que a justiça significa guardar apenas os bens que nos pertencem e em exercer unicamente a função que nos é própria." Para termos uma cidade perfeita precisamos, pois, fazer aquilo que nos compete, e possuir só o que precisamos. Vemos a importância da distribuição de obrigações (dever do cidadão é fazer o que lhe cabe por natureza) e prerrogativas (direito de possuir aquilo de que precisa para levar uma vida feliz). Temos aqui uma divisão de trabalho necessária e, pela limitação da propriedade, uma igualdade geral. Poucas linhas depois, Sócrates afirma algo que lembra o que muitos séculos depois manteria Hobbes: "A confusão entre essas três classes acarreta para a cidade o máximo de deterioração e, com toda a razão, pode-se considerar esta desordem o maior dos malefícios." Aqui se fecha a argumentação que iniciou no Livro II: uma vez estabelecido em que consiste a justiça na cidade, esclarecem-se as condições para um indivíduo ser justo. Isso acontece quando ele for sábio, corajoso e

moderado, isto é, quando haja uma harmonia completa entre sua parte racional e seus desejos.

Aristóteles: dívidas e críticas a Platão

Na *Política* podemos ver tanto a influência da *República* como as profundas divergências entre Platão e Aristóteles. Este começa o Livro I mantendo que a diferença entre o Estado e a família não é de número, mas de natureza. A *pólis* não é simplesmente uma família mais numerosa, ele diz. A *pólis* é a finalidade natural da família, o objetivo para o qual ela foi criada (1253 a 12). "Na ordem natural [isto é, na ordem da sua finalidade intrínseca] a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes..." (1253 a 32)

A diferença entre família e cidade é, pois, a diferença entre o todo e a parte, entre o corpo e um órgão. A soma de mãos não faz o corpo. Entre família e cidade há uma diferença de funções e finalidades.

Aristóteles começa seu estudo da cidade pela análise das suas partes constituintes: a família. Esta, por sua vez, é constituída pelas relações entre senhor e escravo, entre marido e mulher, e entre pai e filhos.

Aristóteles pergunta se a condição de escravo é ou não justa. A prova é interessante porque lança mão de distinções que ele deve ter julgado óbvias demais para merecer uma prova. O animal, pensa, é "obviamente" constituído por corpo e alma e a primeira é por natureza dominada pela segunda.

Quando Aristóteles diz (1254 a 26) "um ser humano pertencente por natureza não a si mesmo, mas a outra pessoa, é por natureza um escravo..." pode estar cometendo uma tautologia se subentendemos "escravo" como "pertencente a outro", ou se quer dizer que uma pessoa menos capaz deve, em princípio, obedecer uma mais capaz, ou um subalterno obedecer um superior. Certamente podemos dizer que é natural que o incompetente se submeta ao competente, que o ignorante obedeça o (verdadeiramente) sábio. O problema está em que podemos muito bem questionar esse passo argumentativo de um plano para outro, do plano dos dons físicos, naturais, para o plano dos *direitos* sociais.

Vejam, a educação não é um dom inato na pessoa, ela é uma instituição social. Uma pessoa educada está certamente em melhores para desempenhar certas tarefas ou realizar algumas atividades que aquela que não recebeu educação. Mas a ignorância da segunda não indica qualquer deficiência *ontológica*. Assim como a superioridade cultural da primeira, além de certas vantagens óbvias, não lhe outorga direitos *civis* sobre a segunda.

Certamente que uma pessoa mais forte que outra poderá fazer-se obedecer. Mas não podemos daqui inferir a *legitimidade* de o mais fraco obedecer o mais forte nem a obrigatoriedade de certas *classes* obedecer outras (a não ser que partamos da aceitação tácita de a força gerar direito – o que não foi provado por Aristóteles e sim assumido).

Por meio de uma série de argumentos por analogia que o levam a concluir que o corpo é superior à alma e que a natureza do animal doméstico é superior à do selvagem (1254 b 21), Aristóteles conclui que a natureza do escravo é inferior à do senhor.

Num sentido Aristóteles tem razão, mas só num sentido trivial: todas as pessoas fracas (física ou mentalmente) estão em inferioridade de condições que as mais fortes (física ou mentalmente). Assim como está certo ao dizer que, de um ponto de vista natural, é conveniente, óbvio etc. que quem é menos competente obedeça e se submeta ao mais competente. Aristóteles, entretanto, não consegue estabelecer um vínculo lógico, um vínculo necessário, entre o aspecto meramente *individual* da questão, em que seus argumentos, num contexto muito específico, podem ser válidos, e o aspecto social, no qual seus argumentos perdem toda validade lógica.

Três fatores, pelo menos, explicam o erro de Aristóteles: (1) o estudo analítico-individualista, (2) sua metodologia indutivista (baseada no estudo analítico), e (3) seu reducionismo naturalista.

Aristóteles parte de propriedades de indivíduos, tomados isoladamente, das quais só pode fazer uma inferência probabilística a grupos de indivíduos, que também devem ser tomados isolada e não socialmente.

Sejam dois grupos, o grupo +F (dos mais fortes) e o grupo -F (dos menos fortes). +F e -F se excluem. Muito bem. Daí não podemos tomar outros dois grupos: D (dos dominantes) e S, dos submetidos ou dominados

socialmente, e dizer que $+F = D$ (o grupo dos mais fortes é idêntico ao dos dominantes), e $-F = S$ (o grupo dos menos fortes é idêntico ao dos submetidos). Ou seja, não podemos equacionar os mais fortes (*física ou mentalmente*) com os dominantes e, por outro lado, os menos fortes com os submetidos *socialmente*.

Lógica e metodologicamente, portanto, o argumento de Aristóteles é inconcludente – sem considerar que muitas das premissas não são relevantes para as conclusões.

Para Aristóteles, é claro, não é irrelevante ir da natureza dos indivíduos para instituições sociais como a escravatura, porque parte da posição naturalista segundo a qual a sociedade é uma projeção da natureza. Aristóteles *naturaliza* a sociedade. Assim, a *lógica* da natureza, na qual os mais fortes submetem os mais fracos, se reproduz na *lógica* da sociedade, dentro da qual *é natural* que uns se submetam a outros politicamente.

O ideológico e o epistêmico

O conceito de necessidade que extraímos destes parágrafos mostra como Aristóteles reproduz, conscientemente, uma visão comum, porém contestada na sua época, segundo a qual a escravidão é natural. Há uma tendência, observe-se, a apoiar o conhecimento do social num fundamento absoluto, neste caso natural.

Nesses trechos há uma sutil relação de pertinência entre mandar e ser senhor. Àquele que pertence ontologicamente a virtude de mandar pertence o direito político de ser livre. O problema é que, mesmo sendo óbvio que quem tem o dom e a capacidade de mandar mande, não é óbvio que quem tenha o dom de mandar possua o direito político de escravizar!

Aristóteles distingue a escravidão por natureza da escravidão por convenção. Ele reconhece que existem escravos pela força da lei (isto é, de uma convenção) que pode ser o resultado de um ato de violência injusta. Mesmo assim, o que Aristóteles quer dizer é que quem nasceu livre, e pode ser escravizado injustamente, não nasceu para ser escravo e sim para mandar, insistindo, desta maneira, em que há quem nasce naturalmente escravo e quem nasce naturalmente livre. Conseqüentemente, aquele que é naturalmente livre

e veio por força da violência a ver-se na condição de escravo, só é escravo por convenção ou pela força da lei, mas não pode "tornar-se realmente escravo":

Algumas pessoas, tentando apegar-se obstinadamente a algum princípio de justiça ... afirmam que a escravização de prisioneiros de guerra é justa; ao mesmo tempo, todavia, elas contradizem a afirmação, pois há a possibilidade de as guerras serem injustas em sua origem, e não se admitiria de forma alguma que um homem que não merecesse a escravidão pudesse tornar-se realmente escravo... (1255 a 30)

A partir destas considerações, Aristóteles sente a necessidade de afirmar que existem duas formas de escravidão: uma absoluta e outra relativa. Ou seja, os superiores são senhores por natureza, mas podem ser escravos por convenção, pela força, por uma violência injusta, isto é, contra natureza. Por isso Aristóteles afirma (1255 b): "É claro, então, que há um certo fundamento para a divergência, e que nem todos são escravos ou homens livres por natureza ..."

E assim como há duas formas de escravidão, há duas formas de autoridade, a do senhor e a do governante. O governante governa por convenção, seu direito lhe é outorgado, o senhor governa seu escravo pelo que ele, o senhor, naturalmente é, o direito lhe é inerente. Apesar das divergências, uma coincidência se destaca no pensamento dos dois filósofos. Tanto Platão quanto Aristóteles derivam funções sociais (e, daí, direitos e deveres) de atributos considerados naturais.

Livro II: críticas a Platão

Nas primeiras linhas deste Livro, Aristóteles justifica a obra toda, a saber: a "identificação da melhor forma de comunidade política para quem quiser realizar seu ideal de vida." Para levar isto a cabo Aristóteles examina tanto o tipo de constituições políticas existentes como as propostas por outros filósofos:

... assim poderemos discernir o que há nelas de certo e conveniente, e ninguém pensará que a busca de algo diferente delas se origina inteiramente de um desejo de ostentação sofisticada, ao contrário, ver-se-á que empreendemos esta investigação porque as formas de constituição existentes não são satisfatórias. (1261 a,

minha ênfase.)

Esta última afirmação é importante por duas razões: porque se aceita tanto a possibilidade de conhecer a realidade chamada pólis quanto a possibilidade de controlá-la a partir deste conhecimento. Isto é possível se se admite que a pólis não obedece a leis inexoráveis, e que ela pode ser, de alguma maneira, controlada.

Neste contexto, o primeiro grande problema que Aristóteles discute é se a propriedade deve ser admitida: "... devem todos os cidadãos ter a propriedade de tudo em comum, ou nada devem ter em comum, ou algumas coisas devem ser propriedades de todos e outras não?" (1261 a)

A estratégia de Aristóteles nestes trechos é levar ao absurdo as teses que Platão propusera sobre a comunidade de bens e de mulheres na República. Isto é, demonstra de maneira contundente que as conseqüências às que levam as premissas de Platão são exatamente opostas às que ele imaginou que levariam.

Vejam os alguns exemplos. Na República (462 c) Platão, por intermédio de Sócrates, mantém:

- Ora, este fato [o individualismo que divide os cidadãos] não provém de os habitantes da cidade não estarem de acordo em aplicar expressões como estas "meu" e "não meu", e do mesmo modo quanto ao que lhes é estranho? Inteiramente.
- Logo em qualquer cidade em que a maior parte dos habitantes estiver de acordo em aplicar estas expressões "meu" e "não meu" à mesma coisa - será essa a mais bem organizada?
- Sim, e muito.

Platão proíbe a propriedade privada entre os "guardiães" da pólis por achar que isto estimula o amor e a unidade entre eles. Mas o ataque de Aristóteles é fulminante. Em relação à suposta unidade ele diz: a cidade é uma comunidade de *diferentes*, o fim da diferença seria o fim da cidade.

É claro, antes de mais nada, que se a imposição da unificação for além de certo ponto, já não haverá uma cidade, pois a cidade é por natureza uma pluralidade;

se sua unificação avançar demasiadamente, a cidade será reduzida a uma família (...); logo, mesmo que qualquer legislador fosse capaz de unificar a cidade, ele não deveria fazê-lo, pois com isto destruiria a própria cidade. (...) Estas considerações deixam claro que não é da natureza da cidade ser uma unidade na acepção em que certas pessoas dizem que ela é, e o chamado bem maior para as cidades seria na realidade a sua destruição ... (1261 b)

Em relação à questão da propriedade, Aristóteles prova poucas linhas depois que, na república platônica, os cidadãos não diriam "meu" ou "minha", mas "de todos", e os termos "meu", "minha", perdendo sua função, desapareceriam. Mas, além disto, Aristóteles aponta o que ele próprio chama de "absurdos" que se seguem das "premissas falsas" de Platão.

No Capítulo II Aristóteles continua sua crítica contra a teoria platônica da propriedade comunitária:

Tal legislação [a da República contra a propriedade], portanto, é aparentemente atraente, e pode parecer o fruto de amor à humanidade, pois quem houve falar nela acolhe-a com alegria, pensando que graças a suas virtudes miraculosas todos se tornarão amigos de todos, principalmente quando alguém proclama em tom de acusação que os males atualmente existentes nas cidades ... são devidos ao fato de as riquezas não serem possuídas em comum. (...) Seria justo enumerar não somente os males dos quais os homens se livrariam adotando a comunidade de bens, mas também todas as boas coisas que eles perderiam, pois a vida em tais circunstâncias parece absolutamente impossível. A causa do erro de Sócrates deve estar no fato de suas premissas serem incorretas. (1263 b-1264 a)

A seguir, Aristóteles continua a apontar, uma a uma, as dificuldades que a teoria platônica não consegue superar, e o faz de uma maneira clara, concisa e contundente. No final do Capítulo III, Aristóteles se refere ao fato de os guardiães da república platônica não serem felizes (cf. *República* 419 a-420 a), e diz:

Embora prive os guardiães de felicidade, ele diz que o dever do legislador é fazer feliz a cidade inteira, mas o todo não pode ser feliz a não ser que a maioria de suas partes, ou todas, ou pelo menos algumas delas, gozem de felicidade ... Seja como for, se os guardiães não são felizes, que outra classe poderia sê-lo? Certamente os artifices e a massa dos cidadãos não o seriam. A cidade sobre qual Sócrates fala apresenta todas estas dificuldades e outras não menores. (1264 b)

No Capítulo III, Aristóteles faz extensivas às *Leis* as críticas feitas à *República*. Eu não vou me ocupar de tais críticas e passarei ao Livro V em que Aristóteles critica as teorias de Platão sobre as revoluções.

Anotações sobre o Livro V da *Política* de Aristóteles

Podemos ver em Aristóteles uma posição contextualista. Uma das coisas sobre as quais ele mais insiste é a impossibilidade de podermos determinar, em relação aos assuntos humanos, algo que seja absoluto.

E é justamente isso que ele diz ao introduzir os primeiros parágrafos do Livro V que trata das causas das revoluções nos Estados. Todos os tipos de governo, diz Aristóteles, têm um critério de justiça. Porém – continua – o erro por trás de tais critérios é tratar sua concepção de justiça como *absoluta*. Isto nos remete imediatamente à discussão entre Trasímaco e Sócrates no Livro I da *República*.

Lembremos que Platão pelega por determinar o que é justiça *em si*, fora de todo contexto e de qualquer marco histórico, enquanto Trasímaco afirma, pelo contrário, que cada governo determina o que é justiça segundo seus interesses: "a democracia leis democráticas, a monarquia monárquicas; e os outros da mesma maneira" (*República*, 338 E).

Aristóteles, seguindo Trasímaco e não Platão, afirma que não podemos discutir sobre justiça em abstrato mas situar-nos num contexto determinado. Devemos notar que nenhuma das formas de governo é ruim em si, mas pode, por razões históricas específicas, ter a tendência a durar mais ou menos. Os governantes, não obstante, devem ser suficientemente hábeis para reconhecer os fatores que enfraquecem seu governo e agir em conformidade com isso para permanecer no poder. Uma das causas das revoluções, segundo Aristóteles, radica justamente no fato de os governantes não reconhecer a mudança de condições sociais e continuar aplicando as mesmas medidas que tomaram quando assumiram o poder, isto é, agindo como se as leis tivessem validade e aplicabilidade absolutas. Vejamos (1301 B):

Resta-nos indagar agora qual é o número e qual a natureza das causas das revoluções nas cidades, quais os modos de destruição inerentes a cada forma de

governo, quais as formas que os governos abandonam e quais as que eles adotam quando mudam, *quais as salvaguardas* das constituições em geral e de *cada forma em particular*, e quais os meios a que se deve recorrer para salvaguardar *cada forma de governo*. [Minha ênfase]

Note-se que *qualquer* forma de governo pode ser preservada, *se se tomam as medidas adequadas às circunstâncias que as põem em perigo*. E não só em relação às formas de governo mas também em relação às constituições.

Como já antecipei, uma das principais causas que desestabilizam um governo é, como no caso das democracias,

... os homens pensarem que, se eles eram iguais sob alguns aspectos, eram absolutamente iguais, pois supunham que, sendo todos igualmente livres, eles eram absolutamente iguais; a oligarquia surgiu da suposição de alguns de que, se eles eram desiguais sob alguns aspectos, eram absolutamente desiguais (por serem desiguais em termos de posses eles supunham que eram absolutamente desiguais); então os democratas, por se julgarem iguais, pretendem participar igualmente de tudo, enquanto os oligarcas, por serem desiguais, pretendem ter uma participação maior, pois esta participação maior seria compatível com sua desigualdade.

Não podemos deixar de mencionar os *conceitos* empregados por Aristóteles: *igualdade, liberdade e propriedade*. Isso não faz dele, obviamente, um liberal no sentido moderno e contemporâneo do termo. E não por causa da distância histórica que separa Aristóteles da modernidade, pois Maquiavel insiste nos mesmos conceitos, já dentro do espírito moderno, sem fazê-lo de uma perspectiva liberal. Trasímaco, Aristóteles e Maquiavel têm em comum o fato de partir de *constatações* históricas e não de *abstrações, definições metafísicas* ou projetos políticos. Aristóteles, como já o fizera Trasímaco, constata que todas as formas de governo possuem sua própria noção de justiça. O erro está em fazer abstrações a partir delas. Diz Aristóteles: Todas estas formas de governo têm um critério de justiça, mas consideradas de maneira absoluta elas estão erradas...

Para nós, contemporâneos, é importante apreciar que em Aristóteles não existe o evolucionismo histórico que é típico da nossa teoria política, nem o evolucionismo cíclico que vemos em Platão. Segundo este, os estados

mudam de formas inferiores a formas superiores, e destas voltam para as inferiores. Para nós, as revoluções nos levam a 'etapas superiores' do desenvolvimento histórico. Para Aristóteles, as formas de governo mudam num sentido ou noutro, e não necessariamente de formas consideradas inferiores a formas consideradas superiores. Isto porque *constata* que num determinado governo as forças em luta podem levar a um resultado ou a outro, dependendo de *cada caso particular*. São as condições materiais as que, no fundo, determinam que existam revoluções, e, entre elas, as mais importantes são as político-econômicas, as que geram desigualdades entre as classes: "Em oda parte as revoluções são causadas pela desigualdade, mas uma desigualdade em que as classes desiguais não participam proporcionalmente do poder..., pois geralmente o desejo de igualdade leva às revoluções." (1302 A)

Há, diz Aristóteles, duas formas principais de governo: a de todos (ou muitos) e a de poucos; isto é, a democracia e a oligarquia. Estas se originam no fato de uns considerarem que se são iguais em certos aspectos o são em todos, e dos outros considerarem que se são desiguais sob certos aspectos o são em todos. Uns tomam como base um critério quantitativo de igualdade, outros um critério qualitativo. "De qualquer forma, organizar uma cidade *absoluta e totalmente* de acordo com qualquer das duas espécies de igualdade é um mal, e a *experiência* prova isto, pois nenhuma das constituições assim estruturadas é duradoura." (Minha ênfase)

Não há, pois, como aplicar um critério que seja válido para todo contexto, isto é, que possa ser aplicado sem considerações contextuais, porque a *experiência* prova – e não uma argumentação metafísica – que nada é duradouro e menos ainda eterno. O critério que Aristóteles utiliza – como o fez Trasímaco –, é a práxis histórica, a constatação empírica dos fatos.

E é partindo dessa constatação histórica que Aristóteles vê que uma das principais e mais constantes causas de revoluções é o crescimento desproporcional de uma classe em prejuízo das outras. Ele aponta, então, como um dos objetivos principais um motivo econômico. O *objetivo* das revoluções, pois, nunca é insignificante, embora as causas possam sê-lo (como diz no início do capítulo III): "As revoluções, portanto, não se fazem com objetivos insignificantes, mas às vezes decorrem de causas insignificantes; na verdade, há *sempre* grandes *interesses* em jogo nelas." (Minha ênfase)

No fundo das revoluções há, então, grandes interesses em jogo. Compare-se esta compreensão dos processos históricos com a que se encontra na filosofia política moderna e contemporânea: são os *ideais* que estão por trás dos processos revolucionários, os grandes inspirados, os iluminados, que as revoluções se fazem *educando* o povo – e não *provocando* o povo, como mantêm Aristóteles e Maquiavel.

Se, então, as revoluções acontecem pelo crescimento desproporcional de uma classe, para preservar as formas de governo e as constituições os governantes deverão evitar tal crescimento desmedido, tanto de poucos cidadãos quanto de uma classe. Porque

É um princípio comum à democracia e à oligarquia e a todas as outras formas de governo não permitir a prosperidade desproporcional de qualquer homem... Pelas mesmas razões devem ser tomadas precauções contra a prosperidade isolada de algum segmento da cidade; o remédio adequado para este mal é dar sempre a administração dos negócios e as funções de governo a segmentos opostos ... e envidar esforços no sentido de misturar a massa de pobres com a classe dos ricos, ou *aumentar a classe média, pois tais medidas eliminam as revoluções devidas à desigualdade.* (1309 A, minha ênfase.)

Com a ajuda destes poucos trechos podemos ver quão grande é a distância que separa Aristóteles de Platão. As críticas que faz a Platão no último capítulo do Livro V são decorrentes da uma posição que poderíamos chamar de várias maneiras: empirista, contextualista, relativista – e que podemos resumir com um termo: historicista – posição que mantém ao longo da sua obra. À diferença da *República* de Platão, a *Política* está permeada de referências históricas concretas, de análises de fatos específicos, de apelar à experiência como ponto de referência decisivo. Afastando-se de Platão, que tem em mente o dever-ser, Aristóteles se dirige ao ser. Contra uma imagem de Homem e da Sociedade ancorada no dever-se e que leva Platão a dizer que os governos mudam porque têm que mudar, pelo fato "de nada ser permanente e de tudo mudar em períodos cíclicos" (1316 A), Aristóteles faz uma descrição minuciosa dos fatores econômicos, políticos, sociais, e até raciais, que têm influído – e continuam a influenciar – nos processos revolucionários, que "não se fazem por objetivos insignificantes" e nos quais sempre estão em jogo "grandes interesses". O conhecimento do fato de os

homens serem movidos pelos seus interesses, isto é, pelo que eles naturalmente são, é o que aproxima Aristóteles dos realistas da modernidade, de Maquiavel, de Hobbes, e o afasta de Platão.

Mesmo assim, e apesar de seu enfoque prescritivista, Platão parte de um conhecimento claro e preciso dos principais problemas que enfrentava e deveria enfrentar toda sociedade de classes. Desse modo, antecipa questões centrais do pensamento político (propriedade, igualdade, liberdade), percebe a relação delas com as classes sociais e sabe perfeitamente qual é o vínculo estreito entre elas e as revoluções – decorrentes, por sua vez, da distribuição justa ou injusta das riquezas. Sem dúvida, na *República* Platão mostra ter tido clara consciência de quais eram problemas centrais que deviam ser discutidos por todos aqueles que quisessem entender os principais problemas de um Estado de classes.

Desse modo, e num sentido muito preciso, as grandes obras políticas dos autores modernos e contemporâneos foram pautadas, de maneira admirável, pelas antecipações do grande mestre de Aristóteles, o divino Platão.