

PÓLIS EM CRISE: A EXEGESE PLATÔNICA DE WERNER JAEGER E ERIC VOEGELIN

POLIS IN CRISIS: THE PLATONIC EXEGESIS OF WERNER JAEGER AND ERIC VOEGELIN

Sérgio Paulo Muniz Costa

Resumo: A herança grega clássica do pensamento ocidental é amplamente assumida por estudiosos e educadores, estando presente de forma conspícua em muitas expressões da vida social moderna. O pensamento de Platão é uma das contribuições mais sólidas a esse legado, geralmente aplicado aos estudos filosóficos, cuja abordagem transcendental estava vinculada à vida política na Pólis de IV a.C. e é explorada neste artigo através de sua exegese feita por Werner Jaeger e Eric Voegelin, ambos pensadores classicistas e autores que apresentaram obras sólidas sobre Platão e sua pertinência no mundo atual. Partindo de algumas semelhanças históricas entre a crise da Pólis há 2.500 anos e a turbulência civilizacional contemporânea, o artigo engloba um resumo da análise de Jaeger e Voegelin de *Górgias*, *A República* e *As Leis*, principais obras de Platão; a forma como esta tradição de pensamento foi assumida, esquecida ou distorcida ao longo dos séculos, ajudando a construir ou a abalar a civilização ocidental; e, finalmente, concluindo como a transcendência ajudaria a lidar com o fracasso existencial que enraíza a perda de confiança na democracia e em suas instituições sentida nas principais nações ocidentais.

Palavras-chave: Platão, Pólis, civilização, Grécia, democracia, política.

Abstract: The classical Greek heritage of Western thought is widely accepted by scholars and educators, conspicuously present in many expressions of modern social life. Plato's thoughts is one of the soundest contributions to this legacy, usually applied to philosophical studies, which transcendental approach was bound to political life in IV B.C. Polis is explored in this article through its exegesis made by Werner Jaeger and Eric Voegelin, both classicist thinkers and authors who presented solid works about Plato and his relevance in the current world. Departing from some historical similarities between the Polis crisis 2.500 years ago and the contemporary civilizational turmoil, the article encompasses a summary of Jaeger and Voegelin analysis of *Gorgias*, *The Republic* and *The Laws*, the main works of Plato; the way as this tradition of thinking was accepted, forgotten, or distorted along the centuries, helping to build or shaking the western civilization; and finally, concluding as transcendence would aid in dealing with the existential failure which roots the loss of confidence in democracy and its institutions felt in the main western nations.

Key words: Plato, polis, civilization, Greece, democracy, politics.

INTRODUÇÃO

Com suas sociedades divididas de cima a baixo, motins em suas capitais e a opinião pautada pelos extremos ideológicos, algumas das maiores democracias do Ocidente vivem crise profunda e sem precedentes.

A pólis moderna, os estados-nação do Ocidente que se constituíram ao longo de séculos de peculiar evolução política, está, por qualquer viés, abalada em seus fundamentos, o maior deles, justamente o mais atingido, a confiança na superioridade de sua forma política, a democracia.

Embora disponha de enorme poder, o moderno estado-nação sofre uma crise de credibilidade que se espalha por diversos aspectos da vida social. Na educação, os estudantes aprendem cada vez menos, ou se interessam, sobre a História e os fundamentos políticos da sociedade em que exercerão seus direitos e deveres. Na política, a descrença da população nas suas instituições é cada vez maior, evidenciada nos índices de abstenção eleitoral, no crescimento de siglas e lideranças radicais e no abandono da coisa pública a pessoas despreparadas e desonestas. Tudo isso, enquanto, existencialmente, a moderna sociedade ocidental se desagrega com a proliferação de distopias incivilizatórias e a dissipação de sua cultura.

Via de regra, diagnósticos aplicados à crise têm receitado providências institucionais para superá-la, como aperfeiçoamento da representação política, realização de eleições transparentes, medidas de estímulo à mobilidade social e combate à desigualdade e à corrupção. Mas “as instituições nunca são suficientes, quando a tradição não as tempera” (POPPER, 2008, p. 383), no caso, a tradição democrática, sem que os pensadores liberais contemporâneos se conscientizem do desafio colocado por sistemas autoritários¹ que, ao contrário das escatologias apocalípticas dos anos 30 do século XX, fazem hoje as mesmas promessas das democracias. Nesse sentido, o da insuficiência das instituições, o mesmo Popper havia alertado que “não é possível criar instituições inteiramente seguras, ou seja, instituições cujos funcionamento não dependa, grandemente, de pessoas” (1991, p. 53).

Aparentemente, a crise da democracia no Ocidente é contida por dois fatores que se impõem à sociedade e que, até aqui, têm conseguido preservar alguma aparência de coesão social: a lei e o consumo. Na verdade, a esses dois fatores parecem se resumir todo o sentido da vida moderna, não transgredir a lei e prosperar, ou consumir.

Tal suposição merece vigorosos questionamentos: se é a isso que se limita a existência humana; se foi por esse reducionismo utilitarista que se chegou aos modernos níveis de segurança e afluência das mais avançadas sociedades; se esses padrões civilizatórios se

¹ Popper viu a ameaça totalitária também no discurso de Platão, muito em moda na Alemanha nos anos 30 e 40, cuja reconstrução ele entendeu “como a primeira forma de totalitarismo” (BONAZZI, 2020, p.1). A controvérsia se o pensamento de Platão seria ou não compatível com a moderna democracia liberal pode se dever a uma eventual ênfase no diálogo de *A República*, como se verá ao longo do artigo.

sustentarão pela lógica institucional de um sistema que acredita cada vez menos em si mesmo; e, principalmente, se esse sistema pode ser eficazmente governado por pessoas cada vez menos preparadas, idôneas e comprometidas com a pólis, a entidade clássica do bem comum, hoje o Estado-nação. A crise que se vive no Ocidente pode não ter precedentes no horizonte histórico da sua existência civilizacional, mas ela é essencialmente a mesma de onde brotou: o colapso da cidade-estado grega na antiguidade, de cuja crítica proveio a tradição cultural que criou a democracia moderna.

Guerras fizeram o apogeu e a crise da pólis antiga e moderna. No século V a.C., a vitória contra o império persa assegurou a liberdade das cidades-estado da Grécia e o florescimento da democracia na mais importante delas: Atenas. Mas o triunfo dos gregos sobre o despotismo oriental não significou a consolidação da democracia naquele mundo. Outro modelo, o espartano, fundado na total submissão do indivíduo ao Estado, entrou em choque com a democracia ateniense e venceu-a na fatídica Guerra do Peloponeso. A esse desastre procurou sobreviver Atenas, indo a geração que viveu o período final da guerra recorrer à memória da glória passada para reconstruir a grandeza de sua cidade.

O esforço fracassou, não conseguindo os melhores espíritos do helenismo reconstruir politicamente a pólis, mas legando à civilização ocidental o pensamento que haveria de inspirar a democracia. As tentativas de Sócrates de reeducar seus compatriotas e de Platão de influir na vida política de Atenas e da Magna Grécia não tiveram êxito, ainda que uma liga platônica na Ásia Menor grega tenha subsistido durante algum tempo. No que diz respeito à Grécia e às colônias gregas na Sicília, a decadência da cidade-estado prosseguiu levando ao seu fim, subjugada na primeira pelos macedônios e depois pelos romanos, e na segunda pelos cartagineses.

Embate muitas vezes maior aconteceu vinte e cinco séculos depois, opondo a autocracia militarizada à liberdade dos povos em trinta anos de guerra mundial e de convulsões (1914-1945) em que esteve em jogo não somente a forma pela qual os países seriam governados, como também seria a relação entre eles, se definida pela força ou pelo respeito à autodeterminação das nações. E, da mesma forma que na Guerra do Peloponeso, não eram todas democracias as nações que formavam a aliança contra o Reich.

Nas Guerras Médicas e na Segunda Guerra Mundial, a ameaça do império militar foi vencida, mas, tanto a uma como à outra, sucedeu novo conflito entre os vencedores que, no caso grego, levou ao colapso da cidade-estado e, no moderno, engendrou a luta que as democracias travam hoje dentro dos seus muros, em frente aos quais rondam seus inimigos históricos.

A crise com a qual se debate a democracia no século XXI é perturbadoramente similar à que levou ao seu colapso na passagem do V para o IV a.C. na Grécia, uma analogia evidente no fato de algumas das maiores inteligências da contemporaneidade terem ido buscar nos trabalhos de Platão, o mais importante pensador da Antiguidade, o conhecimento crítico com o qual fizeram contribuições essenciais para a Ciência Política.

O objetivo deste trabalho não é fazer uma apreciação completa da obra de Platão,

o que excederia em muito os limites de um artigo. Trata-se de averiguar como essa obra chegou ao nosso tempo e em que medida seu conhecimento e compreensão podem ser úteis para a superação da crise de confiança na democracia que ora vive o Ocidente. Para tanto, foram tomados os trabalhos dos principais pensadores modernos que se dedicaram ao estudo do pensamento platônico, comparando-os e buscando os pontos comuns e de dissenso que iluminem essa monumental construção que faz parte da tradição intelectual da civilização ocidental.

A ANAMNESE DE PLATÃO

Platão no século XX:

Não por acaso, foram alemães, testemunhas e vítimas do colapso da democracia em sua pátria², que resgataram o platonismo como via de reflexão, compreensão e enfrentamento do mal que deflagrou a maior guerra da História, a qual, não obstante ter se encerrado com a derrota do agressor, não significou o triunfo definitivo da democracia. Werner Jaeger³ (1888-1961), Eric Voegelin⁴ (1901-1985), Hannah Arendt⁵ (1906-1975) e Leo Strauss⁶ (1899-1973) foram os filósofos modernos que mais profundamente pensaram a obra de Platão, cada um deles por um caminho intelectual, mas sempre centrados na essência da natureza humana.

Jaeger, em “*Paideia: a formação do homem grego*” (1936), privilegiou em sua análise do pensamento de Platão sobre a crise da cidade-estado o aspecto educacional, a arete, a ex-

2 Em artigo publicado no International Journal of Classical Tradition, Kate Fleming aponta como os nazistas na Alemanha pré-guerra pretenderam se apropriar do humanismo no debate acadêmico que transbordou para a arena política (FLEMING, 2012). Desse trabalho se verifica o quanto estava degradado o pensamento alemão nesse período, sendo, portanto, o colapso da democracia uma consequência inevitável dessa deterioração.

3 Werner Jaeger criou, em 1921, na Universidade Humbolt de Berlim, o movimento do Terceiro Humanismo (depois da Renascença e da era de Goethe), “baseado na crença de que o que o mundo grego tinha a oferecer a Alemanha moderna foi uma lição de política. A noção chave era agora a Paideia, educação tacitamente identificada com a *Bildung* alemã.” (BONAZZI, 2020, p.1). Em 1936, por discordar dos nazistas, renunciou a seu cargo e emigrou para os Estados Unidos, onde passou a lecionar na Universidade de Chicago e, a partir de 1939, em Harvard.

4 Por sua vez, Voegelin procurou “uma maneira de explicar o fracasso – por parte da sociedade e seus representantes políticos e comunidades acadêmicas e espirituais – para resistir ao programa impraticável, irracional e moralmente falido dos nazistas” (ROMANELLO, 2018a, p. 1, tradução nossa).

5 Em “Origens do Totalitarismo”, Arendt argumentou que o nazismo se originou dos cataclismos da moderna História alemã” (JISSOV, 2018, p. 6) .

6 Leo Strauss redigiu uma análise de *As Leis* “cuja abordagem e conclusões variam muito das de Voegelin” (ROMANELLO, 2018b, p. 1, tradução nossa).

celência com a qual os gregos elaboraram seu ideal de humanidade. Voegelin, no seu terceiro volume de *Ordem e História*, “*Platão e Aristóteles*” (1957), situa os dois pensadores na história da teoria política, com ênfase em Platão. Hannah Arendt, a partir da tese “*O Conceito de Amor em Santo Agostinho*” (1928), desenvolve estreita relação com o platonismo que marcará sua carreira como cientista política, na qual se destaca a obra “*Origem do Totalitarismo*” (1950), a mais consistente denúncia do nazismo e do comunismo. E Eric Strauss, em sua extensa correspondência com Voegelin, entre 1934 e 1964, com ele concordou quanto às origens do fanatismo e da fantasia especulativa da política no século XX, apontando no ensaio “*Atenas e Jerusalém: algumas reflexões preliminares*” (1950) a associação da natureza humana à estrutura da sociedade. É, portanto, significativo que as maiores inteligências que receberam Platão no século XX, ao se depararem com os males de sua época e promoverem o renascimento da Ciência Política, tenham se concentrado na pessoa humana.

Jaeger e Voegelin foram os que maiores contribuições fizeram à compreensão e interpretação da obra de Platão, ao analisarem três de suas obras, *Górgias*, *República* e *Leis*, escritas, respectivamente, nos períodos de transição, de maturidade e da velhice de Platão, segundo a classificação de Luc Brisson⁷.

Jaeger, pela estrutura de seu *Paideia*, que abrange desde a nobreza homérica a Demóstenes, pôde analisar Platão a partir da “criação no século V do ideal de democracia que é a extensão da autonomia a todos os cidadãos livres que o mundo deve a Atenas” (JAEGER, 1986, p. 337). Voegelin, por outro lado, orientou-se pela crise da cidade-estado, posterior ao apogeu da democracia sob Péricles, para apontar que “a ordem representada por Platão sobreviveu a Atenas e ainda é um dos ingredientes mais importantes da alma dos homens que não renunciaram às tradições da civilização ocidental” (VOEGELIN, 2015, p. 99). Os dois pensadores atestaram o vínculo de Atenas com a democracia ocidental, tendo Jaeger estudado Platão pela relação entre educação e política e Voegelin pela existente entre fé e política. Jaeger com foco na missão atribuída à nova geração de reconstruir o Estado e a vida da sociedade, orientada por ideais novos e mais altos, baseados em sólidos fundamentos. E Voegelin pela valoração da vida baseada no conhecimento da essência da alma. Ambos, portanto, definitivamente orientados para a pessoa humana.

A crise da pólis no século V a.C. provocou uma reação no pensamento clássico que ascendeu a elevados níveis de abstração na busca de uma nova ordem que restabelecesse o prestígio e o poder de Atenas. A derrota na guerra e a desordem subsequente podem ser atribuídas a distintos fatores, dentre eles: a formação do cidadão ateniense, deficiente

⁷ Luc Brisson, classifica as obras de Platão em quatro etapas - da juventude (399-390), transição (390-385), maturidade (385-370) e velhice (370-348) - e em três tipos - diálogos diretos, diálogos contados e diálogos expostos, que se misturam ao longo das etapas cronológicas. Werner Jaeger identifica “um certo número de escritos que pelas suas características coincidentes se destacam como um grupo à parte” (JAEGER, 1986, p. 409), os diálogos socráticos menores de Platão, que seriam “a forma primitiva do diálogo socrático na sua estrutura mais simples, ainda inteiramente calcada na realidade” (Ibid.): os “diálogos diretos” *Crítion*, *Eutifron* e *Laques*, o “contado” *Cármides* e o “exposto” *Apologia*.

face à dos espartanos; o fracasso dos líderes da democracia em tornar melhores seus cidadãos; e a corrupção que já tomara conta de Atenas.

À profundidade dessas possíveis causas do desastre do império marítimo, somava-se como óbice à restauração o desencontro das três gerações que o herdaram. A mais velha, depositária da memória de glória ateniense, tanto na guerra como na política, nada mais tinha a falar, incapaz de compreender o que se passava. A intermediária, de homens maduros que haviam recebido a tradição e agora a viam se diluir nas novas formas de governo da cidade-estado, na condução desonesta da coisa pública e no pensamento esvaziado pela retórica e sofística. E a mais jovem, que havia combatido nos anos finais da guerra e mostrava-se disposta a pensar e agir para restaurar a ordem o poder e a glória de Atenas, mas não tinha referências para tanto. Os representantes dessas gerações estão presentes ao longo dos diálogos platônicos em tipos bem marcantes que personificam a ruptura que Platão se esforçou para reverter.

Travava-se nesse contexto uma luta pela alma da nova geração na qual se depositavam as esperanças do renascimento da pólis então conduzida pela política corrupta dos tiranos e depois pela desorientação da democracia direta. E o ambiente cultural não era favorável a nenhuma reforma, na medida em que Atenas vivia sob o prestígio da sofística, usada para convencer nos julgamentos, nos negócios e na política, contra o quê Platão se insurgiu pela filosofia. Essa luta pelos corações e mentes dos jovens atenienses fez da justiça e da verdade preocupações permanentes do platonismo, em torno das quais viriam se juntar outras da vida em comum.

O pensamento clássico grego já colocava a justiça em suas primeiras e maiores preocupações, manifestadas no teatro que era também uma forma de expressão política, a qual, com Ésquilo, influenciou profundamente Platão. Dos textos de Tucídides e Platão se extraem episódios que denotam a injustiça pela qual Atenas já vinha conduzindo, antes da guerra, seus negócios internos e externos, a começar pela história da guerra escrita pelo próprio Tucídides, um general punido com vinte anos de exílio por um acontecimento pelo qual não podia ser responsabilizado. Também a injustiça com que Atenas tratava as demais cidades-estado fica patente na Oração Fúnebre de Péricles, na qual ele proclama a superioridade do cidadão ateniense para governar quaisquer outros povos, e no Diálogo dos Mélios, em que se revela a mais fria e crua ideologia de defesa do direito do mais forte, no que se fundamentava a política imperialista ateniense (PRADO, 2008, p. LIV).

São incomensuráveis, portanto, as dificuldades que se colocavam ao soerguimento da pólis no início do século IV a.C.. Sem referências em seu tempo, com a memória do seu apogeu manchada pela derrota e pela injustiça e vivendo sob o reinado da sofística, as melhores inteligências da mais avançada sociedade se dedicaram à formulação de um pensamento que acabaria por extrapolar do terreno para o divino, no qual a doença da pólis poderia ser diagnosticada e curada: a alma humana.

A busca de uma nova ordem em meio a tais dificuldades e cometida por inteligências superiores haveria de engendrar o acontecimento mais importante da civilização ocidental,

aquele que lhe deu origem: a revelação do Deus único, inevitavelmente bom, provedor de justiça e verdade, e inspirador da teologia civil que deveria dar rumo e sentido à pólis renascida.

Górgias, *República* e as *Leis*, obras escritas sucessivamente na juventude, maturidade e velhice de Platão, percorrem o caminho da reconstrução da ordem, desde a vigorosa denúncia da injustiça - a primeira e maior delas a execução de Sócrates tratada por Platão também em *Eutífron*, *Apologia*, *Críton* e *Fédon* - passando pela idealização da pólis na segunda, até o poema de exaltação à lei na última. Dos pensadores modernos a que nos referimos, foram Voegelin e Jaeger, ao se dedicarem à análise profunda dessas obras, que delas extraíram críticas feitas por Platão à sociedade que o cercava e que são inteligíveis a nós contemporâneos.

Górgias:

De *Górgias*, um libelo contra a injustiça - a maior delas a execução de Sócrates pela democracia restaurada em Atenas - escrito em 390 a.C., Jaeger extrai “a ilusão dos retóricos de fazer o que querem com seus semelhantes, compartilhando com os tiranos o ideal de poder, mesmo nas democracias” (JAEGER, 1986, p. 454) e denuncia fortemente “a retórica sem filosofia, ethos, movida pela cobiça, vontade do sucesso e falta de escrúpulos” (Ibid., p. 457), para mais à frente delinear uma nova estética afirmando que “o bom não é igual ao agradável, nem o mal desagradável” (Ibid. p. 463). Jaeger conclui que *Górgias* “mostra uma nova valorização da vida, uma ontologia que tem raízes no conhecimento socrático da essência da alma” (Ibid., p. 492).

Voegelin, por sua vez, ao se debruçar sobre os debates de Sócrates contra os três sucessivos antagonistas desse diálogo, aponta que a forma política da polis corrupta é a guerra civil, na medida em que, nessa sociedade decadente a comunicação entre os cidadãos se rompe, desfazendo o vínculo de humanidade comum entre os homens (VOEGELIN, 2015, p. 90). E em um desdobramento dessa assertiva, revela a ameaça à convivência harmoniosa com a criminalidade nessa sociedade que homens como Platão representam, aqueles que buscam persuadir o povo que “sua verdade pode ser confirmada recorrendo-se às experiências existenciais em que elas se originaram” (Ibid., p. 93). Na análise desse diálogo, Voegelin aponta como homens fracos são causa “de súbito vazio que aparece num período crítico com a ruptura entre gerações” (Ibid., p. 118) e chega àquele que pode ser considerado o grande resultado da obra platônica: “a de que a revelação da divindade na história é ontologicamente real” (Ibid. p. 103).

A República:

A crise da pólis moderna pode ser percebida na diferença entre a análise de Platão por um teólogo do século XIX e a desenvolvida por filósofos cem anos depois. Na Inglaterra da primeira metade do século XIX, onde o pensamento de Platão não deixou marcas na literatura, um seu tradutor e de Tucídides, Benjamin Jowett, teólogo e professor de Oxford pôde fazer uma análise de *A República* limitada aos aspectos históricos, religiosos e

da edificação do Estado, comentando também a influência da obra de Platão sobre outros pensadores da Antiguidade e da Renascença. Duas guerras mundiais, dois totalitarismos e duas revoluções industriais depois, uma teleologia platônica teria de ser muito mais ambiciosa. A exegese da obra de Platão no século XX não poderia ficar adstrita ao trabalho de classicistas, filólogos, tradutores e historiadores dedicados a destrinchá-la, contextualizá-la e decifrá-la em seus meandros e significados, mas a inteligências capazes de trazê-la aos nossos tempos, tornando-a inteligível e pertinente na ambiência do conhecimento atual.

A República, a obra mais importante de Platão, conheceu, ao longo do século XX, “uma espetacular retomada de popularidade, mesmo que ela não tenha sido favorável” (LEROUX, 2020, p. 1481), na medida em que ele foi acusado de ser um inspirador de ditaduras que se impuseram no mundo. Um dos maiores críticos de Platão foi Karl Popper que, não obstante ter reconhecido a sua decisiva contribuição para a ideia de estrutura da matéria e a construção de uma nova abordagem pela qual “o mundo visível é explicado pelo mundo invisível das formas” (POPPER, 2008, p. 118), criticou fortemente “a exigência de Platão de que o indivíduo sirva aos interesses do todo” (POPPER, 2010, p. 329), chegando a apontar que “nunca houve homem mais compenetrado na sua hostilidade ao indivíduo” (Ibid., p. 333).

A crítica de Popper (*Individualismo versus Coletivismo*, 1945) deve ser relativizada no contexto de um mundo em escombros e assombrado pela destruição física e moral da Segunda Guerra Mundial. Ela desconsidera também a estreita relação entre o cidadão e a pólis na Grécia clássica, conforme atestam as palavras de Péricles na Oração Fúnebre e se depreende de toda tradição helênica da poesia, teatro e educação vinculante do indivíduo ao todo.

Werner Jaeger foi o primeiro pensador moderno que trouxe Platão aos nossos dias na extensa análise de *A República* em seu *Paideia* (1936), na qual privilegia o enfoque da educação. Em sua análise da obra que foi a mais elaborada de Platão, Jaeger ilumina aspectos básicos para sua compreensão. Define-a como uma obra de “formação humana” (1986, p. 574); lembra que o nome que Platão lhe deu representava “o novo apogeu cultural e moral” (Ibid., p. 680) de uma sociedade, não uma mera forma de governo; e enfatizou que “a teoria platônica das formas de Estado é sobretudo uma teoria do homem” (Ibid., p. 635).

Mostrando que a alma do homem era o foco da obra platônica, Jaeger assevera a necessidade de uma lei universal que se colocasse acima das normas humanas. As considerações de Jaeger a esse respeito são preciosas para a compreensão do enlace entre o Estado e homem que permeia toda obra de Platão. Como o é o histórico que ele traça da decadência da pólis pelo descaminho da lei. Partindo dos anos da “gênese do Estado jurídico” (Ibid., p. 521), quando a democracia ateniense em seu apogeu instituiu a justiça como a virtude que resumia todas as outras, Jaeger explica como a legalidade que “outrora fora o baluarte protetor do Estado jurídico” (Ibid.) não era mais suficiente nos tempos de crise da pólis. E isso aconteceu porque, ao chegar a hora da reforma ou da ampliação das leis instituídas, a discórdia na sociedade transformou o “direito em mera função do poder, que não corresponde de per si a nenhum princípio moral” (Ibid., p. 522).

Mencionando “a desesperada situação espiritual da Atenas daquele tempo” (Ibid., p. 555), Jaeger conclui que “Platão chegou à trágica convicção de que até as leis e as constituições não passam de meras formas, que só têm valor quando no povo existe uma substância moral que as alimenta e conserva” (Ibid.). Daí ele chega ao âmago da questão da sobrevivência do regime democrático ao afirmar que “a perduração ininterrupta desta lei não escrita é que tinha sido o forte da democracia ateniense na sua época heroica: foi a sua decadência que, apesar de todas as leis em vigor, converteu em arbitrariedade a liberdade dela” (Ibid.).

Mas o enfoque de Jaeger em sua análise de Platão é predominantemente educacional. E nesse aspecto ele aponta a edificação de uma ‘nova ordem fundamentada na premissa da autodeterminação moral do próprio eu sobre a base de conhecimento do bem’ (Ibid., p. 536), resultado do esforço educacional desenvolvido por Platão que rompeu com a antiga visão religiosa que submetia os homens aos caprichos dos deuses. Jaeger apresenta a construção dessa nova visão de mundo a partir da distorção da educação testemunhada por Platão, a qual se deveria não aos educadores, mas à coletividade, “as assembleias do povo, os tribunais, o teatro, o exército e todos os demais aglomerados de multidões” (Ibid., p. 584). E sentenciando que os sintomas de anarquia na sociedade primeiro se manifestam na educação, Jaeger descreve os “fenômenos antinaturais” observados por Platão.

os pais adaptam-se ao nível de idade infantil e têm medo dos filhos; estes portam-se como adultos prematuros e pensam com velhos [...]; os professores temem os alunos e adulam-nos; os alunos tratam os mestres sem o menor respeito. Entre os jovens reina um espírito de maturidade próprio da velhice, ao passo que entre os velhos está na moda o espírito juvenil e nada se evita com tanto cuidado como a aparência de dureza e de rigor despótico. (Ibid. p. 652-653).

A solução antevista por Jaeger no pensamento de Platão é a “de erguer a política sobre o fundamento da ética” (Ibid., p. 676), uma vez que não é somente “a educação ética do Homem que deve pautar a renovação política, mas também porque [...] não pode haver para a comunidade e para o Estado outro princípio senão o que vale para a conduta moral do indivíduo” (Ibid.).

Por sua vez, a análise de Eric Voegelin de *A República* se inicia com o simbolismo do percurso feito por Sócrates de Atenas ao Pireu, onde acontecia um festival e durante o qual ele se envolveria no diálogo com representantes da nova geração. A descida da cidade ao porto, da vida cívica da pólis aos festejos populares, é uma alusão à descida do tempo histórico da vitória de Maratona à talassocracia que culminaria no desastre de Atenas. É também descida do homem às sombras da morte, onde deve prestar contas de sua vida. Esse simbolismo é o eixo da argumentação de Platão ao longo de *A República*: o da descida e o da subida, presente na alma humana. Ele hospeda os mitos e as parábolas usados por Platão para desenvolver sua dialética, os conceitos, as explicações e os processos investiga-

tivos ao longo da obra.

A alma e a cidade “desceram”, a primeira a Hades e a segunda à desordem, podendo tanto uma como a outra escolher entre vida e morte, entre permanecer na escuridão e “subir” à luz, dilema genialmente simbolizado no mito da caverna em que o prisioneiro da escuridão “sobe” para escolher entre “o que faz as coisas parecerem belas ou que as torna belas” (FRONTEROTTA; PRADEAU, 2020, p. 539), conforme colocado no diálogo Hípias maior. Voegelin afirma que Platão “estava plenamente consciente da luta e de sua polaridade” (VOEGELIN, 2015, p. 123) e que a “subida” teria de acontecer no “sofrer e resistir”, sendo a “própria luta [...] fonte de conhecimento, iluminado pela crescente luz da sabedoria, “o caminho para a viagem da alma” (Ibid.).

Para distinguir a realidade que permita resistir à sociedade corrupta, Platão desenvolve uma dialética por meio dos pares de conceitos, três a saber: justiça e injustiça; conhecimento e opinião; verdade e mentira. Voegelin entende que os pares de conceitos “devem ser compreendidos no seu conjunto como expressão da resistência à corrupção social que é tão profunda que afeta a verdade da existência sob Deus” (Ibid., p. 129).

Esses pares de conceitos permitiram que em *A República*, “o drama da resistência” (Ibid., p. 131), Platão rebatesse as opiniões em voga sobre justiça – sua vulgarização, a relutância em praticá-la e a suposta felicidade na injustiça – para revelar a natureza da corrupção social, que ele concebe em termos de oposição entre aparência e realidade. Asseverando que o homem sabe distinguir o que é justiça e injustiça, Platão afirma que o justo pode entrar em oposição ao aceito em uma sociedade; aponta a tensão histórica existente entre a aparência de justiça e a verdadeira justiça; condena o poder coercitivo da sociedade sobre o indivíduo; e denuncia a parcialidade da sociedade corrupta em favor da aparência e em detrimento da realidade. A partir dessas considerações, ele explica como a realidade deixa de ser a verdade e se torna aparência socialmente aceita, concluindo que, tendo a corrupção se tornado verdade, o homem tem vontade de ser injusto para compor-se com a sociedade (Ibid., p. 139). A contundência das reflexões de Platão revela o cerne da crise moral da sociedade, que não é devida à confusão entre o que seja justo e injusto, mas sim à perversão da realidade pela aceitação da corrupção.

Tendo atingido seu objetivo de fazer conhecer o mal, Platão está em condições de construir a ordem da boa pólis, que Voegelin adverte não ser necessariamente a do Estado ideal, pois, como ele alerta, o autor de *A República* não deve ser visto como um ideólogo determinado a prescrever formas de governo ou regime, mas sim, por intermédio da persona de Sócrates, “o grande auxiliador”, como aquele que luta para que o homem, ser eminentemente social, resista à transfiguração da verdade em aparência e não se deixe cegar pelo bloqueio da transcendência⁸, um mal encontrado “nos movimentos políticos de massa modernos” (Ibid., p. 140).

⁸ Voegelin sugeria, já em 1952, “um interesse renovado no efeito espiritual dos antigos tratados filosóficos que ele acreditava que poderiam ser usados para revitalizar nossa era desespiritualizada, de razão tecnocrática e antropocentrismo” (PELTONEN, 2019, p. 234, tradução nossa).

Apelando ao simbolismo da subida, Voegelin analisa o caminho investigativo percorrido por Platão desde a experiência da profundidade, na qual a alma sofre e da qual deve se elevar até se tornar a “melhor guardiã de sua própria arete” (Ibid., p. 144), pelo desenvolvimento do poder e do conhecimento que lhe permitam fazer as escolhas certas. Nessa análise, Voegelin reconhece a excelência do trabalho de Platão como autor da “primeira filosofia da ordem”, tanto pela “classificação de experiências, como ao desenvolvimento de conceitos” (Ibid., p. 143), muito embora ele advirta que *A República* não é uma doutrina platônica da ordem, mas sim um desenvolvimento contínuo levado a efeito por intermédio da exegese das profundezas da alma que vai atingindo, na batalha entre o bem e o mal, níveis superiores de lógica em que cresce e se eleva. Esse é o núcleo de uma das mais conhecidas ideias de Platão sobre justiça, não uma forma acabada, mas um esforço permanente contra a injustiça.

Voegelin usa a metáfora platônica de que “a pólis é o homem escrito em letras grandes” (Ibid., p. 146) para caracterizar o “princípio antropológico” presente nesse estágio inferior, da profundidade, no qual homem e pólis têm estruturas paralelas em que se encadeiam os símbolos básicos: de um lado, de baixo para cima, os paradigmas de vida, o *daimon* e o homem; e de outro, a politeia, o governante e a pólis⁹. Ocupando-se da educação das boas almas, o Sócrates de Platão nega que a “boa ordem numa pólis possa ser criada por meio de instrumentos institucionais” (Ibid., p. 146), cuja fonte do bem não está “nos paradigmas das instituições, mas na psique do fundador ou governante” (Ibid.).

Simbolicamente, essa elevação se consuma na passagem da politeia da coluna da direita para a da esquerda, deslocando com isso a sua contraparte, o paradigma da vida, para uma ordem mais elevada, a da alma. Essa construção engenhosa evidencia o papel da politeia como a ideia em que se assenta a educação do homem orientada para a elevação da alma. Homem e pólis se fundem no ideal da verdade e justiça. Com isso, Voegelin questiona a necessidade de se desenvolver uma “ordem reta” na pólis, uma vez que ela pode se substanciar na alma independentemente do esforço, muitas vezes frustrante, de instituí-la. O que o leva à conclusão de que “a ordem da psique não é absorvida na sua inteireza pela ordem da pólis” (Ibid., p. 148), mas se espraia por outras formas de participação na vida em comum que não a política.

Voegelin entende que Platão reivindicou a autoridade espiritual para restaurar a ordem da pólis, uma autoridade que ela e seus líderes haviam perdido na ruptura do ethos ocorrida durante a Guerra do Peloponeso e depois (Ibid., p. 149). Com efeito, a introdução por Platão do paradigma divino trouxe o problema da dependência da “ordem da nature-

⁹ A organização dos símbolos básicos por Voegelin compreende duas colunas. A da direita com os referentes à vida em sociedade: de baixo para cima, a politeia, o governante e a pólis. A da esquerda: paradigma da vida, *daimon* e homem. Desses símbolos, merecem esclarecimentos a politeia, o paradigma da vida e o *daimon*. A politeia seria intraduzível, significando a síntese do ethos e estrutura da sociedade na sua forma de governo. Por paradigma de vida se pode entender o modelo de existência adotado pelo homem em dada circunstância existencial. E o *daimon* seria o dever fazer, o que aconselha a fazer.

za” em relação à existência histórica do filósofo, o que remete a uma filosofia da História (Ibid., p. 156).

Essa filosofia da História começa por uma história dos deuses, a teogonia de Hesíodo composta no século VIII – VII a. C., seguida pelas eras da pólis – a pólis saudável, a pólis luxuriosa, a pólis purificada e a pólis dos filósofos – ao longo das quais interagem as forças da psique até que “a mais elevada força ordenadora da alma surja como a vitoriosa” (Ibid., p. 157).

O Sócrates de *A República* prescreve um caminho para o atingimento dessa boa ordem da alma e da sociedade que acontece na aquisição pelos governantes do olhar da alma, o *Agaton*, um “paradigma para a ordenação reta da pólis, dos cidadãos e de si mesmos pelo resto de suas vidas” (Ibid., p. 172), cuja transcendência, a visão além do ser, se desenvolve nesse diálogo pelo desejo de verdade que dá ao homem mais formas de conhecimento, desde a sua verdade até o poder de tê-lo.

Antes de concluir a análise de *A República*, Voegelin estuda as causas e fases da desintegração da ordem na pólis. O que ele apresenta é uma concepção orgânica da sociedade na qual estão interligados corpo e psique, advindo a desordem na pólis de um desarranjo nos seus elementos psíquicos, tanto individual como coletivamente. Essa desordem seria inevitável nas civilizações, em função da qual haveria uma sequência de formas de governo, identificado um “padrão irreversível” (Ibid., p. 187) nessa filosofia da História.

No Epílogo de *A República*, Voegelin entende que Platão, por defender que “a ordem boa da alma, sua politeia, deve ser estabelecida e continuamente preservada por meio da Paideia certa” (Ibid., p. 189), ataca a poesia da imitação como inadequada a essa boa ordem, não só porque ela desconhece a “mais bela das artes: a defesa da pólis na guerra, a administração da justiça na paz e a educação (*paideia*) dos homens” (Ibid., p. 192), mas, particularmente, por ser incapaz de traçar “seus lineamentos por um projetista que use o paradigma divino” (Ibid. p. 193), que dedique “hinos aos deuses e encômios a homens nobres” (Ibid.).

As Leis:

As Leis foi a última obra de Platão, a mais extensa e a menos conhecida delas, durante muito tempo mencionada apenas por citações esparsas. Como a *República*, foi escrita na forma de diálogo, destinado a fundar as instituições de uma cidade fictícia, dessa vez, uma colônia por Creta, objeto da discussão entre o estrangeiro ateniense de passagem pela ilha e dois dórios, Clínias e Megilo, com o quê Platão desloca o palco do debate para fora de Atenas, mas a mantém na questão e traz à baila as instituições supostamente superiores dos espartanos descendentes dos dórios.

Tanto Jaeger como Voegelin se dedicam a situar *As Leis* na inteireza da obra platônica e a corrigir os equívocos de sua interpretação. Também a vasta erudição de ambos lhes permite aplicar essa exegese a outras eras, ensejando reflexões cardeais, tanto do ponto de vista da História como da Ciência Política. Como em *Górgias* e *A República*, Jaeger se dedica prioritariamente aos aspectos educacionais, enquanto Voegelin enfatiza os políticos. O olhar percuciente desses dois pensadores excepcionalmente dotados de

conhecimento e experiência se complementam em uma análise profunda da obra que coroa a empreitada de Platão.

A análise de *As Leis* por Werner Jaeger se inicia pela mudança de critério notada em relação ao outro grande marco literário de Platão, *A República*. Enquanto nesta Platão minimizava o papel das leis, confiante na superior sabedoria de indivíduos selecionados que assegurasse respostas adequadas às mudanças e crises, em *As Leis* ele se preocupa com a “formação de uma vasta camada de homens, o que implica o problema da formação elementar” (JAEGER, 1986, p. 888). Agora, o que Platão deseja é “edificar um formidável sistema de educação” (Ibid., p. 891) no qual o legislador seja o verdadeiro educador, submetendo a legislação ao propósito educativo e fazendo com que o Estado encontre seu sentido e razão de ser.

Como uma depuração do fundamentalismo de *A República*, *As Leis* articula uma filosofia da História orientada para “a verdadeira perfeição humana estruturada em vários graus, [em que] cada um dos quais corresponde a determinados fenômenos históricos e tem com os outros uma relação de processo dialético que vai do inferior ao superior” (Ibid., p. 893). Aplicada aos acontecimentos em Esparta, essa filosofia permitiu a Platão questionar até a virtude tida por absoluta: a coragem. Sozinha, ela seria superada pela coragem associada às demais: justiça, temperança e temor a Deus. Os bens humanos – saúde, força, beleza e riqueza – se submeteriam às quatro virtudes da alma, cedendo o ideal dórico da bravura incondicional ao da coragem na luta justa travada pelo Estado jurídico.

Platão em *As Leis* aponta a insuficiência educacional do Estado marcial dórico para desenvolver a temperança e a autodisciplina, sem o quê seria impossível ter homens virtuosos na pólis. A cultura, alertou Platão, leva à vitória e ao sucesso, mas, não poucas vezes, conduz à vitória trágica, cujos resultados são fatais ao vencedor, o pior deles a *hybris*, a expressão do excesso, da arrogância e do orgulho, e por fim à incultura, a perda da cultura. O caminho seguro para a manutenção do Estado seria o da totalidade da *Paideia*, “o caminho que nossa reflexão deve seguir até chegar a Deus” (Ibid., p. 897).

Em outro ponto que a distingue de *A República*, *As Leis* enfatiza o começo dessa caminhada na primeira infância, na qual é enraizado “o estrato consciente, racional, da paideia [...] na camada pré-racional, inconsciente ou semiconsciente da vida” (Ibid.), iniciando-se nesses primeiros anos de vida a educação para a *Arete*, aquela que verdadeiramente constrói a cultura, aquela totalidade capaz de devolver aos homens o sentido e unidade perdidos em uma existência repleta de aptidões e conhecimentos especializados, porém totalmente desarticulados.

A concepção formulada por Platão é de uma grande síntese atingida por uma convergência superior. O legislador da pólis por ele desejado é o que conhece o divino, pois só assim o “logos divino encontrará o caminho para descer até ao Homem” (Ibid., p.900), aquela lógica que governa o Estado com a lei e que regula as relações da pólis com ela própria e as outras. Por sua vez, esse legislador deve se guiar pelo ideal da *Paideia* platônica, que é “o domínio de si e não o domínio sobre os outros por meio da violência

exterior, como para os Espartanos” (Ibid., p. 901), devendo esse domínio ser desenvolvido desde a infância – aquela fase inconsciente na qual o prazer com o bem e o desprazer com o mal experimentados instintivamente constituem o ponto de partida do caminho da evolução – desde o simples conhecimento da norma, seguida pela visão da alma e o aprofundamento dessa visão. Essa teoria, uma *Paideia* em si, “na medida em que a arete é um ethos” (Ibid., p. 902), isto é, “formação moral no atual sentido da palavra” (Ibid.), será “a raiz de toda Ética moderna” (Ibid.).

Segundo Jaeger, depois de denunciar as causas da ruína de Atenas em *A República* e passar boa parte da vida contemplando o aparente sucesso da norma espartana na Hélade, em *As Leis*, Platão desvenda a fraqueza e o equívoco desse modelo. No novo Estado que ele concebe em *As Leis*, a virtude espartana por excelência, a coragem, cede lugar na hierarquia para o domínio pessoal e a justiça. E com isso, apelando à filosofia da História, ele aponta a causa permanente da destruição do Estado: “a incultura nas matérias humanas mais importantes” (Ibid. p. 908), o que o leva a elaborar uma série de normas educativas da boa formação.

Em *As Leis*, a ideia da antítese platônica entre exterioridade e essência se reitera no Estado. Em sua denúncia da injustiça no *Górgias*, Platão atribuiu a tirania à multidão que essencialmente exercia o poder. Em *A República*, Platão já apontava a direção do Estado espartano sendo exercida não pela pessoa única do rei, mas “pela multidão de anseios e desejos que governam a alma do indivíduo” (Ibid., p. 909). Sendo o Estado para Platão “a estrutura espiritual do homem que o representa” (Ibid., p.910), para a política, a ciência de governar, ele prescreve os sete axiomas de governo: “1) os pais devem governar os filhos; 2) os nobres devem governar os não-nobres; 3) os velhos os jovens; 4) os senhores os escravos; 5) os melhores os piores; 6) os homens cultos e sensatos os incultos; 7) [...] o democrático [...] o que é eleito deve imperar...” (Ibid., p. 911), concluindo pela inconveniência da centralização do poder, por ele entendida como “uma degenerescência da ânsia de domínio” (Ibid.).

Na descida à destruição do Estado e ao caos social, Platão identificou como uma evidência do mal causador a teatocracia, o império do público inculto, “a petulância e o desenfreamento de todos em tudo, desenfreamento e petulância que não se detinha perante nada” (Ibid. p. 914). Era a descida até a perda de todo vínculo, entre os homens e deles com a pólis.

Mas a Platão não atribuiu a ruína da pólis somente ao que observou no seu tempo. Para ele, “os fatos históricos confirmam a análise filosófica” (Ibid., p. 914), recuando até as Guerras Médicas para apontar que “foi o esmagamento das forças terrestres dos Persas em Maratona e Plateias que salvou a Grécia da escravidão” (Ibid., p. 916), e não a batalha naval de Salamina, fazendo com isso a mais profunda crítica ao império marítimo ateniense que levou a pólis ao seu ocaso.

Aquela altura, em sua velhice, Platão estava empenhado na educação do povo, e não apenas da elite que o governava, para o que era necessário uma lei que organizasse esse

sistema educacional no qual se fundaria a pólis renovada. Herdeiro da perplexidade grega com o destino das cidades e dos homens, sempre oscilando entre o excesso e o castigo, Platão estruturou um processo para a elaboração da lei a partir da situação vivida: “a guerra, a miséria econômica, a doença e as catástrofes que originam as revoltas e as inovações” (Ibid.). E encontrou na subordinação da fortuna, da inovação e da técnica a Deus a fundamentação para a boa lei que deve ser orientada pelo “espírito formador do mundo” (Ibid., p.917). Por isso ele deu tanta importância ao preâmbulo das leis, que deveria expressar os princípios universais que são o seu ponto de partida e constituem sua “norma moral” (Ibid. p. 919).

Tendo elaborado o seu centro teológico, Deus como medida de todas as coisas, Platão estabeleceu o critério fundamental de que “ação legislativa é educação, e a lei o seu instrumento” (Ibid.), o que lhe permitiu prescrever o sistema de “educação popular a cargo do Estado” (Ibid., p. 921). A inexistência de normas gerais para educação nas cidades-estado gregas fez dessas proposições de Platão uma grande novidade, muito embora existissem tradições e hábitos nesse sentido.

Em uma direção bem distinta de *A República*, Platão dedica-se em *As Leis* a formular uma série de normas objetivas que alcancem a família, desde o matrimônio e procriação, prolongando-se pela infância. E como “fundador da pedagogia da primeira infância” (Ibid., p. 923) prescreve uma educação que se desenvolva entre a brandura e o rigor, conduzindo a criança na alegria que desperte desde cedo na alma do homem “a harmonia e o pleno equilíbrio do caráter” (Ibid., p. 924).

Numa época de grande interesse pela cultura pelos usos e costumes (*nomina*) dos gregos e de outros povos, Platão os considera de grande valor para a *Paideia*, mais importantes do que a lei escrita, considerando imprescindíveis esses dois elementos – usos e costumes mais a lei escrita – para “fundar e manter firme uma nova pólis” (Ibid.). Na educação infantil estabelece faixas etárias, de 3 a 6 anos e superior a 6 anos, estabelecendo para cada uma delas as normas da sua condução em busca de um “homem distinto e livre” (Ibid., p. 926).

O serviço militar ocupa um lugar e destaque na teoria de Platão, para o qual o jovem é preparado desde a infância, uma tradição não apenas espartana, mas “a base jurídica em que se assentava a democracia ateniense” (Ibid.). Porém, distintamente da metafísica moral que havia prescrito em *A República*, em *As Leis* ele está interessado “na fundamentação psicológica da obra educativa” (Ibid., p. 927), conferindo aos jogos e à música um papel proeminente pelo aprendizado lúdico. Para que esse aprendizado se desenvolvesse, Platão defendia a “estabilidade das normas e das instituições de Estado encarregadas de velar pela boa tradição” (Ibid.). E em um aspecto difícil de entender pelos modernos, usou a dupla acepção do *Nomos*, como lei e canção, para dar à música o valor de lei educativa.

Platão introduz também em *As Leis* a grande novidade do ano solar como unidade básica do ciclo cronológico, antecipando, com a inclusão de festividades ao longo dele, o ano eclesiástico católico. Desse paralelismo entre terreno e divino, Jaeger infere que a moderna separação entre Estado e Igreja deriva das “imensas exigências que Platão faz a potência espiritual e educativa da sociedade humana” (Ibid., p. 929), as quais só poderiam

se consumir em um domínio separado do Estado e acima dele, que se ocupasse das almas.

Referindo-se à importância dada por Platão ao preâmbulo que deveria preceder o texto das leis, Jaeger, lembrando o axioma de que Deus é a medida de todas as coisas, destaca a “ideia teocêntrica” (Ibid.) da educação platônica que alteraria fundamentalmente a existência humana no sentido de torná-la pacífica, de fazer a guerra para conseguir a paz, passando a vida do homem a ser entendida como um permanente serviço divino.

Platão elaborou uma série de normas a que Jaeger atribui uma “extraordinária modernidade” (Ibid., p. 930): escolaridade obrigatória, equitação para a mulher, construção de escolas e ginásios públicos, educação para os dois sexos, divisão do tempo nos trabalhos diários, trabalho noturno para os dirigentes, fiscalização dos professores e a criação, no Estado, de uma “autoridade superior em matéria de instrução, com um ministro da educação à frente” (Ibid.), para cuja escolha teceu longas considerações.

Em mais um aspecto que a distingue de *A República*, *As Leis* introduz uma cultura elementar realista, não apenas dirigida aos governantes ou modelada conforme a antiga *Paideia* na ginástica e na música, mas incluindo agora as matemáticas, com seus conhecimentos sendo expostos “em diversos graus de acessibilidade, de acordo com cada fase da educação” (Ibid., p. 933). E defendia abertamente a educação primária como forma de infundir suas normas em a toda nação grega. Isso porque, segundo Platão, o ensino astronômico e matemático na escola primária levaria à compreensão do ciclo dos astros, uma fonte essencial da fé em Deus. “O resultado final do ensino realista é o fortalecimento da fé em Deus no coração dos cidadãos” (Ibid., p. 934).

Jaeger conclui sua análise de *As Leis* com a educação dos governantes e o conhecimento de Deus. Se em *A República* cabia aos guardiões deter o conhecimento supremo formador do Estado, em *As Leis* isso cabia ao conselho noturno, cujos integrantes devem deviam possuir a virtude total (unidade das virtudes) e o conhecimento filosófico da unidade dentro da multiplicidade. É com essa ênfase na unidade que Jaeger contesta a interpretação de que faltaria em *As Leis* uma teoria das ideias, ou que Platão, no final da vida, teria abandonado essa teoria, mostrando que, ao contrário dessa suposição, ele apresentou uma poderosa concepção da aplicação da ideia do Bem na política.

Apontando a “função modeladora da dialética, a visão global do múltiplo no uno” (Ibid.), Jaeger mostra que o desígnio platônico era de fazer do “conhecimento filosófico do uno no múltiplo a cultura dos governantes e o fundamento do Estado” (Ibid.). Para conhecerem a norma suprema na unidade do Bem, os governantes deviam ser formados para conhecer a verdade, expressá-la em palavras e segui-la na sua conduta¹⁰.

As considerações finais de Jaeger na sua conclusão sobre *As Leis* são de grande

10 “... os que devem ser verdadeiros guardiões das leis terão de conhecer realmente sua verdadeira natureza, ser capazes de explicá-la racionalmente e segui-la em sua conduta” (BRISON; PRADEAU, 2020, p. 1005). (966b). A verdadeira natureza a que Platão se refere aqui é a “que se equipara ao divino e ao Bem a que o mundo visível aspira, sem, no entanto, chegar a alcançar” (JAEGER, 1986, p. 917).

importância, porquanto atestam o princípio orientador de toda a obra do filósofo, Deus, onde estão “os verdadeiros e inabaláveis fundamentos de toda cultura humana” (Ibid. p. 939), que estando “mais alto que o Homem [...] é o seu verdadeiro eu” (Ibid.). Com isso, Jaeger revela o centro do humanismo clássico desvendado por Platão e o coloca a serviço de um ecumenismo sob o “Deus uno, supremo e invisível” (Ibid.). A exegese de *As Leis* por Jaeger consegue transmitir, graças à cuidadosa dissecação das amplas e detalhadas prescrições e pela profunda análise do pensamento do filósofo colocadas no seu último e mais extenso livro, o sentido e o propósito de toda sua obra.

Por sua vez, Voegelin abre sua análise de *As Leis* empenhado em corrigir equívocos na sua interpretação contemporânea quanto ao estilo, ao uso de parâmetros inadequados e ao real objeto da obra de Platão.

Como obra inacabada da velhice de Platão, *As Leis* não foi revisada, o que, para Voegelin, deve ser separado da sua organização formal que “associa cadeias de pensamento dependentes de símbolos dominantes” (VOEGELIN, 2015, p. 274), abrangendo uma enormidade de temas da vida humana.

A segunda fonte de erros identificada por Voegelin é a tomada de parâmetros modernos para analisar *As Leis*. Com efeito, é um equívoco ler um tratado dessa complexidade, escrito no século IV a.C., com conceitos da atualidade. Platão não pode ser considerado um reacionário ou um totalitário, uma vez que inexistia na Hélade de seu tempo a luta entre progressistas e conservadores nos moldes das Eras Moderna e Contemporânea e, tampouco, nada parecido com o totalitarismo do século XX. Muito menos é um tratado de jurisprudência, como entendida em nossos dias. Voegelin alerta que *As Leis* não deve ser considerada como um repertório de leis da teoria jurídica moderna, pois ela está inserida no “mito da natureza e tem uma amplitude de significado que inclui a ordem cósmica, os ritos dos festivais e as formas musicais” (Ibid., p. 275).

Outro erro desvelado por Voegelin seria o de considerar *As Leis* um aperfeiçoamento de *A República*, consumado na proposta de um governo constitucional regido por leis, mais realistas e consentâneas ao pensamento coevo. Esse equívoco proviria da suposição equivocada de que, estando *A República* e *As Leis* separadas por muitos anos, seria natural haver alguma evolução. Fazendo a análise biográfica de Platão e histórica de sua produção, Voegelin demonstra que várias ideias apresentadas em *As Leis* já haviam sido expostas em trabalhos anteriores. E sustenta sua rejeição a essa suposta evolução havida entre *A República* e *As Leis* argumentando que Platão não pretendeu construir o Estado Ideal, mas sim incorporar a Ideia à pólis, o que dependeria da matéria-prima humana que a constitui. Portanto, o verdadeiro conteúdo, tanto de *A República* como de *As Leis*, seria a incorporação da realidade da Ideia. Segundo Voegelin, “o governo constitucional, sem consideração para com o espírito das Leis, não é a realidade para Platão, mas a corrupção da realidade” (Ibid., p. 277). Assim, estabelecida a motivação genuína de Platão, a diferença entre *A República* e *As Leis* estaria no nível existencial, sendo os guardiões da ordem na primeira obra “pessoas em cuja alma a ordem da ideia poderia tornar-se realidade tão permanente que elas, por

sua própria existência, serão a fonte permanente da ordem na pólis” (Ibid., 279), enquanto, em *As Leis* “os cidadãos livres serão pessoas que podem estar habituadas à vida de *arete* sob orientação adequada, mas que são incapazes de desenvolver a fonte da ordem existencialmente em si próprias ...” (Ibid., p. 279-280), para o quê necessitariam da orientação permanente.

O enfoque de Voegelin é essencialmente histórico e político e, como tal, ele contextualiza a obra de Platão no cenário da Hélade de sua época. Em relação a *As Leis*, ele aponta que a sua gênese estaria na participação de Platão na política da Magna Grécia, conjunto de colônias gregas do sul da Itália e da Sicília. Consciente da impossibilidade de Atenas ou Esparta imporem uma federação helênica que incorporasse os princípios que recomendava, em boa parte devido ao “paroquialismo das pólis baseadas em clãs” (Ibid., p. 282), Platão viu na Siracusa de Dion a oportunidade de realização do seu designio, pela imposição dessa ordem a toda a Sicília e depois à Grécia, antepondo-se, assim, à sempre presente ameaça persa.

Para Voegelin, foi a participação de Platão na política de poder em Siracusa, associada à sua meta de reforma espiritual, que o levou a redigir *As Leis*. Depois de sua primeira viagem à Sicília, entre 388 e 387 a.C. aproximadamente, ao retornar a Atenas, ele fundou a Academia, “concebida como instrumento institucional pelo qual o espírito pode se introduzir na arena política e influenciar o curso da história” (Ibid., p. 283). O fracasso do projeto siciliano, com assassinato de Dion em 354 a.C., fechou a janela de oportunidade para a materialização do projeto platônico em Siracusa, por extensão a toda Sicília e, porventura, à Hélade. Alguns anos depois, quando morreu em 347 a. C., Platão estava escrevendo *As Leis*.

Em outro aspecto marcante de sua análise, Voegelin explora os símbolos utilizados por Platão em *As Leis*. O primeiro deles, embora não mencionado como tal por Voegelin, é o da subida. O caminho percorrido pelos três personagens do diálogo até o templo de Zeus na ilha de Creta é longo e de subida por todo o tempo, com o que Platão quis marcar a evolução espiritual a que eles se propunham. Outro símbolo é o dia em que a caminhada acontece, muito quente, o mais longo do ano, do solstício, que marca o fim de um ciclo e o início de outro, querendo Platão com isso atribuir à obra o sentido de renovação.

UM SENTIDO PARA O PLATONISMO

As questões essenciais da obra platônica:

Da análise da exegese feita por Jaeger e Voegelin se verifica que a primeira questão essencial do pensamento de Platão é a pessoa humana. Ao longo de toda a sua obra, a começar pela forma de desenvolvimento escolhida, o diálogo, ele se concentra na pessoa. Isolada ou em comunidade, nos seus ofícios ou na coisa pública, da infância à velhice, homem ou mulher, a pessoa é o objeto primário da análise e reflexão de Platão.

Conquanto Jaeger e Voegelin coincidam nesse aspecto - a prioridade dada à pessoa humana - há nuances significativas entre esses pensadores no que diz respeito ao papel

dessa pessoa na formulação platônica. Jaeger vai ao ponto de afirmar que *A República* não é uma proposta de forma de governo, mas de um novo apogeu cultural e moral, uma obra de formação humana, sendo, portanto, a teoria platônica da forma de Estado uma teoria do homem¹¹. Voegelin também nega que *A República* seja uma doutrina de ordem, pois a vê como um desenvolvimento contínuo que acontece no íntimo da pessoa até um nível superior de lógica¹².

A segunda questão é a alma, no que coincidem os dois pensadores. Em *Górgias*, Jaeger consagra o conhecimento socrático da essência da alma que radica a ontologia de uma nova valorização da vida¹³, enquanto Voegelin enxerga outra ontologia, a da revelação da divindade. Ambos confirmam a transcendência, o primeiro pelo conhecimento da alma e o segundo pela revelação de Deus na história¹⁴.

A introdução por Platão do paradigma divino apontada por Voegelin, na realidade, vai além de uma filosofia da História. Ele se expressa no axioma de ser Deus a medida de todas as coisas¹⁵. Por ele, o paradigma divino transparece em toda sua força: como um caminho da reflexão para chegar a Deus; como elemento inspirador do legislador, pelo qual, em sentido oposto, o logos divino descera até homem¹⁶; e como um princípio orientador a Deus, o detentor dos fundamentos da cultura humana e o verdadeiro eu do homem¹⁷. Daí ser possível compreender a ênfase dada por Platão à reforma espiritual por meio de uma evolução contínua¹⁸.

Finalmente chegamos à terceira questão essencial da obra platônica, a das instituições, com Jaeger apontando que leis e constituições só têm valor quando há uma substância moral que as alimenta e conserva¹⁹ e Voegelin negando que uma boa ordem possa ser criada apenas por instrumentos institucionais²⁰. Jaeger entende que Platão propôs erguer a política sobre o fundamento da ética, enquanto Voegelin diferencia *A República* e *As Leis* justamente nesse aspecto: o de como preservar na alma a ideia da boa ordem²¹. Voegelin vai além nessa questão, duvidando que a boa ordem possa ser instituída somente pela participação na vida política, uma vez que ela pode se consubstanciar na alma, na psique. Ainda de acordo com Voegelin, essa teria sido a razão para Platão fundar a sua Academia em Atenas, um instrumento do espírito na arena política para influenciar a História²².

Com efeito as questões essenciais da obra platônica – pessoa, alma e Estado – extrapolam

11 Vide p. 8.

12 Vide p. 11.

13 Vide p. 6.

14 Vide p. 7.

15 Vide p. 17.

16 Vide p. 14.

17 Vide p. 18.

18 Vide p. 20.

19 Vide p. 8.

20 Vide p. 11.

21 Vide p. 19.

22 Vide p. 20.

a esfera política. Para Jaeger, a formação do legislador que conhece o divino tem que ser moral. E na medida que a *Arete* é um ethos, a proposta de formação pelo domínio de si, desenvolvido desde a infância no conhecimento da norma pela alma e continuamente aprofundada, será a raiz da moderna ética²³. Para ele, em *As Leis*, Platão pregou a virtude total, o conhecimento do uno no múltiplo, que deve orientar a formação dos governantes e fundamentar o Estado²⁴.

Assimilação e perda:

Na exegese feita por Jaeger e Voegelin, de mais difícil compreensão são as vinculações entre a obra platônica e a democracia, que o primeiro entende como extensão da autonomia aos cidadãos livres em Atenas e o segundo pela ordem que sobreviveu a Atenas para fazer parte da tradição ocidental²⁵. Existem problemas na vinculação entre o platonismo e a democracia, não só pelos questionamentos das credenciais democráticas de Platão, já aqui expostas, como pela dificuldade em aceitar que uma ideia que agregou pouquíssimos coevos e não resultou numa realidade política pode ter atravessado vinte e cinco séculos para dar sentido à democracia atual.

Para o enfrentamento dessa questão, cabe, antes de tudo, lembrar que a civilização ocidental não é herdeira da democracia ateniense apenas pelo resgate de Sócrates, Platão e Aristóteles por filósofos classicistas contemporâneos. Essa tradição se construiu ao longo de séculos, espalhando-se em distintos aspectos da vida social nas sucessivas eras da história do Ocidente.

Na antiguidade tardia, que perdurou até o século VI d.C. e na qual se enraizou a Idade Média, o pensamento platônico teve grande importância. A Plotino, filósofo de grande relevância no século III, fundador do neoplatonismo e autor de *Enéadas*, obra que “exerceu enorme influência sobre o pensamento cristão posterior, durante toda Idade Média, especialmente nos seus primeiros séculos” (MARÍAS, 2004, p. 109), seguiram-se Porfírio, também autor de obra relevante para o medievo, Isagoge, e depois Jâmblico, o imperador Juliano e Proclo (Ibid., p. 111-112).

A assimilação da cultura clássica pelo cristianismo só pode ser compreendida a partir dessa influência. O caso mais eloquente é o de Santo Agostinho, cuja obra *A Cidade de Deus* é comparada a *A República* no sentido finalístico de construir uma nova pólis sob a inspiração divina. “Tendo como fonte a Patrologia Latina” (TONDINELLI, 2015, p. 11), em *De Mendaccio (Da Mentira)*, Agostinho, ao definir a mentira, assume a distinção platônica entre a mentira na alma e nas palavras²⁶, exposta por Platão no Livro II de *A República*. Foram textos publicados sob o nome de um discípulo de Paulo, Dionísio Aeropagita, que, no início do século VI “transformaram a metafísica e a cosmologia elaborada no neopla-

23 Vide p. 14.

24 Vide p. 18.

25 Vide p. 4.

26 “Observemos que esta influência da piada sobre nosso humor não tem como finalidade o engodo da alma” (SANTO AGOSTINHO, p. 19).

tonismo (acima de tudo por Jâmblico e Proclo) em cosmologia cristã, a Igreja e a Liturgia” (KANY, 2013, p. 358). O platonismo, original ou retomado por Plotino e seus sucessores, foi determinante na estruturação da filosofia cristã da Idade Média que criaria as bases do conhecimento científico desenvolvido nas eras posteriores.

Mas existe uma dimensão esquecida do platonismo no alvorecer da civilização ocidental: a da formação do legislador conhecedor do Divino. No século VI, com o batismo de Clóvis, Rei dos Francos, em Reims, a Igreja Católica deu início à tradição milenar de colocar a monarquia sob os auspícios de Deus. Com isso, sem capitular ao cesaropapismo bizantino, a Igreja de Roma implantou a transcendência no cenário político da cristandade ocidental, um dos mais longos e poderosos fatores de condicionamento civilizacional já conhecidos na História. Com efeito, essa presença permanente da religião nos círculos de poder, mantendo-se independente dele, induziu uma série de condicionantes no exercício desse poder, a mais importante delas, a do compromisso do soberano ser incondicionalmente bom, enquanto ungido por Deus. Independentemente de ser desconsiderado por soberanos impiedosos, esse compromisso criou uma rede de legitimidades e dependências que redundaria na limitação do poder, um traço determinante da democracia ocidental.

Outra marca do platonismo na Idade Média foi a escola. Implantadas a partir do século IX, no período carolíngio, junto à sede das dioceses locais, transmitiam o conhecimento acumulado ao longo dos primeiros séculos da Idade Média, “principalmente teológico e filosófico” (MARIAS, 2004, p. 137). A princípio elementar, mais tarde, esse ensino, ao aprofundar as questões filosóficas e teológicas, transformou-se na escolástica. Mas a tradição da escola fundamental da Alta Idade Média foi mantida pela Igreja Católica, na qual se pode identificar o ideal platônico de formação desde a infância plasmado na moderna educação.

Entre as grandes questões da filosofia medieval está a criação, cuja concepção cristã modificou a grega, da geração, estabelecendo com isso uma metafísica que deixou para trás a teogonia de Platão vertida em filosofia da história. Ao final da era medieval, pela especulação filosófica em torno dos universais, a escolástica introduziu os símbolos que tornaram possíveis a matemática e a física modernas, direcionando com isso o pensamento para o mundo e fazendo surgir as ciências naturais. Esse movimento levou à especulação sobre a razão, o logos, ou a palavra segundo o cristianismo. Todas questões platônicas – criação, universais e razão –, elas foram alçadas a superiores níveis de formulação por mentes como as de Santo Agostinho, Santo Anselmo e Santo Tomás de Aquino.

Com a divisão da cristandade ocidental provocada pela Reforma e o contínuo questionamento da autoridade do monarca sob os auspícios de Deus, a procura do legislador conhecedor do Divino se transforma. De início, Maquiavel coloca essa busca exclusivamente no campo terreno. Em seguida, Descartes prova a existência de Deus e coloca a autoridade temporal sobre sua égide. Leibnitz, teólogo, matemático e historiador, reitera a impossibilidade da inexistência de Deus e a sua intensa atividade pública, apoiada em sua

magistral obra, reafirma a presença divina na coisa pública²⁷. Thomas Hobbes, o pensador que mais se aproxima da teocracia platônica, no bojo das lutas políticas na Inglaterra, apela à autoridade divina para sustentar o monarca absoluto, com John Locke o seguindo nesse ponto, mas submetendo-o à limitação dos princípios da igualdade e da liberdade. Por sua vez, o continuador de Locke, George Berkeley desenvolve uma metafísica segundo a qual as “obras da natureza, isto é, a maior parte das nossas sensações e ideias, não são produzidas pela vontade humana, nem dependentes de ela. Há pois algum outro espírito que as causa, visto não poderem subsistir por si” (BERKELEY, 2000, p. 94).

A transcendência da teologia e filosofia cristãs começa a ser colocada em xeque, quase que simultaneamente, por David Hume, com a obra *História Natural da Religião* (1757) e, um pouco antes, com Immanuel Kant publicando *História Geral da Natureza e Teoria do Céu* (1755). Mas esse movimento em meados do século XVIII de busca do transcendente pela natureza não se restringe à filosofia. Inspirado na ideia platônica do espírito das leis, Montesquieu publica, em 1748, uma obra com esse título que, ao lado do *Contrato Social* (1762), de Jean Jacques Rousseau, terá grande influência na Revolução Francesa.

No afã de reduzir a influência católica na sociedade, os iluministas recorrem à tradição do pensamento clássico grego e à virtude cívica romana, apagando a história da evolução do pensamento da cristandade europeia. É dessa forma de pensar que surge o termo Idade Média, designando aquele longo período entre a modernidade e o passado desejado pelos revolucionários. Não causa surpresa, portanto, encontrar na estrutura legislativa da França revolucionária um Conselho dos Quinhentos e um Conselho dos Anciãos, a exemplo da Atenas do século IV a.C..

Determinada a instituir o legislador em outra transcendência que não a cristã, a Revolução Francesa inspira, ao sabor dos acontecimentos, religiões revolucionárias nas quais acontecem festividades cívico-religiosas, abjuração de sacerdotes, queima de batinas e solidéus, cultos ao ser supremo criado por Robespierre e a festa de exaltação à razão na catedral de Notre Damme. A transcendência deveria ser outra. Segundo Robespierre, era preciso “inspirar ao homem um respeito religioso pelo homem” (MANIN, 1989, p. 605), instilando-lhe o credo revolucionário “a ideia sublime da dignidade de seu ser” (Ibid.) e reconhecendo Jesus como “homem sublime” (Ibid.).

Na passagem do século XVIII ao XIX, essa nova situação havia se consolidado, não somente pelo cataclisma político da Revolução Francesa, mas também pelo conhecimento. “A ascensão das ciências naturais teve êxito em colocar as instituições religiosas à margem da discussão filosófica” (TOLLE, 2007, p. 11). Em sua crítica a Kant, que entendera que “o supra-sensível é incapaz de ser conhecido pela razão”, Hegel (2007, p. 20) aponta a redescoberta em Platão da ideia, porém, aferrado à dialética finitude-infinito, sentença que a ideia da razão, segundo essa acepção, seria incapaz de produzir uma ideia (Ibid. p. 53). Apoiado no idealismo

27 “Fondées sur les croyances religieuses, le droit, la moralité et la religion finissent par se confondre” (BOUTROUX, 2005, p. 125).

fichteano, segundo o qual “o agir puramente livre é o primeiro e único certo” (Ibid., p. 137), Hegel conclui que a sensação em que se funda a religião da época moderna é a de que Deus está morto (Ibid., p.173).

O efeito da teologia da morte de Deus foi grande. Com a perda da transcendência cristã, no início do século XIX, o caminho ficou aberto para as gnosés seculares, aqui entendidas como revelações unificadoras que salvam pelo saber, “libertando de um erro primitivo ligado à história do mundo os que o possuem” (GILSON, 2013, p. 31). Esse saber substitutivo do cristianismo proliferou de várias formas, embalado no cientificismo e nas comoções sociais e políticas do século.

O mais prolífico ambiente da ruptura entre Deus e razão foi o da esquerda hegeliana que extraiu do legado do seu mestre desconfiança e criticismo levados a extremos de confrontacionismo com o mundo existente, incluindo o cristianismo e tudo o que não exibisse, segundo eles, as características reais e racionais do universo. Entre esses radicais havia um grupo de filósofos e teólogos que “reinterpretou o cristianismo num espírito hegeliano com o qual Marx entrou em contato à época que estava começando a formular suas próprias ideias” (KOLAKOWSKI, 2005, p. 70). Com efeito, foi de um teólogo desse grupo, Bruno Bauer, que emanou a crítica da alienação religiosa “fortemente refletida no pensamento inicial de Marx, incluindo a famosa comparação da religião ao ópio” (Ibid., p. 76). É digno de nota que a esquerda hegeliana, incluindo o jovem Marx, dedicou-se a profundos estudos do helenismo, deles extraíndo, no entanto, conclusões avessas à tradição cristã que dele emanou.

Outro caso da passagem direta do período clássico à contemporaneidade foi o de Nietzsche, que enxergou nos conceitos de natureza e razão e na crítica do mito o elo que liga a modernidade ao iluminismo da antiguidade greco-romana, enquanto “outros conceitos igualmente centrais para essa conexão, como lei (romana), liberdade e igualdade foram [por ele] omitidos [...], sem dúvida deliberadamente” (CANCİK, 2013, p. 639).

Também o fascismo se valeu desse salto à antiguidade para construir a sua gnose. O nacional-socialismo pela apologia de Esparta, das Guerras Púnicas e da batalha das Termópilas para “provar a liderança intelectual da cultura germânico-ariana no mundo” (LOSEMAN, 2013, p. 353) e o fascismo italiano pelo culto da romanidade que, além de maciça propaganda, patrocinou a reconstrução de uma Roma imperial que implicou na “destruição de extensas áreas de arquitetura medieval e barroca” (Ibid., p. 352). Uma gnose diga-se, por sinal, feita, por um “agnóstico [...] com ambição, [...] que é sutil, inteligente e persuasivo; pois essa é a classe de homens que abastece os profetas e fanáticos, os homens que são sinceros e meio insinceros” (GERMINO, 2015, p. 38), como apontou Voegelin referindo-se aos fascistas e nazistas.

Um papel na modernidade:

Além das questões cardeais da pessoa, alma e Estado, a exegese de Platão por Jaeger e Voegelin nos apresenta uma série de sinais da crise que, no século IV a.C., estava no horizon-

te da pólis e resultou no colapso da cidade-estado e no desaparecimento da civilização grega. Platão descreve criticamente vários episódios sociais de degenerescência pelo aviltamento da cultura, pela ineficácia da educação e pela perda das referências morais e éticas que redundaram em injustiça, corrupção, guerra civil e, por fim, falência civilizacional.

Platão não trata apenas da crise de seu tempo, mas de suas origens na perda dos valores da democracia havida em Atenas, cujos primeiros sinais surgem na Guerra do Peloponeso e, segundo ele e Tucídides, explicam o desastre consumado em 404 a. C.. Esse é um dos aspectos políticos mais importantes da obra platônica, qual seja, o consenso que deve sustentar endogenamente a democracia. Sem essa adesão espontânea e livre dos cidadãos, a lei moral que sustenta todas as leis da pólis, seriam inevitáveis a crise e o colapso. Quando os homens do seu tempo, imersos no desastre e desconhecidos nas gerações, descobriram-se incapazes de encontrar no material, no tangível, a salvação, foram buscá-la e a encontraram na transcendência, que a metafísica de Parmênides havia antecipado.

Como se viu, Platão fracassou em promover a ordem da ideia numa pólis renovada, mas legou à humanidade a filosofia no seu mais desenvolvido grau de aplicação social e político. Platão, na sua forma original, foi um profeta sem crentes, adstritos seus seguidores a um horizonte intelectual de época, mesmo durante o fecundo neoplatonismo da Academia que funcionou até 529 d.C., quando o imperador Justiniano mandou fechar suas portas. Mas a falha estrutural de Platão que pode explicar seu fracasso em constituir uma concepção de mundo que viesse a ser universalmente aceita estava na sua teocracia, o governo religioso que guardaria a verdade da pólis renovada.

Foi o cristianismo que, assimilando o essencial do platonismo, interagindo com neoplatonismo, escoimando-os do panteísmo e, mais do que tudo, permanecendo fora do alcance do Estado, logrou colocar a transcendência como elemento existencial e, por fim, civilizacional. Foi a filosofia da Idade Média, expressa na escolástica, que fez avançar o pensamento platônico até o humanismo da modernidade, seja preparando-o para receber os livros de Platão que foram sendo descobertos no Renascimento, seja consolidando a liberdade de pensamento que ela desfrutou nas universidades da cristandade a partir do século XIII.

Prosseguindo na busca da ordem pela transcendência, o humanismo da era Moderna não deixou de descobrir e redescobrir Deus, desde Descartes a Leibnitz, e quando, no Século das Luzes, as ciências naturais começaram a assediá-la religião, do que Hume foi o precursor, nem mesmo a eliminação da metafísica por Kant conseguiu suprimi-la de todo, na medida em que este e “Comte trouxeram a teologia de volta por um rodeio”²⁸ (GILSON, 2013, p. 938).

Na verdade, a teologia da morte de Deus, pela absurdidade do ser supremo da Revolução Francesa, da comparação da religião ao ópio por Marx, do niilismo de Nietzsche e das gnosés

28 Étienne Gilson pode estar se referindo à obra *Metafísica dos Costumes*, na qual Kant afirma: “o elemento moral de toda religião, se for definida como “o conjunto de todos os deveres enquanto instar mandamentos divinos”, pertence à moral filosófica, na medida em que, com isso, se expressa apenas a relação da razão com ideia de Deus” (KANT, 2013, p. 304). Quanto a Auguste Comte, é notório que ele instituiu a própria teologia positivista.

fascistas, é a confirmação do argumento ontológico de Santo Anselmo acerca da impossibilidade da inexistência de Deus. Uma absurdidade consumada no fracasso desses esquemas e traduzida na perplexidade contemporânea da qual Jaeger e Voegelin são intérpretes legítimos e que recoloca a transcendência como necessidade do mundo moderno.

Platonismo e cristianismo diferem na História por aquilo em que se constituíram. Enquanto o primeiro, sem uma massa de seguidores e alcance, tornou-se uma abstração fértil, o segundo, por seu universalismo e escatologia atemporal, criou uma civilização em contínua evolução. Em resumo, a pólis que Platão queria recriar sob nova ordem soçobrou nas ondas da História, enquanto a civilização inspirada na sua ideia de ordem atravessou 2500 anos, o que exhibe com meridiana clareza a condição da existência desta civilização: a transcendência. Não a transcendência teocrática abstrata de Platão, nem a da era teocêntrica, quando as questões da revelação e criação estavam por se resolver, mas sim a transcendência na qual se fundem Deus e saber.

CONCLUSÃO

As questões essenciais da obra platônica e a sua extensão à atualidade tratam da relação entre Deus e o homem. Alterando-se ao longo da História, essa relação jamais deixou de existir, mesmo quando negada, o que confirma o seu caráter ontológico, subjazendo, no entanto, o papel da religião como a forma pela qual as comunidades humanas mantêm esse vínculo transcendental e o institucionalizam.

Divina ou secular, em qualquer sociedade, a religião é a ponte para o sagrado, aquilo que não se sabe, mas no que se crê. Entre sua elevada formulação, seja ela filosófica, teológica ou ideológica, e seu culto, nos templos e nos espaços públicos, estão as instituições que fazem existir a sociedade: da família à educação, da lei à política, do exército à polícia, dos costumes à fé, dos negócios à guerra.

É do que trata a obra platônica, com sua miríade de abstrações, simbolismos e prescrições, que atravessou o tempo para causar estupor aos modernos. Dessa trajetória multidimensional e secular se conclui que é inútil procurar sociedade que tenha abolido a transcendência. Os sistemas de pensamento que pretendem expurgar Deus da transcendência nascem do ideário de substituí-lo em uma posição impossível de não existir, confirmando a transcendência e, ao fim e ao cabo, o próprio Deus. Na cristandade ocidental, das heresias dos primeiros séculos às teologias sem Deus da era contemporânea, o resultado foi sempre o mesmo: gnosés. E conflito.

Platão demonstrou como a inevitabilidade de Deus repercute em todo o espectro social, desenvolvendo um humanismo que superaria a insuficiência das instituições. Mas a instabilidade e insegurança trazidas pela fusão inevitável e irreversível do *Oikumenê* impõem a extensão dessa elevação ao palco do mundo. A perplexidade moderna precisa se voltar para o ecumenismo sob Deus, a única forma pela qual pessoa, alma e comunidade viabilizarão a politeia universal.

REFERÊNCIAS

BRISSON, Luc. Platon: œuvres complètes. Paris: Flammarion, 2020.

BERKELEY, George. Tratado do Conhecimento Humano e Três Diálogos. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.

BONAZZI, Mauro. Towards Nazism: On the Invention of Plato's Political Philosophy. Comparative and Continental Philosophy, v.12, n.3, 2020, <https://doi.org/10.1080/17570638.2020.1855406> Disponível em < <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17570638.2020.1855406> >

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. Les Lois. In BRISSON, Luc. Platon: œuvres complètes. Paris: Flammarion, 2020, p. 679-1008. <https://doi.org/10.7202/802970ar>

Bookman University. A Guide to Voegelin's Thought. Feb 20, 2011. Disponível em < <https://kirk-center.org/best/guide-to-voegelin-thought/> >

CANCIK, Hubert. Nietzsche, Friedrich. In GRAFTON, Anthony; MOST, Glenn W; SETTIS, Salvatore. The Classical Tradition. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, p. 639 - 640. <https://doi.org/10.1007/s12138-012-0305-4>

FLEMING, Katie. Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism. International Journal of the Classical Tradition, v. 19, n. 2, Jun 2012, p. 82-106. Disponível em < <https://www.jstor.org/stable/23352455> >

FRONTEROTTA, Francesco; PRADEAU, Jean-François. Hippias-Majeur. In BRISSON, Luc. Platon: œuvres complètes. Paris: Flammarion, 2020, p. 523 - 551. <https://doi.org/10.1017/s0012217300001669>

GERMINO, Dante. Introdução. In VOEGELIN, Eric. Ordem e História: Platão e Aristóteles, 3 ed.. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 11- 47.

GILSON, Étienne. A Filosofia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JISSOV, Milen. Mysteries of times of crisis: Hannah Arendt on morality under Nazism. Asian Journal of German and European Studies, 2018. <https://doi.org/10.1186/s40856-018-0027-8>

KANT, Immanuel. Metafísica dos Costumes. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KOLAKOWSKI, Leszek. Main Currents of Marxism. New York, London: Norton, 2005.

KANY, Roland. Church Fathers. In GRAFTON, Anthony; MOST, Glenn W; SETTIS, Salvatore. The Classical Tradition. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, p. 355 - 359. <https://doi.org/10.1007/s12138-012-0305-4>

HEGEL, G.W.F. Fé e Saber. São Paulo: Hedra, 2007.

JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

LEIBNITZ, G. La Monodologie: Edition annotée, et précédée d'une exposition du système de Leibniz par Émile Boutroux. Paris: Delagrave, 2005.

MANIN, Bernard. Montesquieu. In FURET, François. Dicionário Crítico da Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 789 - 802.

MARIAS, Julian. História da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OZOUF, Mona. Religião Revolucionária. In FURET, François. Dicionário Crítico da Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 596 - 605.

PELTONEN, Tuomo. Transcendence, Conciousness and Order: Towards a Philosophical Spirituality of Organization in the Footsteps of Plato and Eric Voegelin. *Philosophy of Management*, 7 January 2019, p. 231-247. <https://doi.org/10.1007/s40926-018-00105-6>

POPPER, Karl. Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico. Brasília: Editora UnB, 2008.

_____. Textos escolhidos. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, PUC-Rio, 2010.

_____. A Miséria do Historicismo. São Paulo: Cultrix, 1991.

PLATÃO. A República. Jandira, SP: Principis, 2021.

PRADO, Anna Lia Amaral de Almeida. Programa e realização. In Tucídides. História da Guerra do Peloponeso, Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROMANELLO, Julianne M. Eric Voegelin's Plato. *Vogelin View*, jan 29, 2018. Disponível em < <https://voegelinview.com/eric-voegelins-plato/> >

_____. M. Eric Voegelin's Plato (Part 1). *Vogelin View*, jan 30, 2018. Disponível em < <https://voegelinview.com/eric-voegelin-platos-laws-part-one/> >

SANTO AGOSTINHO DE HIPONA. Sobre a Mentira (De Mendacio). Campinas, SP: Ecclesiastic, 2016.

TOLLE, Olivier. Introdução. In HEGEL, G.W.F. Fé e saber. São Paulo: Hedra, 2007, p. 9 - 15.

VOEGELIN, Eric. Ordem e História: Platão e Aristóteles, 3 ed.. São Paulo, Edições Loyola, 2015.

_____. Evangelho e Cultura. In EMBERLEY, Peter; COOPER, Barry. Fé e Filosofia Política: a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin 1934-1964. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda, 2017, p. 167 – 205.

Sérgio Paulo Muniz Costa. Doutor em Ciências Militares, diplomado pela Escola de Comando e Estado-Maior do Exército (ECEME), foi chefe da Seção de Ensino de Geografia e História Militar e Coordenador da Modernização do Ensino da Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN). Historiador, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP). Autor dos livros “História e Conhecimento: suas conexões e perspectivas” (UFPR, 2014), “Idade Média: mil anos no presente”, 1 ed. (EdiPUCRS, 2016) e do artigo “Idealismo e Materialismo na História (Revista de Ciências Humanas, UFSC, v. 45, 2011, p. 355-391).

DOI: <http://dx.doi.org/10.26512/2358-82842023e52070>

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#).