

Cura e desencantamento

política, razão e ciência



(Orgs.) Luciano Coutinho
Edrisi Fernandes
Manuel Curado



Tanto Mar Editores

Orgs.: Luciano Coutinho
Edrisi Fernandes
Manuel Curado

Cura e desencantamento política, razão e ciência

1ª edição

Tanto Mar Editores
Brasília – DF
2017

Tanto Mar Editores, 2017

Direção Editorial: Luciano Coutinho & Tiago De Carvalho

Edição: Luciano Coutinho

Revisão Textual: Danilo Marques e Luciano Coutinho

Capa: Luciano Coutinho

Corel Draw da Capa: Alessandro Eloy Braga

Figura da Capa: *Lição de anatomia*, de Taigo Meireles, a partir de Rembrandt

Conselho Editorial:

Francesc Casadesús (Universidad de las Islas Baleares - Espanha)

Luciano Coutinho (Universidade Federal de Uberlândia – Brasil)

Ana Lúcia Curado (Universidade do Minho – Portugal)

Guillermo De Santis (Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)

Catálogo na Publicação (CIP)

Ficha Catalogada Feita pela Tanto Mar Editores

Coutinho, Luciano; Fernandes, Edrisi; Curado, Manuel, 2017

Cura e desencantamento: política, razão e ciência / Orgs. Coutinho, Luciano; Fernandes, Edrisi; Curado, Manuel – Brasília-DF: Tanto Mar Editores, 2017.

244 p, 14 x 21cm

ISBN: 978-85-93469-02-2

1. Filosofia. 2. Filosofia e Saúde. 3. Ciências Sociais.

1. Título

17-003

CDD 101.300.615

CDU 1(13:3:615)

1ª Edição: setembro de 2017

Tanto Mar Editores

Brasília – DF

E-mail: tantomareditores@gmail.com

Sumário

Prefácio	7
Sobre a figura da capa	11
A negação da autoctonia como cura para o <i>miasma</i>	13
Alessandro Eloy Braga	
O cesto de papéis de Platão: ensaio sobre a vaidade dos filósofos ...	55
Manuel Curado	
O desencantamento da arte da cura em Cornelius Celsus.....	83
Alois Mayr	
Bernd Renner	
A vaidade do estadista: a dialética entre a cura ou a doença do Estado.....	123
Tiago De Carvalho	
Cura da desilusão e desilusão da cura: matizes melancólicos da perda em Freud e Walter Benjamin	145
Gilmário Costa	
Do conceito de ‘desencantamento do mundo’ à metáfora de ‘cura’ do Outro: relações internacionais, colonização europeia e modernidade global.....	177
Daniel Jatobá	
O deslumbramento das ciências desencantadas: o caminho da cura.....	203
Cauê Zaghetto	
O tratamento da epilepsia: do encantamento à medicina baseada em evidências.....	225
Joaquim P. Brasil-Neto	
Sobre os organizadores	241

**O cesto de papéis de Platão:
ensaio sobre a vaidade dos filósofos**

Manuel Curado*

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Minho, Braga-Portugal. Doutor *cum laude* pela Universidade de Salamanca e Mestre pela Universidade Nova de Lisboa. Licenciado pela Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), e titular do Curso de Alta Direcção Para a Administração Pública (CADAP). Foi professor visitante das universidades de Moscovo (Rússia – MGIMO e MGLU) e professor Erasmus da Universidade de Padova (Itália).

I- *Vanitas equorum*

Diógenes Laércio narra duas pequenas histórias sobre a vaidade de Platão. A primeira conta que, tendo montado a cavalo, apeou-se rapidamente, dizendo que não queria que se apoderasse dele a vaidade própria dos cavalos, a *hippotyphía* (III, 39). A segunda conta que Antístenes, o fundador da escola cínica, ao ver que Platão elogiava constantemente um cavalo brioso durante uma procissão, foi ter com ele e disse-lhe que, com todos esses elogios, também ele parecia um cavalo pomposo (VI, 7). A percepção de que Platão era vaidoso, mas que estava plenamente consciente desse facto e dos perigos do orgulho excessivo, tem nestes dois apontamentos de Laércio uma base biográfica. O caso da vaidade intelectual é mais preocupante. Se, a respeito da vaidade pessoal, há indícios de consciência da situação e dos seus perigos, a respeito da vaidade intelectual tudo indica que houve alguma consciência da situação, mas não a suficiente para descer do cavalo. O que se segue procura mostrar de que modo alguns problemas filosóficos revelam o contágio da vaidade dos cavalos.

As *Leis* de Platão equacionam um problema que raramente tem sido estudado, o que, só por si, é surpreendente, já que se trata de um pensador investigado à exaustão devido à importância que teve na história intelectual do Ocidente. Esse problema poderia ser denominado, à falta de melhor rótulo, o desespero dos intelectuais. Logo no Livro I, afirma-se que é mais difícil discutir as constituições políticas na prática do que na teoria (*L.*, I, 635e). Esperar-se-ia o contrário porque o nível prático não padece da necessidade de rigor, de verdade e de fundamentação do nível teórico. É uma verdade elementar do mundo que todas as pessoas conseguem viver com inteligência prática a sua vida, mas que só algumas conseguem compreender teoricamente os assuntos dessa vida. Já no Livro II, alude-se à pior coisa que pode acontecer ao intelectual, algo semelhante a um músico ficar surdo, ou a um pintor ficar cego. E a pior coisa que pode acontecer é a possibilidade, poucas vezes ponderada, de o próprio exercício da razão poder trair quem está a

pensar, isto é, de a pessoa não poder confiar na sua própria razão (*L.*, II, 652b).

O legislador platónico tem uma agenda que não deixa nenhum aspeto da vida quotidiana das pessoas por considerar. A procura da felicidade da comunidade força o legislador platónico a regulamentar *todas* as áreas da vida privada. Como a felicidade dos países só pode ser garantida pela organização em comum dos atos da vida humana (como defesa frente a inimigos externos, produção de bens, garantia de direitos, etc.), segue-se que, se este enunciado é verdadeiro, também será verdadeira a sua aplicação ao maior número possível desses atos. No limite, a felicidade dos países só se alcança com a regulamentação das atividades de *todos* os agentes e de *todos* os seus atos. Platão coloca o problema de a razão humana não estar à altura da tarefa de regular a infinidade de pequenos assuntos que acontecem na vida quotidiana. A equação deste problema é simples, como todos os grandes problemas filosóficos. Percebe-se racionalmente que a vida humana tem de ser regulamentada para que as comunidades vivam felizes; a única forma de regulamentar passa pelo exercício da faculdade da razão (em oposição a outras possibilidades, como a de gerir a coisa pública por meio da força, do capricho, ou por meio das tradições aristocráticas, só para dar alguns exemplos); o desespero deriva do reconhecimento do facto de essa faculdade racional não ter capacidade para solucionar o problema que ela própria equacionou. Não haveria de todo um problema se não existisse a vaidade de realizar uma agenda tão vasta; será curioso indagar se, a respeito desta dificuldade, Platão também se apeia do cavalo vaidoso.

Este problema curioso é comum à Filosofia e a muitas outras ciências. Bastaria lembrar várias conjeturas matemáticas que equacionam problemas, mas que não oferecem solução para os mesmos. Do lado dos conhecimentos aplicados, os constrangimentos são semelhantes: qualquer engenheiro pode imaginar uma ponte da Terra à Lua, mas não pode construir efetivamente essa ponte. Platão está a confrontar-se, nestas passagens decisivas de um livro de maturidade, com uma classe de problemas, os quais têm em comum serem teoricamente intratáveis. Vê-se imediatamente qual é o

problema mas não se vê qual é a solução; em desespero, como se disse, até se lança a suspeita sobre as reais capacidades do instrumento a que se recorre para obter a solução, e fica-se surpreso por as banais coisas do mundo colocarem dificuldades que a razão vaidosa não esperaria. Daí a alusão estranha à possibilidade de o instrumento dos filósofos por excelência, a razão, os deixar ficar mal, isto é, de os poder trair.

A que se deve esta nota de desespero? Os problemas intelectuais são muitos e alguns deles necessitam de séculos para obter uma solução. A questão do legislador ambicioso que quer legislar sobre *todos* os aspetos da vida quotidiana das pessoas que fazem parte de uma comunidade política nasce em conexão com o problema da sobrevivência do Estado. Estes assuntos são manifestamente diferentes. Platão saberia certamente que nas sociedades não utópicas a sobrevivência da comunidade política não depende da capacidade de realizar ambiciosamente a regulamentação da totalidade dos atos dos membros do corpo político. As *Leis*, contudo, não tomam em consideração esta evidência e advogam a conexão íntima entre os dois assuntos. São, pois, um exercício filosófico sobre o alcance da razão humana.

O protagonista das *Leis*, o Atenense, dá-se ao incómodo de legislar sobre as mulheres grávidas e até sobre o que deverão fazer as amas das crianças de colo porque a organização doméstica é o que, alegadamente, garante a estabilidade das leis públicas. É claro, o Atenense, dando voz ao desespero de Platão, teme o ridículo de produzir leis para as grávidas e para as amas. Só faltaria legislar a respeito do modo como se deve mudar a fralda de um bebé, ou como deverá ser dado o biberão à criança! Seria caso para um absurdo verdadeiramente ridículo (*L.*, VII, 790b). Nas *Leis*, Platão está totalmente consciente do ridículo da situação; dir-se-ia que estava no estado de espírito que teve quando, montado a cavalo, temeu de súbito o contágio da vaidade do animal (*L.*, VII, 800b, 807e, 808b). Apesar da consciência do ridículo, não chega desta vez a descer do cavalo, isto é, não desiste, não abdica da ambição vaidosa da razão humana de legislar sobre *tudo*. Propõe, em consequência, medidas

que tentam esgotar a complexidade da vida humana nos seus aspetos mais resistentes à atividade dos legisladores, como o foro doméstico, o cuidado de bebés e as atividades das primeiras amas dos recém-nascidos.

Há todo um pessimismo antropológico que justifica a atividade do legislador platónico, apesar do ridículo que deriva da aplicação da razão a assuntos dessa natureza. É a explicação das razões desse pessimismo que irá justificar a conexão entre assuntos diferentes; sem essa explicação, a conexão seria caprichosa e sem valor teórico. Para o Atenense, os homens habituaram-se a transgredir e dedicam-se frequentemente à transgressão das normas (*L.*, VII, 788b). Tentando deter esta propensão para a transgressão e não dar-lhe rédea solta, o Atenense alarga a atividade do legislador político até à zona verdadeiramente absurda do ventre das mães. A transgressão social e política do adulto tem de ser explicada por algum fator; o mais evidente de todos reside na biografia do próprio transgressor. Como não se sabe quando acontecerá no futuro uma transgressão grave, o procedimento mais sábio parece ser o de evitar preventivamente qualquer situação que possa conduzir a uma transgressão. O legislador platónico dedica a sua atenção, pois, aos períodos biográficos dos cidadãos que estão a montante da ação política do período adulto. É uma medida de sabedoria política. Perguntando Clínicas se se deverão impor os trabalhos mais duros aos bebés que acabam de nascer e às crianças muito novas, responde o Atenense dizendo que esses trabalhos se deverão impor até aos nascituros que ainda estão dentro do ventre das suas mães (*L.*, VII, 789a). A deslocação no tempo da resposta preventiva é clara: do pessimismo antropológico sobre as transgressões dos adultos, passa-se às crianças, aos recém-nascidos e até aos nascituros, isto é, as crianças que ainda não nasceram.

A atividade do legislador platónico é de tal modo ambiciosa que não se contenta com menos do que a totalidade da vida humana. Ainda antes de a pessoa nascer, o Estado já tem disposições que enquadram a ação do ser que vier a ser concebido. As *Leis* repetem a este respeito as disposições da *República*. Platão, para garantir

nascimentos perfeitos, propõe que se organizem festas para que os homens se encontrem com as mulheres mais adequadas para cada um deles; o critério da adequação não deriva do ponto de vista nem de uns nem de outras, mas do ponto de vista do Estado (*Rep.*, V, 459e-460a). Neste caso, as atividades racionais da legislação e da regulamentação da vida de pessoas individuais aplicam-se a um período temporal anterior à existência desses seres humanos. A estratégia preventiva não se deteve nos nascituros, mas deslocou-se até às pessoas que existem meramente em potência. Este é o símbolo perfeito da ambição intelectual de Platão: encontrar um esquema racional e político para a totalidade da vida humana, incluindo, como se vê, o modo como os papás conhecem as mães, o modo como eles e elas fazem bebês, e o modo como estes se desenvolvem *in utero*.

Se há um momento qualquer na vida humana, lá está o legislador platônico a realizar a sua missão. A vida humana é um *puzzle* em que o legislador tenta controlar todas as peças: o momento em que os papás ainda não conhecem as mães, o momento em que o Estado “sorteia” as mulheres a atribuir a cada homem, o momento da concepção de bebês, o momento da gestação, e todos os outros que for possível encontrar. Este imperialismo da razão não se esgotou na obra escrita de Platão. É uma agenda que ainda hoje se procura realizar no Ocidente, por influência clara, se bem que remota, de Platão. Em última análise, se houver um minuto da vida dos indivíduos que ainda não esteja regulamentado, o legislador terá justificação para o seu trabalho. Ele é o símbolo perfeito da máquina intelectual do movimento perpétuo. Ele não parará nunca.

Este é um padrão recorrente. Compreendendo o que está em causa nas medidas de foro doméstico, compreender-se-á o desespero intelectual da razão platônica. Se, como se disse, há disposições legais para os papás conhecerem as mães, e se há também disposições legais que acompanham a vida do bebé depois do nascimento, os nove meses que estão no meio destes eventos são insuportáveis para intelectuais como Platão. Esta é a razão que leva a que, contra a sensação de ridículo que ele próprio descreve, o Ateniense se dê ao trabalho de legislar sobre os passeios que a mulher

grávida deverá dar (L., VII, 789e); se dê ao trabalho de defender a importância do movimento para o correto desenvolvimento embrionário do bebé (L., VII, 789c-d) segundo a regra surpreendente de que as crianças deverão viver assim como as pessoas que estão no mar (L., VII, 790c); se dê ao trabalho de dedicar tempo às modestas melopeias que as jovens mães cantam ao adormecer os seus bebés (L., VII, 790e); e se dê também ao trabalho de propor uma longa série de disposições sobre a abstenção de prazeres e prevenção das dores, de modo a garantir um modo de vida tranquilo (L., VII, 792e). O movimento eurítmico na gestação dos nascituros e na educação das crianças ultrapassa o conteúdo efetivo de que se ocupa. Não se trata da bondade intrínseca à medida proposta; o trabalho de demonstração dessa bondade está fora do alcance do legislador e pode não lhe interessar de todo. Uma medida que não tivesse bondade intrínseca poderia ter vantagens políticas. A regulamentação da gestação e da vida da criança é aqui um mero símbolo da ambição dos intelectuais que estão reféns da ambição de legislar sobre todos os assuntos, de os integrar num esquema racional (L., VII, 795e).

Para se perceber o ridículo de toda esta situação, convém verificar que as disposições sobre as mulheres grávidas não são um caso isolado. (O ridículo já desapareceu do horizonte crítico dos intérpretes e dos historiadores do pensamento pela simples razão de que Platão, como um dos pais ideológicos do Ocidente, é intocável.) As *Leis*, ainda mais do que a *República*, são férteis em disposições com este nível de ridículo; todas, certamente, estão acompanhadas por justificações de apoio, mas nenhuma delas com a justificação que se impõe. Cada justificação procura demonstrar que há uma bondade na medida proposta. Viu-se isso a respeito do movimento eurítmico durante a gestação ou a respeito das medidas contra a transgressão das normas. Platão parece hipnotizado pela falácia da agregação dos bens. Se cada medida é bondosa (por exemplo, se o movimento durante a gestação contribui de facto para a saúde da futura criança), segue-se que a totalidade das medidas também será bondosa. Ora, isto não obriga a inteligência humana. Cada medida pode ser bondosa, mas a totalidade das medidas bondosas poderá ser danosa.

O que se impõe é a necessidade de explicar por que razão os legisladores não deverão passar por alto essas partes da vida humana. O argumento a que se aludiu, que liga a ordem doméstica das famílias à estabilidade do Estado, não é convincente: os embriões e os fetos dificilmente colocam problemas à estabilidade do Estado. Mesmo que uma mulher grávida não caminhe diariamente como Platão dispôs, isso não alterará a personalidade do seu bebé a ponto de prejudicar a ordem coletiva da sociedade como um todo. As horas da noite que um adulto passa a dormir têm detalhes idiossincráticos (posição do corpo, orientação da cama, companhia, movimentos, influência das atividades do dia no sono, etc.); isso não significa que um cidadão irá perturbar a ordem social devido a um detalhe ínfimo da noite que teve. Repare-se que não se poderá argumentar com a ideia de que algum fator contribuiu como causa remota para um determinado comportamento durante o dia, porque, se não existir esse fator, o comportamento não terá uma causa. A necessidade de explicar a etiologia do que acontece é evidente. Contudo, esta leitura epistémica é contrariada por uma outra leitura possível, de natureza política. Assumir que esses detalhes ínfimos têm capacidade para perturbar a ordem política seria contraproducente; os movimentos contra a ordem política poderiam reparar imediatamente na sensibilidade elevada do Estado e da Lei a pequenas alterações, e tirar consequências disso. Se o Estado pode ser abalado por tão pouco, segue-se que poderá ser facilmente deitado abaixo com pouco esforço, seja de opositores internos, seja de inimigos externos. (Pensando imaginativamente, os inimigos do Estado, em vez de enfrentarem os seus exércitos, poderiam limitar-se a fazer ruído à noite para perturbar o sono dos cidadãos.) Vê-se, por conseguinte, que o argumento da conexão entre a ordem doméstica e a ordem política é inaceitável, mesmo que haja razões que, no limite, a possam sustentar. O Estado é, por definição, uma estrutura com inércia suficiente para ser insensível ao distúrbio causado a cada ou por cada cidadão.

Platão está de tal modo obcecado com o problema do alcance das capacidades da razão que não precisa de investir num argumento sólido para fundamentar a conexão entre a ordem particular ou

doméstica e a ordem coletiva ou política. O argumento da conexão é contraditório e revela imediatamente que Platão não o trabalhou com esmero. Pode tratar-se de uma mera mentira útil, como as muitas que propõe com a justificação de que as mentiras são do interesse dos cidadãos (*Rep.* II, 382c-d, III, 389b, 414b-e; *L.*, II, 663d-664a). O desespero dos intelectuais é o que o move. É esse desespero que o conduz à jogada igualmente inaceitável de permitir em certos casos a indignidade intelectual de o legislador aceitar leis consuetudinárias derivadas das tradições. Nesses casos, e somente nesses casos, as leis perfeitas que os legisladores platônicos retiram das suas cabeças racionais ficam provisoriamente adiadas (*L.*, VII, 793d). A mensagem platônica à posteridade é clara: a totalidade da vida humana deverá ser regulamentada racionalmente. Se há um assunto humano, ele deverá ser regulamentado de qualquer modo, mesmo com o recurso aos modos imperfeitos da mentira útil e das disposições tradicionais. Os modos imperfeitos nunca são totalmente imperfeitos porque significam que o Estado já reparou nessa parte da vida humana e que já está a superintender às partes a que se aplicam esses modos. O cidadão fica a saber que o Estado consente o modo imperfeito, mostrando o seu poder de superintendência. O importante é retirar ao cidadão a possibilidade de sonhar com um pequeno período da sua vida que não tenha o Estado a controlá-lo. O efeito político é triplamente vantajoso: garante-se de imediato a presença do Estado nessa parte da vida das pessoas; retira-se o potencial de subversão política que uma esperança sempre acarreta; e assegura-se que no futuro o modo imperfeito possa ser substituído por outro mais perfeito. O modo imperfeito é ele próprio um testemunho eloquente dos plenos poderes do Estado: mesmo com instrumentos imperfeitos, fica sempre a ganhar. É a versão política do casino: uns jogadores perdem e outros ganham, mas o casino ganha sempre, e ganha sempre mais do que todos os ganhadores particulares.

Mais um exemplo da racionalidade de casino. Os seres humanos usam as mãos de modo unilateral, isto é, em cada ser humano há sempre uma mão que é dominante. Bem, o Ateniense dispõe em consequência que mulheres e homens deverão contrariar

essa unilateralidade do uso da mão, treinando-se a serem ambidextros (L., VII, 793d). Esta é uma estrutura recorrente de racionalidade política que atravessa os doze livros das *Leis*: se há uma parte da natureza humana, o legislador deverá ir *contra* ela e propor uma versão alegadamente melhor dessa atividade, mesmo que essa versão seja imperfeita. Também à respeito da unilateralidade do uso das mãos, Platão poderia argumentar que há uma conexão entre o uso dominante de uma das mãos de um cidadão e a ordem política como um todo. De facto, não há nenhuma conexão relevante, para além dos enunciados triviais (“um Estado precisa de ter um céu sobre si”, “as pessoas do país precisam de ar para respirar”, “para fazer as estradas as pessoas usam as duas mãos, incluindo a mão dominante”, etc.). Todavia, como os seres humanos têm mãos dominantes, não legislar sobre isso constituirá uma falha de superintendência. Esta falha poderá criar a ilusão de que há zonas da vida humana a que o Estado não poderá superintender. De modo muito indireto, pois, cria-se o caso de que poderá existir essa conexão (não trivial, mas remota). Isso é quanto basta para justificar a intervenção do legislador. Evitando preventivamente o potencial de subversão garantido por essa conexão remota, o legislador platónico prefere substituir a perfeição da natureza humana dada pela unilateralidade por um modo imperfeito. Se a natureza é unilateral, o treino de utilização ambidextra das mãos nunca será tão bom quanto o que é dado pela natureza. Estragar uma perfeição natural é o que se deve fazer; esse é o preço a pagar para se colocar a razão do Estado nessa parte trivial da vida do cidadão. Como bónus, como o uso unilateral das mãos está baseada na lateralidade do cérebro, esta regulamentação apropria-se também desta parte do organismo.

Para facilitar a aceitação dessa medida, sempre se poderá recorrer pela enésima vez à mentira útil. Uma delas poderá ser inventada *ad hoc* num exercício imaginativo. Poderá ser qualquer coisa como a seguinte: em caso de perda da mão dominante, a outra poderá facilmente substituí-la. Este argumento é uma mentira útil porque, num cenário em que se perde a mão dominante, a outra mão, perante os novos desafios, terá de exercer as suas tarefas de qualquer

modo. A necessidade de utilização dessa mão fará com que o organismo rapidamente se adapte à nova situação. Poderia também invocar-se o argumento da vicariação: a perda de uma função é geralmente acompanhada pelo reforço das funções complementares (e.g. os cegos ouvem melhor do que as pessoas que veem). Como se compreende, Platão não está minimamente interessado em pessoas ambidexas nem em dotar as pessoas de meios preventivos de males futuros; o que o motiva é a agenda de dominar mais uma parte da vida humana. A racionalidade, de que o Estado e as suas funções são um símbolo, sobrepõe-se à natureza em mais uma pequena parte da vida humana. Isso já é uma vitória política. A unilateralidade das mãos não é a única unilateralidade dos seres humanos: há um olho dominante, há uma parte do cérebro dominante, há uma perna dominante, etc. Como na época de Platão se desconhecia estes factos, ele não os integrou no seu projeto de domínio da natureza humana. O projeto, contudo, pode ser levado a um nível absurdo de detalhe. Como a unilateralidade das mãos tem a ver com o eixo de simetria vertical do corpo humano, Platão também poderia ensaiar modos imperfeitos de violar o eixo de simetria horizontal. O lugar cimeiro da cabeça nos seres humanos poderia ser ocupado pelos pés, caminhando as pessoas com as mãos no chão. Sempre se poderia dizer que, no caso de os pés virem a ter um problema, já se tinha treinado o corpo humano a caminhar com os pés para cima e as mãos sobre o chão... Outros exercícios imaginativos como estes poderiam vir a ser inventados no futuro. O legislador platónico conta com esses exercícios constantes e com os modos imperfeitos para garantir a entrada do Estado em todas as áreas da vida humana. Quando desaparecerem estruturas como a unilateralidade das mãos, ter-se-á de inventar alguma outra coisa. O fundamental dessa racionalidade política é a pressão constante do Estado sobre o indivíduo.

Platão deixou como herança ao pensamento europeu o ódio infundável àquilo que existe tal como existe. A natureza humana é um dos grandes objetos do seu ódio filosófico. Se na época existisse conhecimento de que a natureza humana também tem, como se viu, um olho diretor, é muito provável que ele também legislasse sobre

esse assunto, indo contra a natureza, substituindo-a através de um duplo racional que seria alegadamente melhor do que o traço original da natureza humana. O padrão é recorrente: ou mentira útil, ou modo imperfeito, ou legislação alegadamente perfeita. As *Leis* de Platão são um dos livros mais alucinantes que alguma vez se escreveram. O nível de detalhe a que chega o legislador toca o absurdo. Este absurdo não foi percebido pela posteridade porque se entendeu as *Leis* como um mero livro de direito público ou como uma versão, suavizada pela idade, das disposições da *República*. É curioso que não se tenha reparado que a agenda política das *Leis* é ainda mais totalitária do que a agenda da *República*. Quem não ficar ainda convencido com os exemplos dados dos passeios que a mulher grávida deverá realizar ou da utilização ambidextra das mãos, tem muito por onde escolher. O Ateniense regulamenta os jogos das crianças, indo, obviamente contra a inventividade natural dos jovens e contra o seu gosto pela novidade (*L.*, VII, 796b-d, 797d, VII, 798e); regulamenta as horas de sono e de despertar (*L.*, VII, 807e, 808b); regulamenta as formas de dança e todos os domínios relativos à música, como as árias e os cantos (*L.*, II, 657a, 660b; VI, 771e-772a); regulamenta a beleza das atitudes (*L.*, II, 654e); regulamenta todos os tipos de experiência do prazer por parte dos cidadãos, um assunto considerado como especialmente importante para a boa ordem do Estado (*L.*, I, 634b, 635b-d); e muitos mais assuntos deste tipo se poderiam inventariar. Só o cansaço evita uma listagem completa.

Antes de ler as *Leis*, qualquer leitor de Platão pode fazer consigo mesmo o exercício de pensar num assunto que seja tão absurdo que seria improvável que um intelectual sério lhe dedicasse tempo; depois, só teria de verificar se, direta ou indiretamente, Platão o regulamenta nessa obra. É muito provável que Platão lhe tenha dedicado algum parágrafo. Eis alguns exemplos possíveis deste exercício de hermenêutica antecipatória. Poderá dizer alguém: “Vejam, é absurdo imaginar que um pensador político sério se dedique a abordar a questão dos locais usados pelas pessoas para terem práticas sexuais”. Sim, é absurdo, mas Platão dedica tempo a esse absurdo (*L.*, VII, 841a-b). Outra pessoa poderia pensar alto,

antes de ler as *Leis*: “É certamente absurdo regulamentar as profissões que as pessoas podem exercer para ganhar o seu pão e passar o seu tempo”. Sim, é absurdo, mas Platão dispõe largamente sobre as atividades profissionais e determina que uma pessoa só possa desempenhar uma única atividade profissional (*L.*, VIII, 846d-e, 847a). Alguém ponderado poderia desabafar: “Duas mulheres poderão tentar prazer erótico uma com a outra, e, não havendo o perigo da reprodução, não há interesse político em legislar sobre essa atividade particular”. O legislador platônico não concordaria em absoluto com a existência de prazeres particulares e, argumentando mentirosamente que poderão ser excessivos e contra a natureza, regulamenta as relações lésbicas, fazendo o mesmo com as relações homoeróticas masculinas (*L.*, I, 636c). Como é evidente, não se explica como se determina o que é excessivo, nem se explica a contradição que existe entre as disposições artificiais que propõe para substituir a natureza humana e a tese de que se deve combater a homossexualidade por ser contra a natureza humana. Outro leitor poderia ainda raciocinar: “A escolha de um bom vinho e da companhia de outras pessoas às refeições são assuntos demasiado pequenos para interessarem o legislador platônico”. Platão não concordaria em absoluto com estas palavras, e dedica muitas páginas ao vinho e à organização das refeições em comum (*L.*, 645d, 646a-b; II, 672d, 674b; VI, 775d-e). Tudo o que acima se disse sobre as atividades dos nascituros e sobre a unilateralidade das mãos poderá ser reiterado a respeito de cada um destes absurdos. Também nestes casos as mentiras úteis e os modos imperfeitos poderão ser usados.

Se se abordou o início da vida, também se terá de falar sobre os últimos segundos da vida das pessoas, o período agônico dos estertores da morte. É manifestamente absurdo o legislador forçar a sua entrada nos minutos mais dramáticos da vida de uma pessoa. Sim, é completamente absurdo, mas Platão não quer saber de absurdos, e dedica efetivamente muito tempo do seu legislador aos moribundos (*L.*, XI, 922c-d). Como é evidente, se o domínio político da criança começa no tempo em que o papá da criança ainda não conhece a mamã da criança, com os moribundos será a mesma coisa. Platão

ofereceu ao Ocidente as melhores representações que se conhecem sobre o que se segue à morte (*Fédon*, 107c-115a; *Fedro*, 244a-257b; *Górgias*, 522e-527e; *Rep.*, X, 614b-621d). A Bíblia não tem nenhuma página com o nível de detalhe da descrição do mundo *post mortem* dos mitos escatológicos de Platão, e não há no Ocidente nenhum livro semelhante ao *Bardo Thödol* tibetano. A descrição mítica da sobrevida é um modo imperfeito de legislar, um modo baseado em tradições que não podem ser postas à prova por meio da argumentação racional; de outro modo, não se compreenderia que o tratado político que antecipa a ambição das *Leis*, a *República*, termine com o mito de Er, uma descrição alucinantemente detalhada do que acontece às almas dos defuntos. Nas *Leis*, Platão não deixa de regulamentar com abundância a religião e as representações que considera aceitáveis dos mundos que aguardam as almas dos defuntos (*L.*, IV, 716d, 717b; VIII, 848d; IX, 870d-e, 872e, 881b; XI, 927a-b). Não é, pois, apenas a criança, como afirma Platão de modo célebre, que é a mais indomável das feras (*L.*, VII, 808d); o legislador platónico quer domar a totalidade da natureza humana, essa sim, a maior e a mais perigosa das feras.

Reside aqui, como se vê facilmente quando se chama a atenção para isso, mas que tem passado estranhamente despercebido ao longo de séculos, um problema que ultrapassa a questão localizada da política e da elaboração das leis humanas. A essência do exercício platónico não tem de facto a ver com bebés, com mulheres grávidas, com amas de colo, com mãos ou com moribundos. Tem a ver com tudo.

A impotência infeliz do legislador platónico que não consegue regulamentar a totalidade da vida chega ao absurdo de sugerir a necessidade de uma espécie de proémio às constituições dos países. Nesses proémios, os legisladores deveriam solicitar aos submetidos às leis que sejam compreensivos para com os próprios legisladores que redigiram as constituições, porque estes, assoberbados por muitas tarefas, não conseguem ocupar-se das vicissitudes privadas que podem acontecer às pessoas (*L.*, XI, 925e-926a). Esta é uma forma velada de o legislador pedir desculpa por ainda não ter conseguido

realizar na totalidade a sua ambição desmedida. Esta passagem, que parece um gesto elegante de modéstia intelectual, deverá ser entendida como uma promessa de realização futura do que, no presente, ainda não se conseguiu: neste momento, ainda não, mas, amanhã, o legislador platónico conseguirá ir apoucando as áreas da vida humana que resistem ao seu império. Esses proémios constitucionais serão modos imperfeitos de legislar, mas asseguram que o Estado consegue entrar desde logo nas boas graças dos cidadãos. Por misericórdia para com os destinatários das constituições ou por omissão deliberada (nunca se saberá), o Ateniense não desenvolve o raciocínio que está escondido no pedido dos legisladores aos cidadãos. Se o proémio é imperfeito, a constituição também será imperfeita. Uma constituição imperfeita revela imediatamente a existência de um legislador imperfeito. O legislador é imperfeito porque a sua racionalidade é imperfeita, e a racionalidade é imperfeita porque não tem recursos internos para se ocupar dos objetos de que se ocupa; e é também imperfeita por se recusar a reconhecer que é imperfeita. Mais, um legislador imperfeito manifesta a existência de um Estado imperfeito. Este, por sua vez, é um sinal feliz para os que desejam deitá-lo abaixo. O argumento poderia continuar a identificar níveis cada vez mais subtis. É inútil esse exercício cansativo. Tudo se resume a uma intuição tão literária quanto filosófica: a ambição da razão platónica é acompanhada pela cegueira dos seus próprios limites. É uma razão hipotífica, isto é, que enferma da vaidade dos cavalos.

II- Fortuna

Neste contexto, nada de relevante parece resistir. Contra esta primeira impressão está o reconhecimento, difícil de conseguir, de que há assuntos que *talvez* não possam ser regulamentados de todo. Este seria um indício importante de que Platão se apeou do cavalo da vaidade filosófica. As *Leis* ocupam-se da política, mas o caso a favor de uma racionalidade limitada poderia alargar-se a outros assuntos.

Os casos graves a que uma lei se aplica merecem uma atenção diferente dos casos mais leves ou corriqueiros (*L.*, IX, 876a). Deste ponto de vista, os casos banais ou irrelevantes poderão ser deixados de lado, facilitando o trabalho do legislador. Esta é, contudo, uma situação complicada. Está em causa a questão tormentosa da avaliação da relevância. Quem poderá ser o juiz perfeito que tem competência para distinguir um caso grave de um caso corriqueiro? Para que o trabalho do legislador fique facilitado pelo abandono dos casos menos graves, terá de ficar mais complicado pela tarefa de identificação dos casos relevantes. Este paradoxo mostra imediatamente que qualquer dos caminhos é inaceitável. Mostra também que qualquer ganho na racionalização de um assunto terá como consequência a perda noutros assuntos. A manta da razão humana é muito curta: se tapa os pés, descobre a cabeça, e vice-versa. As medidas estão interligadas, e causa surpresa que a reflexão que Platão faz sobre esta interligação seja diminuta. Os leitores são iludidos com as aparentes vantagens imediatas de uma medida (por exemplo, o movimento das grávidas fará bem aos nascituros, ou o excesso de vinho pode ter efeitos negativos); todavia, como se ficassem hipnotizados por um acréscimo de sabedoria súbita, não são capazes de refletir sobre a ligação dessas medidas com outros aspetos da vida e, muito menos, pensar no alcance último delas, vendo que uma bondade imediata pode ter um preço demasiado elevado e, por isso, contraproducente (por exemplo, legislar sobre grávidas implica um paternalismo inaceitável do Estado).

Outra situação complicada reside no conhecimento técnico que é necessário às várias atividades humanas. Mesmo uma profissão humilde precisa de alguns anos de prática para ser dominada. A competência nas artes e ofícios constitui igualmente uma limitação da racionalidade generalista do legislador. As amas de crianças de colo são, a este respeito, um símbolo de um problema mais vasto (*L.*, XI, 920c). Se o legislador recorrer ao conhecimento pericial de um determinado técnico, estará a mostrar que é fundamentalmente imperfeito. Sofrer a indignidade de ter de recorrer a detentores de conhecimentos sectoriais cria um potencial de subversão política.

Alguns membros do corpo político poderão levantar a dúvida a respeito da obrigação de obediência a um legislador imperfeito. Mesmo que haja forma de controlar os estragos causados por essa dúvida, parte da legitimidade do legislador deriva desse conhecimento emprestado. Os detentores deste conhecimento poderão reclamar a sua parte no processo político, o que acarretará uma dinâmica inaceitável para uma estrutura política alegadamente fundamentada na estrutura metafísica da realidade. Não parece existir forma airosa de sair deste constrangimento. Abdicar do contributo dos peritos tornará a legislação imperfeita; recorrer a esse contributo mostrará que o próprio legislador é imperfeito.

E, é claro, há ainda a velha Fortuna, o símbolo acabado de tudo o que pode acontecer na vida e que não depende do agente humano (*L.*, IX, 879a). A Fortuna (*tukê*, *eutukê*) tem muitas manifestações: azares, sucessos de toda a ordem, enfermidades, epidemias e, em última análise, Deus (*L.*, IV, 709a-c). Por analogia, a Fortuna tem conhecimentos, ou cria situações equivalentes a conhecimentos, a que qualquer pessoa tomada individualmente ou qualquer Estado não poderão recorrer. O que poderá acontecer tem uma descrição possível; contudo, o problema é que essa descrição é inacessível a agentes humanos. Há todo um espaço deixado deliberadamente vazio por Platão. Coloca-se a sociedade humana a relacionar-se com esses fatores, mas só se dá o ponto de vista humano dessa relação. O lado da Fortuna, dos deuses, dos agentes misteriosos que raptam os escravos da caverna, dos processos impessoais que têm efeitos na vida humana (aleatoriedade, diversidade, etc.) não é considerado. Muitas vezes, Platão é claramente contraditório. A respeito das entidades não humanas que podem intervir nos assuntos humanos, legisla abundantemente sobre o lado obscuro da alma humana, proibindo o uso de poções, de comidas especiais, de unguentos, de sortilégios, de conjuros, de encantamentos e de bonecas de cera na feitiçaria, propondo a pena de morte para os adivinhos e taumaturgos (*L.*, XI, 932e-933e). Já antes das *Leis*, o discurso de Adimanto, no Livro II da *República*, é todo um libelo contra a feitiçaria, um dos primeiros da história da Europa e um dos mais importantes. A

feiticiária procura influenciar todas essas entidades. Todavia, a ação dessas entidades sobre os humanos não é censurada (*L.*, V, 732c-d). Mesmo às entidades que já foram humanas mas que já não são pessoas vivas, como as almas dos defuntos, é concedida uma certa faculdade de cuidar das coisas humanas (*L.*, XI, 927a-b). Esta assimetria é curiosa. Num mundo em que há entidades não humanas a intervirem nos assuntos humanos, e no contexto de um pensamento que tem como página de ouro o mito ou a alegoria da caverna, que descreve uma entidade não humana a raptar um habitante da caverna, seria racional conceder uma simetria de procedimentos. A feiticiária deveria ser elogiada e promovida. Platão corta o assunto pela metade. A Europa teria sido muito diferente, se Platão tivesse concedido mais atenção à possibilidade humana de alterar a vontade dos deuses e das outras entidades. A racionalidade que o pensamento platônico revela não é vaidosa por querer dizer tudo sobre todos os assuntos; é vaidosa por ficar-se pela metade. A invisibilidade do lado não humano dos assuntos é uma marca platônica que ainda influencia e prejudica o modo contemporâneo de pensar. Se se legislou *contra* a feiticiária, é porque se reconheceu que os seres humanos têm capacidades nessa área; caso contrário, a legislação seria absurda porque desprovida de objeto. Se há essas capacidades, a natureza humana tem faculdades não racionais que merecem ser mais bem conhecidas; contra essas faculdades, Platão oferece como modelo uma vida dominada pela razão. Este é um argumento que justifica que se possa dizer que Platão prejudicou a cultura europeia: propôs uma caricatura da condição humana que foi levada a sério pelos seus leitores.

Em resumo, poder-se-ia dizer que Platão coloca nas margens da racionalidade perfeita i. o caso prático, ii. a possibilidade de incompetência, iii. a possibilidade de traição, iv. o banal, v. o irrelevante, vi. o conhecimento associado a áreas específicas e vii. o aleatório, o que não depende dos agentes humanos ou o que deriva da intervenção de entidades não humanas. Esta coleção de dificuldades que a razão enfrenta no seu projeto de explicação total de tudo não está obviamente encerrada. O desespero intelectual que as *Leis* revelam já se tinha manifestado no diálogo *O Político*. Neste livro, as

limitações da racionalidade humana deixam-se ver em muitas situações. A coleção das *Leis* é aqui antecipada com dificuldades curiosas, nomeadamente vii. a de abranger com um conceito ou disposição legal todos os casos possíveis a que um conceito se pode aplicar; viii. a de compreender situações em que há tendências opostas; ix. a de identificar, na base de tudo, uma alegada instabilidade da ação humana; x. e a de lidar com a diversidade entre os homens.

Algumas destas limitações merecem uma reflexão particular. O legislador tem uma manifesta – mas nunca aceite – dificuldade em acompanhar *cada* indivíduo em particular ao longo de *toda* a sua vida (*Pol.*, 295a-b). O caso particular é o obstáculo maior para que a lei seja perfeita (*Pol.*, 294d), e essa dificuldade não se pode diluir numa média derivada de uma população de casos particulares porque cada um deles tem uma história, isto é, cada momento do tempo é em si mesmo um caso particular. A racionalidade platónica chocou de frente com o problema da explosão de casos particulares, um problema que antecipa manifestamente o problema contemporâneo da explosão computacional. Uma legislação de carácter universal vê-se impossibilitada de relacionar com precisão cada pessoa com o conceito ou a disposição que mais se aproxima do seu caso particular (*Pol.*, 294e-295a). O Estrangeiro aceita a contragosto que a ciência régia tenha de adotar os princípios da maioria das pessoas e os velhos princípios consuetudinários. Nada poderia ser mais repugnante à filosofia política de Platão do que aceitar estes princípios que derivam dos limites da racionalidade humana. Aceitá-los implica, aos olhos de um bom observador, reconhecer a fragilidade intrínseca a todo o projeto racional de compreensão do mundo. O que está em causa na área específica da política pode ser generalizado a qualquer outra situação porque coloca em causa a relação mais geral entre a razão humana e o mundo. Onde está a política poderia estar, por exemplo, a medicina ou as ciências naturais.

O teste da passagem do tempo também não é satisfatório. O legislador pode produzir um conjunto de leis perfeitamente adequado a um país num momento determinado, mas as vicissitudes da

passagem do tempo alterarão tudo. Num trecho célebre, Platão dá como exemplo o legislador que é colocado ao lado de um médico ou de um treinador de atletas. Estes profissionais, antes de partirem para as suas viagens, deixam indicações sobre o que fazer a uma pessoa doente ou o que fazer no treino de um atleta. Como é evidente, essas indicações só se adequam às situações a que se referem no momento em que o médico e o treinador as proferem. Se, por fidelidade a estes profissionais e por respeito às suas artes, se obedecer cegamente a essas indicações, sem as adequar ao que entretanto sobreveio, isso será sinal de falta de sabedoria. As circunstâncias podem alterar-se, os pacientes e os atletas podem melhorar devido a outras causas, os fatores do meio podem influenciar o estado destas pessoas; em resumo, muitas coisas não previstas podem acontecer durante a ausência do médico e do treinador (*Pol.*, 295d). A sabedoria política exige que se adote o critério da utilidade em todas as situações supervenientes, e não o critério da subserviência cega e absoluta às normas escritas que foram dadas anteriormente. O verdadeiro político, tal como o timoneiro de um navio, tem de, perante situações novas, ajuizar se o melhor curso de ação é seguir o estabelecido previamente (o que pode ser o caso) ou, diferentemente, não considerar de todo o que está escrito. O drama intelectual da razão prática deriva da falta de uma regra racional que se possa seguir sempre. Em muitos casos, o curso de ação mais inteligente é cumprir o estabelecido previamente; noutros, é não o cumprir.

III- *Køkkenmøddinger*

A vaidade filosófica e o seu fracasso colocam dois tipos de problema. Há, em primeiro lugar, uma questão hermenêutica permanente sobre a interpretação de um pensamento como o de Platão. Presumindo que se compreendeu bem a mensagem dos textos, há ainda um problema filosófico mais vasto. A elaboração do inventário do que causou um desespero intelectual a Platão é um assunto hermenêutico, certamente, mas, sobretudo, um problema que

equaciona a capacidade da razão humana. Não se trata de um pequeno assunto da história da filosofia antiga. O que está em causa é mais grave. A ambição intelectual de Platão é um modelo da vida ocidental, como se fosse o espelho em que esta se revê constantemente. Essa ambição nunca desapareceu. Platão continua a ser o modelo do que hoje se faz em ciência política, em medicina, em filosofia e nas ciências naturais. Em todas estas ciências joga-se a capacidade de a racionalidade humana poder compreender os seus objetos definitivamente, de um modo não suscetível de revisão e de melhoria. O que se disse acerca do legislador e da ciência régia pode ser reiterado a respeito das outras ciências. A lista de dificuldades da razão é de facto longa, e ela própria não pode ser concretizada na íntegra porque a inteligência necessária para a realizar é limitada, o que a transforma num item de si mesma. A lista inclui, pois, a própria lista, mas também conjeturas matemáticas, problemas de engenharia, conhecimento da história das sociedades humanas, situações jurídicas e coleções vastas de problemas que se podem equacionar mas que não se conseguem resolver, de problemas que se podem resolver com inteligência prática mas não com razão teórica.

As *Leis* de Platão amplificam o que é manifestamente difícil de ver, e este é um dos seus méritos. As ciências europeias do século XIX, como a física, a arqueologia e a química, começaram a ter noção da importância desproporcionada do ruído, do pequeno desvio, da modesta imperfeição de algo. Na arqueologia, por exemplo, deixou-se de procurar os símbolos do poder dos soberanos para valorizar os baldes do lixo, os restos de comida, os sinais de doença, os botões e as agulhas com que se fazia o vestuário, e outras coisas modestas como essas. No século XX, com o nascimento das ciências não lineares, como a teoria do caos, percebeu-se a importância do pequeno desvio. As ciências jurídicas, as ciências naturais, as ciências humanas, como a história e a arqueologia, e as ciências clínicas, como a medicina, a psicologia e a fisioterapia, perceberam rapidamente que a idiosincrasia dos casos individuais é para ser respeitada. Como a filosofia trabalha habitualmente num nível muito abstrato de análise conceptual, os filósofos têm muita dificuldade em

percecionar o anômalo, o excepcional, o marginal, o irrelevante. Há, obviamente, exceções a este panorama, e são valorizadas precisamente porque são maravilhosas exceções. Pense-se, nos tempos antigos, na importância que Lucrecio atribuiu aos pequenos choques dos átomos entre si, ou, mais recentemente, num autor como Michel Foucault, em muitos aspectos mais historiador do que filósofo.

O problema filosófico que se está a equacionar não é pois de história da filosofia, mas um outro muito mais insidioso. É o problema do cesto dos papéis de Platão, isto é, da coleção de problemas que irritam ou até mesmo fazem desesperar qualquer intelectual ambicioso. O que está no cesto de papéis ou no balde do lixo do pensamento platónico é tão precioso quanto os *køkkenmøddinger*, ou montes de restos de comida, foram para os arqueólogos oitocentistas. Porquê? Porque a ambição que Platão revela na área específica da governação é, apesar de enorme, muito pálida em comparação com a ambição intelectual que a ciência contemporânea manifesta. Hoje, é banal ligar a televisão e ver documentários não apenas sobre o *Big Bang*, mas até sobre o que existia antes do *Big Bang* e como será o fim do universo. Este exemplo das ciências físicas reitera-se milhares de vezes no nosso próprio quotidiano. É banal considerar que a medicina, por exemplo, mais tarde ou mais cedo irá resolver os problemas de saúde. Nada, aparentemente nada, irá resistir às capacidades racionais dos seres humanos em todas as ciências. Há uma estrutura mítica em torno da racionalidade que dificilmente se vê. Para qualquer pessoa normal, a racionalidade não tem nada a ver com mitos; é, precisamente, o que destrói os mitos, o que está nos seus antípodas. O desespero intelectual de Platão auxilia a compreender a estrutura mítica da razão. A despeito de toda a fanfarra que acompanha o alegado progresso do conhecimento científico, continua-se a não saber grande coisa sobre o que os seres humanos andam a fazer no mundo. No que concerne à medicina, apesar de todos os seus sucessos, continuam a existir doenças, e os seus catálogos são cada vez maiores. Como é evidente, todas as pessoas continuam a morrer pateticamente. É

difícil perceber onde está a grande medicina e o sucesso das ciências. A vaidade dos cavalos impede uma visão clara dos limites da razão.

Há, talvez, dois caminhos possíveis. O primeiro é o de continuar as agendas do Ateniense e do Estrangeiro dos textos platônicos. É o caminho da *hippotyphía*. O Ocidente tem feito isto há dois milénios e meio. Nunca se aceitou o desespero; mais, nunca se pensou de todo que existisse um fundamento para o desespero; pior ainda, não se reparou no próprio desespero. No melhor dos cenários, quando, como fez Platão, se deu sinais de se ter compreendido que há um problema que merece ser equacionado, que há o perigo de a vaidade do cavalo prejudicar a verdade que se pode ter dos assuntos e que, por isso, é melhor descer do cavalo, olhou-se para situação como um contratempo que se irá resolver mais tarde ou mais cedo. Os problemas do legislador platónico e da ciência régia manifestam-se em todas as áreas da vida humana. A lista de problemas não está a ficar mais pequena. Não se vê que não se pode fazer melhor do que já se fez. A estrutura mítica da razão reforça-se constantemente com um imaginário adequado, qualquer que ele seja (demanda de uma verdade, progresso, descoberta, evolução, recuo do véu da ignorância, elogio da razão como a faculdade humana mais importante, e outros mitos semelhantes).

Um outro caminho é o de levar a sério aquilo que contraria a vanglória da ambição intelectual. É por isso que o símbolo do cesto de papéis de Platão tem algum interesse. O que está nesse cesto? A lista é, como se disse, longa. Há muitos assuntos que nunca se respeitaram suficientemente no Ocidente. A falta de incentivo derivou do próprio modelo: Platão referiu-se a eles, mas não considerou que merecessem ser trabalhados e solucionados. Repare-se no caso modesto da atividade onírica. Não há nenhum tratado platónico sobre os sonhos, apesar de serem mencionados. Platão nunca poderia levar a sério os sonhos, porque estes têm um estatuto semelhante ao das sombras e ao dos reflexos nos espelhos. Os fenómenos ligados à religião popular, ao paranormal e ao ominoso são igualmente mencionados frequentemente. O desequilíbrio das faculdades humanas é um tema recorrente, bem como todos os

excessos (desejo, sexo, prazer, vinho, etc.). A possibilidade da traição não é considerada na *República*, mas antecipada nas *Leis* (*L.*, VI, 761d, 762c; XII, 941a). O que acontece excepcionalmente a alguém, sem aparente intervenção de outra entidade que não o acaso ou a sorte substantivadas (a descoberta de um anel que confere o poder de invisibilidade a Gíges, por exemplo). O que acontece excepcionalmente a alguém, mas que pode ser interpretado como a ação de um agente que controla a sequência de eventos (o rapto de um habitante da caverna por uma mão desconhecida). O menosprezo relativo da História na obra de Platão. A enorme dificuldade de conciliar o pensamento platônico com a idiossincrasia do caso histórico. A ausência completa das Relações Internacionais na *República*, e a referência insuficiente que as *Leis* fazem a esse assunto (*L.*, VI, 752d; VII, 814a, 823c; VIII, 829a, 831a). Os fenômenos de possessão divina da Pítia de Delfos da tradição, e na Pítia arregimentada pela política da cidade perfeita, na *República*. O recurso reiterado ao método da *praeteritio*, isto é, aludir a um assunto mas não se dar ao incômodo de o explicar exaustivamente, como no caso da descrição da terra da morte, das aberturas do céu e da terra, das moradas filosófais, da região de felicidade incorpórea, e do destino de algumas categorias de almas dos defuntos, como as dos bebês e a dos grandes criminosos (*Fédon*, 114c; *Fedro*, 247c; *Rep.*, X, 614d, 615a). As experiências induzidas por técnicas especiais, como os ritos coribânticos, e outras técnicas de religiosidade popular, usadas para dobrar a vontade dos deuses e de outros poderes que existem no mundo a favor dos seres humanos, são objeto de críticas severas, como se viu, desde o discurso de Adimanto na *República* (*Rep.*, II, 364b-365a), até à proibição de práticas de feitiçaria privada nas *Leis* (*L.*, XI, 932e-933e). Os testemunhos apocalípticos de algumas pessoas, como Er, o Panfílio, que voltam da terra da morte com um relato acerca do que lhes aconteceu. O peixe que salta acima da linha de água (*Fédon*). O contacto com conhecimentos ancestrais (Atlântida). A inspiração mântica (*Íon*). A memória profunda que recupera conhecimentos anteriores à vida. Os supercrimes de

monstros morais como Ardieu, o Grande (*Rep.*, X, c-d). A lista poderia continuar cansativamente.

No cesto dos papéis de Platão está tudo o que ele recusou; no entanto, é precisamente isso que mostra como a razão é uma pequena ilha num oceano muito vasto. O inventário longo das justificações para se descer do cavalo está em rota de colisão com a mensagem central do Platonismo. E qual é ela? É esta: uma vida organizada até ao mais ínfimo detalhe, uma estrutura política que não pode aparentemente ser diferente porque está fundada na matriz metafísica da realidade. Chama-se Platonismo precisamente à proposta de um sistema político sofisticado que procura subverter todos os traços da natureza humana. Ninguém considera que Platão expressa o melhor do seu pensamento na grande coleção que oferece de casos anómalos e excepcionais. Todos esses casos são marginais.

Há um constrangimento hermenêutico com muitos séculos que envia o reconhecimento da importância destes casos. Este constrangimento foi adotado obviamente pelo próprio Platão, ao propor um modo pobre de interpretar as histórias que vai contando. Tome-se o caso do Anel de Gíges (*Rep.*, II, 359c-360b). Um pastor tratava do seu rebanho quando um sismo abriu a terra e ele viu um carro metálico em cujo interior estava um ser diferente dos seres humanos. O pobre pastor retira do cadáver um anel que o torna invisível sempre que o coloca numa determinada posição. A história é contada do ponto de vista moralista de alguém que não é capaz de controlar os seus desejos. Nada se diz sobre a *sorte* que fez com que aquele pastor em particular visse a sua vida alterada por um encontro que não desejou nem preparou. Nada se diz sobre o veículo metálico ou cavalo de bronze, nem sobre o cadáver “aparentemente maior do que um homem”, nem sobre o anel de ouro, nem sobre o tremor de terra, nem sobre a Lídia, o país em que o evento se passou. É um caso em que a Fortuna domina a seu bel-prazer a vida de um ser humano porque, obviamente, o pastor é aqui representante da humanidade. Nesta história, só se consegue ver o positivo da fotografia; já não se consegue ver o seu negativo. Na alegoria da caverna, há mais do mesmo. Estavam as pessoas a tratar das suas vidas até que alguém

agarra numa delas e a força a sair da caverna. O que há aqui? Há mais um teatro da impotência do agente humano que, até na sua salvação, depende da iniciativa de um poder não humano.

No cesto dos papéis de Platão está tudo o que é relevante. Se fosse possível aceder ao ponto de vista do agente aparentemente plenipotenciário que rapta um dos habitantes da caverna, ver-se-ia que, se ele tem a capacidade de perturbar a vida humana normal, não seria excessivo atribuir-lhe o poder de cura de uma doença. Uma enfermidade localizada é insignificante perante a grande enfermidade que é alguém viver uma vida inautêntica nas sombras mentirosas da caverna. Infelizmente, Platão não dá esse ponto de vista, nem o equaciona. Atirou-o para o cesto dos papéis. É um axioma não demonstrado. O que sim chegou à posteridade é o ponto de vista patético do que é raptado, e nunca do que rapta; o do pobre pastor, e não o da Fortuna que o encontrou a ele e o desencaminhou; o ponto de vista das construções racionais sofisticadas que nunca conseguem explicar a dinâmica da realidade tal como é em todos os seus casos individuais; o ponto de vista do legislador, mas não o ponto de vista do bebé no útero.

No monte de restos de comida que Platão deixou à posteridade há todo um programa filosófico a desenvolver. O número elevado de casos marginais justifica várias questões: por que razão Platão se deu ao incómodo de recolher tantos casos anómalos e de cartografar as margens da sua própria racionalidade? A que se deve o silêncio a respeito de cada um desses casos? O que teria acontecido à história intelectual do Ocidente se se tivesse valorizado a catábase perfeita da descida ao grão do real e não a anábase, sempre imperfeita do conhecimento baseado em conceitos e em argumentação racional? Na falta de resposta a estas questões, é difícil interpretar com segurança a vénia que Platão faz ao que está nas margens. Sabe-se, contudo, o seguinte: Quando se considera o que ficou de fora, impõe-se reconhecer que a ambição intelectual do legislador de Platão é ilusória, e será sempre ilusória, como há mais de vinte e três séculos tem sido. Não há nada a esperar dela. É um caso de vaidade dos cavalos.

Referências bibliográficas

- Laercio, Diógenes (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad., intr. e notas Carlos García Gual. Alianza, Madrid.
- Martín García, José A. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vol. I, ed. Cristóbal Macías Villalobos. Akal, Madrid.
- Platón (2002). *Las leyes*. Intr., trad. e notas José Manuel Pabón e Manuel Fernández-Galiano.
- Platão (1983). *A República*, 4ª ed. Intr., trad. e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.