

PARRESÍA SOCRÁTICO-PLATÔNICA NA CRISE DA DEMOCRACIA: ATRAÇÃO E REPULSÃO PELO PODER

SOCRATIC-PLATONIC'S *PARRHESIA* ON DEMOCRACY'S CRISES:
ATTRACTION AND RELUCTANCE FOR THE POWER

Felipe Figueiredo de Campos Ribeiro¹

RESUMO: *Parresía* (παρρησία) é um termo grego da antiguidade, originalmente empregado estritamente na esfera pública, que significava *falar com franqueza, abertamente, falar tudo*. Isto, de tal modo a assumir o risco, o sujeito que fala, de contrariar, desagradar ou mesmo provocar a ira de seu interlocutor. Trata-se de uma técnica discursiva (é preciso saber utilizá-la), mas também de um direito e de um dever do cidadão, no contexto democrático antigo, de *dizer a verdade* quaisquer que fossem as circunstâncias; técnica, direito e dever estes que foram incorporados enquanto princípios éticos à filosofia socrática ao final do século V a.C. Mediado pelas leituras de P. Hadot e M. Foucault, o presente artigo objetiva explorar, especificamente na obra de Platão, os conflitos introduzidos na *politéia* grega pela emergência da fala *parresiasta*, própria ao *lógos* filosófico nascente, em sua contraposição e denúncia à retórica, própria ao *lógos* demagógico da política. Percebemos que a nova (à época do nascimento da filosofia) ética socrático-platônica de falar com *parresía* introduziu um constituinte sentimento, se podemos chamar assim, ambivalente (que persiste até hoje) do filósofo para com a política: de atração e repulsão concomitantes. Examinando diálogos como *Apologia de Sócrates* e *A República*, assim como as *Cartas*, de Platão, procuramos demonstrar que: paralelamente ao seu sentido de *içamento do mundo* rumo ao conhecimento das ideias puras, a espiritualidade filosófica também sempre guardou, tradicionalmente, em si o concomitante sentido de *ação no mundo*. Isto, na medida em que, desde Platão, o filósofo não é apenas aquele que detém em sua alma uma verdade transcendente, mas aquele que, justamente por viver profundamente comprometido com esta transcendência, *diz a verdade (usa da parresía)* no interior de um contexto histórico específico e imanente.

Palavras-chave: *parresía*, ética, filosofia prática, Platão.

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (orientador: prof. Dr. Filipe Cepas). Contemplado pelo Programa de Doutorado Sanduiche (PDSE): Université de Toulouse – Jean Jaurès, ERAPHIS Philosophie (co-orientador: prof. Dr. Guillaume Sibertin-Blanc). E-mail: felipefdcr@gmail.com.

Abstract: *Parrhesia* (παρρησία) is a Greek term from Antiquity originally and strictly used in the public sphere, which meant to speak fearlessly, openly, about everything. This, so to take the risk, the subject who speaks to counter, displease or even provoke the wrath of its interlocutor. It is a discursive technique (you need to know how to use it), but it is also a right and a duty of the citizen in the old democratic context, of telling any truth no matter what the circumstances are; technique, right and duty, those have been incorporated as ethical socratic philosophy in the end of the fifth century BC. Mediated by readings of P. Hadot and M. Foucault, this paper aims to explore, specifically in the work of Plato, the conflicts introduced in Greek *politeia* by the emergence of *parrhesiast* speech, the source philosophical *logos* in its opposition and denunciation of rhetoric itself to demagogic *logos* of politics. We realize that the new (at the time of the birth of philosophy) Socratic-Platonic ethics to speak with *parrhesia* introduced a constitutional sense, if we can call it that, ambivalent (which continues today) of philosophy with politics: attraction and concomitant reluctance. Examining dialogues such as *Apology of Socrates*, *Republic* as well as *The Letters* of Plato, it intends to demonstrate that the parallel to the direction of lifting the world to the knowledge of pure ideas, philosophical spirituality also always kept traditionally itself concomitant sense of action in the world. This in the means that, since Plato, philosopher is not only one who holds in his soul transcendent truth, but one who, just by living deeply committed to that transcendence, tell the truth (use of *parrhesia*) within a specific historical and immanent context.

Keywords: *parrhesia*, ethics, practical philosophy, Plato.

Mediado pelas leituras de P. Hadot e M. Foucault, o presente artigo objetiva explorar, especificamente na obra de Platão, os conflitos introduzidos na *politéia* grega pela emergência da fala livre/franca/verdadeira (*parresiasta*), própria ao *lógos* filosófico nascente, em sua contraposição e denúncia à retórica, própria ao *lógos* demagógico da política.

O dito nascimento da filosofia acontece em um contexto político bastante específico e da maior instabilidade: o da derrocada do outrora tão glorificado regime democrático ateniense; regime este que teve seu apogeu na chamada época de ouro (sob o governo de Péricles), sua decadência ao longo dos anos da vida de Sócrates (e de infância e juventude de Platão) e seu fim cinco anos antes da morte daquele, em 404 a.C., quando Atenas caiu nas mãos de Esparta, que instaurou o regime oligárquico dos trinta

tiranos². (BRISSON, 2011). Tal regime massacrou fisicamente parte dos seus opositores (os defensores do regime democrático antecedente) e baniu de Atenas a maior parte deles. Organizados, os outrora exilados retornaram à mais poderosa cidade-estado da Grécia ao fio de alguns anos dando início à guerra civil de Atenas, que Platão presenciou quando tinha vinte e três anos. (CHAMBRY, 1973).

O *lógos* filosófico estabeleceu sua identidade por oposição, primeiramente, ao *lógos* sofisticado. Sócrates denunciou os sofistas (PLATON, 2011b) por estes, em troca de dinheiro³, ensinarem aos jovens a arte (*tékhne*) da retórica: a de servir-se do discurso para finalidades meramente persuasivas – discurso este, portanto, movido pela aparência e esvaziado de verdade⁴.

Predominante na democracia ateniense, esta modalidade discursiva, como nos contam os diálogos de Platão, teria em grande parte contribuído para uma progressiva degeneração deste regime político e, finalmente, o seu fim. Em seu afã de meramente persuadir, a linguagem predominante na política (a retórica, ensinada pelos sofistas) aparece como aquela que quer agradar o interlocutor (o que, em termos de democracia, significa, precisamente: agradar a *maioria*, dizendo o que esta já está disposta a ouvir de antemão)⁵. Portanto, o discurso retórico transmitido pelos sofistas aos jovens aspirantes ao poder estabelece, naturalmente, afinidade com o discurso demagógico também. E assim fora se formando a conhecida cadeia sofisticada->retórica->política->demagogia que conhecemos até hoje como oposta à filosofia clássica.

O *Greek-English Lexico* de G. Liddell e R. Scott define nos seguintes termos a *parresía*:

² Dentre os quais dois eram familiares de Platão: Cármides, seu tio por parte de mãe, e Crítias, primo de sua mãe.

³ “(...) um caçador de jovens ricos em busca de remuneração” (*Sofista*. 231d).

⁴ “Como nos fica demonstrado, o sofista é, portanto, aquele que possui um tipo de saber apenas aparente sobre toda sorte de matérias, mas não verdadeiro” (*Sofista*. 233c).

⁵ A este modelo de discurso está ligada a imagem negativa de política (ou do político) que fazemos ainda nos dias de hoje: o discurso da política (ou do político) como aquele que bajula o povo para alcançar ocultamente os seus interesses egoístas.

*Παρησία, ή (ρησις) [parresía]: liberdade de fala, abertura, franqueza reivindicadas pelos Atenenses nos seus privilégios. (...) 2. No sentido negativo: ser *linguárudo* [licence of tongue], *licencioso à demasia*. Isoc. 229B, cf. Plat. Fedro. 240E. (...) *Παρησίαστής* [parresiasthai] é *aquele que fala livremente, que fala abertamente*, Aris. Étic. Nic. 4. 3, 28, Dio. I, 4. 5, Luc. Deo. Conc. 3.” (LIDDELL, SCOTT. p. 1159)”.*

A tradição cristã - em cuja história, desde os seus primórdios, a noção grega foi incorporada e resignificada – remonta (trata-se do *Dicionário bíblico-teológico* de Bauer) a *parresía*, originalmente, à

(...) esfera política, de onde passou à esfera privada. Corresponde aproximadamente à nossa noção de ‘franqueza’. Tem afinidade com ‘liberdade’. ‘Francos’ são amigos que podem dizer tudo o que pensam. (...) Lv 26;13: Deus dá a seu povo *parresía*. A sabedoria (Pr 1;20) fala com *parresía*. Fica claro que a expressão bíblica extrapola o teor do termo helenístico”⁶. (BAUER, 2000b p. 164).

Para Foucault (2008) trata-se de “uma noção rica, ambígua, difícil, na medida em que, em particular, designava uma qualidade (há pessoas que têm a *parresía* e outras que não têm *parresía*)”; sendo igualmente “um dever também (é preciso, efetivamente, sobretudo em alguns casos e situações, poder dar prova de *parresía*)” (p.42). Em suma, seu significado heleno também é: falar francamente, abertamente, falar tudo. Isto, porém, no sentido daquele que fala assumindo o risco de que o conteúdo desta fala contrarie ou desagrade o interlocutor. Muito simplesmente, significa falar a verdade a qualquer custo. *Parresía* é o ato discursivo que, nada ocultando, deve dizer a verdade sob quaisquer circunstâncias.

Trata-se de um preceito cujo significado e importância tiveram seu apogeu na *paidéia* do período democrático grego. Seu livre exercício, na esfera pública, era um direito e mesmo um dever de todo e qualquer cidadão. Era muito mais antigo à filosofia e, evidentemente, independente dela⁷. Mas, a partir de Platão, foi sendo incorporado ao *lógos* filosófico; ganhando, no interior deste, um status ético particular.

⁶ Contudo, na cultura grega – como fica demonstrado no *Lexico Liddell* - a noção de *parresía*, muito diversamente do modo de comunicação entre crente-Deus próprio ao período cristão, restringia-se ao seu sentido estritamente político.

⁷ Consta-se o aparecimento da palavra em textos muito variados da antiguidade, cujas datas, em alguns deles, chegam a remontar ao VIIº século a.C. Como exemplos temos os *Fragments* de Heráclito, a *História da guerra do Peloponeso* de Tucídides (onde o historiador antigo rememora, em sentido positivo, os discursos de Péricles à época de ouro de Atenas como *parresiásticos*), os *Diálogos* de Sócrates, as

Sócrates, segundo a imagem formada por Platão, é aquele que, pelo compromisso que tem com a cidade, não pode se furtar em dizer a verdade, em fazer uso da palavra com *parresía* (a quem quer que seja - sobretudo aos que exercem o poder ou têm pretensões de fazê-lo), sem os floreios da retórica e independentemente dos custos que poderão recair sobre ele:

Não me ficaria bem, senhores, na idade a que cheguei, apresentar-me perante vós como um adolescente que trouxesse o discurso preparado. Por isso mesmo, atenienses, uma coisa vos peço e suplico instantemente: se me ouvirdes fazer minha defesa com expressões iguais às que eu costumava empregar na ágora, nas bancas dos cambistas – onde, decerto, muitos de vós me ouviram discursar – ou mesmo alhures, nem reveleis admiração nem protesteis contra este fato. (...) Sou, por conseguinte estranho à linguagem aqui empregada. (...) Considerai apenas com a máxima atenção se é justo ou não o que eu disser. Cifra-se nisso o mérito do juiz. O do orador consiste apenas em dizer a verdade” (*Apologia*. 17c-18a).

Como se vê, o Sócrates de mais de setenta anos da *Apologia*⁸ está prevenindo sua audiência de que falará sem rodeios. Isto porque, nunca tendo estado em um tribunal até então – este lugar em cujo *modus operandi* discursivo (e há nisso irônica provocação aos homens aos quais se dirige) predominante era a linguagem sinuosa dos políticos e dos advogados – ele falaria da maneira simples e verdadeira com a qual sempre se reportara ao longo de toda vida no lugares públicos e a quem quer que fosse. Temos, claramente, em jogo o tema – não estrito à filosofia platônica, mas que é uma espécie de forma geral de uma concepção grega da linguagem eticamente orientada – do *étymos lógos* (discurso que não fala pelos cotovelos, que se restringe a dizer o essencial); tipo sucinto de discurso que também está presente, por exemplo, no modo como se comunicavam os oráculos sagrados com os homens.

Sócrates defende-se a si mesmo discursando de maneira reta e simples: dizendo a verdade, sem adornos. Além disso, não abre mão de seus próprios princípios de verdade

Tragédias - em especial em *Íon* de Eurípides, na qual a noção cumpre função central na determinação da cidadania do protagonista no interior da narrativa (ver. FOUCAULT, 2008 p. 71-158). Este pequeno artigo não empreenderá uma pesquisa histórica ampla sobre as diferentes utilizações da palavra em variadas fontes documentais antigas. Restringe-se a exploração do uso da mesma em Platão.

⁸ Texto esse “tido como o que representa da maneira mais direta a *parresía* de Sócrates (...) o texto que se refere a essa situação em que era, para Sócrates, ao mesmo tempo mais necessário praticar a *parresía* e mais perigoso exercê-la”. (FOUCAULT, 2008 p. 286).

(da coerência entre o que diz e o que faz na prática) para negociar com seus acusadores uma possível liberdade para si. Rejeita firmemente a proposta feita por Méleto e seus demais acusadores de negociar uma não condenação ao exílio ou à morte em troca de que parasse de “corromper os moços e induzi-los à prática do crime” (*Apologia*. 25d) - segundo os termos daqueles que moviam a ação contra ele. Trata-se de uma intransigência radical, que se recusa à oferta de acordos judiciais.

Conhecemos toda a célebre inversão operada por Sócrates, em sua argumentação desenvolvida em seguida no diálogo, das acusações que lhe foram dirigidas: com sua usual eloquência ele as volta contra seus próprios acusadores e, de maneira mais geral, contra os homens do poder. Isto, de maneira a fazer coincidir a sua autodefesa com a sua própria denúncia filosófica de toda a perversão que há muito já teria maculado as relações democráticas em Atenas.

Intuindo precocemente tal perversão, Sócrates, desde a meninice, sentira certa repulsão intuitiva à imiscuir-se na vida política. O melhor seria, fora dela, dedicar-se à sabedoria⁹ e exortar quem quer que encontrasse a fazê-lo também. Tal vida de exortação dos outros surtira tamanho efeito na cidade – angariara tantos jovens em torno de si – a ponto de incomodar profundamente os homens do poder. De modo que, paradoxalmente, o Sócrates espiritualizado, renitente à política em certa medida, acaba, ao fim da vida, como alvo no centro da mesma.

Isso começou desde meu tempo de menino, uma espécie de voz que só se manifesta para dissuadir-me do que eu esteja com intenção de praticar, nunca para levar-me a fazer alguma coisa. Isso é que se opõe a que me ocupe com política. E com toda a razão, quer parecer-me. Pois, como sabeis, atenienses, se há muito tempo eu me tivesse ocupado com os negócios públicos, há muito, também, já teria deixado de existir, sem ter sido de nenhuma utilidade, nem para vós, nem para mim. Não vos zangueis por vos dizer a verdade; mas é fato que não deixará de morrer quem quer que se vos oponha sem temor ou a qualquer outra assembleia popular para impedir que na cidade se pratiquem injustiças ou iniquidades. Se quiser viver algum tempo, o paladino da justiça

⁹ Na cultura antiga o sentido da palavra *sabedoria* (*Sophia*), diferentemente de *arte* (*tékhnē*) – esta sim, utilizada para se referir ao domínio, à habilidade, à perícia técnica, que se tem sobre determinadas tarefas manuais exteriores ao sujeito -, era intrinsecamente ligada ao sujeito, ao *cuidado de si mesmo* (*epiméleia heautoû*) e ao *conhecimento de si mesmo* (*gnóthi seautoû*). Ver Pomeroy, Burstein, Donlan, Roberts (1999 p. 353-370) e FOUCAULT (2006).

terá de conservar-se como particular, sem imiscuir-se na vida da cidade.
(*Apologia*. 31d-32a).

Sócrates denuncia a cidade. Sabendo-se contrariando seus concidadãos mais poderosos – que eles se zangarão em ouvir esta dura verdade - não se furta em dizer a verdade: que a cidade, covarde, não suportará a verdade; que ela de certo exterminará aquele que despeitá-la. A *parresía* filosófica aparece então como uma performance discursiva caracterizada por certa radicalidade, mas eticamente orientada. Filosofia, nesta perspectiva, se revela como, não meramente doutrina de proposições verdadeiras, mas como um conjunto de *ações discursivas* destemidas, que, *no mundo*, visam dizer o verdadeiro em situações em que o filósofo é chamado a provar a verdade de seu discurso a partir do estabelecimento de uma coerência entre a mesma e as suas próprias condutas. O filósofo não apenas como aquele capaz de expressar um conjunto de saberes teóricos que contém substantivamente o verdadeiro, mas como alguém de carne e osso capaz de militar em nome deste verdadeiro.

O nascimento da filosofia significa a emergência de uma – talvez a mais importante, se vista sob a perspectiva de todos os seus desdobramentos posteriores (religiosos, científicos, epistemológicos, éticos, etc.) – percuciente tradição espiritual em nossa cultura. Mas o que isto significa? A partir da *parresía* como modo específico de uso da linguagem na cultura clássica, queremos fazer aparecer o sentido de *philosophía* menos no seu aspecto - muito mais enfatizado por toda a nossa tradição cultural posterior à antiga – teórico e transcendente, e mais no seu aspecto prático e imanente – aspecto este sobremaneira ligado a certo modo de estar, se conduzir, ou simplesmente viver no mundo. Pois, *philosophía*, “originalmente” (no contexto do seu assim dito “nascimento”, com Platão), era um modo de conduzir a própria vida segundo princípios racionais balizados pela verdade (HADOT, 2002).

Acusado de perverter a juventude, Sócrates decidiu fazer uso da própria palavra diante da tribuna - dispensando que sua defesa fosse feita por outrem (pela via representativa de um advogado). Neste contexto, ele aparece não apenas como o cidadão, dentre todos, que melhor conhecia a (ou com mais afinco estava em busca da) verdade. Era, sobretudo, também aquele que dizia, com franqueza, com verdade (na medida em

que dizia o que dizia em dadas condições materiais), a verdade; aquele que, em um contexto muito determinado – que, em última instância, era de risco de vida -, não fugia ao compromisso de dizer a verdade. É no sentido do nascimento, no interior de uma cultura como a nossa, deste tipo de atitude – que não se curva diante da política, no sentido pejorativo (demagógico) da palavra, que nunca abre mão da liberdade da palavra - que Hadot (2009) afirma ser a filosofia antiga “um modo de vida” (p. 417) e que Foucault (2009)¹⁰ afirma ser o filósofo aquele que acaba se vendo obrigado sempre a um uso corajoso da palavra.

O modo como a personagem socrática faz aparecer as oposições *filosofia e política*, *discurso verdadeiro (parresiasta)* e *discurso dissimulado (retórico)*, conduz ainda a uma terceira oposição: aquela segundo a qual o filósofo está para a minoria como o político (entendido aqui sempre no sentido pejorativo do termo) está para a maioria. Dizendo a verdade (falando com *parresía*), o primeiro, como um tavão, tenderia a incomodar seus concidadãos, a tirá-los do conforto mediante a exortação a uma vida de perene exame e exercício. Acabaria angariando em torno de si sempre uma minoria - minoria esta, contudo, de fiéis discípulos resolutos à vida filosófica. Dissimulando (falando com retórica), o segundo, por sua vez, como um bajulador, tenderia a agradar seus concidadãos, a mantê-los no conforto de uma vida sem exercício e sem exame, rendida a toda sorte de vaidades e paixões.

Este, claro, é apenas o esquema geral desenhado por Platão para dar forma à imagem da filosofia. Mas se, a propósito da mesma, fala-se em ironia socrática – no velho e conhecido sentido de Sócrates acabar subsumindo-se a si mesmo como o mais sábio entre os gregos por, diferentemente de todos os seus pares, saber-se a si mesmo como não sabedor de nada (como aquele que, nos termos eróticos do Banquete, não possuiria a sabedoria, mas viveria à sua busca) – por que não falar também em “ironia platônica”? Em outro sentido: Sócrates não *escreveu*, apenas *viveu* sua filosofia, justamente, por

¹⁰ “A parresía é, portanto, em duas palavras, a coragem de dizer a verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade do que ele pensa”. (p.14).

mostrar-se como intrinsecamente dialética a natureza desta¹¹. Platão, seu apaixonado discípulo, dedicou a vida à escrita filosófica. Intercalada sempre com o magistério na Academia, claro, mas, de todo modo, uma escrita filosófico-literária: que tentava, em sua própria forma de enunciação (dialética), reproduzir a dinâmica viva do discurso. Eis a ironia platônica: escrever o discurso oral no afã de preservá-lo (evitando assim o seu desvanecimento no tempo) e neste ato mesmo, em alguma medida, matá-lo pela escrita.

Porém – eis o que queremos mostrar – um dos porquês deste tão empedernido compromisso socrático com a oralidade passa pelo aspecto concreto, situacional, histórico (se preferirmos este termo mais contemporâneo) do discurso: onde, como e em que contexto contingente e imanente o filósofo profere a enunciação do verdadeiro? Este, segundo a filosofia socrático-platônica, caso seja tomado abstratamente, bastar-se-á a (e em) si mesmo, será indiferente às relações humanas no mundo, na medida em que são ideias imóveis e independentes do mundo. Mas, nunca é o verdadeiro por ele mesmo o que está em jogo. Ao exaltar a oralidade e a dialética, a filosofia socrático-platônica não cessa de apontar para o aqui e agora do filósofo em seu uso da palavra: para as relações que estão em jogo, para os outros que ela influencia, para todo um campo político no interior do qual ele usa da palavra.

Neste sentido – no de filosofia como prática discursiva que não bajula e sim provoca o poder estabelecido (e que, portanto está sempre em oposição a este), que é nu e cru e por isso mesmo verdadeiro – o verdadeiro enquanto teoria só se manifesta quando há prova de vida verdadeira: quando aquele que manifesta, pelo *lógos*, a verdade o faz com tal implicação de si mesmo naquilo que diz que é capaz de expor ao risco aquilo que há de mais concreto e está em maior oposição a qualquer verdade em abstrato: seu corpo físico, sua vida. Se a vida e o corpo do filósofo estão expostos aos perigos materiais do

¹¹ Sócrates critica a escrita e exalta a dialética porquanto a natureza discursiva daquela fosse morta e a desta viva. Através do antigo mito de *Thoth* comparou a invenção da escrita à maldição do esquecimento: no momento em que dominara a arte da escrita o homem teria sido malfadado ao esquecimento por ter passado a sempre poder recorrer aquela: que, em última instância, significaria o desvanecimento do conhecimento vivo. Este sim promoveria contato direto e direto, mediante o método dialético entre os falantes, com as formas imóveis.

mundo do poder - se há risco de vida para o filósofo, no limite - então aí o que é dito com as palavras, com o *lógos* (o que está em oposição ao corpo), é verdadeiro.

O que pode ser mais politizado que uma vida filosófica nestes termos? Por isso o renitente à política Sócrates fora sem querer levado à política: se por um lado os conflitos e as diferenças entre política e filosofia são evidentes desde o nascimento desta, por outro, na esperança de formar a cidade – mediante, sobretudo, a educação dos jovens – conforme o bem, a virtude, a justiça e a perfeição moral reside toda a razão de ser da prática filosófica. E isto surte, forçosamente, importantes consequências na cidade (portanto, na política).

Fundar entre os gregos um regime político que exercesse o poder conforme o *saber* (e não conforme o dinheiro e as armas) era a ambição maior de Platão ao longo dos dez capítulos d’*A República*, e dos doze capítulos d’*As Leis* – que, juntos, representam mais da metade de tudo o que ele escreveu em vida. (BRISSON, 2011).

Sócrates assegura a Glauco ser, ao homem de bem (ele se refere ao filósofo), “desonroso pleitear algum cargo, em vez de ser compelido a aceitá-lo” (*República*. I, 347c). Filósofo, portanto, como aquele que, por viver inteiramente dedicado à espiritualidade, não apresentaria nenhuma ambição de ascensão ao poder. Contudo, logo em seguida, aparece o dilema que transforma tal falta de ambição em um problema fundamental n’*A República*:

O maior castigo para quem se furta à obrigação de governar é vir a ser governado por alguém pior do que ele. O medo disso, segundo creio, é que leva os homens de bem a aceitar o governo, quando governam, e a se dedicaram a dar esse passo, não no pressuposto de que os espera algo bom, ou que vão dar-se admiravelmente bem no cargo, mas por necessidade e por não lhe ser possível porem-se sob a direção de alguém melhor do que eles, ou, pelo menos, igual. Porque, se fosse concebível uma cidade só de homens de bem, nasceriam tantas brigas para se esquivarem todos os postos de governança, como há presentemente para governar, com o que se torna patente que não é a natureza do verdadeiro dirigente pensar no interesse próprio, porém no de seus súditos. (*República*. I, 347c,d,e).

O prescindimento das riquezas e honrarias (no limite, do mundo sensível) próprio à sabedoria filosófica¹² faria com que, em uma hipotética cidade inteiramente composta por sábios, todos se apressassem em passar de mão em mão a coroa, deixando o trono vazio. Estando, nesta cidade, os olhos de cada homem voltados para dentro de si mesmos (buscando o conhecimento), inexistiriam ambições pelo poder. No entanto, na cidade real, os filósofos saber-se-iam enquanto uma perene minoria. Estariam cientes de que a maioria dos homens seguiria o modelo do jovem Alcibíades: nunca deixaria de ser composta pelos descuidados de si mesmos, apegados às aparências e ávidos pelo poder - o que faria com que os cargos de poder não suportassem jamais o vácuo. Assim sendo, seria tarefa fundamental dos filósofos, ainda que contra as suas vontades (pois nisso não agiriam em causa própria e sim à do bem comum), a participação política.

A propósito desta constitutiva relação ambivalente do filósofo em relação à política – que a repele e almeja concomitantemente – Nunes (2010), em seu comentário introdutório à *República*, observa:

O princípio de sua autoridade [da do filósofo] funda-se no conhecimento que o manteria afastado do governo. E deverá atuar pelo bem da cidade, exercendo sem apego o poder pelo qual não aspirou (...). É muito significativo, pois, que ao surgir a teoria ou ciência política, no âmbito da metafísica, também tenha se manifestado a oscilação entre os polos da ação e da contemplação, do *theorein* e do *prattein*, que caracteriza historicamente, até os dias de hoje, a conduta intelectual ambígua do filósofo, tentado pelo poder que rejeita. O encontro de filosofia com a política será desde então um encontro polêmico e de resultados equívocos. (p. 35).

O autor refere-se à metafísica na medida em que a cidade ideal de Platão fundar-se-ia, justamente, nas ideias puras: na plena realização de um governo fundado integralmente em um saber rigoroso (em uma *episthème*). O dilema do filósofo residiria, no entanto, na inexistência real de tal cidade¹³. A *República* fala da cidade ideal capaz de

“Pago de acordo com minhas posses; e só posso contribuir com aplausos. Dinheiro é o que não tenho” (*República*. I 338b); “O homem que aspira as riquezas e que tem a alma pobre não escuta esta linguagem” (*Carta VII*, 335b).

¹³ O que não significa dizer que não haja realismo político n’A *República*. Na linha de Nunes (2000) e Chambry (1973), discordamos de algumas leituras da ciência política contemporânea – como a de Colish (1978) - segundo as quais esta obra representaria a grande matriz idealista (em oposição ao realismo) na qual encontraríamos um pensamento político clássico em oposição ao moderno (este supostamente sim, a partir de Maquiavel, teria cortado as raízes com o idealismo).

ser governada apenas por aqueles que com mais afinco se dedicariam ao saber (às ideias puras) sobre como governar. Trata-se dos filósofos ou dos reis que estejam dispostos a filosofar seriamente (do grande tema do filósofo Rei¹⁴).

Por outro lado, temos o tema lateral, talvez não tão célebre quanto este do filósofo Rei, do filósofo que fracassa na consecução deste projeto ideal de poder, que acaba expurgado (escapando por pouco da morte) da cidade em cujo governo tentara influenciar através de seus conselhos – da transmissão do seu saber - ao governante. Trata-se agora, é claro, da experiência, não ideal e teórica, mas concreta e real de Platão com a política, retratada em suas cartas (sobretudo na sétima) sobre suas viagens à Sicília. Estes preciosos documentos históricos são os únicos escritos a que temos acesso em cujo mais célebre discípulo de Sócrates – que, em seus diálogos não cessou de narrar a vida filosófica deste - relata “em primeira pessoa”¹⁵ suas próprias tentativas praticar a filosofia no âmbito da política.

O insucesso é o que, em primeiro lugar, se revelou das aventuras de Platão em sua expedição à Sicília para prestar-se a conselheiro do tirano de Syracuse Dionísio II¹⁶. Revelou-se sua incapacidade de orientar o governante ao governo justo e segundo o saber¹⁷. Contudo – e este é o aspecto importante aos nossos objetivos - tal insucesso não representou óbice ao cumprimento do compromisso, da parte de Platão, de dizer a

¹⁴ “A não ser, prossegui, que os filósofos cheguem a reinar nas cidades ou que os denominados reis ou potentados se ponham a filosofia seriamente e em profundidade, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e a Filosofia, e que sejam separados a força os indivíduos que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades. (*República*. V, 473d).

¹⁵ “Somente nelas [nas cartas], o filósofo fala na primeira pessoa, lá somente ele se descreve em ação. (...) As cartas nos apresentam um outro Platão, aquele que, à flor da juventude, quer assumir um papel político em Atenas e que, mais tarde, tenta realizar em Syracuse os projetos políticos que se encontram expostos primeiro n’*A República*, depois n’*A Política* e n’*As Leis*”. (BRISSON, 2007 p. 9, 10).

¹⁶ “Eis o que tenho a dizer [trata-se das palavras finais da VIIª Carta], tomado de indignação por minha aventura e má sorte na Sicília” (*Carta VII*, 350d).

¹⁷ À IIª Carta encontramos: “Eu vim à Sicília com a reputação de levá-la [a justiça] a muitos daqueles que praticam a filosofia, muito desejoso de que, uma vez em Syracuse, tu confirmes a coisa dando dela testemunho. (...) Mas as coisas não saíram como eu gostaria. A causa disso? (...) Tu deste a impressão de não ter uma grande confiança em mim: parecias sobretudo desejar me despachar de uma maneira ou de outra e enviar a procura de outros filósofos” (*Carta II*, 312a). À IIIª Carta: “O que eu poderia ter feito senão dizer adeus às atividades políticas?”. (*Carta III*, 316e).

verdade, de falar com *parresía*. Reportando-se ao tirano sempre com a expressão *eû práttein* (comporta-te bem)¹⁸, Platão não se furta, logo à *Iª Carta*, a romper relações e denunciar frontalmente o tirano de Syracuse (que teria manchado a sua honra e o traído, bem como o seu próprio povo): “Depois de ter passado todo este tempo perto de ti, e enquanto eu repartia contigo a gestão do poder, investido, dentre todos, da tua mais alta confiança, (...) eu desejo doravante, tomar maior distância da sociedade e dos homens, enquanto que tu, tirano que és, viverás só” (*Carta I*, 309a-c).

Decepção de Platão, portanto, em relação à sociedade e aos homens. Fracasso, na prática, de um possível início da implementação de seu projeto republicano ideal. Declarações em sentidos análogos se multiplicam ao longo das demais cartas.

Logo ao primeiro parágrafo da IIª carta declara que Dionísio II, uma vez auto instaurado no poder, lhe teria mandado dizer (a ele, Platão), como a todos os seus potenciais críticos e opositores, que guardassem silêncio a seu respeito; ao que Platão responde que dirá toda verdade, sem hesitação: “Declara-se que um deles [Platão refere-se dois subordinados de Dionísio: Políxeno e Cratislolo] diz ter ouvido muitos dos que estavam comigo falarem mal de ti. (...) Esteja ciente de que eu direi sempre a verdade sem hesitar nem enrubescer.” (*Carta II*, 310d). Em seguida (312a), declara seu fracasso na missão de educar o tirano.

Na IIIª Carta aparece o interessante momento em que se evidencia certo limite da *parresía* platônica, em que sua palavra atinge a linha tênue que separa a obediência da desobediência:

(...) tu me deste uma resposta plena de reprovações e insolência (...) Eu, por minha vez, acabei não te dando a resposta afiada que me veio ao espírito, por medo de que, por uma pequena palavra, ao invés de ter o campo livre, eu fosse impedido de me embarcar de volta [Platão estava prestes a retornar para Atenas] como esperava. (*Carta III*, 319b-c).

¹⁸ Tal expressão “designa uma conduta moral que deve assegurar a felicidade (*eudaimonía*) daquele que a adota” (BRISSON, 2007 p. 11); o que indica, portanto, que, embora dirigindo-se em tom severo, os objetivos finais do remetente são sempre o aperfeiçoamento moral do destinatário.

A *parresía* de Platão é inegável, porém, ligeiramente mais moderada que a socrática (para qual a ameaça de morte não representa um limite): quando um claro risco de vida entra em jogo, ele recua¹⁹.

Na VIIª Carta são contrapostos com clareza o conselheiro filósofo (*perrasiasta*) do conselheiro político (demagogo):

Mas se se trata de aconselhar os dirigentes que se furtam totalmente a um regime político correto, que recusam absolutamente de seguir este traço; que, pelo contrário, avisam de antemão seu conselheiro a deixar o seu regime “em paz” e de nada mudar, ameaçando-o de morte caso se meta a querer mudar alguma coisa; que lhe ordene a se fazer o servidor de seus caprichos e desejos; aquele que se resignasse a prestar este tipo de conselhos eu não tomaria por homem; ao passo em que aquele que não suportasse tal tipo de lugar eu tomaria por homem. (*Carta VII*, 331a).

Platão é o filósofo que está disposto a dedicar-se “religiosamente” à formação do governante, caso este esteja disposto a “viver cada dia de maneira a tornar-se, o mais possível, mestre de si”²⁰ (*Carta VII*, 331e); mas é também o filósofo que não hesitará em dizer com franqueza o que tiver de ser dito em não havendo, da parte do aconselhado, tal disposição. Porém, ele também conclui não valer a pena expor-se em demasia ao perigo extremo que representa o soberano contrariado. Despeitá-lo gratuitamente, sem *expertise*, seria inútil: só poria em vão em risco a oportunidade de, vivo, continuar sua militância na formação de outros homens do poder que lhe concedessem espaço:

Se sua vida de todos os dias [a do aconselhado] me parece ter tomado uma certa reviravolta ou se ele me parece estar de acordo em obedecer os meus conselhos sobre isso porque me consulta, eu emprego todo o meu zelo em lhe aconselhar e

¹⁹ “Se o regime político dessa cidade não lhe parece [refere-se ao sábio] bom (...), ele não deve falar em vão e nem arriscar a vida” (*Carta VII*, 331d). Foucault (2009), por exemplo, interpreta da seguinte maneira a coisa toda: “Platão, quando vai ter com Dionísio, o velho – é Plutarco que conta isso -, lhe diz certo número de coisas verdadeiras que ferem a tal ponto o tirano que este concebe o plano, que aliás, não porá em execução, de matar Platão. Mas Platão, no fundo, sabia disso e aceitou esse risco” (p. 13).

²⁰ E vale notar aí, mais uma vez, o sentido prático da formação filosófica. Permitir-se à formação filosófica implica em uma *conversão*: em uma nova maneira de estar no mundo – não puramente em adquirir novos conhecimentos em abstrato. Hadot (2009) aponta para este mesmo sentido: “Para compreender as obras filosóficas da antiguidade será preciso levar em conta as condições particulares da vida filosófica daquela época, de descobrir a intenção profunda do filósofo, que é, não desenvolver um discurso que teria seu fim em si mesmo, mas agir sobre as almas. (...) Trata-se de por vezes de converter os de consolar, de curar ou de exortar, mas trata-se sempre e sobretudo, não de comunicar um saber todo pronto, mas de *formar*, quer dizer, de ensinar um *saber-fazer*, de desenvolver um *habitus*, uma capacidade nova de julgar e de criticar, e de *transformar*; quer dizer: de mudar a maneira de viver e de ver o mundo”. (p. 412).

só paro depois de ter religiosamente levado a cabo minha tarefa. Mas, se alguém se abstém de me demandar os conselhos, ou se é claro que de nenhuma maneira os seguirá, eu não vou, sem ser convidado, procurar um homem para lhe dar conselhos e lhe contrariar. (*Carta VII*, 331b).

O filósofo, ainda uma vez, portanto, não tão somente como aquele que se restringe em deter a verdade em sua alma – ou a produzir, pela escrita, um saber verdadeiro sobre as condições ideais para um governo ideal (no caso da sua relação com a práxis) -, mas como aquele que, bem sucedido ou não na plena concretização desta verdade e deste ideal na vida pública, nunca abandona o compromisso de enunciá-la na sociedade real e sempre precária em que está inserido: eis o aspecto da obra e da vida de Platão cuja importância este artigo procurou ressaltar, tomando como ponto de partida o preceito de *parresía* enquanto modalidade discursiva. Esta, segundo Foucault,

É uma prática que faz, na sua relação com a política, prova de sua realidade. É uma prática que encontra, na crítica à ilusão, ao engodo, ao engano, a adulação, sua função de verdade. É, enfim, uma prática que encontra na transformação do sujeito por ele mesmo e do sujeito pelo outro seu objeto de existência. A filosofia como exterioridade face à uma política que constitui a prova de realidade, a filosofia como crítica face a um domínio de ilusão que lhe coloca no desafio de se constituir como discurso verdadeiro, a filosofia como ascese; ou seja, como constituição do sujeito por ele mesmo. (FOUCAULT, 2008 p. 325, 326).

A relação historicamente ambivalente da filosofia com relação à política (esta, almejada e rejeitada) devido ao compromisso empedernido daquela com o discurso verdadeiro (*parresiasta*) no espaço público (com o discurso que não faz concessões ao mundo de aparências próprio a esta): eis o que este artigo procurou revisitar em Platão. Este tema parece sobremaneira profícuo às reflexões contemporâneas concernentes às relações entre ética e política (são relações possíveis?). Isto, sobretudo quando se estuda filosofia prática no interior de um Estado tisonado por tantas crises institucionais e cuja democracia encontra-se tão frágil, como no caso da cultura brasileira. O dizemos na medida em que, desde os gregos, a grande e incessante dificuldade em preservar a saúde e a estabilidade política dos regimes democráticos – relativizadas, evidentemente, as enormes diferenças históricas existentes entre o ontem e o hoje (entre os primórdios da nossa civilização e nós mesmos) – parece ter sido esta: sermos capazes de manter um regime que não permita que o discurso político, seduzido pelo caminho mais fácil de tentar se conciliar ilimitadamente com as maiorias, seja inteiramente sitiado pelas

aparências, pelas demagogias e pelas negociatas, em detrimento da fala franca garantidora do salutar antagonismo que é intrínseco à democracia.

REFERÊNCIAS

- BAUER, J. B. **Dicionário Bíblico Teológico**. São Paulo: Loyola, 2000b.
- BRISSON, L. Introduction. In.: PLATON. **Lettres**. Paris: Éditions Flammarion. Paris, 2007.
- BRISSON, L. Platon pour notre temps (p. IX-XXII). In.: PLATON. **Oeuvres Complètes**. Éditions Flammarion. Paris, 2011.
- CHAMBRY, É. Introduction. PLATON. **Lettres**. Paris: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1973.
- COLISH, M. **Cicer's De Officiis and Machiavelli's Prince**. Sixteenth Century Journal 9,1978 (p. 91-94).
- FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France. Paris: Gillimard/Seuil, 2008.
- _____. **La courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II**. Cours au Collège de France. Paris: Gillimard/Seuil, 2009.
- _____. **Hermenêutica do sujeito**. Curso no Collège de France. São Paulo : Martins Fontes, 2006.
- HADOT, P. **Qu'est-ce que la philosophie antique?** Paris: Éditions Gallimard – folio essais, 2009.
- _____. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Bibliothèque de l'évolution de l'Humanité. Paris: Éditions Albin Michel, 2002.
- LIDDELL, H. G. ; SCOTT, R. **Greek-English Lexico**. New York : Harper & Brothers Press, 1883. (acessado em : <https://archive.org/details/greekenglishlex00liddrich>).
- NUNES, B. Introdução (p. 1-48). In.: PLATÃO. **A República**. Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATÃO. **A República**. Belém: EDUFPA, 2000.
- _____. **Fedro** (versão bilíngue). Belém: EDUFPA, 2011
- PLATON. **Lettres**. Paris: GF Flammarion, 2007.
- _____. Apologie de Socrate (p.65-92). In. PLATON. **Oeuvres Complètes**. Éditions Flammarion. Paris, 2011a.
- _____. Sophiste (p. 1811-1876). In. **Oeuvres Complètes**. Éditions Flammarion. Paris, 2011b.
- POMEROY, S.; BURSTEIN, S.; DONLAN, W.; ROBERTS, J. **Ancient Greece: a political, social and cultural history**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.