

VOLUME  
1

# O PENSAMENTO POLÍTICO EM MOVIMENTO

ENSAIOS DE FILOSOFIA POLÍTICA

ORGANIZADORES

ANOR SGANZERLA

ANTONIO JOSÉ ROMERA VALVERDE

ERICSON FALABRETTI



VOLUME  
1

O PENSAMENTO  
POLÍTICO EM  
MOVIMENTO  
ENSAIOS DE FILOSOFIA POLÍTICA

ORGANIZADORES

ANOR SGANZERLA  
ANTONIO JOSÉ ROMERA VALVERDE  
ERICSON FALABRETTI

  
PUCPRESS  
Curitiba  
2016

© 2016, Anor Sganzerla, Antonio José Romera Valverde e Ericson Falabretti  
2016, PUCPress

Este livro, na totalidade ou em parte, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem  
autorização expressa por escrito da Editora.

**Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
(PUCPR)**

**Reitor**

Waldemiro Gremski

**Vice-reitor**

Paulo Otávio Mussi Augusto

**Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação**

Paula Cristina Trevilatto

**Conselho Editorial**

Auristela Duarte de Lima Moser

Cilene da Silva Gomes Ribeiro

Eduardo Biazchi Gomes

Evelyn de Almeida Orlando

Jaime Ramos

Léo Peruzzo Júnior

Lorete Maria da S. Kotze

Rodrigo Moraes da Silveira

Ruy Inácio Neiva de Carvalho

Vilmar Rodrigues Moreira

Zanei Ramos Barcellos

**Editora Universitária Champagnat**

**Coordenação**

Michele Marcos de Oliveira

**Editor**

Marcelo Manduca

**Editora de arte**

Solange Freitas de Melo Eschippo

**Administrativo**

Larissa Conceição

**Preparação de texto**

Érika Zemuner

**Revisão**

Amanda Rodrigues Soares

Érika Zemuner

Camila Fernandes de Salvo

**Capa**

Solange Freitas de Melo Eschippo

**Projeto Gráfico**

Janete Bomy Yun

Solange Freitas de Melo Eschippo

**Diagramação**

Marline Paitra

**Editora Universitária Champagnat**

Rua Imaculada Conceição, 1155 - Prédio da Administração - 6º andar

Câmpus Curitiba - CEP 80215-901 - Curitiba / PR

Tel. (41) 3271-1701

editora.champagnat@pucpr.br - editorachampagnat.pucpr.br

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

P737  
2016 O Pensamento político em movimento: ensaios de filosofia política. Vol. 1./ Anor  
Sganzerla, Antonio José Romera Valverde, Ericson Falabretti (organizadores).  
– Curitiba : PUCPress, 2016.

292 p. : il. ; 21 cm.

Vários autores

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-68324-58-5

1. Ciência política - Filosofia. I. Sganzerla, Anor. II. Valverde, Antonio José R. III.  
Falabretti, Ericson Sávio.

CDD 20.ed. - 320.01

# SUMÁRIO

1. PLATÃO: A POLÍTICA ENTRE O BEM E O JUSTO.....	9
Bortolo Valle	
2. ARISTÓTELES: A AUTOSSUFICIÊNCIA NA POLÍTICA .....	31
João Hobuss	
3. AGOSTINHO: O GOVERNO DAS DUAS CIDADES .....	43
Noeli Dutra Rossatto	
4. MARSÍLIO DE PÁDUA: A IMPORTÂNCIA DO CIDADÃO .....	61
Sérgio Ricardo Strefling	
5. ERASMO DE ROTTERDAM: A EDUCAÇÃO DO PRÍNCIPE CRISTÃO .....	79
Sidnei Francisco do Nascimento	
6. MAQUIAVEL: PRECURSOR DO REALISMO POLÍTICO MODERNO.....	91
Antonio José Romera Valverde	
7. LA BOÉTIE: A SERVIDÃO VOLUNTÁRIA .....	115
Edson Donizete Toneti	
8. GROTIUS: A POLÍTICA PROVENIENTE DO DIREITO NATURAL .....	133
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahn	
9. HOBBS: O PODER DE ESTADO ENTRE A FORÇA E O DIREITO .....	151
Maria Isabel Limongi	
10. ESPINOSA: A TRAMA AFETIVA DA POLÍTICA.....	165
Luiz Carlos Montans Braga	
11. JOHN LOCKE: A POLÍTICA COMO LIBERDADE DO INDIVÍDUO .....	181
Ascísio dos Reis Pereira	
12. MONTESQUIEU: A MODERAÇÃO POLÍTICA COMO GARANTIA DE LIBERDADE .....	203
Renato Moscateli	
13. DAVID HUME: INFLUÊNCIA POLÍTICA E FACÇÃO .....	221
Nilo Henrique Neves dos Reis	
14. ROUSSEAU: OS FUNDAMENTOS DO REPUBLICANISMO MODERNO.....	243
Ericson Falabretti	
15. KANT: A POLÍTICA E O ANTAGONISMO.....	261
Rejane Schaefer Kalsing	
16. FICHTE: A REVOLUÇÃO FRANCESA E NAPOLEÃO .....	275
Theresa Calvet de Magalhães	



# Introdução

É com grande satisfação que apresentamos a obra *O pensamento político em movimento: ensaios de filosofia política (volume I)*. As reflexões aqui reunidas estão em sintonia com as obras anteriormente publicadas, *Ética em movimento* (2009) e *Natureza humana em movimento* (2012), ambas pela editora Paulus. Essa série de obras intituladas “em movimento” apresenta, em linguagem clara e sem perder o rigor conceitual, ideias centrais do debate filosófico sobre Ética, Antropologia e, neste volume específico, sobre Política. Para o leitor que busca uma compreensão meramente formativa, ou mesmo para o especialista preocupado com uma releitura conceitual, essas obras sobre os grandes pensadores da história da filosofia oferecem uma base teórica para repensar e reconstruir os alicerces sobre a compreensão, a afirmação, ou mesmo a negação do homem como *zoon politikón*. Como bem diz a expressão “em movimento”, embora essas bases se encontrem fixadas em nossa cultura, o que faz com que os grandes pensadores se imponham como incontornáveis, é justamente o diálogo, o debate e a crítica que permitem com que esses alicerces permaneçam vivos, pois a marca dos grandes clássicos é que eles falam e escrevem para além do seu tempo, estão sempre em movimento.

Os ensaios presentes nesta obra estão distribuídos na linha do tempo, o que permite ao leitor acompanhar e identificar historicamente o desenvolvimento do discurso filosófico sobre a política. Neste Volume 1 de *O pensamento político em movimento*

serão apresentados os autores fundamentais do universo da filosofia política do mundo antigo, medieval e moderno, até Fichte.

A obra *O pensamento político em movimento* não pretende ser apenas mais um livro de história da filosofia política. A significação capilar de política aqui apresentada visa mapear como os diferentes discursos sobre a política, construídos em torno de um fundamento universal inaugurado pelos gregos – *arte de governar e de gerir os destinos da cidade* –, faz com que a política não possa ser pensada independentemente da esfera da ética, dos direitos humanos, da economia, do meio ambiente e de outras possibilidades de realização humana.

Repensar a política em uma época de crise e descrédito do Estado e de seus representantes tornou-se um grande desafio, pois o cidadão não mais acredita que os modelos vigentes de política – sobretudo aquele da hegemonia econômica – possam contribuir na realização de seus ideais e sonhos, sejam eles privados ou coletivos. A expressão “fim da política”, utilizada por alguns estudiosos, revela que são as razões econômicas ditadas por centros financeiros que determinam os rumos de uma nação, deixando aos governos pouca margem de decisão sobre a vida pública. Nesse sentido, os poderes políticos sucumbem à força da política econômica, levando o espaço público a se sujeitar à ordem dos interesses privados do mercado. A própria força física do Estado é constantemente questionada por grandes grupos criminosos – narcotráfico, contrabando etc. – que se sentem em condições iguais para impor intenções particulares não legítimas. Além disso, a norma jurídica é violada pelos setores financeiros das grandes indústrias sempre que seus interesses se encontram ameaçados. No setor financeiro, muitas das fraudes bilionárias ficam impunes, não conseguindo o Estado recuperar o controle e impedir essas práticas. No plano moral, comunidades inteiras são deixadas sem amparo e com índices alarmantes de desemprego para que se paguem dívidas privadas e públi-

cas às grandes corporações, como os bancos e órgãos privados de investimento especulativo. E quando esses pagamentos são questionados por algumas sociedades, a palavra que a imprensa escolheu para apresentar a questão foi o termo “calote”. Enfim, há uma perversão do espaço político com o objetivo de garantir os interesses privados, e, quando estes são colocados em questão, os mesmos grupos econômicos que dominam o Estado formam partidos políticos e tomam de assalto os poderes da república – executivo, legislativo e judiciário – unicamente com o objetivo de dirigir o Estado para garantir a conveniência dos seus negócios, implantando políticas de concentração de renda e poder. Desprovido de autonomia e alijado da soberania popular, o Estado a cada dia mais se submete ao poder absoluto do mercado financeiro numa espécie de ditadura velada.

No entanto, se a política na atualidade tem como marca a desesperança dos cidadãos no Estado e o controle do poder político pelos mercados econômicos, o que faz com que o cidadão tenha uma apatia ao universo da política e, conseqüentemente, seus direitos e a dignidade ameaçados por esse tipo de poder absolutista, torna-se urgente promover o debate e a reflexão sobre que tipo de Estado, de política e de sociedade queremos. Foi para enriquecer esse debate que nos unimos aos grandes mestres da política na história presentes nesta obra. Não se trata de copiar antigas respostas para os novos problemas, mas buscar uma “iluminação” para fazer frente à nova realidade, que justamente tem como marca a falta de esperança e de luz.

O antagonismo presente nas sociedades em nossos tempos constitui um problema não somente político, mas também ético-moral e humano. Por um lado, algumas sociedades, principalmente nas últimas décadas, têm sido marcadas por grandes abundâncias sem precedentes na história e que, de certo modo, nem podiam ser imaginadas há um século. O regime democrático e participativo se estabeleceu como modelo de organização

política. A política dos direitos humanos ampliou-se. As pessoas vivem praticamente o dobro de anos se comparado ao passado próximo. O mundo passou a estar interligado via internet, não somente com a função comercial e turística, mas para o debate de ideias e de ideais interativos. No entanto, um outro mundo, marcado pela escassez, pela privação e pela opressão, não deixou de existir. Antigos problemas convivem com os novos e, em pleno século XXI, parte do mundo ainda morre por doenças já existentes no mundo medieval. A pobreza persiste e sociedades inteiras são vitimadas pela fome, pela violência, pela falta de educação, pela privação das liberdades básicas, pelo mau uso do meio ambiente e por tantas outras restrições.

Diante desses cenários, pergunta-se: ainda é possível modificar a forma e o conteúdo do Estado? Como garantir aos cidadãos os seus direitos diante do poder e da ingerência quase sem limites do capital financeiro no espaço público? Como salvar os direitos humanos da hegemonia absoluta dos interesses econômicos? Como retomar a força física, a norma jurídica do Estado e a soberania popular imanentes à prática política? Como impedir uma representação parlamentar corrompida? Como evitar com que a política que visa ampliar a vida humana não desapareça? É possível assegurar direitos em um Estado com uma política sem a marca da responsabilidade? Essas e tantas outras questões devemos nos fazer hoje quando pensamos a política atual, e essa é a proposta deste livro, ou seja, repensar a política e o modelo político de modo filosófico com vista à realização humana.

Organizadores

# 1. Platão: a política entre o bem e o justo

*Bortolo Valle<sup>1</sup>*

Platão e Aristóteles são cofundadores da Teoria Política. Sobre ela, no entanto, Platão tem primazia no tempo e no conteúdo. Para o autor de *A República*, a força que afirma a essência da política reside numa particular concepção da filosofia (do amor à sabedoria), ilustrada pela imagem de sua luz a estender-se sobre as condições da existência do homem aprisionado na caverna e circunstanciado pelo universo da *doxa* (da opinião). Essa convicção traça os contornos da ação do filósofo-político. Este se projeta em oposição ao Sofista. Sua vida e sua tarefa não devem ser tomadas como aquelas que simplesmente informam a verdade, mas como as que reúnem esforços para o conhecimento das forças do aprisionamento e, desse modo, promovem as condições para a liberdade. A filosofia não é atividade meramente especulativa, mas ação concreta. Platão, ao elaborar um referencial simbólico decisivo não só para seu tempo, como também para toda a Humanidade, pôs o Agathon (o Bem) no horizonte da *vida da ação* (do fazer político por excelência).

## 1 Cenário

De onde parte e para onde nos leva a singularidade de Platão sobre a Política retratada no conjunto de seus *Diálogos* e destacada em obras como *A República*, *O Político* e *As Leis*? A

---

<sup>1</sup> Doutor em Comunicação e Semiótica e Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Justiça é o horizonte do pensamento antigo em seu período clássico (final do século V e todo o século IV), e para tanto, nesse tempo, é ressaltada constantemente uma aproximação significativa entre os âmbitos do fazer político e aquele das exigências éticas. Em tal tempo, os domínios da vida da ação se confundem com aqueles da aspiração pelo Bem. Assim, uma atitude política é vista como fundamentalmente ética. Em nenhuma outra instância tal marca é tão fundamental quanto o foi no projeto da *Paideia* platônica. O filósofo compreendeu que a atividade política estaria a serviço da efetivação da justiça, da recuperação da ordem na pólis, tendo como meio o amor pela Verdade.

O paradigmático julgamento que culminou na morte do “mais justo dos homens” (Platão, Carta VII), Sócrates, é o ponto de partida. A trama se ambienta numa pólis em crise, tão bem descrita por Tucídides. O estado de ânimo no qual se desenrolam os acontecimentos socráticos reflete o saber sofista que, para Platão, confunde a realidade com a possibilidade e expande a miopia incapaz de distinguir entre fatos e essências; dissemina-se, por toda a vida ativa, a impossibilidade de intuir o que é essencial na justiça. O julgamento de Sócrates, em seu desenrolar teatral, não revela, em essência, o que Platão recolhe de mais decisivo no ensinamento do mestre como premissa para seu ideal político. No diálogo educador conduzido por Sócrates, contesta-se o discurso sofista praticado com prestígio nos espaços públicos. No *Teeteto* (Platão, *Teeteto*), Sócrates descreve, por exemplo, sua atividade como semelhante ao de uma parteira. Se o discurso sofista se desenvolve perante uma plateia passiva e limitada a assumir ou rejeitar o que o orador pretendia transmitir, no diálogo, por sua vez, os jovens são auxiliados a “darem à luz” as ideias com o intuito final de atingir a verdade. Enquanto a marca epistemológica do exercício sofista se ilustra num relativismo, a existência de crenças objetivas é a demanda do diálogo socrático que pretende um falar verdadeiro (*pharesia*). Aqui reside o desafio da política platônica.

Pela boca de Sócrates, Platão enuncia o fundamento de seu edifício político na denúncia da arte discursiva dos sofistas. Ela carece do elemento invariante tão necessário à vida da pólis: é a Forma das coisas que falta no magistério sofista. Se fosse perguntado a Sócrates qual a explicação possível para um agir injusto, provavelmente ele ensinaria que, numa tal ação, esteve ausente algo como uma estrutura, como um conjunto de predicados que confere uma essência ao ato justo, ou seja, faltou-lhe a Forma da Justiça. Se um cidadão age injustamente, é porque tem uma falsa crença sobre sua ação; ignora o que é a Justiça e o Bem detendo-se apenas em sua aparência. Como mestres da aparência, os sofistas ignoram a Forma. A política, os negócios da cidade, a vida prática como objetos do exercício dos sofistas perdeu a Forma, negligenciando a essência. Sócrates ensinou a Platão que a Forma, como invariante da moral, é a condição para uma efetiva Política que vise ao Justo e ao Bem. É a partir do conceito de Forma a serviço de uma explicação de todos os eventos e processos, não só do mundo das coisas físicas como também de todas as atitudes humanas, que Platão, o mais reconhecido discípulo de Sócrates, reconstrói as referências para a atividade política.

## 2 Desdobramentos

Como agiu Sócrates a ponto de impactar de maneira tão decisiva seu discípulo Platão? O Sócrates que emerge da *Apologia* (Platão, *Apologia de Sócrates*) se efetiva nos efeitos do oráculo de Delfos – ninguém é mais sábio que ele, dissera a Pítia<sup>2</sup>. A carência de sabedoria que o fazia sábio selou sua missão e seu fatal destino. Sócrates se intriga, pois se sabe sem nenhuma sabedoria; busca testar a profecia enganando-se em conversas com

---

<sup>2</sup> Sacerdotisa do templo de Apolo que com seu oráculo selara o destino de Sócrates.

homens renomados por seus conhecimentos a fim de encontrar alguém mais sábio que ele. Não tarda, com seu particular exercício de ironia, em despertar a fúria de renomados cidadãos atenienses pretensamente dotados de alguma sabedoria. Pode-se compreender que tenha despertado a ira nos alvos de sua *maiêutica*. Ele tinha, com o reconhecimento de sua ignorância, uma efetiva vantagem; deveria desempenhar seu papel, assumindo, pela obediência ao oráculo, a tarefa de desinstalar os presunçosos atenienses e reconduzir os orgulhosos da sabedoria humana à vida e à ordem. O Sócrates que desencadeou a busca de Platão pela cidade justa é aquele que enfrenta seus acusadores ciente de que a sabedoria humana (prática sofista) sobre o Bem e o Justo não poderia conduzir a cidade a bom termo e instigar a vida plena.

Na *Apologia* se manifesta a força da consciência política de Platão: “E agora é hora de irmos, eu a morrer, e vós a viver” (Platão, *Apologia de Sócrates*). A morte do filósofo dá sentido à sua vida no julgamento da eternidade afastando-o da vida morta dos que se rendem à sabedoria humana. A ordem política é de natureza superior: é da ordem da alma. A morte de Sócrates desperta em Platão um questionamento sobre a ignorância dos homens que governam a pólis. O sistema vigente impedia que, pela postura individualista, marca de seus governantes, fosse visualizado o essencial para o governo e a vida da cidade. Platão está consciente de que os interesses coletivos se sobrepõem aos interesses individuais e sabe que o poder tirânico se sobrepôs no julgamento de Sócrates. O justo era reivindicado como fruto da lei do mais forte. São estes os capacitados para constituir o direito na pólis. Na paideia sofista, a justiça é resultado de uma convenção entre os homens, acordo que se desenha como um meio termo entre fazer injustiça sem ser penalizado (tendência fundamental do egoísmo humano) e sofrer injustiça sem poder se defender ou vingar. Na pólis de então, o que importava não

é o ser, mas o parecer justo. O homem que se torna verdadeiramente justo parece injusto diante dos outros homens, e aquele que sabe ser injusto sem parecer injusto passa por justo entre seus pares.

No *Górgias*, Platão esboça a relação por ele afirmada entre Política e Filosofia. Pela boca de Sócrates, o filósofo revela sua convicção de ser, entre os atenienses, aquele único que detém e pratica a verdadeira arte da política: a “cura da alma” é a atividade política por excelência. Assim sendo, a atividade política é tarefa reservada ao filósofo. Somente o filósofo, personagem capaz de livrar a alma das sombras fazendo-a contemplar a verdadeira realidade, poderá ser o construtor de uma Cidade autêntica. Dessa forma, a convicção nascida nesse diálogo e amadurecida na *República* revelam que, para Platão, somente o político transformado em filósofo ou este transformado naquele podem construir um Estado fundado sobre a Justiça e o Bem como valores supremos.

Tal posicionamento se esclarece à luz de certos saberes tipicamente gregos. Num primeiro tempo, é preciso recuperar a ideia de que a filosofia é particularmente um conhecimento que toca o todo. Não interessa substancialmente as particularidades. O que se busca é aquela unidade de base capaz de agregar todas as coisas. Assim, a racionalidade filosófica se dirige às razões supremas de todas as coisas. O rei-filósofo se volta, portanto, ao *todo*; não ao bem deste ou daquele em particular, mas ao bem que diz respeito a todos os cidadãos. Além disso, também deve ser tomado em consideração o fato de que o homem possui uma essência e ela se identifica com sua alma, ou seja, o que caracteriza o homem é sua *Psyché*; portanto, o verdadeiro conhecimento das coisas se efetiva pelo exercício da razão que busca a verdade sem nunca possuí-la em definitivo, e não pela presença enganosa do conhecimento produzido pelos sentidos.

Também, num tempo posterior, deve ser levado em consideração o fato de que a sabedoria grega se esforça para deixar patente uma espécie de simbiose entre a realidade do indivíduo e aquela do cidadão. O indivíduo como identidade racional vai coincidir com o cidadão e, dessa forma, projetar na Cidade-Estado a efetivação de todos os valores morais. A Cidade-Estado é, assim, a única forma possível de sociedade. Somente à luz dessas certezas é factível adentrar na complexa tessitura dos acontecimentos que marcam a *República*.

A filosofia e a política constituem a centralidade do pensamento de Platão e sua complexidade se evidencia na *República*, obra que reúne e distribui o pensamento do maior filósofo da Grécia. Para construir a cidade, é fundamental que se conheça o lugar que o homem ocupa no Universo. O que é o Estado para Platão? Ele é, em escala amplificada, a efetivação do que acontece no microcosmo de nossa alma, de nossa *Psyché*. E o estado é o reflexo da alma humana. Dessa maneira, a grandeza e a pequenez da alma são refletidas na grandeza e na pequenez do Estado. Assim, Platão dirige seus esforços para perceber como deve nascer a Cidade perfeita ao mesmo tempo em que diagnostica as fraquezas que a corrompem. A Justiça como harmonia e equilíbrio é o centro do processo compreensivo na relação de similaridade entre a alma humana e a Cidade-Estado.

Por fim, a noção de “autarquia” é o fio condutor da explicação platônica sobre o nascimento do Estado. Platão assume a convicção de que cada homem não é possuidor da virtude do bastar-se a si mesmo (autarquia). Ninguém consegue viver sem a presença dos outros e de suas ações específicas. De quem precisamos? Daqueles que com seu trabalho produzem condições para que possamos nos alimentar, vestir e morar. Daqueles outros capazes de, com sua atividade, guardar e defender a cidade e, também, daqueles que possuem a sabedoria para governar.

### 3 A hierarquia natural para a política

Nesse processo de dependência entre uns e outros, Platão visualiza as classes constituintes da Cidade-Estado. O Estado é necessário, reconhece o autor d'*A República*, porque inúmeras são as necessidades da sociedade. Necessário reconhecer a percepção platônica de que, para que tais necessidades sejam satisfeitas, faz-se necessária uma ponderada divisão de tarefas. Cada homem deve voltar-se para aquelas a que é propenso, a fim de que sejam realizadas com competência. A condição para o bom êxito de qualquer trabalho é que haja um conhecimento suficiente das habilidades necessárias para sua execução. Uma cidade onde essa correta divisão de competências seja negligenciada e cujos habitantes busquem exercer funções para as quais não possuem maestria adequada experimentará o Caos e estará fadada à autodestruição. Certamente essa é a percepção que Platão possui das causas que mergulharam a pólis dos Sofistas, supostos detentores de conhecimento aparente, numa aguda crise de identidade.

Amplas são as necessidades do homem. As mais primitivas, aqueles materiais que reclamam o abrigo, a vestimenta, o alimento. Mas elas se ampliam e, progressivamente, tornam-se complexas. Evidente que a simples subsistência não cessa a busca e desejos maiores se apresentam; também a proteção e a defesa são reivindicadas e, para além destas, o conhecimento e a sabedoria. Lavradores, artesãos e comerciantes formam, junto com os guardas e governantes, a estrutura social defendida por Platão na busca de uma Cidade justa. Os Governantes são inaptos ao exercício da guarda e do fabrico; os guardas são limitados para o exercício do governo e das atividades de produção básica da mesma forma que os artesãos, comerciantes e lavradores não são detentores de habilidades para o governo e a defesa. Porque ninguém se basta a si mesmo, porque temos necessidade do serviço dos outros, eis a razão para a existência do Estado. As

classes sociais nascidas da ausência de autarquia traçam os contornos de um Estado enraizado nos aspectos da alma humana.

O aspecto concupiscível da alma é característico daqueles homens que trabalham a terra, desenvolvem a artesanaria e o comércio. Por terem a concupiscência como sua marca característica, deles se exige a virtude corretiva da temperança. Somente essa virtude pode exercer uma ação de controle, de ordem e domínio sobre os prazeres e desejos. A temperança controla a concupiscência. Na Cidade justa, a temperança é a virtude a serviço do equilíbrio. Ao ordenar e disciplinar os prazeres e os desejos, estabelece um meio de equilíbrio. Tais homens não deverão possuir as coisas em excesso nem tampouco em carência. É ainda pela temperança que os membros dessa classe social percebem seu lugar no todo do Estado e, por isso mesmo, submetem-se às classes superiores.

Em alguns outros homens, por seu turno, prevalece a força irascível, a dimensão volitiva da alma. São homens que, por sua natureza, assemelham-se aos cães destinados à guarda. Como aqueles cães, esses homens experimentam, ao mesmo tempo, a calma e a ousadia; a eles, portanto, é confiada a defesa da cidade e constituem, por isso, a classe militar. A virtude exigida deles é a Coragem/Fortaleza/Temperança; somente por ela é que conseguem responder ao que é deles esperado, ou seja, a constante vigilância que os coloca em sobreaviso tanto diante dos perigos advindos do exterior quanto daqueles brotados no interior da Cidade. Pela prática das referidas virtudes, sua vigilância busca zelar para que os homens de índole concupiscível não produzam riqueza excessiva ou pobreza em demasia, pois ambas situações são viciosas. De igual maneira, seu zelo deve estar voltado para a Cidade, dela cuidando para que não se torne grande ou pequena em demasia. Cabe a eles, ainda, o atento cuidado para que cada cidadão, segundo sua natureza, desenvolva as tarefas que lhe foram confiadas a fim de que a Educação se efetive de maneira conveniente.

A racionalidade da alma está para além dos aspectos apetitivo e irascível. Por essa razão, aqueles homens, seus detentores, têm o privilégio de alçar o voo do conhecimento. Libertos da materialidade, livram-se das aparências e contemplam a Forma das coisas, aquele elemento invariante que lhes proporciona não a *doxa*, mas a *episteme*. O conhecimento das essências, privilégio de tais homens, torna-os responsáveis pelo governo da cidade. É a eles, enquanto praticantes da Sabedoria/Coragem/Temperança, que se confia a condução dos destinos da pólis. A classe governante dispõe da ciência da virtude e, por isso mesmo, da autonomia. Eles sabem amar a Cidade mais do que os demais, cumprem com afinco sua tarefa e aprendem, num exercício contínuo, a intimidade com o Bem; a sabedoria é sua virtude por excelência.

No livro VII de *A República*, Platão desenvolve sua singular percepção sobre os “reis-filósofos”. Na medida em que contemplam a Forma do bem, elemento invariante, fonte de toda verdade e realidade, de todo conhecimento acurado das leis, da justiça, da beleza e do bem, tornam-se aptos ao governo da cidade. A formação que lhes é reservada, composta pelo estudo constante das matemáticas, pelo exercício para a arte dialética, pela experiência de proximidade com a ciência do bem, torná-lo-á melhor. Eles se empenharão na coesão social e para tanto poderão, por força de sua natureza, recorrer à persuasão, à coação e, inclusive, à mentira para garantir o bem de todos.

Platão tem convicção de que mesmo o governo conduzido pelo “rei-filósofo” poderá, um dia, experimentar sua decadência. Esse fato se evidencia pela certeza de que as coisas criadas e começadas no mundo sensível, cedo ou tarde, corrompem-se. Diante dessa particularidade, o filósofo da Academia traça os contornos de uma dinâmica da corrupção nas formas de governo que perpassa toda a filosofia política. Quando as classes sociais desviarem-se de suas competências ou quando a alma

concupiscente abandonar a temperança, quando a irascível desenvolver gosto pela propriedade e riqueza, quando a racional abandonar a vigilância do bem e do justo, a cidade perfeita experimentará sua degeneração. A degradação fará surgir uma timocracia (de *timós*, o irascível da alma) quando tal parte preponderante da alma se destacar na pólis determinando um critério de justiça marcado não mais pela adequada função de cada um de seus membros, mas pela exaltação e prevalência da honra. Quando, entre os habitantes, a busca e a posse de riquezas for o auspício, o regime timocrático será substituído por outra forma de degradação: a oligarquia (de *oligos*, os “poucos”, contra os *polloi*, “os muitos”); esta será a forma de governo onde aqueles que possuem mais riquezas – ou seja, os poucos ricos – exercem o poder sobre a maioria pobre. A oligarquia seria o regime no qual alguns, aqueles que cederam espaço à parte apetitiva da alma, fazem a distribuição do poder político e da justiça tão somente a partir da riqueza individual.

Platão ressalta em sua análise do processo de corrupção das formas políticas, ainda, que a oligarquia em crise cederia seu lugar ao regime democrático (de *demós*, o povo). A democracia seria o regime produzido pela revolta da população contra os oligarcas, superando-os numericamente no poder. A marca da democracia, no entendimento do filósofo, seria o desprezo pela competência política no seu grau mais avançado, detendo-se, em tempo contínuo, na luta pela liberdade e pelo tratamento igual mesmo daquilo que não deve ser tratado igualitariamente. Certo está que a democracia também é uma forma corrompida do exercício político. Na ocasião em que a cidade não mais estiver em sintonia com a liberdade buscada e escolhida para si chamará, sem dúvida, por um protetor. O indivíduo que assume o poder instaurará, a partir daí, a mais perversa forma de condução da pólis, qual seja, a tirania. Enquanto a democracia pode ser entendida como a *tiranía de muitos*, a tirania é, com

efeito, a tirania de um só. Platão, nas primeiras linhas do livro IX de *A República*, faz uma radiografia da alma do tirano, que sempre se mostra escravizada, dominada pelo medo, marcada pela cobiça, pela ira e sempre atormentada por desejos nunca satisfeitos.

Esta análise minuciosa, nascida num contexto de entrecruzamentos de tantos temas enfrentados pelo autor d'*A República*, adquire um caráter singular que instiga toda a produção posterior de conhecimentos sobre a arte de governar. Inicia uma tradição que se estende ao longo dos séculos, caracterizada pela convicção da necessária reforma das instituições sociais/políticas, tendo como base e motivo central a reforma da própria natureza humana. A legitimidade da política é a característica mais fundamental a se reter em todo o construto elaborado pelo discípulo de Sócrates. *A República*, como a obra pioneira da filosofia política no Ocidente, não contorna a questão do governo, mas vai ao seu âmago. A grandeza da cidade, espelho da grandeza da alma, só se efetiva na perspectiva da Ética e no horizonte da Justiça.

## 4 O lugar da justiça

O símbolo do rei-filósofo, consagrado por Platão, não pode ser tomado apenas como mero recurso figurativo. Ele é, antes de tudo, a ilustração que exterioriza a vontade de um Estado Justo. A justiça é certamente o tema mais frequente nos diálogos de Platão. Embora a temática se encontre dispersa no contexto geral da obra, principalmente no *Parmênides* e no *Timeu*, é na *República* que a vemos melhor formulada e onde são apresentados os seus argumentos motivadores.

Glauco e Adimanto são os personagens motivadores do tema da justiça no âmbito d'*A República*. Em seu primeiro livro, sobressai o típico diálogo socrático. Sobre o tema central

da Justiça, Sócrates enfrenta certas posturas correntes quanto à natureza da justiça. Podemos recuperar aquela de Polemarco, segundo o qual a justiça consistiria em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, bem como aquela do sofista Trasímaco, para quem o justo não seria mais do que o útil para quem estivesse no poder. O mestre de Platão não oferece resposta. Se a discussão toma rumo, é justamente porque aqueles personagens não se contentam e imploram para que Sócrates não só refute a posição como também tente uma solução ao problema da natureza da justiça.

Glauco olha a justiça como algo que pode ser classificado entre aqueles bens que não são escolhidos por si mesmo, mas pelos resultados que produzem, convicção atestada pelo fato de que bem poucos entre os homens, se tivessem a certeza de que não seriam surpreendidos, evitariam cometer injustiças. As pessoas, argumenta, concordam em agir com justiça tão somente para evitar que sejam elas mesmas injustiçadas. A referência mitológica ao anel de Gíges é tomada como ilustração: aquele que porventura se tornasse invisível pelos poderes do amuleto não resistiria à tentação de ser “como um deus entre os homens” (*A república*, II.357 a 1-360d7), servindo-se da invisibilidade para satisfazer seus desejos sem os limites da justiça. Adimanto, por seu turno, reitera que aquele homem que louva a justiça o faz tendo como horizonte os benefícios que esta lhe proporciona (boa reputação, por exemplo). Os interlocutores de Sócrates não parecem estar defendendo a posição de Trasímaco, antes buscam instigar Sócrates para saber se o mesmo possui argumentos suficientes para defender que a justiça é um bem que mereça ser acolhido na vida por si mesmo.

Se a justiça for um bem buscado por si mesmo, será certamente a virtude produtora da felicidade. Dessa forma, não se pode pensar a justiça como algo para alcançar outros fins, e muito menos os homens devem ser instigados a viver justamente

como um meio para a felicidade. O hedonismo ético, posição que faz coincidir justiça e felicidade, é a experiência vivida na constituição da pólis Ideal governada pelo rei-filósofo. Na procura do que seja uma definição adequada para a justiça política, Platão recupera o que Sócrates havia descrito como a “bela pólis”, Calípolis (*A República*, VII.527c2). Sócrates acredita encontrar a justiça na Calípolis porque ela é inteiramente boa: “penso que nossa pólis, se ela foi fundada de modo correto, é inteiramente boa... Assim ela é sábia, corajosa, moderada e justa” (*A República*, IV.427e6-11).

Os questionamentos necessários para a definição de uma cidade onde a justiça e a felicidade coincidam podem ser formulados, a partir de *A República*, como: qual é a função de uma pólis?; o que é necessário para uma pólis funcionar bem?; e que qualidades são necessárias para seu bom funcionamento? Certamente podem ser resumidos pelo desafio de saber o que unicamente uma pólis faz? Platão não fornece uma resposta clara. Não existe nele uma formulação acabada sobre o que seja o bem da pólis ideal. Seria sua organização? Seria porque seus cidadãos experimentam a felicidade extrema? Se partirmos da constituição ideal da pólis, aquela onde cada um exerça seu ofício segundo sua natureza, é possível avançar na busca da caracterização da justiça no Estado. A *sophia*, virtude que leva ao conhecimento do que é o bem e o mal (exigência para os que governam), a *andreia*, que, mais do que coragem, indica a força e a determinação da alma ilustrando a capacidade de manter firme a própria a respeito das coisas (identidade dos guardas), e a *sophrosyne*, virtude da temperança (típica dos trabalhadores), não podem ser pensadas isoladamente e nem tomadas como critério decisivo para a vida com justiça na pólis justa.

A justiça começa, mas não se esgota no ordenamento da pólis onde cada classe vive sua virtude. Classe justa não evidenciaria a pólis justa. Assim, a justiça ideal parece estar posta para

além das virtudes isoladamente vividas. Ela não seria uma virtude específica, mas deve ser aquela virtude que permite que as outras surjam e se conservem (Platão, *A República*, IV.433b). Ela é aquela virtude que faz com que cada um reconheça e exerça a virtude que lhe é especificamente atribuída. Esse padrão determina, por consequência, o âmbito do que é a injustiça. Injusta é a pólis que desconhece que deve praticar a virtude que lhe compete.

O homem público, o rei-filósofo, teria como meta o estabelecimento do bem-estar, da liberdade, da sabedoria e da felicidade dos cidadãos, livrando-os da pobreza e da servidão. A função primordial do homem público deve ser vista como a promoção do bom funcionamento de sua pólis, mas, para isso, se faz necessário o imperativo de que é preciso “saber fazer o que lhe é próprio”. Esses elementos nos conduzem a uma possível resposta ao primeiro questionamento sobre “qual é a função de uma pólis?” Uma resposta poderia ser ensaiada afirmando que a função da pólis não estaria dissociada da função do homem público; onde está uma também está a outra. A função da pólis consiste em satisfazer a necessidade de seus cidadãos a partir da arte política encabeçada pelo rei-filósofo, que deve se dispor a tornar os cidadãos sábios e fazê-los participar do conhecimento. Na medida em que a pólis como um todo cresce e é bem governada, deve-se deixar a natureza dar a cada grupo sua parte na felicidade (*A República*, IV.421b3-c6).

A função da pólis deve ser complementada com a questão que procura as razões de seu bom funcionamento. Platão parece deixar evidente que a resposta deve ser buscada no fato de que Calípolis se organiza sobre elementos de eficiência e qualidade numa dinâmica de divisão natural das atividades. Em *A República* se lê: “mais coisas e mais belas são produzidas mais facilmente quando cada homem faz uma coisa para a qual é naturalmente apto, no momento certo, ficando livre das outras

ocupações” (*A República*, II.370c3-5). Esse modo platônico de conceber o funcionamento da pólis é ilustrado pela referência aos metais que deixa transparecer uma espécie de hierarquia natural na pólis justa. Essa ordem hierárquica é que vai definir a estrutura triádica da cidade totalmente boa, uma vez que cada cidadão possui um lugar do qual não deve se isentar. O ouro, metal superior, ilustra a alma/lugar do governante; a prata, metal médio, faz referência à alma/lugar de seus defensores; enquanto o ferro e o bronze, metais da resistência, definem a alma/lugar dos que trabalham o campo, a artesanía e o comércio conforme ilustrado pela maestria do sapateiro:

Porém, impedimos que um sapateiro tente ser um fazendeiro, um tecelão ou um construtor ao mesmo tempo, e o ordenamos a permanecer um sapateiro, para que o trabalho de produção de calçados fosse bem feito; de modo similar, designamos a cada um dos outros uma ocupação, para a qual era naturalmente apto e na qual, estando livre das outras ocupações, tem de trabalhar durante toda a vida, não deixando escapar os momentos certos para fazer bem o trabalho (*A República*, II.374b6-c2).

A Cidade justa, pela divisão hierárquica das atividades, supera duas características limitadoras, segundo Platão, da democracia ateniense: a liberdade e a igualdade. O cidadão da Atenas democrática reivindica a liberdade para viver como bem dispuser. Platão não assume a ideia democrática das múltiplas possibilidades de escolhas. Fazer muitas coisas impede a competência numa delas. A referência à igualdade política, tão cara aos atenienses, também é obstáculo para a Calípolis de Platão. A contestação platônica da igualdade e sua afirmação da desigualdade adquire sentido na expressão socrática de que “o melhor governa o inferior” (*A República*, IV.431b6-7). Não é possível uma justiça plena quando uma igualdade é distribuída

entre iguais e desiguais. A democracia que busca anular a divisão natural das competências só pode produzir confusão e anarquia.

Mas conhecer a função e o funcionamento da pólis ainda não permite construir a correta concepção de justiça política. Platão põe seus personagens a discutir sobre quais as virtudes inerentes a uma pólis e que qualidades ela deve possuir pra ser justa. As virtudes da Sabedoria, da Coragem, da Temperança e da Justiça são imprescindíveis, mas Calípolis funciona bem porque Platão sabe que as necessidades do cidadão (sabedoria, liberdade, tranquilidade doméstica, riqueza e felicidade) são satisfeitas na vivência da ordem hierárquica/natural das competências. A sabedoria, prerrogativa dos governantes, disponibiliza uma política sábia; a coragem de posse dos guerreiros garante sua liberdade, e a temperança, exigida dos trabalhadores, mas recurso de todos, evita a fragmentação e o esfacelamento da ordem. “Fazer o que lhe é próprio” é a virtude em definitivo e condição do bom funcionamento da pólis. O conhecimento da função, bem como do seu funcionamento e das virtudes inerentes à pólis, são as condições para o êxito da cidade justa. No entanto, é preciso um arco superior de possibilidade que marque em definitivo o *status* do homem feliz na cidade justa. Tal não seria conseguido sem o conhecimento/sabedoria do Bem.

## 5 Sob a égide do bem: entre o sol e a caverna

O Bem, já enunciamos, está posto por Platão no horizonte da ação política. A cidade justa é a cidade boa. Em *A República*, o Agathon adquire importância significativa. No entanto, ele corre como pano de fundo, não explícito para o tratamento do problema da Justiça. Uma situação incômoda é apresentada: o bem não se apresenta como uma questão intermediária, mas está posto numa perspectiva sempre dos fins últimos da ação, ou seja, numa perspectiva teleológica tão fundamental para os

gregos. Se a temática não é explícita, isso se deve ao fato de que Platão reconhece as dificuldades inerentes à sua definição. O bem, no contexto platônico, não se identifica com o esquema de obrigações e de escolhas do homem, aspecto tão característico nas reflexões contemporâneas. Por certo, diante das dificuldades, Platão não recua. O bem simplesmente não é definível por si mesmo, ele se reveste de um caráter metafísico e só pode ser abarcado numa visão de conjunto com todas as virtudes da pólis ou, mais precisamente, aquela da Justiça. Numa passagem lapidar de *A República*, Platão assim se refere ao bem:

Quem não for capaz de definir a ideia de bem, separando-a de todas as outras, e, como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objeções com um raciocínio falível – não dirás que uma pessoa nestas condições não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma contato com alguma imagem, é pela opinião, e não pela ciência que agarra nela, e que a sua vida atual a passa a sonhar e a dormir; pois, antes de despertar dela aqui, primeiro descera ao Hades para lá cair num sono completo? Mais do que esclarecimentos, a afirmação com suas metáforas abre perspectivas. A referência ao “bem em si” não produz uma exclusividade já que vem acompanhada de uma indicação a “qualquer outro bem” (*A República*, VII.534c).

Embora as dificuldades se façam presentes no que se refere ao conceito, o importante é ressaltar que sem a ideia de bem é impossível compreender o exercício político no âmbito do pensamento platônico. O bem é o ponto de convergência, mas, também, o ponto de significação da própria identidade política da pólis ideal. Ao mesmo tempo em que o conjunto das virtudes vividas hierarquicamente por cada classe social para ele são

direcionadas, dele recebem a sua razão de existência. O mais significativo, no entanto, para uma aproximação coerente com o pensamento político de Platão, reside na aproximação simbiótica entre o bem e a justiça. Nenhuma ideia de justiça pode cobrar sua validade se não for olhada em espelho com a ideia de bem. O bem é o justo e o justo é o bem. Bem e justiça revestem a temperança, a coragem e a sabedoria de sua expressão teleológica. Nenhuma ação tem finalidade em si mesma; nenhuma ação isolada proporciona a felicidade ao homem. Todas devem ser realizadas com a expectativa num *telos* nunca alcançado e, por isso mesmo, sempre desafiador.

Superar a opinião (*doxa*) e agir em busca da verdade (*episteme*). Esse é o esforço que cada cidadão deve realizar para se libertar das concepções minimizadoras e relativas sobre o bem e o justo. É fundamental abandonar o senso comum, típico do ensinamento sofista que enreda o cidadão nas malhas do argumento de interesse, fazendo-o acreditar que o bem e o justo são encontrados na solução dos problemas imediatos. O bem não é o justo, mas um não pode ser compreendido sem o outro. Sabemos que a ética proposta por Platão não se dispõe a oferecer procedimentos de conduta, antes é uma ética que desafia a formação da alma. É por essa razão, talvez, que Platão tenha usado a metáfora do sol para abordar o tema do bem.

Conscientes de sua missão – manter uma sociedade que seja justa e virtuosa –, os governantes filósofos precisam ter conhecimento do caráter da justiça e das demais virtudes. Para isso, Platão ensina que eles devem ter o conhecimento daquelas formas invariantes e, em especial, a forma do bem, conforme esclarece: “Julgo que é mais por essa razão, uma vez que já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas” (*A República*, VI. 505a). Somente quando eles sabem o que é o bem a condução da

cidade conhecerá bom termo. A maioria, diz Platão, desconhece a Forma do bem e com frequência a tomam como equivalente à do prazer. Diante disso, todos os esforços para a promoção do bem da pólis são infrutíferos. Mas como livrar-se do discurso enganador sobre o bem? A metáfora do sol é pedagógica. Reconhecendo as dificuldades (*A República*, VI. 506e), Sócrates, para o trato da definição de bem, propõe não tratar dela, mas de sua “descendência”, ou seja, de suas marcas sobre o mundo. O sol deve ser olhado a partir de seu duplo impacto sobre o mundo físico. Num primeiro momento, ele é fonte de luz – é por ele que os objetos são vistos –, o sol é a causa de todas as visões, pois o poder que nossos olhos têm para enxergar seria inútil sem sua presença. Num segundo momento, o nascimento, crescimento e nutrição do reino físico cessaria sem a presença do sol. Assim, não só a nossa percepção das coisas físicas depende do sol, mas também a nossa existência.

A Forma invariante do bem tem a mesma função no mundo do conhecimento. Ela não é apreendida pelos sentidos, mas por meio da razão. Como o sol permite que todos os objetos sejam vistos, a Forma do bem permite que todas as demais formas se tornem conhecidas. Mas não é suficiente, pois, da mesma forma que o sol é responsável pelo sustento dos objetos físicos, o bem é o responsável pela existência de todas as outras Formas. A metáfora do sol parece atribuir à forma do Bem um *status* divino. Platão, pela boca de Sócrates, ensina:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder é a ideia de bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles (*A República*, VI. 508e509a).

Para efeitos de compreensão da vida política, a metáfora do sol remete à sempre lembrada metáfora da caverna. É nela, certamente, que o filósofo político retoma a especificidade da noção de bem/justiça. A monumental produção sobre seus possíveis sentidos não a libera de sua polêmica identidade. De fundamental importância para a concepção de educação desenvolvida por Platão, ela tem, acima de tudo, um especial destaque para a compreensão de seu pensamento político, principalmente no que se refere à confecção da identidade do reifilósofo. Sócrates, sabemos, recorda com frequência que a ilustração da caverna é recurso para compreender o movimento que os filósofos treinados na contemplação da forma do bem devem executar em direção ao seu envolvimento prático na vida da pólis. O elemento mais fundamental da prática política, para aqueles que devem governar, reside na ação do retorno do filósofo. Banhados pela luz do Sol/Bem, eles regressam ao interior da caverna onde passam a se relacionar com os prisioneiros (a iludida gente das sombras). Certamente, quem testemunhou o mundo exterior pode, aos olhos dos prisioneiros, ser tomado como ridículo, ser visto como um estranho, como questiona Sócrates:

Entendes que será caso para admirar, se quem descer destas coisas divinas às humanas fizer gestos disparatados e parecer muito ridículo, porque está ofuscado e ainda não se habituou suficientemente às trevas ambientes, e foi forçado a contender, em tribunais ou noutros lugares, acerca das sombras do justo ou das imagens das sombras, e a disputar sobre o assunto, sobre o que supõe ser a própria justiça quem jamais a viu? (*A República*, VII. 527b).

A situação de desconforto procede uma vez que o filósofo retorna da “luz” para as “trevas”. Eles são, agora, os portadores de um conhecimento superior que se choca com pareceres da

gente não familiarizada com as Formas reais das coisas. Se o filósofo tem a autoridade definitiva no Estado por seu conhecimento, tem o poder de reorientar os destinos da pólis segundo seus próprios conhecimentos e não serão mais obrigados a ter um comportamento conforme aquelas defeituosas, moldadas para a gente ignara e sem capacidade para o exercício do governo.

É a compreensão que o rei-filósofo tem da forma invariante do bem que passa a ser a constituinte fundamental para a atividade política, conforme se lê:

Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim não porque é bonito, mas porque é necessário (*A República*, VII. 540ab).

Um particular que se deve considerar é o fato de que, embora o filósofo possa governar com eficiência, ele sempre se depara com a disposição para o exercício do governo. Está certo de que aqueles que fora da caverna contemplam o Bem terão dificuldades para o retorno. Os que experimentam as delícias do estado de contemplação poderão ver com desprezo o exercício do governo. Os argumentos de Platão parecem caminhar, primeiro, na direção de que o filósofo não governa voluntariamente; ele deve fazê-lo por obrigação. Ele precisa usar seu conhecimento do Bem com o objetivo de promover o bem-estar da pólis. Por um critério de justiça é que ele deve exercer a direção da pólis mesmo que sua vontade seja permanecer no Estado de contemplação filosófica. Posteriormente, o argumento indica o exercício da boa argumentação para justificar que o filósofo

cumpra seu dever de governar. O rei-filósofo deveria ser persuadido de que seria justo e correto cumprir sua parte no governo da cidade, reconhecendo que deve ser grato ao Estado que possibilitou sua educação a fim de que tivesse os conhecimentos que a maioria jamais terá.

Tendo contemplado a forma invariante do bem, o filósofo retorna à caverna. Nessa dialética da saída em direção à luz e do retorno às sombras, todo o dinamismo da política recobra, em Platão, seu significado. Não há política e supostamente outras coisas. Não há um lugar privilegiado para o bem e para o justo, uma vez que toda a atividade não só é iluminada por eles como também neles tem sua razão de ser. A política está a serviço da interrogação: *como devemos viver?* Toda a obra de Platão parece indicar que uma resposta passa pelo conhecimento da verdade, produto da filosofia. Somente com ela estamos aptos a aprender o significado da existência. Assim, não é possível um lugar para a filosofia sem a política, ao mesmo tempo em que não pode haver eficiência política sem filosofia.

## Referências

- BENSON, H H. (Col.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- PLATÃO. *A República*. 7ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 2007.
- PURSHOUSE, L. *A República de Platão*. São Paulo: Paulus, 2010.
- TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.
- VOEGELIN, E. *Platão e Aristóteles*. Vol. III – Ordem e História. São Paulo: Loyola, 2009.



Pensar a política sempre foi uma tarefa bastante complexa; na atualidade, é urgente. Pois a impressão geral é a de que a política, agora totalmente convertida para atender prioritariamente aos interesses de grandes grupos econômicos, não parece mais ser capaz de se orientar pelas necessidades individuais e coletivas mais fundamentais do homem. Essa realidade promoveu uma *crise de confiança*, o cidadão tornou-se cada vez mais descrente da política como a *arte de governar e de gerir os destinos da cidade em vista ao bem comum*. Essa falta de credibilidade faz com que o cidadão tenha de conviver com um impasse: ele rejeita esse modelo "economicista" de política, mas, ao mesmo tempo, não consegue vislumbrar novas alternativas políticas em vista a uma sociedade mais justa, mais democrática, igualitária e participativa. Por outro lado, essa falta de uma política voltada aos interesses do bem comum, além de promover o aumento da violência, da desigualdade social, do narcotráfico, das guerras, da migração e da corrupção, facilita que velhos modelos políticos baseados no totalitarismo, na discriminação e no preconceito ganhem mais adeptos e simpatizantes, o que faz com que, em pleno século XXI, esses modelos ainda possam ser pensados como uma alternativa para gerir a sociedade.

Esse mal-estar político, por sua vez, não ocorre independentemente de outras "crises" e perversões de nossos tempos, seja no âmbito da moralidade, da norma jurídica ou mesmo dos interesses econômicos, que, visando ao lucro imediato, colocam em risco qualquer parâmetro moral. Poderíamos nos perguntar: como a filosofia pode contribuir para iluminar essa realidade política dos nossos tempos? A obra que o leitor tem em mãos, **O pensamento político em movimento: ensaios de filosofia política vol. 1**, não tem a pretensão de apresentar uma resposta pronta e definitiva para o atual problema da política, mas promover a reflexão, o debate e o diálogo a partir dos grandes mestres da filosofia política de nossa história, de modo que com eles seja possível pensarmos novas alternativas políticas para as necessidades de nossos tempos. Embora essa pretensão possa ser considerada como bastante utópica, é sempre bom lembrar que a utopia serve como a energia e a esperança que nos faz caminhar e manter vivo um ideal.

  
PUCPRESS

ISBN 978-8-568-32458-5



9 788568 324585

GOVERNO DEMOCRACIA CIDADÃO  
CONTRATO REPÚBLICA