

Mito e história no *Político* de Platão

Richard Romeiro Oliveira
richardromeiro@hotmail.com
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFMG

Como é sabido, o recurso à narrativa mítica constitui um dos elementos mais característicos e fascinantes da filosofia de Platão. Autor de extraordinário talento literário e dotado de uma prodigiosa capacidade criativa, Platão, de fato, em seus textos, não se limita a explorar os problemas filosóficos a partir do método estritamente dialético e conceptual herdado de seu mestre Sócrates, mas, em conluio com os procedimentos próprios da argumentação racional, quase sempre nos brinda com mitos de rara beleza poética e simbólica. Como não se lembrar, por exemplo, das narrativas escatológicas do *Górgias*, do *Fédon* e da *República*, que, após a discussão cerrada dos temas da justiça e da imortalidade da alma, nos apresentam um panorama vivo e artisticamente trabalhado dos destinos e das vicissitudes da *psyché* humana no além? Ou ainda: como se esquecer dos belos e engenhosos mitos sobre a origem de Eros no *Banquete*, sobre os prisioneiros da caverna na *República* ou sobre as parelhas aladas no *Fedro*, os quais combinam a profundidade reflexiva à mais refinada imaginação poética? Os exemplos dessa arte platônica de criar mitos são, decerto, inúmeros e desnecessário seria citá-los todos aqui.

É verdade, contudo, que, para muitos dos leitores modernos, herdeiros do racionalismo e do positivismo cientificista, esse procedimento literário, em um filósofo, afigura-se, à primeira vista, um tanto incoerente e mesmo paradoxal. Acostumados que

estão a uma compreensão da filosofia como atividade dedicada essencialmente à produção metódica de conceitos, estranham essa curiosa combinação de dialética e ficção, racionalidade e imagens, que caracteriza tantas obras platônicas. A mistura do rigor demonstrativo do *lógos* à fantasia poética do *mythos* parece-lhes, no mínimo, um artifício enigmático e anódino, perfeitamente dispensável em um texto de natureza filosófica. O enigma se torna, para eles, ainda mais denso e incompreensível quando se verifica que Platão era, ele mesmo, um crítico ferrenho dos mitos, prodigalizando em seus diálogos condenações aos poetas e criadores de fábulas.

Convenhamos com esses leitores que a questão é, sem dúvida alguma, espinhosa, na medida em que, com ela, tocamos, decerto, um dos capítulos mais controversos e desconcertantes da exegese platônica, o qual despertou não raro as mais díspares e conflitantes soluções interpretativas¹. Todavia, sem querermos descer, por agora, a uma discussão detalhada do problema, acreditamos que talvez possamos encontrar para ele um princípio de solução se abandonarmos alguns de nossos preconceitos acerca do que é ou não a filosofia e buscarmos compreender qual é, de fato, o verdadeiro alcance epistêmico atribuído ao *lógos* dialético por Platão. Assim fazendo, poderemos ver então que, no platonismo, o *lógos* argumentativo não é encarado como instrumento absoluto de explicação, capaz de iluminar exhaustivamente todos os domínios do real, mas como uma forma de pensamento que, em certos casos, esbarra na opacidade do mundo, necessitando, portanto, nessas circunstâncias, da cooperação da imaginação

¹ Ver as observações de FRUTIGER, P. *les mythes de Platon*. Étude philosophique et littéraire. Paris: Félix Alcan, 1930, pp. 1-28. Ver também BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero, 1982.

mítica ou poética, entendida como veículo de expressão do provável. Isso significa, portanto, que, nos diálogos de Platão, a utilização do mito, longe de representar um recurso expositivo aleatório e casual, espécie de apêndice poético deslocado e sem lugar na estrutura do texto, constitui, isso sim, um procedimento discursivo que se articula essencialmente à *démarche* filosófica por eles desenvolvida, funcionando como um instrumento de cooperação com o *lógos*. O mito não rompe, nesse sentido, o equilíbrio de composição do diálogo platônico, nele introduzindo uma elaboração literária estranha à sua organização interna, mas, pelo contrário, ressalta, ilustra ou mesmo complementa determinados aspectos do conteúdo filosófico dessa composição, através de narrativas aproximativas e simbólicas².

Não é nossa intenção, porém, procedermos, no presente texto, a uma análise exaustiva do problema do estatuto teórico do mito no interior da reflexão platônica. Nosso objetivo é, ao revés, mais específico e consiste tão-somente em tomar como objeto de análise uma narrativa platônica particular, a dos ciclos cósmicos, apresentada pelo *Político*, buscando compreender como o jogo de imagens nela presente se vincula a certas teses filosóficas propugnadas pelo diálogo. Trata-se, assim, de ver como determinadas conclusões teóricas e políticas a que chega esse diálogo encontram no mito uma sugestiva ilustração simbólica de seu significado. Tal é, portanto, a finalidade que nos guiará na seqüência de nosso texto³.

² Ver. FRUTIGER, P., op; cit., pp.32-37; 266-275. Frutiger conclui pela observação de que, em Platão, o mito é uma *ancilla philosophiae*.

³ O texto grego do *Político* que utilizaremos no decurso de nossas análises é o da edição de DUKE, E. et al., *Platonis opera. Tomus I. Tetralogias I-II continens*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Antes de mais nada, comecemos, no entanto, por situar o lugar do mito dos ciclos cósmicos no interior do contexto argumentativo do *Político*. Como se sabe, o objetivo principal desse diálogo consiste em buscar uma definição razoável e dialeticamente satisfatória do verdadeiro rei: depois da discussão da véspera, que buscou identificar a figura do sofista, diz o Estrangeiro de Eléia aos seus companheiros de debate no início do texto, importa definir a natureza do homem político, do *anér politikós*⁴. Ora, após uma série complexa de dicotomias ou *diáreseis*, em que se mesclam áridas lições de lógica a até mesmo uma crítica ao etnocentrismo grego⁵, chega-se a uma primeira definição do político: o *anér politikós*, diz o Estrangeiro de Eléia, é um pastor de homens⁶. Vê-se logo, contudo, que tal definição, apesar de todo rigor dialético e conceitual com que o Estrangeiro de Eléia a preparou, não é original, constituindo, pelo contrário, um mero lugar-comum do imaginário político grego. Basta consultarmos os versos da *Iliada* ou da *Odisséia*, com efeito, para constatarmos que a metáfora do rei como “pastor de povos” (*poimén laôn*) era, há muito, um símile literário cristalizado, cuja utilização é recorrente em Homero, sobretudo no que se refere à qualificação da soberania e da autoridade militar de heróis como Agamêmnon, Aquiles ou Jasão⁷. O que equivale a dizer, então, que, definindo, a princípio, a sabedoria do *basileús* como uma arte de apascentar homens, o diálogo simplesmente reenfatiza uma imagem homérica e tradicional do poder, nada acrescentando-lhe de extraordinário.

⁴ *Político*, 258 b.

⁵ *Político*, 262 c-263 a.

⁶ *Político*, 267 a-c.

⁷ Cf. BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions Indo-europeene*. Paris: Éditions du Minuit, 1969, vol. I, p. 89-91.

Ora, observando a seqüência do texto, observamos, porém, que não é apenas por seu caráter de lugar-comum que o Estrangeiro se vê obrigado a abandonar a idéia de pastoreio como um expediente conceitualmente inadequado para se explicar a natureza do homem político. Ao revés, segundo o enigmático personagem de Eléia, é também por sua própria insuficiência lógica que o símile do pastor deve ser rechaçado e um outro procedimento buscado para a compreensão da essência do homem real, porquanto ele falha exatamente no ponto metodológico fundamental, não sendo capaz de isolar a especificidade e a singularidade eidéticas da figura do rei face aos outros atores políticos que habitam a cidade. É o que o Estrangeiro pretende explicar ao seu principal interlocutor no diálogo, o Jovem Sócrates, ao dizer-lhe que um grande número de rivais (comerciantes, agricultores, médicos) poderia, com justiça, arrogar-se, como o político, o título de pastor de homens, de vez que também eles – e não apenas o político – responsabilizam-se pelo cuidado e pela criação do rebanho humano (*tês trophês epimeloúntai tês anthropínes*). Trata-se de um fenômeno próprio da esfera política, esclarece ainda o Estrangeiro, e que não ocorre com outras formas de pastoreio, como, por exemplo, a criação de bois. De fato, o pastor de bois é, para seu rebanho, o único e suficiente nutridor, o único médico e o único parteiro; ele, só, conhece as distrações que consolam e aquietam a sua rês, sem encontrar ninguém que lhe dispute essas funções. Mas o mesmo não acontece com o rei, que no terreno mesmo em que pretende basear sua autoridade, isto é, o terreno da criação e do pastoreio, vê-se desafiado por outros homens⁸. Eis porque devemos, então, abandonarmos o símile do pastor e percorrermos

⁸ *Político*, 267 c-268 c.

um segundo caminho (*hetéran hodón*)⁹, a fim de podermos apreender a natureza do homem político em sua autêntica pureza e singularidade.

Pois bem, é nesse momento preciso do *Político* que Platão interrompe o debate estritamente dialético e introduz no diálogo, como uma espécie de jogo ou brincadeira (*skhedón paidián*), a narrativa dos ciclos cósmicos, no intuito de tornar ainda mais evidente o equívoco implícito na compreensão do rei como pastor de povos¹⁰.

Seguindo uma leitura tradicional, poderíamos afirmar que esse mito se organiza, basicamente, a partir da descrição de dois ciclos contrários e eternamente recorrentes na história do cosmo: 1) a era de Cronos, período paradisíaco, em que o deus se ocupa da rotação do universo como um todo e em que divindades menores ou *daímones* se encarregam diretamente da vigilância de cada uma das partes do mundo em particular; 2) a era de Zeus, período em que o deus abandona o governo dos céus e em que as divindades menores o acompanham, deixando o cuidado das partes do cosmo que lhes foram destinadas; o universo entregue a si mesmo passa então a se mover em um sentido inverso, mergulhando todas as coisas em um estado de caos, desordem e esquecimento progressivos, até que o deus novamente nele intervenha, resgatando-o da destruição¹¹.

Passemos, porém, agora, a uma observação mais atenta de cada um desses elementos.

⁹ *Político*, 268 d.

¹⁰ *Político*, 268 e.

¹¹ BRISSON, L. 'Interpretation du mythe du *Politique*'. In ROWE, C. (ed.) *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, pp. 349-363, propõe uma leitura alternativa do mito do *Político*, segundo a qual a sua narrativa se estruturaria na verdade em três etapas – o reino de Cronos, o mundo abandonado e o reino de Zeus – e não em duas, tal como comumente se pensou. Essa leitura, todavia, esbarra no problema de que o texto do diálogo nos fala explicitamente apenas em dois movimentos contrários de rotação cósmica, aos quais corresponderiam, no plano histórico e antropológico, tão-somente duas formas contrárias de nascer, viver e morrer. Cf. sobre isso a conclusão do *Estrangeiro* em 274 e.

O Estrangeiro de Eléia começa sua longa narrativa pela observação de que muitas tradições ancestrais descrevem a ocorrência de prodígios que subvertem por completo as condições ordinárias da vida sobre a terra. Todos conhecem, por exemplo, observa ele, o caso da inversão do curso do sol e dos demais astros na lenda de Atreu e Tiestes, o episódio do reinado de Cronos ou a célebre história dos homens nascidos da terra (*gegeneîs*)¹². Pois bem, todas essas tradições, prossegue o Estrangeiro, e outras ainda mais incríveis, devem sua origem a ocorrência de um único e mesmo fenômeno (*ek tautoû páthous*), qual seja, o fato de que a marcha do universo ora é governada pelo próprio deus, ora é abandonada a si mesma, quando os céus, passando então a se moverem sozinhos, giram em sentido contrário por milhares de períodos e anos, em virtude da vida que os anima e da inteligência da qual participam¹³. Tais alternâncias de movimento sofridas pelo universo¹⁴ não são, obviamente, destituídas de conseqüências, mas, nota o homem de Eléia, produzem necessariamente verdadeiras catástrofes entre as criaturas viventes (*phthoráí toinyn ex anánkes tóte mégistai symbáinousi tôn te állon zôon*), que se vêem então reduzidas a um número ínfimo de sobreviventes. A esses poucos sobreviventes, acrescenta imediatamente o Estrangeiro, advêm, na seqüência dos acontecimentos, os mais variados, extraordinários e estranhos acidentes (*peri dé toutous álla te pathémata pollá kai thaumastá kai kainá*), dos quais o maior de todos é o que se dá, sem dúvida, na reviravolta responsável pela passagem do atual estado de coisas – o

¹² *Político*, 268 e-269b.

¹³ *Político*, 269 b-c.

¹⁴ Os termos utilizados por Platão para se referir a essas alterações da rotação cósmica são *metabolé* e *tropé*.

nosso estado – para o estado contrário¹⁵. De fato, para todos eles, a idade então se detém, o envelhecimento se interrompe e o processo vital inverte seu curso: os cabelos brancos se escurecem, a pele coberta de pêlos se torna lisa e os adultos se fazem crianças, até que, por fim, desaparecem por inteiro na terra, de onde ressurgem de novo, na geração seguinte, como adultos completos. Ora, esse movimento retrógrado da marcha do mundo e da vida, contrário ao que existe no presente, corresponde exatamente a era de Cronos, época paradisíaca na qual o deus governa a totalidade do movimento do mundo¹⁶, e em que cada gênero ou rebanho de animal – inclusive os próprios homens – possuía sobre si a vigilância local de um *daímon*, capaz de lhe satisfazer todas as suas carências e necessidades. Nessas circunstâncias, acrescenta o Estrangeiro, não havia animais ferozes nem guerras; os frutos e os demais alimentos brotavam em profusão da terra e das árvores sem necessidade de trabalho e os homens, visto que nasciam do próprio solo e eram apascentados por uma divindade particular (*theós énemen autoús epistatón*), não possuíam família ou constituição política (*politeíai te ouk êsan oudé ktéseis gynaikôn kai paidôn*). Se realmente ocupavam seu ócio com a prática da filosofia e a busca do conhecimento, tais seres gozavam da mais perfeita felicidade¹⁷.

Mas, esse momento idílico não podia perdurar para sempre e, consumado o tempo determinado, processou-se também a sua transformação, o que produziu mais uma vez grandes destruições e catástrofes entre todas as criaturas nascidas da terra¹⁸. O deus, seguido pelos demônios, abandonou então o governo do mundo e, refugiando-se como

¹⁵ *Político*, 270 d.

¹⁶ *Político*, 271 d.

¹⁷ *Político*, 271 e-272c.

¹⁸ *Político*, 272 d-e.

um piloto em sua torre de observação (*toû pantos hó mén kybernétes ... eis tén autoû periopén apéste*), deixou que o cosmo seguisse sua rotação sozinho e em sentido retrógrado, arrastado apenas por seu destino (*heimarméne*) e sua ínsita inclinação (*sýmphytos epithýmia*)¹⁹. Nesse contexto, a geração dos seres e o processo vital, à semelhança da rotação cósmica, invertem também seu curso, fazendo com que os seres vivos não surjam mais da terra e descreçam da velhice à infância mas, pelo contrário, se engendrem mutuamente e passem progressivamente da infância à velhice²⁰. O Estrangeiro nota ainda que, a princípio, a ausência do deus não se fez tão sentida no mundo: o universo, embora movendo-se por sua própria conta e sem o auxílio da divindade, conseguiu se manter dentro de certa harmonia e regularidade, rememorando, quanto possível, as lições recebidas de seu pai, o demiurgo divino (*tén toû demiourgoû kai patrós apomnemoneúon didakhén eis dýnamin*). Mas tal situação não se manteve por muito tempo e, em virtude do caráter corpóreo de sua composição primitiva (*tó somatoeidés tês synkráseos*), avançou ele para um estado de desorganização e entropia gradativamente maiores, esquecendo as lições do demiurgo. Eis a era de Zeus, período de decadência e ruína crescentes, no qual o esquecimento e a desordem ameaçam aos poucos submergir todo o mundo sensível no abismo da destruição universal, até que o deus novamente retome o curso da rotação cósmica²¹.

Tais são, em suma e de um modo bastante tosco, os elementos principais e mais marcantes desse mito do *Político*. A pergunta que, porém, devemos agora nos fazer é

¹⁹ *Político*, 272 e.

²⁰ *Político*, 274 a.

²¹ *Político*, 273 b-274 e.

precisamente a seguinte: que significação filosófica podemos extrair dessa longa narrativa? Que sentido é possível deduzir desse complexo painel de imagens para a compreensão do conteúdo do diálogo? A resposta a essa questão, como se sabe, é-nos dada sem mais delongas pelo próprio Estrangeiro, como uma espécie de arremate a toda sua surpreendente narrativa: a principal lição contida no mito, diz-nos ele, consiste em nos mostrar que a definição do político como pastor de homens contém em si uma grave falácia, na medida em que ela confunde os governantes do ciclo atual com as divindades do tempo de Cronos. Com efeito, a idéia de pastoreio implica *a fortiori* um desnível entre naturezas e, por aí, a existência de uma certa hierarquia, visto que o pastor é, por sua constituição, superior ao rebanho pelo qual é responsável. Tal era precisamente o caso na idade de Cronos, quando éramos apascentados e nutridos pelos próprios deuses, seres excelentes e muito superiores a nós. Mas o mesmo não acontece no momento presente, quando os demônios abandonaram as regiões do cosmo que lhes estavam submetidas, deixando-nos entregues ao governo de homens que, exatamente por serem humanos, “demasiado humanos”, se assemelham muito aos seus súditos, não fazendo jus, portanto, ao título de pastores. Eis porque, conclui o Estrangeiro, definindo os reis atuais como pastores, identificamos erroneamente o humano com o divino, o mortal com o imortal, confundindo o político com o deus²².

Arrematando toda a narrativa sobre as modificações da revolução cósmica, essa breve passagem reveste-se, a nosso ver, de uma importância fundamental no contexto do desenvolvimento do mito do *Político*, na medida em que é ela que nos revela o significado filosófico mais crucial nele contido, qual seja: a idéia de que o período do

²² *Político*, 274 e-275 c.

governo dos deuses passou e de que, no mundo presente, a política é, por conseguinte, um assunto puramente humano. Distanciado do pastoreio divino, o atual estado histórico da humanidade constitui, assim, nessa formulação mítica, um estado essencialmente degradado ou decadente, no qual os homens, sozinhos e abandonados, devem se conduzir e se governar a si mesmos. Nesse sentido, podemos dizer que o mito do *Político* representa, antes de mais nada, um mito de queda, que, mostrando-nos a passagem do tempo áureo dos deuses ao tempo dos homens, deixa-nos entrever o fato de que em mundo decadente e meramente humano a realização do bem absoluto é impossível e de que devemos, pois, nos contentar com soluções políticas sempre precárias e aproximativas. A lição derradeira que a narrativa do *Político* nos oferece é, dessa forma, a de que, na ausência do deus e vivendo em uma condição histórica degradada, tudo o que os políticos humanos podem fazer é se esforçar por imitar a excelência da arte divina de governar, usando em suas ações a memória dos tempos felizes e paradigmáticos de Cronos²³.

Pois bem, o ponto importante para o qual gostaríamos, agora, de chamar a atenção é que, a nosso ver, essa representação mítica da condição histórica do homem não constitui um aspecto meramente pontual e isolado na estrutura discursiva do *Político*, mas sim um pressuposto que subjaz às suas principais coordenadas filosóficas, influenciando diretamente o significado das conclusões doutrinárias em que culmina esse diálogo quanto ao estatuto da lei e do melhor regime. Para vermos, porém, esse dado com maior clareza, tentaremos apreender, nos momentos seguintes de nossa análise, ainda que de uma forma sumária, os principais movimentos teóricos presentes na argumentação do

²³ Cf. BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso editorial, 1998, pp. 109-110.

Político, mostrando como eles podem ser conectados intimamente ao significado da alegoria histórica presente no mito.

Em linhas gerais, pode-se dizer que todo o desenvolvimento discursivo do *Político* se estrutura em quatro momentos ou blocos teóricos principais. O primeiro deles é caracterizado pela afirmação peremptória da natureza essencialmente epistêmica do exercício do poder, da *arkhé*. A política não é assunto para diletantes, diz-nos o Estrangeiro, mas um saber, uma ciência (*epistème*), de forma que o único homem verdadeiramente político é o sábio²⁴. Tanto faz que esse sábio se encontre entronizado nos postos públicos de comando (*arkhôn*) ou viva tão-somente como um obscuro particular (*idiótes*): não é pela posse efetiva da autoridade, mas sim pela sua ciência ou arte, que ele merece, com absoluta justiça e retidão, ser qualificado de político²⁵. Assim sendo, a competência única e suficiente que confere a um indivíduo o título de rei é, portanto, o saber e apenas o saber: o fato de se estar ou não no poder é uma circunstância puramente fortuita e contingente.

Ora, essa subordinação da atividade política às exigências da razão epistêmica conduz Platão, no segundo momento teórico principal do diálogo, a uma radical desvalorização da legalidade positiva como princípio de organização da vida comunitária, o que representa uma ruptura com grande parte da tradição política grega, para a qual a soberania da lei constituía o esteio fundamental da sociabilidade humana²⁶. Nesse sentido, vemos Platão, na seqüência de sua argumentação, proclamar que nenhuma

²⁴ *Político*, 258 c.

²⁵ *Político*, 259 a-c.

lei escrita pode se sobrepôr ao governante dotado de ciência, porque, enquanto este, graças às luzes e à plasticidade de seu saber, pode ordenar em cada caso o que é mais vantajoso para seus súditos, as leis, enquanto comandos fixos, genéricos e cegos às diferenças entre os homens, são incapazes de prescrever com precisão o que é melhor e mais justo para cada um, abarcando ao mesmo tempo o máximo de equidade²⁷. Eis porque, prossegue Platão, o rei sábio, o *phrónimos basileus*, atuará na cidade como um piloto de navio para seus navegantes, isto é, “não instaurando leis, mas oferecendo sua própria arte como lei” (*ou grámatta titheís allá tén tékhnén nómon parekhómenos*)²⁸. Segue-se daí, por conseguinte, que o único regime político reto e digno deste nome (*orthé mone politeía*) é o *imperium legibus solutum*, isto é, aquele no qual o sábio dispõe da prerrogativa de um poder absoluto e ilimitado, governando acima e além das injunções abstratas dos códigos escritos²⁹.

Todavia, Platão, no *Político*, está perfeitamente ciente das dificuldades inerentes a esse governo absoluto do saber, independente de leis (*áneu nómon*), que caracteriza a reta *politeía*, e, na continuação do diálogo, no-lo mostra como uma situação limítrofe da experiência humana. A razão disso, reconhece Platão, é que, no mundo precário da história humana, é extremamente improvável que encontremos entre os homens um governante superior no corpo e na alma aos seus súditos, capaz de governar com ciência e virtude (*met'aretês kaí epistémes*), usando a prerrogativa do poder absoluto em estrita

²⁶ Ver, sobre isso, ROMILLY, J. *La loi dans la pensée grècque*. Des origines à Aristote. Paris: Belles Lettres, 1971 e JAEGER, W. 'Praise of law: the origins of legal philosophy and the greeks'. In *Scripta Minora*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1960, v. 2.

²⁷ *Político*, 294 a-b.

²⁸ *Político*, 297 a.

²⁹ Ver, por exemplo, *Político*, 292 c-d.

conformidade com a visão da justiça. Nessas circunstâncias, não havendo esse indivíduo excepcional, ou, pelo menos, não sendo possível identificá-lo com precisão, a autoridade absoluta e o *imperium legibus solutum* tornam-se, portanto, instituições extremamente perigosas para a cidade, de vez que os indivíduos comuns que a elas acederem podem ceder a tentação de usá-las para seu próprio benefício, arrastando a comunidade para as fronteiras da tirania³⁰. Ora – e aqui chegamos ao nervo de nosso argumento – vê-se bem que estamos, nesse ponto, diante de uma questão para a qual já nos chamara vivamente a atenção o mito dos ciclos cósmicos, cuja lição fundamental consistia exatamente na explicitação simbólica dessa problemática. Com efeito, vimos, em nossa análise anterior, que um dos momentos importantes desse mito era a descrição das benesses de uma era pretérita e recuada, a era de Cronos, quando os homens eram pastoreados e governados diretamente por um deus, que lhes satisfazia então todas as suas necessidades e carências. Pode-se pensar, agora, que um governante que se comportasse da maneira exigida pela ciência política, exercendo a autoridade absoluta em conformidade com a razão e a justiça, atuaria como uma espécie de “deus entre os homens”. No entanto, como nos ensinou ainda o mito, o tempo de Cronos passou, e no presente estado histórico, em que temos o governo de homens e não de deuses, e em que predomina a desordem, e não a razão, a posse do poder absoluto é desde sempre obscurecida pelo risco da tirania, dado o caráter excessivamente humano dos governantes atuais. Reconhecendo a extrema dificuldade de se encontrar o político ideal, o déspota sábio, Platão o assimila, assim, tacitamente, ao pastor da era de Cronos, o que leva nosso filósofo a admitir, em

³⁰ *Político*, 301c-e. Cf. sobre isso os comentários de ROMILLY, J., op. cit., p. 192-193 e BIGNOTTO, N., op. cit., p. 112-114.

conseqüência, o caráter transcendente do melhor regime, que passa a ser visto então como um paradigma regulador, do qual as constituições históricas não passam de imitações e simulacros (*memiméνας, mimémata*)³¹.

Com isso chegamos ao terceiro movimento teórico principal do texto do *Político*: dada a dificuldade de se identificar o governante ideal e, daí, a natureza essencialmente transcendente e paradigmática do melhor regime, do poder absoluto e anômico do sábio, o recurso secundário (*deúteron*) das leis (*nómoi*) como mecanismo de organização política torna-se conseqüentemente imprescindível nas cidades, obrigando os fundadores a instituírem nos domínios do mundo histórico a supremacia inviolável dos códigos escritos como princípio de governo³². A legislação representa, assim, na ausência do monarca perfeito, uma segunda alternativa, um *second best*, e, desde que redigida da forma adequada, ela pode constituir uma imitação da verdade da reta constituição (*mimémata tês alétheias*), através da qual os regimes empíricos reproduzem (*memimésthai*), no plano do devir, a excelência da ordem política ideal³³. Vista a partir desse prisma, a lei revela-se, portanto, na concepção platônica exposta no *Político*, como um sucedâneo mimético do melhor regime, funcionando como mecanismo privilegiado de mediação entre a pura racionalidade da *orthé politeía* e a história, entre o paradigma divino e o tempo decadente dos homens³⁴.

³¹ *Político*, 293 e; 297 b-c. KAHN, C. ‘The place of the *Statesman* in Plato’s later work’, In ROWE, C. (ed.), op. cit., p. 54, vê nessa utilização do conceito de *mimesis* a principal novidade teórica apresentada pelo *Político* no contexto da filosofia política platônica.

³² *Político*, 297 d-e.

³³ *Político*, 300 c-301 a.

³⁴ Cf. ROMILLY, J., op. cit., p. 195: “la loi, en effet, devient l’intermédiaire entre le monde des idées et celui des humains: à défaut de l’état politique idéal, elle représente ce qui en approche le plus - à condition toutefois qu’elle soit établie à cet effet”.

Com base nesses pressupostos, Platão chega enfim ao que consideramos como o quarto momento teórico fundamental do diálogo, a saber, a elaboração de uma tipologia dos regimes, a partir da qual as diversas formas de governo ou *politeiai* são classificadas e escalonadas segundo o princípio constitucional do respeito ou desrespeito às leis (*tò paránomon kai énomon*). Assim, tomando como termo de dicotomia a existência ou não de legislação escrita, Platão é levado a identificar a existência de sete formas de constituição: no terreno das constições legais, temos, em primeiro lugar, a monarquia, regime em que apenas um homem governa em respeito às leis; depois, temos a aristocracia, em que alguns governam, também respeitando as leis; e, por último, a democracia, em que muitos governam obedientes às normas escritas e aos costumes. Correspondentes a essas três formas legais ou jurídicas de constituição, seguem-se três formas corrompidas ou degradadas de governo, nas quais o respeito às leis é solapado pelo império dos interesses pessoais, quais sejam: a tirania, corrupção da monarquia; a oligarquia, corrupção da aristocracia; e a democracia ilegal, corrupção da legítima democracia. Acima de todas as essas *politeiai* encontra-se, enfim, a reta constituição que, como se fora um deus à parte dos homens (*hoíon theón ex anthrópon*), institui-se como a regra paradigmática a ser imitada³⁵.

Assumindo a impossibilidade de uma completa transcrição do melhor regime no tempo, admitindo a lei como solução intermediária entre o divino e o puramente humano, o *Político* culmina, assim, em um claro reconhecimento da precariedade e dos limites constitutivos da história dos homens, evidenciando o fato de que, no terreno incerto e vacilante das coisas políticas, não é possível a epifania de uma razão pura. Esse

³⁵ *Político*, 302 c-303 b.

reconhecimento, como se sabe, constituirá precisamente o princípio inspirador de todo o tratado jurídico desenvolvido em momento posterior pelas *Leis*, cuja finalidade precípua é exatamente a descrição da melhor ordem política adaptada às condições “deste mundo” e à natureza humana. Acreditamos, porém, como mostramos em nossa análise precedente, que ele já se encontrava de certa forma antecipado, sob uma forma simbólica, na engenhosa narrativa do mito de Cronos, que, descrevendo a passagem do tempo dos deuses ao tempo dos homens, deixava claro o caráter finito e decadente do estado presente da humanidade. Podemos dizer, dessa forma, à guisa de conclusão, que o encerramento do *Político* dá, pois, uma justificativa filosófica àquilo que o mito nos sugeria de uma maneira alegórica, a saber: que nas precárias condições do mundo atual, onde governam homens, e não deuses, não há lugar para o bem absoluto, restando-nos apenas a imitação imperfeita da exemplaridade de uma norma divina.