

---

# A Carta VII, o manifesto e a autobiografia política de Platão

Letter VII, Plato's manifesto and political autobiography

Inácio Valentim<sup>1</sup>

**Resumo:** A *Carta VII* é sem dúvida a mais importante entre as Cartas de Platão. Nosso objetivo neste pequeno artigo é refletir sobre a hermenêutica da política e do político aqui deixado por Platão. Nela, Platão toma claramente uma posição em relação à concepção da política e do dirigente político. Dionísio<sup>2</sup> e Dion vão ser as figuras centrais da Carta. Os dois são aqui apresentados como uma espécie de antípodas da compreensão da política. O filósofo que na Carta aparece através da figura do conselheiro político é convidado a experimentar o risco de dizer a verdade e de estar do lado da verdade. Nesta procura da verdade também é convidado a superar o estado de *logos* e fazer que este tenha uma materialização no *érgon*, fazendo, portanto, da figura do conselheiro político o campo de atuação de *érgon* filosófico.

**Palavras-chave:** *Érgon*; Dionísio; Dion; Política; olhar político; obediência.

**Abstract:** The *Letter VII* is without doubt the most important among the letters of Plato. Our goal in this short article is to reflect on the hermeneutics of politics and political left here by Plato. In it, Plato takes a clear position regarding the conception of politics and political leader. Dionysius and Dion will be the central figures of the Charter. Both are presented here as a kind of antithesis of understanding of politics. The philosopher who appears in the Charter with the figure of the political adviser is invited to experience the risk of telling the truth and be on the side of truth. In this search for truth he is also asked to surpass the state and make *logos* to have materialization in the *Érgon*, thus turning the figure of the political advisor into the field of action of the philosophical *Érgon*.

**Keyword:** *Érgon*; Dionysius; Dion; Politics; Political look; Obedience.

Talvez se possa dizer com certo atrevimento, que no seu conjunto, a *Carta VII* reflete o fracasso sócio-político do dizer filosófico. Aqui não serão abordadas as peripécias históricas que compõem esta carta, mas nos centraremos essencialmente na análise da questão de fundo. Platão, a grande estrela do pensamento e da filosofia de esta altura, experimenta pela segunda vez os efeitos infrutíferos da defesa do dizer e da prática de filosofia como caminho a seguir na cidade e na vida do homem. Em *Górgias*, Sócrates já tinha sido advertido da nulidade da filosofia a partir de certa idade (*serve-nos enquanto somos adolescentes*), quando, em vez de ser vista como um modelo a seguir se transforma num sem dizer e sem fazer, se transforma num certo sem sentido, numa vergonha de quem a pratica, diz o interlocutor de Sócrates.

---

<sup>1</sup> Professor de História do pensamento político clássico e professor de ética no Instituto Superior Politécnico Sol Nascente de Huambo (Angola) e investigador integrado no CFCUL.

<sup>2</sup> Nesta carta sempre que falamos de Dionísio, nos referimos ao jovem Dionísio.

Na *Carta VII*, Platão vai não só explicar as razões deste estado infrutífero do dizer filosófico e da filosofia, mas também, vai explicitar o porquê da incompatibilidade do ato filosófico como certa ideia do fazer político. Autores como Denver defendem precisamente que a experiência negativa com o tirano de Siracusa estará na origem da reflexão que será levada a cabo em *Alcibiades I*, com o intuito de propor à política e ao político os novos limites éticos vinculados à ação política e ao fenômeno do político.

O próprio Platão reconhecerá que se deixou enganar sobre a política pelo entusiasmo da sua juventude (324b9). Queria dedicar-se à política com todo o seu empenho e com toda a sua alma. Nesta sua vontade inicial havia razões pessoais, mas também influências familiares, uma vez que tinha dois parentes próximos nas instituições políticas deste momento: Crítias, o primo irmão da mãe de Platão e Cármides o seu tio carnal materno (324d).

A conjuntura do espaço de influência é, portanto favorável a uma adesão política e a suscetividade para a política. Admite que a sua intenção de entrar para a política tinha precisamente que ver com o sentimento de injustiça que dominava o regime político de então, por isso, pensou que ao entrar para política poderia contribuir a restaurar a justiça.

Não é de estranhar o que me aconteceu, dada a minha juventude, pensei que iam governar a cidade libertando-a de um regime injusto para conduzi-la a um sistema justo, de modo que pus uma enorme atenção em ver o que se podia conseguir.<sup>3</sup>

Ora bem, isso não vai acontecer; o que lhe deixará bastante triste e esta tristeza se acentua quando este mesmo regime começa a perseguir entre outros, aquele que ele considera o homem mais justo da sua época.<sup>4</sup>

A condenação à morte de Sócrates vai, portanto desencadear outro efeito negativo na relação de Platão com a política. A pior perseguição e o ajuste de contas instauradas pelos novos senhores da política não lhe agradava, porque segundo ele, um regime político que defende a causa nacional não se pode permitir tal pequenez. A pequenez que irá demonstrar precisamente ao condenar Sócrates à morte.

Platão destaca que este novo regime político utilizava todos os meios para tornar as pessoas cúmplices com o seu atuar, independentemente de se as pessoas em causa queriam ou não ser seus cúmplices.<sup>5</sup> Mas, adverte: a recusa da cumplicidade tem um preço muito alto a pagar: foi precisamente o que aconteceu a Sócrates e a muitos que tal como ele, não aceitaram obedecer ao que ele chama e caracteriza de *ignóbil jogo político*.

Há que se dizer que o próprio Platão já tinha sido muito crítico com o regime anterior (o regime dos Trinta) onde participou alguns membros familiares cuja menção já se fez aqui.<sup>6</sup> Tudo indica que a sua crítica tem a ver com a execução de Terámenes a mando de Crítias, o tio materno de Platão.

---

<sup>3</sup> Platón, *Carta VII* 324d3-7. In diálogos VII (*Dudosos, Apócrifos, Cartas*). Biblioteca clásica de Gredos. Editorial Gredos, Madrid, 1992.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.* 324e1.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.* 325a 1-2.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.* 325a 4-6.

Mas, depois da queda do regime dos Trinta, Platão voltou a sentir outra vez a necessidade de entrar para a política (325a ss.), enaltecendo o comportamento de alguns democratas (325b3-4) que segundo ele foram muito moderados em comparação com a turbulência da violência revolucionária e em comparação com os partidários de outros tipos de regimes políticos. Na sua crítica e na sua análise deste momento histórico se pode ler entre linhas de ataque a Ánito e a Meleto, dois dos acusadores de Sócrates (325b ss.).

A situação lhe parecia tão incrível e desesperante que ele mesmo chegou a perder confiança na possibilidade de fazer uma boa política:

Ao observar estas coisas e ao ver os homens que conduziam a política, assim como as leis e os costumes, quanto mais atentamente estudava a política e quanto mais avançada se fazia a minha idade, tanto mais difícil me parecia administrar bem os assuntos públicos.<sup>7</sup>

Aqui estamos diante de uma confissão, quase diante de uma resignação quanto à impossibilidade de resgatar a política, de salvar a atividade política do jogo destrutivo da verdadeira política. Platão assume que a materialização da boa política não pode ser trabalho individual e nem sequer depende da vontade individual, mas também não pode ser algo coletivo no primeiro sentido da palavra. Para que as coisas funcionem, é preciso algo completamente exterior. Por isso, diz ele:

Por um lado, não me parece que possa ser feito sem ajuda de amigos e colaboradores de confiança, e não era fácil encontrar quem o era, uma vez que a cidade já não se regia segundo os costumes e usos dos nossos antepassados, e era impossível adquirir outros novos com alguma facilidade. Por outro lado, tanto a letra da lei como os costumes, estava corrompendo-se, a tal ponto que eu que estava cheio de um grande entusiasmo para trabalhar em atividades públicas, ao dirigir o olhar sobre a situação e ao descobrir que tudo ia à deriva acabei por ficar com vertigem.<sup>8</sup>

A situação era de tal forma catastrófica que à primeira vista parece que não havia alternativa à ingovernabilidade política. Não obstante, o desabafo de Platão faz uma grande ressalva que consiste justamente em ver a política para além da participação nas instituições públicas e na atividade de política ativa. Esta reflexão pode ser vista como um alicerce fundamental para a salvação não só da atividade política, mas também e, sobretudo, do conceito da política e do político.

Assim como no *Político*, Platão vai abrir aqui uma reflexão profunda sobre a hermética da política. Se no Político há uma procura do objeto do político<sup>9</sup> e do fazer da política, aqui tanto o objeto como o fazer parecem ser encontrados. A relação, a experiência com o tirano de Siracusa vai determinar e orientar o objeto a expor. Já não será só uma reflexão sobre o político e a ciência política como acontece na grande parte do diálogo do *Político*. Não obstante, há que dizer que existe uma relação muito próxima entre a *Carta VII* e o *Político* desde o ponto de vista da análise do método do diálogo e da política.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.* 325c4-d1.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.* 325d1-11.

<sup>9</sup> Convém dizer aqui que o objeto inicial do político não é a política senão a sua capacidade de fazer e ensinar à dialética (285d; cf. 278a).

Precisamente no *Político*, o político é apresentado/definido como pastor dos rebanhos humanos<sup>10</sup>, algo que Platão nunca poderá reconhecer a Dionísio, o tirano de Siracusa. É, pois, muito importante compreender esta relação: o político, a responsabilidade da chefia -, obrigações da chefia e as condições da chefia. Convém, no entanto sublinhar que esta preocupação, se bem levado muito a sério por Platão, não era exclusiva à sua ideologia do espaço público e da função pública. A título de exemplo, se pode encontrar algo muito parecido nas reflexões de Isócrates nos discursos de Nicocles: o rei que tem que dar exemplo com a sua própria vida para poder ganhar e merecer confiança do seu povo e dos seus súditos.

O pastoreio da política e das almas consiste em grosso modo nisso: ser exemplo, espelho de si mesmo e dos outros, governar a si mesmo para poder governar os outros. Este posicionamento traz uma nova contextualização na figura da política e do político como espaço especulativo ou da especulação, isto se tivermos em conta que na tentativa da definição do político no *Político*, se apresenta dois movimentos contrários: o movimento da ciência por um lado e, por outro, o movimento especulativo, sendo que este último é o que caracteriza a política. No entanto, o fato de exigir ao pastor da política uma vida modelo, também pode querer dizer que a especulação deve e pode ser convidada a voltar ao sentido prático, reconhecendo assim neste regresso ao sentido prático da polissemia da especulação política.

Como se sabe, no *Político* esta ciência está dividida em várias partes sendo que a nós nos interessa aqui, as ciências de mandato direto e de modo particular, aquelas que dizem respeito diretamente a homens, aquela onde um homem, um rei, um pastor cuida dos seus rebanhos. Porém, há que reconhecer que a definição do político como pastor das ovelhas ou dos rebanhos não é uma definição suficiente, uma vez que também, o pastor camponês que cuida dos seus rebanhos ou vacas também pode reclamar para si a mesma designação, o médico pode fazer o mesmo. A grande diferença nesta definição de vários tipos de pastores como diz Patrício de Azcárate<sup>11</sup>, é que, enquanto os demais pastores têm que dar ou procurar alimentos para os seus rebanhos, o pastor político apenas deve olhar para o seu rebanho.

A arte de olhar como sinala Azcárate e o próprio Platão, tem um caráter duplo: o olhar político pode ser com *violência* isto é, imposto por violência ou pode ser *livremente aceite*. Na *Carta VII* Platão vai criticar duramente o primeiro tipo de olhar político característico das tiranias e das políticas negativas, mas também vai oferecer postulados para a execução do segundo tipo de olhar político.

É importante parar um pouco e refletir sobre a expressão *olhar*. Como se sabe, na teoria política clássica, o termo ou a expressão tem também uma conotação de compromisso<sup>12</sup>, acordos, pactos, algo sincero, etc. Desde esta perspectiva, um olhar político violento seria aquele olhar que rompe com todas as condições de normalidade do olhar político, o olhar enquanto o cuidado que se dá ao outro ou que se dá a uma instituição. O olhar político

<sup>10</sup> Cf. Platón, El *Político*, 268d-277a. In diálogos V (*Parménides, Teeteto, Sofista*). Editorial Gredos, Madrid, 1998.

<sup>11</sup> Cf. Azcárate, Patrício. Obras completas de Platón. Diálogos, El *Político, Timeo* y *Crítias*. Medina y Navarro Editores, Madrid, 1872. <http://www.librosintinta.in/biblioteca/ver/pdf/www.filosofia.org/cla/pla/img/azf06009.pdf.htm>

<sup>12</sup> Cf. Nussbaum Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega...* Machado libros. Madrid, 2004.

violento quebra o pacto e interrompe o lugar da escritura da política, isto é, põe de manifesto a falha do político ou da relação política. Se pode sempre perguntar se a escritura da política pode ser feita sem este olhar violento da política, mas se sabe que este olhar violento vem quase sempre de um elemento apolítico, vem da corrupção daquilo que é política ou que é vista como política positiva.

Quanto ao olhar político *livremente aceito*, reflete o estado de amadurecimento político e, sobretudo, reflete o domínio da racionalidade, neste caso concreto da *Carta VII*, reflete o domínio da filosofia, que é precisamente aquilo que falta ao tirano de Siracusa segundo Platão e que vai comprometer a própria direção da política positiva.<sup>13</sup> O olhar político livremente aceito reflete o estado de compromisso, a vigência do compromisso e o respeito pelos compromissos. Reflete também não somente a tolerância entre os membros da comunidade política, mas também o respeito político, social e religioso dos ideais de cada um dos membros do referido Estado. Aceitação livre dos membros em apostar pelo Estado demonstra também o grau da funcionalidade da liberdade e, conseqüentemente, do valor da ética neste Estado. Naturalmente no caso do tirano de Siracusa, não se pode falar deste segundo olhar nem dos ingredientes que o compõe. A fuga de Platão em si mesma revela o grau de liberdade neste Estado e revela também quão é deteriorado o conceito da política.

Por tudo isto, é natural que Dionísio não possa ser aos olhos de Platão, o pastor das ovelhas. Quanto muito poderia ser um pastor não-pastor, aquele que viola e maltrata os corpos das suas ovelhas tal como aparece em *Crítias* (109b9-10). Aquele que bate nas suas ovelhas.<sup>14</sup> O bom pastor das ovelhas é segundo Platão, *Crítias*<sup>15</sup>, aquele que atua sobre as almas por meio de convicção conduzindo-as para o bom caminho. Mas isso exige precisamente por um lado segundo Platão das *Leis*<sup>16</sup> que aquele que governa tenha um bom espírito, que seja descendente dos espíritos especiais e por outro, parece assumir que nenhum mortal pode chegar verdadeiramente a desempenhar bem o cargo político. Isto é, que a boa política nunca pode ser obra de um simples mortal. Como se sabe, esta ideia aparece repetidas vezes nas obras de Platão o que à primeira vista pode suscitar contradição. Não obstante, vejamos o que diz Platão aqui nas *Leis*. Vejamos a saída que dá a este problema aqui.

[...] Este relato también sostiene ahora, con verdad, que las ciudades a las que no gobernara un dios, sino un mortal, no se librarán de los males ni de las penurias. Cree que debemos obedecer a aquello que hay de inmortal en nosotros, imitar por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público y en privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto. Pero si un hombre solo —o podría tratarse también de una oligarquía o incluso de una democracia— con un alma que busca los ansiados placeres y necesitada de llenarse de ellos y que no retiene nada sino que es mantenida por una enfermedad infinita e inagotable, llega a gobernar la ciudad o a un individuo, pisoteando tal hombre las leyes, lo que

<sup>13</sup> Cf. 1.a *Carta VII*, *cit.*, 341e ss.

<sup>14</sup> Que utiliza um olhar político violento com as suas ovelhas, neste caso concreto com o seu povo.

<sup>15</sup> Cf. Platón, *El Crítias*, 109c2-4. In diálogos VI (*Filebo*, *Timeo*). Editorial Gredos, Madrid, 2008.

<sup>16</sup> Cf. Platón, *Las Leyes* IV, 713c ss. In diálogos VIII, *Leyes* (Libros I-VI). Editorial Gredos, Madrid, 1999.

decíamos hace un momento, no habrá manera de salvarse. Debemos analizar este relato, Clínias, si le hemos de obedecer o qué haremos.<sup>17</sup>

Como se vê, pese as dificuldades da política, Platão em nenhum momento abdica da procura da excelência da política. Insiste que há que obedecer aquilo que há de imortal no homem e imitar com todos os meios a vida vivida na época de Cronos. Pois bem, vamos analisar isto por parte e começaremos pela última sugestão de Platão: imitar por todos os meios a vida vivida na época de Cronos.

Aqui, há que perguntar-se como é que Cronos conseguiu a estabilidade desta famosa época política e em que consiste precisamente a referida época. Hesíodo em *Teogonia* (161-210) deixa-nos um testemunho escabroso do comportamento de Cronos na sua tentativa de restaurar a ordem política: teve de castrar o próprio pai para pôr ordem no mundo, isto é, teve que usar aquilo que chamamos antes o *olhar político violento*. O olhar que “rompe” com as regras e com os compromissos. Cronos supera o tempo político do pai cortando com os compromissos, interrompendo um ciclo político. Este corte representa precisamente a interrogação que Platão faz a Clínias na última frase do trecho que acabamos de citar: *si debemos obedecer ou o que devemos fazer*.

Parte-se de um princípio de que o governante não tem condições para governar, que é enfermo politicamente, portanto, não se lhe deve a obediência e, portanto neste caso o recurso ao olhar violento é justificável porque procura atingir o maior bem para a cidade, que consiste não só em livrá-la do tirano, mas também em curar e prevenir e impedir aos seus membros de copiar uma prática política negativa.<sup>18</sup> Portanto, este olhar político violento, embora tenha uma marca violenta, não deixa de ser ao mesmo tempo, um atuar político equilibrado, precisamente porque é restitutivo do espaço político, de ordem política. Não obstante, esta restituição tem que ser limitado no tempo e tem que ter objetivos claros. Na *Carta VII*, Platão criticará justamente não só esta *intemporalidade* da restituição como também os ajustes de conta que acompanham a mesma.

i) *Há que obedecer aquilo que há de imortal no homem*. Quê é isto que há de imortal no homem e que ele deve obedecer? O texto das *Leis IV* nos diz que é preciso voltar ao tempo político de Cronos e imitar com todos os meios a este tempo. A obediência a aquilo que há de imortal no homem não será, portanto outra coisa que pôr-se ao serviço da parte divina que há no homem. Obediência à alma, obediência a aquilo que me faz parecer com deus tal como aparece em *Alcíbiades* ou em *Fedro*. Como se sabe, este tempo foi um tempo harmonioso, se bem, este não é a principal razão porque se deve obedecer e imitar. A principal razão como aparece na grande parte das obras de Platão tem a ver que a verdadeira política só pode ser feita e conseguida pelos deuses ou com ajuda destes. Esta vai ser a razão porque se deve imitar e tentar parecer-se com aquilo que é imortal no homem: transformar o tempo político, o olhar político num tempo divino, num espaço divino e num juízo divino. Este divino que perde em

<sup>17</sup> Cf. Platón, Las *Leyes IV*, 713e2-714b1. In diálogos VIII, *Leyes* (Libros I-VI). Editorial Gredos, Madrid, 1999.

<sup>18</sup> Não obstante, há que dizer que Platão defenderá uma posição distinta mais a frente, uma recusa total de uso da violência para mudar o regime político (*Carta VII*, 332e ss).

si mesmo todas as características da religiosidade e do extremismo e guarda apenas o caráter do Belo, do Perfeito, do Bom e do Justo.

Aquele que quer verdadeiramente servir a comunidade, a cidade, sabe que deve tentar com todos os meios imitar estes atributos divinos, mas também sabe que será vista como um estranho da comunidade onde vive. É o que acontecerá a Dion segundo Platão. Diz o Filósofo que demorou em dar-se conta que a sua amizade com Dion, a sua relação intelectual com Dion era em si mesma um princípio da caída da tirania. Dion assimilou os ensinamentos de Platão mais que qualquer jovem da sua idade e do seu tempo, afastou-se das borgas sicilianas e “siracusanas”, diz Platão e isso começou a fazer dele uma pessoa esquisita e odiosa aos olhos da tradição e dos costumes da cidade.

(...); por ello su vida se hizo odiosa, especialmente para los que viven según las normas del régimen tiránico, hasta que se produjo la muerte de Dionisio. Después de este suceso, se propuso no guardar sólo para él esta manera de pensar que había adquirido gracias a rectas enseñanzas, y al ver que estos ideales también estaban arraigados en otras personas, no en muchas, desde luego, pero sí en algunas, pensó que uno de ellos podría ser Dionisio, con la colaboración de los dioses, y consideró que, si ello ocurría, tanto su vida como la del resto de los siracusanos llegaría a ser como el colmo de la felicidad.<sup>19</sup>

Esta citação tem três momentos importantes que é preciso destacar: i) pensou-se que Dionísio poderia ser um daqueles que ia continuar os ensinamentos que Dion tenta pôr em prática. Há que realçar aqui que Dion era um parente próximo (cunhado) do tirano de Siracusa, portanto, alguém que podia ter tido uma influência direta e importante na vida de Dionísio. Por isso, ao estar sempre em contato com Dion, o natural era que ele pudesse ser contagiado e assimilar a vida filosófica que este levava. É, pois, desde esta perspectiva que todas as expectativas recaiam sobre ele, vendo-o como continuador do projeto aprendido com Platão.

ii) Com a colaboração dos deuses. Aqui mais uma vez vemos Platão assumir claramente que a tarefa do bom político é tudo menos uma obra simplista. Esta frase também apresenta a Dionísio como uma pessoa fechada ao verdadeiro ensinamento de política filosófica. O próprio Platão se disponibilizará a acudir a Siracusa para pôr em marcha a possibilidade da continuação do ensinamento outorgado a Dion na expectativa de ver a conversão de Dionísio. Vê-se, portanto que apesar da consciência da dificuldade da política, Platão não está à espera que sejam os deuses a iluminar a Dionísio. Tem consciência de que sem ajuda deles em vão será a sua tentativa, mas quis ele mesmo com a sua deslocação à Sicília, pôr em marcha um plano humano que possa ser acunhado pela intervenção divina.

Además de esto, pensó que yo debía acudir a Siracusa a la mayor brevedad por todos los medios posibles, como colaborador de estos planes, recordando con qué facilidad nuestras relaciones le habían llevado al deseo de una vida más hermosa y más feliz. Y si esto mismo, tal como lo intentaba, llegaba a conseguirse en Dionisio, tenía grandes esperanzas de que, sin matanzas ni crímenes ni las desgracias que se han

---

<sup>19</sup> Cf. *Ibid, cit.*, 327b4-c7.

producido actualmente, llegaría a establecer en todo el país una vida verdaderamente dichosa.<sup>20</sup>

Agora já está claro porque é que antes houve invocação aos deuses: *com ajuda dos deuses*. É o tom de desespero. É como se Platão quisesse dizer, “Dionísio tem que ser parado”, “deve ser cuidado”, mas ao mesmo tempo pergunta-se a si mesmo: “como?”, e responde também a si mesmo: “com ajuda dos deuses”. Mas, a citação aqui exposta, revela, sobretudo, a impossibilidade de ação da tarefa filosófica, revela a impossibilidade de transposição do dizer filosófico junto do hermetismo político, a impossibilidade de fazer-se compreender junto da pessoa que não trabalhou a parte imortal de si mesmo.

iii) Por isso diz Platão que se isto tivesse sido assim, tanto a sua vida como a do resto dos siracusanos seria o colmo da felicidade. Isto é, se Dionísio tivesse aceitado a proposta do ensinamento de Platão não só seria feliz como também faria feliz aos seus súditos. Mas aqui se abre outra questão que é de saber si efetivamente compete ao governante fazer feliz aos seus súditos, o que obriga ver de fundo em que consiste precisamente a felicidade aqui referida por Platão. A que se refere Platão quando diz: *se isto tivesse sido assim, tanto a sua vida como a do resto dos siracusanos seria o colmo da felicidade?* A vida feliz do governante e dos súditos é a vida de regras e leis justas, é a vida que ao mesmo tempo é ativa e contemplativa. Se Dionísio tivesse escolhido este tipo de vida seria feliz ele mesmo e poderia fazer feliz aos seus súditos praticando justiça, dando exemplo tal como e fez Nicocles. No entanto, Dionísio escolheu outro caminho, o caminho oposto à oferta de Platão:

Y si esto mismo, tal como lo intentaba, llegaba a conseguirse en Dionisio, tenía grandes esperanzas de que, sin matanzas ni crímenes ni las desgracias que se han producido actualmente, llegaría a establecer en todo el país una vida verdaderamente dichosa.

Os planos de Platão para Dionísio consistiam precisamente em ensinar-lhe a ser bom governante, pois foi isso que o próprio Dion solicitou ao filósofo. Mas Dionísio estava numa situação como diz o próprio Platão, de um doente que não quer sair ou que não quer livrar-se de uma dieta que lhe faz mal.<sup>21</sup> E quando é assim, tanto o bom conselheiro como o bom médico, deve abandonar os seus respectivos compromissos com estas pessoas porque não querem fazer um trabalho profundo de mudança.<sup>22</sup> O conselheiro político ou o médico que continua nestas situações é um covarde.

[...] Lo mismo ocurre con la ciudad, tanto si tiene uno como si tiene muchos jefes. Si caminando normalmente, por el camino recto de gobierno, solicita un consejo sobre un punto útil, es propio del hombre sensato dar consejo, pero si, por el contrario, caminan enteramente fuera de un correcto gobierno y no están dispuestos en absoluto a seguir sus huellas y previenen a su consejero que deje la constitución tranquila y que no toque nada, bajo peligro de muerte si lo toca, y le ordena que aconseje sirviendo a sus propias voluntades y caprichos, indicándoles por qué medio todo sería más fácil y más cómodo y más expeditivo para

<sup>20</sup> Cf *Ibid.*, 327c7-d6.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, 330c ss.

<sup>22</sup> Cf. *A República*, 426a-b1. Fundação Calouste Gulbenkan, Porto, 2001.



siempre, yo al hombre que soportara tales consultas lo tendría por un cobarde, y por hombre cabal al que no las tolera.<sup>23</sup>

Este é o objetivo do aconselhamento político. Platão sugere que o dizer político e o aconselhamento político sejam feitos no âmbito da *parresía*, que a verdade esteja acima da própria vida e que o assunto político seja diferente do âmbito familiar. Nisso critica precisamente o pai de Dionísio que havendo conquistado muitas terras de Sicília, mas mesmo assim não soube governar precisamente porque confiou muito na família. Não obstante, Platão elogia a figura de Dário (332b ss.), de quem disse que nos assuntos políticos e de legislação só confia nos seus aliados, o que permite manter distância e ter mais objetividade quando tem que tomar decisões políticas.

Contudo, há que dizer que o fato de Platão elogiar a Dário não omite a importância de amizade e de boas relações. Aliás, ele mesmo vai criticar esta carência em Dionísio como já vimos. Diz ele, é por ser um homem fechado e isolado que ele vive com medo, é isso que lhe fez concentrar toda a Sicília numa única cidade. Tanto Dion como o próprio Platão terá pedido e incentivado a Dionísio que procurasse socializar-se (332d ss.), conhecer novos mundos humanos.

Mas, a *Carta VII* como legado e como lugar de aconselhamento político, deixa de forma clara a posição de Platão na interpretação do comando político e de poder. Recusa todo tipo de absolutismo político:

[...] no sometáis Sicilia ni ninguna otra ciudad a dueños absolutos –al menos ésa es mi opinión–, sino a las leyes, ya que ello no es bueno ni para los que someten ni para los sometidos, ni para ellos ni para sus hijos, ni para los descendientes de sus hijos. Es incluso una empresa absolutamente nefasta, y sólo a los espíritus mezquinos y serviles les gusta rapiñar en semejante ganancias, gentes ignorantes por completo de lo bueno y de lo justo entre los hombres y los dioses, tanto en lo que se refiere al porvenir como al presente. Es de esto de lo que primero intenté convencer a Díón, en segundo lugar a Dionisio, y ahora, en tercer lugar, a vosotros.<sup>24</sup>

A recomendação é clara: em nenhuma circunstância se deve submeter-se ao absolutismo, a nenhum tipo de absolutismo. Com isto, Platão recusa e põe em causa a política vingativa e de ajuste de contas dos vencedores com os vencidos. Propõe um equilíbrio de racionalidade e de poder dentro da cidade, equilíbrio esse que tem que estar ou deve estar vinculado ao respeito de todos pelas leis da cidade (337d ss.). Pelo menos assim pensava Platão ao aceitar o convite de Dion para ir ajudar a Dionísio. Como adverte Foucault, Platão tinha recusado participar nas atividades políticas em Atenas precisamente porque não via com bons olhos o sentido de *kairos*<sup>25</sup> políticos, isto é, a circunstância, a ocasião não era favorável para que ele decidisse tomar parte nas atividades políticas ativa em Atenas. Não obstante, viaja a Sicília precisamente para tomar parte na atividade política como conselheiro, como um *Sumboulos*.

<sup>23</sup> *Carta VII*, cit, 330d3-331a6.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, cit., 332c6-d8.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, cit., 328c3-5.

A razão da viagem é clara: existe um *kairos*<sup>26</sup> que está ligado à tomada de posse, a chegada de um novo príncipe, um príncipe que quer dedicar-se à filosofia e a política positiva para o bem dos seus súbditos. Esta era a ideia inicial que fez com que Platão decidisse viajar a Sicília. Mas, também há outro motivo como diz o próprio Platão: ao ser uma monarquia não haveria necessidade de ter um processo complicado na persuasão como acontece em democracia onde se deve persuadir através de *pléthos* a muita gente. Aqui na monarquia, basta persuadir uma única pessoa para que as coisas funcionem bem (328c ss.). E, o fato de ser o próprio príncipe a dar ideia de que queria estudar filosofia para poder ser um bom governante, disse Foucault<sup>27</sup>, fazia com que Platão pensasse que o momento fosse idóneo e por isso tinha que aproveitar o *kairos*.

Desde este ponto de vista, a démarche de *érgon* filosófico é justificada pelo *kairos*, a ocasião justifica a intervenção e a função filosófica ou o trabalho do filósofo junto do príncipe, junto do político. Como vimos no início, a *Carta VII* tem uma similitude com o diálogo de *Alcibíades* e tal como sublinha Denver, *Alcibíades* é o reflexo da problemática vivida em Sicília e relatada aqui na *Carta VII*. Em ambos os textos está em causa a questão do aconselhamento político-filosófico<sup>28</sup> e do desejo de ser um *primus inter pares*. A intervenção filosófica tem por isso a ver com a forma e a maneira de fazer do príncipe um *primus inter pares*. Como se sabe, *Alcibíades* queria ser melhor não só entre os gregos, mas também melhor que os espartanos e os persas. Aqui na *Carta VII*, sublinha Foucault, estamos diante de alguém (o jovem Dionísio) que já é o melhor ou o primeiro por estatuto e pela hereditariedade e até mesmo, o melhor pela estrutura da *politeia*.

Esta tentativa de ajudar, de participar na construção e na formação do *primus inter pares* abre uma reflexão que consiste em saber, qual é o real da filosofia, qual é a realidade da filosofia. O real da filosofia aqui inquirida não tem nada a ver, diz Foucault, com a preocupação de saber aquilo que é a realidade para filosofia ou a que realidade ela deve estar ligada ou em tentar saber qual realidade pode usar para medir se a filosofia é ou não verdadeira. Não, a realidade de que se fala aqui está ligada ao espaço da verdade, o espaço parresiástico, que tem a ver com a própria interrogação que é formulada à verdade. Isto é, tem a ver com a verdade que se interroga sobre si. E, tem a ver, sobretudo com a capacidade e a coragem do filósofo dirigir-se ao poder e aquele que tem ou que exerce o poder.

Esta aproximação ao poder é distinta do uso das práticas retóricas, não se trata de convencer ao outro sem a verdade, ao contrário, se trata de ajudar o outro a ser autêntico. Por

---

<sup>26</sup> Um dos motivos também para além do *kairos* é a ideia de ter que sair do *logos*, do discurso puro. Se Platão não aceita o convite de Dion, diz Foucault, ele ficaria no âmbito de aquele que elabora os bons discursos, mas que não tem nenhum contato com a realidade, isto é com o *érgon*, o trabalho de campo.

<sup>27</sup> Cf. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. 1982-1983. Seuil/Gallimard. Paris, 2008, p., 206.

<sup>28</sup> Ha que sublinhar não obstante, que existe uma diferença nos primeiros motivos de estes aconselhamentos políticos. Em *Alcibíades*, o primeiro motivo está ligado à *erôs*, Sócrates que se preocupa com Alcibíades que estava a ser abandonado pelos seus amigos e amantes. A raiz de esta preocupação descobre as intenções de Alcibíades. Na *Carta VII*, as razões do aconselhamento estão vinculadas à fuga da esterilidade filosófica, isto é, tem a ver com a tentativa de filosofia em superar a vida de *logos* vazio e dar-lhe saída num *érgon*, numa prática, numa concretização que rompe com o estado de só o discurso, o discurso nu, diz Foucault. Na *Carta VII* está em causa, portanto a questão da obrigação filosófica, obrigação essa que vai fazer o filósofo aproveitar o *kairos*.

isso, como antes tínhamos visto, Platão sugere que aí onde não há possibilidade que o conselheiro político seja verdadeiro com o seu aconselhando, que abandone simplesmente a tarefa de conselheiro. Deste ponto de vista, a tarefa filosófica se centra na constatação, na verificação do dito político e da sua vivência. (330c-331d ss.). Neste sentido, Platão chega a assumir uma posição extrema ao pensar que o filósofo só deve dar conselho àqueles que vão escutá-lo.

Desde esta perspectiva, o filósofo desempenha igual função que o médico livre, o cidadão, o médico que fala com o seu paciente, escuta a voz do paciente e da cidade, assim como da sua *politeia*<sup>29</sup>. Assim, a função principal do filósofo parece ser a de participar e contribuir a repensar a *politeia*. O seu modo de repensar a *politeia* é diferente de aquele do *nomoteta*, do legislador. O modo filosófico de repensar a *politeia* consiste precisamente na sua capacidade de ser escutado e de fazer da escuta o lugar central da *politeia*. Será também esta uma das razões pelas quais ele decide ir à Sicília disse Foucault, foi porque havia uma promessa de ser escutado enquanto filósofo e foi também porque a própria realidade de filosofia consiste na escuta e em ser escutado, consiste em participar nas decisões da cidade.

Esta participação na vida da cidade implica que o filósofo que atua como conselheiro político ajude ao governante a fazer com que a sua *politeia* fale a própria língua, utilize a própria *phônê*, e crie a sua própria voz na cidade (*Carta V*, 321 d-e). Em suma, o que estará em causa aqui é a vigilância da constituição, o respeito pelas leis constitucionais, consequentemente, o respeito pelas liberdades individuais. O trabalho do filósofo, enquanto conselheiro e guardião das leis da cidade, deve fazer tudo para evitar que as cidades vivam o espírito da perdição grega, deve fazer tudo para que a cidade não experimente a decadência das *politeias*, porque quando é assim, depois se torna difícil corrigir este tipo de defeitos (*V*, 322a-b). Este raciocínio é influenciado pela própria experiência vivida por Platão tanto durante a sua juventude como na sua velhice, como ele mesmo diz na *Carta V*, 322a-b.

Aqui na *Carta VII* ele vai fazer uma espécie de balanço daquilo que foi a sua vida política, a sua atividade de cidadão; as razões do seu envolvimento na política e a sua visão para o futuro da política. A partir disso, segundo Foucault, o pensamento político que Platão vai oferecer não será propriamente um pensamento político contratualista, mas sim da racionalização da ação política. Isto é, a filosofia como conselho (*LGS*, 198). Também aqui, Sócrates, como homem, mas, sobretudo como filósofo vai estar no centro dos exemplos de Platão.

O primeiro exemplo tem a ver com a situação que Sócrates enfrentou no Governo dos Trinta. Disse Platão que este governo estendeu-lhe uma cilada para poder acusar-lhe, mas mesmo assim ele não caiu nesta cilada de participar numa ação judiciária ilegal. Os Trinta não gostaram e Sócrates foi acusado de cumplicidade (*LGS*, 199). Não obstante, para Platão, a resistência de Sócrates representa precisamente a coragem do filósofo frente ao poder político.

---

<sup>29</sup> Sublinhar precisamente que este não vai ser entendimento de Platão na *Carta V*. Aí parece que defende que o filósofo ou conselheiro político tem que ou deve adaptar-se às realidades da *politeia*, a voz (*phônê*) da *politeia*, disse Foucault.

O segundo exemplo da desilusão de Platão em relação à política que também tem a ver com Sócrates está ligado à acusação que lhe foi formulado pelos governantes democratas que lhe acusavam de ter tido relações políticas com o Governo anterior, o Governo dos Trinta.

Para Foucault, estas duas ações fazem com que para Platão já não seja possível fazer política por duas razões: primeiro, porque não há amizade (os *philoí*). Não existe amizade, isto é, disse Foucault (LGS, 199), numa cidade mal governada não pode haver uma boa relação de amizade entre os seus membros porque os valores principais da ética e da moralidade desaparecem, o desaparecimento deste espaço de referência e pressão desarticula toda a possibilidade de uma boa política. A segunda a razão tem a ver com o que já abordamos a questão de *kairos*, a questão da ocasião. Neste estado político não pode haver ocasião diz Platão, precisamente, porque as coisas vão de mal a pior (325d-326a).

Sem estes dois polos de pressão política (os amigos e o *kairos*) não se pode esperar nenhuma mudança no estilo da política. Mas, a situação não pode permanecer assim, há que buscar e criar alternativa e para Platão, a alternativa terá que vir do lado da filosofia e do filósofo: o filósofo tem que tomar o poder, tem que comandar, disse Foucault, e o próprio texto da *República* V, 473d (*eis arkhais*). Para Platão, a prática da verdade no âmbito da política só pode ser conseguida a partir da independência ética e moral fornecida pela filosofia ou pelo menos, fornecida pela educação filosófica.

### Considerações finais

Neste pequeno texto, tentamos refletir sobre o papel do filósofo enquanto conselheiro político a partir da própria experiência política de Platão. Platão faz uma leitura retrospectiva da sua passagem pela política e deixa de forma muito clara a sua visão da política e dos “burocratas” da política. Nela subjaz a teoria do pensamento político que depende diretamente dos conselhos da ação política.

De certa forma, Platão propõe que o pensamento político encontre uma saída através da racionalização da ação política. A partir desta perspectiva, a inclusão do *érgon* filosófico, ajuda a fazer o transito entre o *logos* e o *érgon*. O filósofo deixa de ser um simples *logos*, um *logos* vazio e toma parte na construção da cidade e do destino político a partir de *érgon* filosófico.

A participação do filósofo na cidade, nas atividades políticas da cidade deve ter como horizonte principal o espaço da verdade e da construção da verdade. É também por isso que Platão diz que aquele que trabalha como conselheiro político só deve permanecer neste posto se tiver liberdade de dizer a verdade ao príncipe ou ao dirigente político.

### Referências bibliográficas

PLATÓN. *Carta VII*. In diálogos VII (*Dudosos, Apócrifos, Cartas*). Biblioteca clássica de Gredos. Editorial Gredos, Madrid, 1992.

\_\_\_\_\_. *El Político*. In diálogos V (*Parménides, Teeteto, Sofista*). Editorial Gredos, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_. *El Crítias*. In diálogos VI (*Filebo, Timeo*). Editorial Gredos, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_. *Las Leyes IV*. In diálogos VIII, *Leyes* (Libros I-VI). Editorial Gredos, Madrid, 1999.

\_\_\_\_\_. *A República*. Fundação Calouste Gulbenkan, Porto, 2001.

AZCÁRATE, Patrício. *Obras completas de Platón*. Diálogos, *El Político, Timeo y Crítias*. Medina y Navarro Editores, Madrid, 1872. <http://www.librosintinta.in/biblioteca/verpdf/www.filosofia.org/cla/pla/img/azf06009.pdf.htx>.

FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. 1982-1983. Seuil/Gallimard. Paris, 2008.

NUSSBAUM, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega...* Machado libros. Madrid, 2004.