

A MARAVILHOSA VIAGEM DE ER, O PANFILIO A "REPÚBLICA" REVISITADA

1. A "República" — um diálogo difícil

O diálogo platónico, pelo menos na maioria dos casos, nem é linear, nem é fácil. Não obstante o brilhantismo literário, que hoje ainda nos encanta, a estrutura do diálogo não oferece grandes facilidades para a sua compreensão.

Aliás, as digressões realizadas por Platão dentro do mesmo diálogo, torna-o não linear, como já dissemos, e constituem mais um obstáculo à sua compreensão ⁽¹⁾.

Não se deve inferir, porém, das nossas palavras que Platão seja um escritor confuso.

O que queremos dizer é que a forma dialogada, à distância a que nos encontramos do filósofo, por vezes coloca-nos algumas dificuldades, como por exemplo, o não conhecermos suficientemente as personagens e as correntes a que Platão se refere.

Ora, o que dissemos anteriormente, aplica-se à *República*, um diálogo bastante longo, onde as articulações dos temas nos levanta problemas difíceis de solucionar.

Poder-se-á, ainda, acrescentar que o objectivo final da *República*, em nossa opinião, não é fácil de detectar. Embora, como é sabido, várias interpretações deste diálogo tenham sido avançadas, aquela que o vê como uma obra essencialmente política, tem recolhido um consenso francamente amplo, ao longo dos tempos.

⁽¹⁾ A este respeito escreve A. Diés: "Les dialogues de Platon n'ont jamais prétendu suivre un plan rigide et mathématique, plus ils sont longs (...) plus les digressions y sont une convenance et une nécessité littéraire". (Introdução a *Les Lois*, Les Belles Lettres, Paris, 1976, p. VI).

A nossa análise, como tentaremos mostrar, apontará noutro sentido, como aliás já estava indicado em trabalho, anteriormente publicado por nós (2). É esta, portanto, a intenção do presente ensaio.

Aproveitámos esta ocasião, ao escrevermos sobre a *República*, convirá esclarecer, para nos alongarmos, um pouco, sobre alguns aspectos, embora ligados ao tema que pretendemos tratar. Desta forma, algumas digressões que realizámos neste ensaio, poderão não interessar ao especialista do pensamento platónico, mas permitem, assim o esperamos, ao menos familiarizado nestas matérias, uma melhor compreensão do que pretendemos defender.

2. O mito de Er

O leitor dos diálogos de Platão sabe que a *República* termina com um mito famoso, o mito que tem por protagonista Er, filho de Arménio, natural da Panfília (3). As razões que levaram o filósofo, praticamente, a fechar o diálogo dessa forma e o significado do mito não é, de forma alguma, consensual, como veremos no decorrer do nosso ensaio.

Começaremos por analisar o mito de Er no intuito de esclarecermos os objectivos de Platão.

Depois de o filósofo ter enumerado os benefícios que o homem justo recebe em vida, afirma:

"Ora esses nada são, em número nem em grandeza, em comparação com os que aguardam cada um deles depois da morte" (4).

Estas palavras servem praticamente de introdução à narrativa sobre a viagem maravilhosa, estranha para nós, de Er, o panfílio.

(2) Veja-se o nosso ensaio «Gregos. Em busca da igualdade». *Revista da Faculdade de Letras — Série de Filosofia*, n.ºs 5-6 (1988-1989), p. 80, n. 2.

(3) *República*, X, 614 b - 621 b.

(4) *República*, X, 614 a. (Lisboa, Gulbenkian, 1987. Introdução, tradução e notas de M. Helena da Rocha Pereira).

Er, tinha morrido em combate e passados dez dias ao recolherem os corpos encontraram-nos já em putrefação, excepto o deste guerreiro. Levado para casa, ao décimo segundo dia, voltou à vida e decidiu contar o que tinha observado na outra existência.

Depois da batalha, a alma de Er acompanhou muitas outras até a um lugar onde se encontravam os juizes:

"depois de pronunciarem a sua sentença, mandavam os justos avançar para o caminho à direita, que subia para o céu, depois de lhes terem atado à frente a nota do seu julgamento; ao passo que, aos injustos, prescreviam que tomassem à esquerda, e para baixo, levando também atrás a nota de tudo quanto haviam feito" (5).

Er viu que existiam duas aberturas no céu e outras duas na terra:

"Por cada uma das aberturas do céu e da terra, saíam as almas, depois de terem sido submetidas ao julgamento, ao passo que pelas restantes, por uma subiam as almas que vinham da terra, cheias de lixo e de pó, e por outra desciam as almas do céu, em estado de pureza" (6).

As penas infligidas aos grandes crimes eram pesadas e os criminosos, entre os quais se contavam os tiranos, eram lançados para o Tártaro.

Em determinada altura as almas, que se tinham agrupado, cheias de alegria, abandonaram o prado, no qual se encontravam, e encetando uma longa caminhada chegaram a outro lugar onde estava uma série de modelos de vida entre os quais, as almas escolhiam aquele que desejavam:

"A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa" (7).

(5) *República*, X, 614 c. (Trad. M. H. Rocha Pereira).

(6) *República*, X, 614 d-e. (Trad. M. H. Rocha Pereira).

(7) *República*, X, 617 e. (Trad. M. H. Rocha Pereira).

A escolha é, pois, da responsabilidade da alma e uma vez escolhido o modelo de vida, este é ineversível.

Er pôde observar que havia almas que preferiam a vida dos animais enquanto outras preferiam a vida humana. E entre estas, umas por ambição, tiram o modelo de existência injusta, e outras reflectindo cuidadosamente, escolhem uma vida calma.

Após terem feito a sua escolha, as almas empreendem uma nova caminhada a qual as leva até junto do rio Ameles. Aí as almas são forçadas a beber uma certa quantidade de água para se esquecerem daquilo que viram. Algumas, porém, ao beber demasiado, esquecem tudo, por completo.

Depois de um trovão e de um tremor de terra

"as almas partiram dali, cada uma para seu lado, para o alto, a fim de nascerem, cintilando como estrelas. Er, porém, foi impedido de beber. Não sabia, contudo, por que caminho nem de que maneira alcançara o corpo, mas erguendo os olhos de súbito, viu, de manhã cedo, que jazia na pira.

Foi assim, ó Glaucon, que a história se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito..."⁽⁸⁾.

Expusemos, apenas, em linhas gerais, o mito final da *República*. Veremos, de seguida, os antecedentes do mito de Er, para obtermos uma melhor compreensão do seu conteúdo e do significado que encerra.

3. Os antecedentes do mito de Er

O mito de Er, como podemos facilmente constatar, é um mito escatológico. Como vimos, e isso é claro, o julgamento, os castigos para as almas injustas e as recompensas para as justas são temas que nos levam para o campo da escatologia.

Pretendemos, nesta parte do nosso ensaio, fazer uma referência à escatologia em Platão (até à *República*) e à tradição na qual ela entronca.

(8) *República*, X, 621 b-c. (Trad. M. H. Rocha Pereira).

A concepção platônica encontra-se situada numa longa caminhada da cultura grega. Valerá a pena fazer uma referência a essa tradição para vermos qual a contribuição do filósofo neste campo.

Nos poemas homéricos surge a vida além-túmulo na qual as almas não são distinguidas pela sua conduta na vida terrena. Tal quer dizer que em termos do destino da alma era praticamente irrelevante o vício ou a virtude nesta existência.

Os poemas de Hesíodo iniciam uma viragem, notável e decisiva, neste domínio. Surgem não só o Hades mas também as Ilhas dos Bem-aventurados como locais distintos onde se processa a vida além-túmulo e a justiça surge como um valor aos olhos de Zeus. Desta forma, com Hesíodo encontramos a ética ligada à religião. Na obra deste poeta o futuro da alma já não é indiferente à conduta correcta ou incorrecta nesta existência.

No século VI com os órficos e a escola pitagórica, encontramos-nos perante outras modificações. A problemática sobre a alma humana tem, agora, a sua base numa concepção dualista do homem. Em vida, deve-se proceder à purificação cuidadosa para obter a recompensa na outra existência.

Esta concepção, como podemos ver, é mais complexa do que as anteriores: dualismo corpo-alma, castigo e recompensa consoante a conduta, indicação minuciosa dos preceitos a seguir na vida terrena, indicação detalhada do itinerário a seguir pela alma após a morte do corpo, transmigração das almas.

Ora, é toda esta tradição, com grande destaque para a etapa pitagórica, que chega até Platão.

Já nos primeiros diálogos encontra-se a gênese da concepção escatológica do filósofo. A *Apologia de Sócrates* apresenta um pequeno esboço da existência além-túmulo⁽⁹⁾ enquanto o *Criton* faz, apenas, uma breve referência a esta matéria⁽¹⁰⁾.

Nestes diálogos, as almas justas têm um tratamento amistoso por parte dos deuses e, assim, para aquelas a outra existência será agradável e feliz. A sorte das almas no Além, tudo o indica, é determinada por um julgamento.

(9) *Apologia de Sócrates*, 40 e - 41 d.

(10) *Criton*, 54 b-d.

Se a *Apologia* e o *Criton* marcam o início do interesse de Platão pela escatologia, o *Górgias* é, todavia, mais incisivo e claro em tal matéria.

O *Górgias*, escrito após a primeira viagem ao Sul da Itália e à Sicília, marca um interesse redobrado pelo tema da alma. O mito, com o qual termina, praticamente, o diálogo, é muito breve ⁽¹¹⁾.

No tempo de Cronos, conta Platão, os que tinham levado uma vida irrepreensível iam, depois da morte, para as Ilhas dos Bem-aventurados, enquanto os que tinham levado uma existência injusta eram lançados no Tártaro.

Surgem, assim, dois caminhos e dois lugares para as almas consoante a justiça e a injustiça praticadas na vida terrena.

Todavia, nas Ilhas dos Bem-aventurados apareciam, por vezes, as almas injustas. Qual a causa deste erro?

O julgamento fazia-se, ainda, em vida dos homens, comparecendo estes, com os seus trajes. Ora, o aspecto exterior levava os juízes a cometerem erros, por vezes, devido ao aspecto sumptuoso de alguns homens.

Para evitar tais enganos, Zeus nomeou juízes os seus filhos Minos, Radamanto e Éaco. O julgamento começou a realizar-se após a morte dos homens e, assim, era a alma, sem quaisquer disfarces, que comparecia perante o tribunal.

O julgamento, desta forma, tornava-se mais transparente e, portanto, mais justo.

O mito do *Górgias*, não obstante a sua brevidade, apresenta alguns aspectos relevantes que passaremos a expor:

- a) há a referência a dois julgamentos sendo o primeiro susceptível de induzir em erro. Em nossa opinião, é intencional este aspecto referido pelo filósofo.

Em primeiro lugar, com grande probabilidade, Platão fazia uma referência à mais antiga tradição, na qual a conduta recta podia não receber a recompensa devida.

Em segundo, ao apresentar o julgamento, de acordo com a indicação de Zeus, atingia-se um espírito de isenção, castigando as almas injustas e premiando as justas;

(11) *Górgias*, 523 a - 525 a.

- b) o campo ético alarga-se, torna-se mais amplo: não só é importante o procedimento correcto nesta vida para a sua própria felicidade mas também o é para a salvação da alma;
- c) Platão, embora, inserindo-se na tradição introduzia algumas modificações nessa mesma tradição, ainda presente, no seu tempo. O filósofo, muito claramente, defendia que não eram as honras, o estatuto social e político ou a fortuna, que eram os factores de apreço por parte dos deuses.

O comportamento justo preconizado pela filosofia sobreleva todos os outros aspectos. A parte final do *Górgias* é uma apologia da vida filosófica.

Após o diálogo *Górgias*, o *Fédon*, muito próximo da *República*, apresenta, igualmente, na sua fase final um mito em que se descreve a Terra e a morada das almas na sua existência além-túmulo⁽¹²⁾.

Temos, assim, no *Fédon* não só uma descrição cosmológica mas também uma exposição escatológica. No nosso texto é este último aspecto que nos vai interessar⁽¹³⁾.

Segundo a narrativa apresentada por Sócrates, após a morte a alma é dirigida para o Além pelo *daimon*, que foi o seu guardião, através de caminhos os quais não são muito lineares. Este aspecto, que prolonga uma crença órfica, explica a necessidade de um guia para a alma chegar ao local onde será julgada.

Consoante a sua conduta na existência terrena, as almas podem ser divididas em três grupos:

- a) um, constituído por aquelas cujos crimes foram numerosos e terríveis e que, como castigo são lançadas, para todo o sempre, no Tártaro;
- b) outro, formado por aquelas que não obstante as suas faltas são atiradas para o Tártaro mas permanecendo aí, apenas, algum tempo;
- c) o terceiro grupo, engloba as almas que levaram uma existência virtuosa, e por isso, são recompensadas pelos deuses.

(12) *Fédon*, 107 c - 114 c.

(13) *Fédon*, 113 d - 114 c.

O *Fédon*, tal como o *Górgias*, faz a apologia da filosofia a qual permite não só que o homem seja justo mas também que na outra existência venha a gozar da bem-aventurança.

A propósito dos homens justos diz Platão:

"Ainda dentre estes, os que, através da filosofia, chegaram a um estado suficiente de purificação, passam a viver para todo o sempre livres do corpo, indo habitar moradias ainda mais esplendorosas ..." (14).

O filósofo não deixará de acrescentar um pouco mais adiante:

"Ora, é por estes motivos que acabo de vos expor, Simias, que devemos dar tudo por tudo nesta vida da virtude e da razão: é que a recompensa é bela, e grande a esperança!" (15).

Façamos, agora, algumas considerações sobre a escatologia platónica. Se seguirmos a linha que começa na *Apologia* e desemboca na *República*, podemos notar alguns pontos importantes:

- A *Apologia* e o *Criton* apresentam um esboço, ainda ténue, da escatologia;
- o *Górgias* marca um aprofundamento decisivo da temática, sob uma influência clara do pitagorismo. O diálogo *Górgias* é, assim, um passo importante neste campo, com um quadro muito nítido da vida além-túmulo;
- o *Fédon* põe a tónica na actividade filosófica como meio para atingir a virtude que constituirá a salvação da alma. O *Fédon* representa o interesse de Platão em articular cosmologia e escatologia;
- até à *República* não há uma ruptura nesta indagação, assistindo-se a um quadro cada vez mais complexo.

(14) *Fédon*, 114c. (Coimbra, Minerva, 1988. Introdução, versão do grego e notas de M. Teresa de Azevedo).

(15) *Fédon*, 114c. (Trad. M. T. Azevedo).

Foi nossa preocupação apresentar um panorama com as linhas gerais do pensamento platônico no respeitante à escatologia, por um lado, devido à importância que ela possui para o filósofo, por outro, para colocarmos em relevo o papel que o mito de Er desempenha na *República*.

4. Análise do mito de Er

Voltemos ao mito de Er, o qual constitui o mito escatológico mais complexo daqueles a que fizemos referência neste texto. Desta forma, será pertinente fazermos algumas considerações sobre ele.

A viagem de Er, como tem sido notado, constitui uma experiência xamanística. A alma separa-se do corpo, empreendendo uma viagem ao mundo dos mortos, observa o que lá se passa, e regressa de novo ao corpo. E neste mundo, o xamane, detentor da sabedoria das coisas divinas, dá aos membros da comunidade as indicações que julga úteis.

Este mito insere-se, assim, na antiga tradição, embora o filósofo deva ter inserido alguns traços da sua responsabilidade.

Repare-se, entretanto, a preocupação pela cosmologia, bem patente neste mito da *República*, tema que, todavia, não iremos desenvolver: o esboço aqui apresentado é muito mais vasto e complexo do que aquele apresentado no *Fédon*. É significativo de um interesse, embora tardio, por aquilo que sabemos, pela cosmologia a qual em Platão atingirá o seu ponto mais alto no *Timeu*.

Neste mito, como na escatologia anterior, surge o julgamento da alma, o que constitui um tema fundamental para Platão. Nenhuma alma escapa ao julgamento, e este tem só por preocupação a virtude e o vício praticados na existência terrena. O filósofo, com toda a probabilidade, pretende combater a crise de valores da sua época (herdada, já, do século anterior), com o recurso ao espírito religioso que se apresenta como suporte e referência da acção humana.

Ainda quanto ao julgamento, não devem passar despercebidos os castigos tremendos aplicados aos tiranos, ponto este, que representa uma continuidade no pensamento platônico.

Neste mito é importante notar-se a conciliação entre liberdade e destino. Convirá dizer que a ideia de destino desempenhou um

papel relevante na mentalidade do Grego: a ideia-chave seria a de que a sorte estava traçada desde o nascimento . É certo, porém, que existia, igualmente, o ponto de vista que pretendia ilibar os deuses desta responsabilidade.

É interessante verificar-se que esta problemática está já presente no início da *Odisseia*. Aí, poderá ver-se os deuses a afastar de si toda a responsabilidade por aquilo que acontece aos mortais ⁽¹⁶⁾.

Para Platão este problema é fundamental e, embora se inspire na tradição, dá uma resposta original. Assim, o ponto de partida é a liberdade, a liberdade de escolha. O modelo de vida não é imposto, ele é escolhido, entre vários, daqueles oferecidos à alma. Após a escolha, o modelo de vida é irreversível e nesse momento estamos perante a predestinação.

É certo, porém, que a escolha terá mais probabilidades de ser acertada se a alma for sensata. Tal poderá verificar-se em determinado momento do mito quando se faz uma alusão clara a dois tipos de almas virtuosas: aquelas que o são por hábito devido ao facto de terem vivido em estados bem governados e as que são virtuosas pela acção da filosofia ⁽¹⁷⁾.

As primeiras podem cometer erros, como está exemplificado nesse passo, enquanto aquelas, com formação filosófica têm maior probabilidade em fazer uma boa escolha.

Surge, assim, a apologia da filosofia, que comentámos noutra parte deste ensaio, como a ciência capaz de purificar a alma, tema ao qual iremos, ainda voltar.

Podemos dizer, em síntese, que o mito de Er representa na *República* a opinião de Platão quanto à recompensa do homem justo após a morte, depois de o filósofo, no mesmo diálogo, ter enumerado as vantagens que usufruiu em vida.

5. O estudo da filosofia

A nossa tentativa de compreender o sentido da *República* leva-nos a analisar, destacadamente, duas passagens que fazem parte do mito de Er.

Diz Sócrates a certa altura:

⁽¹⁶⁾ *Odisseia*, I, vv. 26-43.

⁽¹⁷⁾ *República*, X, 619 c-d.

"É aí que está, segundo parece, meu caro Gláucou, o grande perigo para o homem, e por esse motivo se deve ter o máximo cuidado em que cada um de nós ponha de parte os outros estudos para investigar e se aplicar a este, a ver se é capaz de saber e descobrir quem lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir uma vida honesta da que é má e de escolher sempre, em toda a parte, tanto quanto possível, a melhor" (18).

Desta passagem, podemos destacar os seguintes pontos:

- a) o estudo da filosofia é o mais importante;
- b) o esforço para encontrar o filósofo e a filosofia é primordial;
- c) a filosofia permitirá escolher concretamente a vida honesta, em qualquer lugar e, possivelmente, em todas as circunstâncias.

Do que vimos, podemos deduzir, de uma forma clara, que o fundamental para Platão é o estudo da filosofia, estudo esse que é o único capaz de conduzir a uma vida justa ou honesta a qual, por sua vez, conduzirá à salvação da alma.

Esta passagem parece indiciar que a grande preocupação de Platão se centra na conduta justa, a qual se constitui como a garantia da bem-aventurança na vida futura.

A narrativa do mito de Er é pontuada por observações como aquelas a que fizemos referência. Vejamos, agora, a segunda passagem, que pretendemos analisar:

"É que, se cada vez que uma pessoa chega a esta vida, filosofasse sabiamente, e não lhe coubesse em sorte escolher entre os últimos, teria probabilidades, segundo o que se conta das coisas do além, não só de ser feliz aqui, mas também de fazer um percurso daqui para lá, e novamente para aqui, não pela aspereza da terra, mas pela lisura do céu" (19).

(18) *República*, X, 618 b-c. (Trad. M. H. Rocha Pereira).

(19) *República*, X, 619 d-e. (Trad. M. H. Rocha Pereira).

É a apologia da filosofia que voltamos a encontrar nesta passagem. Platão, ao que nos parece, é muito claro ao defender a excelência da filosofia na medida em que esta permite a obtenção da felicidade não só nesta existência mas também na vida além-túmulo.

6. A Cidade ideal e a justiça

Depois de termos passado em revista vários aspectos relativos à escatologia, em geral, e ao mito de Er, em particular, coloquemos agora uma questão que nos parece pertinente: enquanto não existir a Cidade delineada na *República* a justiça será possível?

Orá, nós pensamos que Platão, de uma forma explícita, deu a resposta a esta questão. Sócrates dirigindo-se a Glaucon, diz a determinada altura:

"Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la, e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma, que ele pautará o seu comportamento" (20).

Esta passagem é relevante, como mostraremos, para o nosso trabalho e, por isso vamos decompô-la em vários pontos:

- há um modelo da Cidade justa para contemplar;
- cada um pode fundar a Cidade, apenas, para si;
- não é indispensável que a Cidade exista ou venha a existir;
- o comportamento do filósofo será pautado pelas normas do modelo.

O que é que tudo isto pretende significar?

Significa, fundamentalmente, que o comportamento justo é possível sem a existência da Cidade justa. Por outras palavras, podemos dizer que o homem justo pode viver numa Cidade injusta.

(20) *República*, IX, 592 b. (Trad. M. H. Rocha Pereira).

Em nossa opinião, poder-se-á afirmar, igualmente, que se a Cidade justa existir, tudo será mais fácil, ou seja, poucos serão os obstáculos que se levantarão perante o homem justo.

Se a Cidade justa não existir, no presente ou no futuro, o filósofo não poderá cair numa atitude de impotência perante tal facto.

Não há justificação para o filósofo ficar conformado e adaptado à vida política na qual está inserido. Assim, não há desculpa para aquele que é injusto e afirma que é injusto porque injusta é a Cidade.

Platão, segundo pensamos, é claro nesta matéria: se a Cidade justa não existe, então o filósofo deve comportar-se como se ela existisse.

A problemática a que fizemos referência e a posição tomada por Platão é confirmada por outra passagem da *República*:

"Pois bem! Não conseguimos, na nossa argumentação, refutar as acusações contra a justiça, e, especialmente, abster-nos de trazer à liça as recompensas e fama que lhe são atinentes, como vós dizíeis que fizeram Hesíodo e Homero? Não descobrimos que a justiça era, em si mesma, a coisa melhor para a alma, e que esta devia praticar a justiça, quer fosse possuidora do anel de Gíges, quer não, e, além desse anel, do elmo de Hades?" (21).

A passagem que transcrevemos, segundo nos parece, constitui uma síntese dos resultados e das pretensões de Platão ao escrever a *República*.

Neste trecho do último livro da *República* podemos pôr em destaque os seguintes pontos:

- há uma refutação dos argumentos dirigidos contra a justiça;
- essa refutação não levou em linha de conta as recompensas citadas pelos grandes poetas da Grécia;
- a justiça por si própria é o melhor para a alma!
- a alma deve praticar a justiça em quaisquer circunstâncias.

(21) *República*, X, 612 a-b. (Trad. M. H. Rocha Pereira.

Como podemos ver, a justiça ocupa a parte central desta passagem e nela se diz que resistiu às críticas que lhe foram dirigidas. Ela surge, igualmente, como o bem mais precioso para a alma. Este bem, sublinhe-se, deve ser praticado sem a preocupação em obter benefícios materiais.

Anotemos, ainda, que pelo facto de a justiça constituir a virtude mais importante para a alma, o homem deve praticá-la em quaisquer circunstâncias, ou seja, mesmo num momento altamente adverso ela deve ser exercida.

No último livro da *República* o tema da justiça ocupa o lugar central: se vale a pena exercer a justiça durante a vida pela consideração que é tributada ao homem justo, são apontadas depois as recompensas na existência além-túmulo para as almas justas, assim como os castigos para aquelas que foram injustas.

As considerações que fomos fazendo ao longo destas páginas preparam, assim o esperamos, a resposta a questões que consideramos pertinentes:

- qual é o significado do mito de Er no contexto da *República*?
- qual é a relação (se ela existe) entre a *República* e a crise da *polis*?

Tentaremos responder a estas questões na parte final deste trabalho.

7. Platão, a "República" e a crise da "polis"

Para a compreensão dos objectivos do nosso trabalho é necessária uma referência aos acontecimentos políticos ocorridos na segunda metade do século V e a sua repercussão na *polis* nos finais desse século e primeiras décadas do seguinte.

Como já tivemos oportunidade de escrever sobre este tema, nesta parte do nosso ensaio vamos expor o que julgamos suficiente para os objectivos que pretendemos atingir.

Relembremos que a *polis*, essa invenção grega, nascida cerca de 800, só perderá a sua independência com as invasões macedónicas na segunda metade do século IV. É certo que conheceu vicissitudes durante a sua existência, mas foi sobretudo a partir da Guerra do Peloponeso que a sua sorte preocupa os intelectuais gregos e o que poderíamos chamar a opinião pública grega.

Centremos a nossa atenção sobre o que se passava em Atenas. A Guerra do Peloponeso teve para esta Cidade, entre outras, as seguintes consequências:

- perda do império com o conseqüente decréscimo da Cidade, em termos políticos e económicos;
- enfraquecimento de Atenas pelas grandes perdas em vidas humanas;
- decréscimo de algumas actividades culturais e artísticas como o teatro e a arquitectura;
- crise de valores, entre os quais os religiosos, com o aumento do ateísmo, e do cepticismo em relação à atitude dos deuses.

Como veremos, a crise preocupou Platão e sobre ela reflectiu longamente.

Acrescentemos, agora, que a sensação de que a *polis* estava em crise e de que o papel desempenhado pela Grécia se encontrava em perigo, surge ainda nos últimos anos da Guerra do Peloponeso e, com mais insistência a partir de 404, ano em que terminaram as operações militares com a capitulação de Atenas.

Já no século V aparecem novas teorias políticas defendendo uma reestruturação, por vezes radical da cidade-estado.

Poderemos acrescentar que conhecemos razoavelmente, essas teorias assim como as críticas que suscitaram.

Hipódamo de Mileto foi um dos teóricos do século V. Defendeu um novo urbanismo, uma nova divisão da propriedade e um aprofundamento do regime democrático ⁽²²⁾.

Hipódamo é um utópico e Aristófanes, o autor de comédias, é um crítico da utopia. Como mostra Lapouge a utopia e a contra-utopia são criações gregas ⁽²³⁾.

No século V abria-se, desta forma, a polémica entre utopistas e contra-utopistas que mais tarde, nos princípios do século IV, terá outro episódio com a representação da comédia *Assembleia das Mulheres* de Aristófanes.

⁽²²⁾ Quanto a Hipódamo de Mileto, veja-se G. Lapouge, *Utopie et civilisation*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 11-18; J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 28-29.

⁽²³⁾ G. Lapouge, ob. cit., p. 21.

Nesta última comédia, são os defensores da comunidade de bens, de mulheres e crianças que são postos a ridículo por Aristófanes (24).

Algumas comédias de Aristófanes, dão-nos uma ideia das discussões travadas em Atenas, dos finais do século V aos princípios do IV, em torno das propostas visando a reforma da *polis*.

Para além das doutrinas que podemos rastrear na *Assembleia das Mulheres* encontramos alguns sofistas, na segunda metade do século V, com um papel de relevo na discussão dos temas políticos.

De uma forma geral, os sofistas do século V foram defensores do regime democrático. Pelo próprio Platão sabemos que Protágoras, o primeiro que se intitulou sofista, defendeu a democracia ateniense e apresentou uma teoria para reforço da estabilidade da Cidade (25).

Os sofistas, entre os quais Protágoras, desenvolvem a sua actividade, pelo menos em parte, durante a Guerra do Peloponeso. Assim, não é para admirar que estes se apercebessem dos perigos que ameaçavam a *polis*.

A efervescência em torno dos temas políticos, muito vincada na segunda metade do século V, transborda, claramente, para o século IV.

Os testemunhos que possuímos, indicam que Platão, desde cedo, se interessou pela política. Se a sua passagem pela vida política em Atenas foi breve, já a tentativa de mudar o curso dos acontecimentos na Sicília, com o apoio a Dion, foi profunda e longa. Ao mesmo tempo a sua teoria política explana-se em vários diálogos: *República*, *Político*, *Leis*.

Que conclusões podemos retirar de tudo o que dissemos?

Ao que nos parece, o apoio a Dion e a obra do filósofo apontam para conclusões complementares.

Platão, na altura em que escreve a *República*, preocupa-se com os problemas relativos à alma. A salvação da alma é o objectivo final da *República*: o exercício da filosofia e a apologia da vida justa fornecem a base para se atingir a felicidade na vida além-túmulo.

(24) Veja-se o nosso artigo cit., pp. 92-94.

(25) *Protágoras*, 321 c - 324 c.

Se assim é, qual o papel da Cidade justa na *República*?

É muito provável que Platão pensasse que uma Cidade justa fosse um bom veículo para a alma, ou seja, reinando a justiça a salvação da alma seria mais fácil. Mas como também vimos, a ausência de uma Cidade justa não deve impedir a actuação do homem justo.

Em qualquer dos casos, o horizonte do homem é sempre a *outra* existência. E, sendo assim, a escatologia é a grande e a última preocupação do filósofo.

Por aquilo que dissemos anteriormente poder-se-á, agora, aprofundar o papel desempenhado pela utopia na *República*.

Pensamos que o filósofo apresentou, também, a sua Cidade justa como um ideal em direcção ao qual tenderia a Cidade dos homens, sem nunca o atingir. É muito possível que Platão considerasse positivo a adopção de certos traços da sua teoria por parte de algumas Cidades gregas.

O que desejamos acentuar é a possibilidade de a concepção política da *República*, na perspectiva de Platão, poder ser aproveitada para fortalecer a Cidade-estado e desta forma constituir uma defesa firme contra os bárbaros.

A aventura siciliana, com o apoio a Dion, parece-nos indicar, claramente, que o filósofo não só tinha a consciência da crise da Cidade mas também a preocupação em sugerir novos caminhos.

Platão está inserido num duplo movimento: consciente da fraqueza da *polis* avança com propostas, neste caso radicais, para reestruturar a Cidade-estado; por outro lado, é defensor de um pan-helenismo que podemos encontrar num trecho importante da *República* ⁽²⁰⁾.

Em toda esta perspectiva, e assim voltamos ao princípio, o mito de Er esclarece, segundo pensamos, a problemática que estamos a tratar.

O mito de Er surge como o coroamento da teoria platónica: a justiça é fundamental, ela processa-se mesmo na ausência da Cidade justa, sendo a filosofia o instrumento adequado a tal

(20) *República*, V, 469 b - 471 c.

objectivo. E atingida a justiça consegue-se a salvação da alma. As passagens que analisámos, ao que nos parece, apontam na direcção que acabámos de descrever.

O que queremos dizer é que a alma e o seu destino constituem o tema forte da *República* o que não significa que a reflexão política seja meramente acessória. Platão, convirá mais uma vez dizê-lo, está atento à realidade histórica e a sorte da Grécia não lhe é indiferente.

Alvaro José dos Penedos