



PLATÃO E A *CONSTITUIÇÃO DOS ATENIENSES* DE PSEUDO-XENOFONTE SOBRE A LIBERDADE E OS DESEJOS

Silvio Marino
Universidade de Brasília

RESUMO: O objetivo desta contribuição é comparar a leitura que Platão e Pseudo-Xenofonte fazem da liberdade da democracia. Para este fim se apresentarão uma série de ocorrências do termo *eleutheria* e de seus cognatos para mostrar a raiz comum e as diferenças entre estes dois autores sobre o que significa “homem livre” e qual é a dinâmica entre liberdade e escravidão a partir de uma fenomenologia cujo objeto são os desejos.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade. Desejo. Platão. Pseudo-Xenofonte. Democracia.

ABSTRACT: The purpose of this contribution is to compare Plato and Pseudo-Xenophon's reading of the freedom of democracy. To this end, a series of occurrences of the term *eleutheria* and its cognates will be presented to show the common root and the differences between these two authors about what "free man" means and what is the dynamic between freedom and slavery from a phenomenology. whose object are desires.

KEYWORDS: Freedom. Desire. Plato. Pseudo-Xenophon. Democracy.

Esta breve contribuição visa esclarecer a relação entre desejo e liberdade em dois textos, a *Constituição dos Atenienses* de Pseudo-Xenofonte e a *República* de Platão. O assunto mereceria uma análise bem mais aprofundada, porque envolve um dos aspectos mais importantes da política entre os séculos V e IV da Era Comum. Todavia, mesmo se só em dois textos, gostaria de destacar quais são os sentidos de *eleutheria* e de seus cognatos e como se articulam dentro destes textos, que pertencem, ambos, à crítica feroz à democracia assim como ela foi elaborada ao longo das reformas que partem de Sólon e chegam até Efiltes, assassinado após a reforma do Areópago do 462 a.C.

Mas o que é a liberdade? Em grego o termo *eleutheria* pode traduzir parcialmente o que nós chamamos de liberdade, porque a *eleutheria* é o estatuto do cidadão livre que age politicamente e uma condição da alma: o homem *eléutheros* é o cidadão e o homem livre. Todavia, na nossa época, liberdade é também a reivindicação de direitos, e por isso é uma *possibilidade* de fazer algo, e neste sentido a *eleutheria* envolve o sentido de *exousia*, de possibilidade. Estes dois sentidos se cruzam nos textos escolhidos e abrem a significações diferentes conforme os textos e os contextos em que estas palavras se encontram.

O texto da *Constituição dos Atenienses* é um testemunho muito particular porque, se a data de composição na qual acredita a maioria dos estudiosos estiver certa,¹ é o primeiro exemplo de prosa ática e teria sido escrito ao longo dos eventos da guerra do Peloponeso. Este texto apresenta uma análise que poderíamos chamar de marxista, porque foca na relação entre a base econômica de Atenas e a forma política democrática. A este respeito, o Autor mostra a perspectiva na qual insere o tema da liberdade. Dito muito esquematicamente, para este autor, em Atenas há dois partidos contrapostos que combatem pelo poder, sem qualquer possibilidade de acordo entre eles. Sendo este o quadro teórico, o autor, já a partir do segundo parágrafo, aborda o assunto da liberdade sob a forma de liberdade de fala. Significativamente, o autor não

¹ Em geral se pensa que este texto foi escrito durante a guerra do Peloponeso; cfr. CANFORA 2018, que pensa no 409.

utiliza o termo *isegoria* (liberdade de fala, igual poder da fala)² mas uma paráfrase deste conceito:

Sendo as coisas assim, parece justo que todos participem nos cargos públicos, no sorteio, assim como na eleição por braço erguido, e que seja possível falar para qualquer um dos cidadãos que queira.

ἐπειδὴ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶσι τῶν ἀρχῶν μετεῖναι ἔν τε τῷ κλήρῳ καὶ ἐν τῇ χειροτονίᾳ, καὶ λέγειν ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τῶν πολιτῶν (X. *Ath.* I 2).

Este uso é indicativo da crítica que o autor faz: ele não ignora o termo *isegoria*, que aparece pela primeira vez em Heródoto,³ mas, talvez, é próprio por causa do uso consolidado que o Autor escolhe esta fórmula. O termo *isegoria* seria demasiado comprometido com a ideologia democrática conforme construída por Heródoto: de fato, do ponto de vista político, a diferença entre os Persas e os Gregos era a possibilidade de todos participarem nas decisões.

Esta liberdade configura-se como a diferença fundamental em relação aos bárbaros.⁴ A confirmar esta leitura, há o texto *Ares, águas, lugares* do *corpus Hippocraticum*,⁵ cuja segunda parte é dedicada a demarcar com força a diferença antropológica entre os Europeus e os bárbaros persas, e esta diferença passa não somente pelas diferenças de constituições físicas, mas também pela diferença de *nomoi* e de *politeiai*, instituições que modificam o caráter dos homens e fazem com que as

² Sobre a *isegoria* na Grécia há muitos estudos; um dos que apresentam uma análise mais aprofundada e que considera a produção bibliográfica acerca da *isegoria* é SPINA 1986. O que é preciso destacar é que a importância da *isegoria* deriva não somente do fato de que qualquer cidadão podia falar na assembleia, mas do fato que a fala de qualquer cidadão tinha igual valor deliberativo na assembleia: uma coisa é poder falar livremente, outra coisa é ter a possibilidade de propor decretos e leis.

³ Cfr. V 78: “É claro não somente em relação a um aspecto só, mas de todos os pontos de vista, que a *isegoria* é um bem precioso; se, de fato, os Atenenses, quando eram sujeitos a um regime tirânico, não eram melhores de nenhum dos vizinhos pelo que concerne a guerra, quando se libertaram dos tiranos se tornaram primeiros. É claro que se comportavam como covardes, sendo que estavam trabalhando para um patrão, enquanto, uma vez que se tornaram livres, cada um estava bem animado para trabalhar para si mesmo” (“Δηλοῖ δὲ οὐ κατ’ ἐν μόνον ἀλλὰ πανταχῆ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἐστὶ χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννεύομενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικεόντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνονες, ἀπαλλαγθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρῶτοι ἐγένοντο. Δηλοῖ ὅν ταῦτα ὅτι κατεχόμενοι μὲν ἐθελόκακεον ὡς δεσπότη ἐργαζόμενοι, ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἐωυτῷ προεθυμέτο κατεργάζεσθαι”).

⁴ É importante lembrar aqui que Heródoto encena no *logos tripolitikós* uma discussão acerca da melhor forma de governo entre monarquia, oligarquia e democracia (cfr. III 80-82). Por estas temáticas, cfr. VEGETTI 2017.

⁵ Este texto é considerado um dos mais antigos do *corpus hippocraticum* e, junto com as *Histórias* de Heródoto, é a primeira teorização etnográfica do mundo ocidental. É mesmo a partir deste texto que parte toda uma tradição etnogeográfica que chega até as teorias políticas de Montesquieu no *De l'esprit des lois*, publicado no 1748. A importância da teoria médica de *Ares, águas, lugares* é que o Autor estabelece uma direta correspondência entre as qualidades (*dynamis*) do meio-ambiente e as qualidades físicas e morais dos homens que vivem neste meio-ambiente. Acerca deste assunto, cfr. JOUANNA 2003, 54-71.

virtudes mudem nos homens. O termo *isegoria* aparece neste texto (X. *Ath.* I 12), mas não referido à figura do homem livre, do cidadão, mas à figura do escravo, quase a indicar que a *isegoria* fundadora da *demokratia* – e termo suficiente a indicar este tipo de constituição – é coisa de escravo, de indivíduos torpes, ignorantes, maldosos. Em I 6, volta a liberdade de fala na assembleia e nem desta vez há o termo *isegoria*, mas o verbo utilizado é ἔαν (“permitir”):

Alguém poderia dizer que era preciso não deixar todos falarem um após o outro nem participarem no Conselho,⁶ mas dar esta possibilidade somente aos mais expertos e aos homens melhores.

εἶποι δ' ἄν τις ὡς ἐχρῆν αὐτοὺς μὴ ἔαν λέγειν πάντα ἐξῆς μηδὲ βουλευεῖν ἀλλὰ τοὺς δεξιωτάτους καὶ ἄνδρας ἀρίστους (X. *Ath.* I 6).

O princípio básico é que a democracia só pode-se manter se os piores mandam: de fato, para o autor deste texto, a Atenas do seu tempo é um mundo ao contrário, e o que está em jogo na luta política não é simplesmente o poder, mas a garantia de não ser escravizado. A liberdade, portanto, configura-se como condição do cidadão livre a partir de uma dialética negativa em que os dois polos – liberdade e escravidão – são exclusivos e exaustivos: a liberdade é negação da escravidão e a escravidão é negação da liberdade. Nesta dialética o desejo é primeiramente um desejo negativo:

O *demos*, de fato, quer não ser ele mesmo escravo numa cidade bem governada, mas ser livre e ter o poder, e pouco lhe importa o mau governo. É do que tu achas não ser bem governado que o *demos* traz força⁷ e é livre.

ὁ γὰρ δῆμος βούλεται οὐκ εὐνομουμένης τῆς πόλεως αὐτὸς δουλεῦν, ἀλλ' ἐλεύθερος εἶναι καὶ ἄρχειν, τῆς δὲ κακονομίας αὐτῷ ὀλίγον μέλει· ὁ γὰρ σὺ νομίζεις οὐκ εὐνομεῖσθαι, αὐτὸς ἀπὸ τούτου ἰσχύει ὁ δῆμος καὶ ἐλεύθερός ἐστιν (X. *Ath.* I 8).

É no mau governo que se fundam a liberdade do *demos*⁸ e a possibilidade de falar para quem queira (τῷ βουλομένῳ). Significativamente, neste texto não

⁶ Aqui trata-se de participar na *boulé*, órgão de poder com acesso mais restrito do que a *ekklesia*, esta última aberta à participação para todos os cidadãos.

⁷ A presença do termo *iskhýs* aparece várias vezes para destacar o fato de que a democracia é um tipo de governo violento, como também a oligarquia e as outras formas de governo.

⁸ O termo “*demos*” indica várias coisas: como destaca Lapini (1997, 25), este termo é utilizado pelo menos em quatro sentidos: 1) a totalidade do povo, e por isso indica o governo democrático, 2) os plebeus, 3) o partido político, 4) a dirigência do povo.

encontramos ἐπιθυμῖαι. A descrição é baseada mais sobre uma macrofísica do poder do que sobre uma análise da alma e dos impulsos a fundamento do tipo de constituição.

Bem diferente é a relação entre liberdade e desejo na *República*, a qual obra pode ser considerada como uma análise dos desejos pessoais, ou melhor, como uma análise da relação entre os desejos pessoais e as formas de *politeiai* que encarnam estes desejos. E diferente é também a relação da liberdade quanto aos dois antônimos que se encontram aqui, um lexical e o outro gramatical. A *eleutheria* opõe-se à *douleia* e à *aneleutheria*. E é também interessante destacar que estes três termos se concentram na parte relativa à descrição da democracia e da tirania nos livros VIII e IX.

Uma definição do próprio *corpus Platonicum* nos ajuda a entender melhor o sentido de liberdade: *eleutheria* e *exousia* encontram-se unidas nas *Definições*, um texto espúrio mas que pode indicar o sentido das palavras que Platão utiliza:

Eleutheria é a direção da vida, poder sobre si mesmo para tudo, possibilidade de viver conforme próprio interesse, generosidade no uso e na aquisição da riqueza.

Ἐλευθερία ἡγεμονία βίου· αὐτοκράτεια ἐπὶ παντί· ἐξουσία τοῦ καθ' ἑαυτὸν ἐν βίῳ· ἀφειδία ἐν χρήσει καὶ ἐν κτήσει οὐσίας (Plat. *Def.* 412d1-3).

Já disso podemos notar que a *eleutheria* se configura de maneira diferente caso seja oposta à *douleia* ou à *aneleutheria*. O primeiro termo, *douleia*, indica a condição de escravidão ou de submissão a um poder no qual não se participa: é o caso da tirania em que todos são escravos ou do domínio do *demos* na *Constituição dos Atenienses*, em que os melhores são uma minoria ao serviço das decisões dos incompetentes e dos piores. O segundo, *aneleutheria*, descreve mais uma condição ou disposição da alma e refere-se à qualidade moral da pessoa; é neste segundo sentido que aparece o desejo. No plano ético ao *eléutheros* correspondem desejos dignos, liberais, enquanto ao *aneléutheros* correspondem desejos baixos, mesquinhos e não magnânimos.

O primeiro *locus* na *República* em que se encontra uma ligação entre desejo e liberdade é nas palavras de Céfalo, no livro I.⁹ Ao chegar da velhice, as ἐπιθυμῖαι perdem poder sobre o homem – como testemunha a anedota de Sófocles –: com a velhice pode-se conseguir a paz (*eirene*) e a *eleutheria* (329c-d). A menção dos desejo e da liberdade oferece uma leitura programática da *República*. Céfalo afirma que com a

⁹ O personagem Céfalo é importante para a encenação teórica da *República*, confronto entre o regime atenienses e a reflexão política sobre a melhor *politeia*. Para este personagem, vide CAMPESE 1998.

diminuição dos desejos do corpo aumenta o desejo dos *logoi* (328d); todavia, se isso significa, por um lado, o favor dado à filosofia, por outro lado marca a diferença entre Céfalos (e os que lhe são parecidos) e o verdadeiro filósofo. Na velhice podem-se fazer discursos, mas isso não pode representar a filosofia, que, ao contrário, é uma tensão e uma conversão de valores a favor da parte racional. Não somente aqui na *República*, com a educação dos guardiães, mas também no *Baquete* e no *Fedro*, o que está em jogo é uma canalização do *eros*, entendido como força desejante, que pode pegar diferentes rumos: mas para que no homem haja plena consciência do que é a filosofia, a educação tem que começar dos primeiros anos de vida, assim como Sócrates diz no livro III.¹⁰

Neste mesmo livro encontra-se a reforma da *paideia*, feita através da reforma da poesia, e também das lendas e dos contos populares.¹¹ Claramente, esta reforma visa estabelecer um equilíbrio psíquico nas crianças e também proporcionar os valores que os jovens cidadãos vão guardar por toda a vida.¹² Neste contexto, a *eleutheria* configura-se ao negativo, como oposta à *aneleutheria*: é o caso dos contos sobre o Hades e do medo que provocam:

Palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, pediremos vénia a Homero e aos outros poetas, para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais do que a morte.

ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα παραιτησόμεθα Ὅμηρον τε καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς μὴ χαλεπαίνειν ἂν διαγράψωμεν, οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ' ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσοῦτο ἥττον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους (Pl. R. 387b1-6; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

A liberdade aqui é em primeiro lugar a liberdade do medo, mas mais refinadamente Platão nos indica também que a *douleia* é para o guardião da *kallipolis* o que é a morte para o homem comum. Se a escravidão é a morte para o guardião, isso

¹⁰ O desejo é representável como um fluxo, uma força que escorre no indivíduo, imagem do *Fedro*; sobre a canalização dos desejos, vide KAHN 1987.

¹¹ Mais em geral, é a própria prática dialógica que se substitui, por um lado, à *paideia* arcaica e, por outro, ao ensino dos sofistas. No *Cármides*, Platão chega até mudar o sentido de *ἐπαυδή* (encantamento), que acaba para ser o bom discurso; cfr. TULLI 1998.

¹² ARONADIO 2010 destaca a forte ligação entre psicologia e política na *República*, ligação que é uma chave para entender a estrutura narrativa e teórica desta complexa obra.

significa que a liberdade é a vida – ou seja a *conditio sine qua non* – do homem educado pela *paideia* platônica.

Todavia, deve-se estabelecer esta educação e a cidade toda tem que contribuir a construir esta educação, a partir dos poetas. É neste sentido que Sócrates se queixa de Homero, porque na *Iliada* apresenta um Ulisses torpe:

nem consentiremos que os nossos homens acreditem que Aquiles, sendo filho de uma deusa, e de Peleu, que era tão sensato e descendia de Zeus na terceira geração, e tendo sido educado pelo sapientíssimo Quíron, tivesse um espírito tão desordenado, que albergassem no seu íntimo dois males contrários um ao outro, uma mesquinhez (*aneleutheria*) acompanhada pelo amor da riqueza, e, por outro lado, um sobranceiro desprezo pelos deuses e pelos homens.

οὐδ' ἔάσομεν πείθεσθαι τοὺς ἡμετέρους ὡς Ἀχιλλεύς, θεᾶς ὦν παῖς καὶ Πηλέως, σωφρονεστάτου τε καὶ τρίτου ἀπὸ Διός, καὶ ὑπὸ τῷ σοφωτάτῳ Χείρωνι τεθραμμένος, τοσαύτης ἦν ταραχῆς πλέως, ὥστ' ἔχειν ἐν αὐτῷ νοσήματε δύο ἐναντίω ἀλλήλοιν, ἀνελευθερίαν μετὰ φιλοχρηματίας καὶ αὐτῷ ὑπερηφανίαν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων (Pl. R. 391b3-c6; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

O discurso paidéutico envolve também a música,¹³ e mais uma vez aparece o contrário da *eleutheria*:

— Sobre esse assunto — disse eu — pediremos conselho a Dâmon, sobre os pés adequados à illiberalidade (*aneleutheria*), à insolência, à loucura e aos outros vícios, e os ritmos que devem deixar-se aos seus contrários.

Ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ μετὰ Δάμωνος βουλευσόμεθα, τίνες τε ἀνελευθερίας καὶ ὕβρεως ἢ μανίας καὶ ἄλλης κακίας πρέπουσαι βάσεις, καὶ τίνας τοῖς ἐναντίοις λειπτέον ῥυθμούς (Pl. R. 400b1-4; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

A liberdade, até este ponto, define-se negativamente; todavia, nesta passagem temos uma definição mais precisa do que é a *aneleutheria* e por conseguinte do âmbito semântico no qual tem que se inscrever a *eleutheria*. A *aneleutheria* está definida entre os vícios, as feiuras das almas como a *hybris* e a *mania*, e a reforçar este assunto há uma outra passagem, pouco distante no texto:

¹³ Vide BRANCACCI 2010.

Mas então só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do carácter bom, ou então a não poetarem entre nós? Ou devemos vigiar também os outros artistas e impedi-los de introduzir na sua obra este carácter turpe, incontinente, illiberal (*aneleutheron*) e sem decoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer em qualquer outra obra de arte [...]?

Ἄρ' οὖν τοῖς ποιηταῖς ἡμῖν μόνον ἐπιστατητέον καὶ προσαναγκαστέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἥθους ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασιν ἢ μὴ παρ' ἡμῖν ποιεῖν, ἢ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς ἐπιστατητέον καὶ διακωλυτέον τὸ κακότηδες τοῦτο καὶ ἀκόλαστον καὶ ἀνελεύθερον καὶ ἄσχημον μήτε ἐν εἰκόσι ζώων μήτε ἐν οἰκοδομήμασι μήτε ἐν ἄλλῳ μηδενὶ δημιουργουμένῳ ἐμποιεῖν κτλ.; (Pl. R. 401b1-7; Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

O problema reside sempre na educação da cidade reformada, e para conseguir este fim devem-se conhecer várias ideias:

Ora pois, pelos deuses! Digo do mesmo modo que não seremos músicos, nem nós mesmos nem aqueles que nos propusemos educar para serem guardiões, antes de conhecermos as formas da temperança, da coragem, da liberalidade (*eleutheiotetos*), da magnanimidade e de quantas qualidades forem irmãs destas [...].

Ἄρ' οὖν, ὃ λέγω, πρὸς θεῶν, οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὓς φαμεν ἡμῖν παιδευτέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὐτῶν ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν κτλ. (Pl. R. 402b9-c5; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

No vocabulário da liberdade acrescenta-se aqui um outro termo, ἐλευθεριότης, que aparece nas *Definições*:

Liberalidade é disposição para o acumulo de riqueza na medida conveniente; despesa e posse de riqueza como se deve.

Ἐλευθεριότης ἔστι πρὸς τὸ χρηματίζεσθαι ὡς δεῖ· πρόσθεσις καὶ κτήσις οὐσίας ὡς χρή (Def. 412d4-5, aceitando a conjetura πρόθεσις).

Importante é destacar o fato de que o termo ἐλευθεριότης, substantivo abstrato derivado do adjetivo ἐλεύθεριος (agir ou falar como um homem livre), ocorre só três vezes no *corpus Platonicum*: aqui nas *Definições*, como destacado na *República* e no *Teeteto*, diálogo em que este termo se refere, nas palavras de Teodoro, a Teeteto. E mesmo deste diálogo podemos tirar algumas informações sobre o âmbito semântico deste termo. Como para a *eleutheria* e a *aneleutheria*, também a ἐλευθεριότης é acompanhada por outros termos que compõem seu sentido: isso remete às qualidades possuídas pelo jovem. Teodoro elenca as características de Teeteto: εὐμαθής (144a3), πρᾶος (144a4), ἀνδρεῖος (144a5), ὀξύς (144a6), ἀγχινοῦς (144a7) prontidão de intelecto), μνήμων (144a7), ἐλευθεριότητα θαυμαστός (144d3), até que o Sócrates chama de γεννικός o jove Teeteo (144d5). Como já muitos estudiosos apontaram, Teeteto é apresentado como o guardião da *kallipolis*, um indivíduo que une virtudes intelectuais (memória, facilidade de aprendizagem, agudeza etc.) a virtudes morais (calma, coragem e liberalidade).¹⁴ E esta ligação entre virtudes intelectuais e éticas nos permite abrir um outro âmbito em que a *eleutheria* é envolvida: o âmbito próprio da natureza filosófica.

De liberdade fala-se na maioria dos casos ao negativo, como *aneleutheria*. Isso é o caso de uma passagem muito importante (Pl. R. 486a ss.), porque surge depois de uma discussão sobre as naturezas filosóficas. Em 485a e seguintes, Sócrates afirma:

Concordemos, relativamente à natureza dos filósofos, em que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não vagueia por causa da geração e da corrupção

Τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων περὶ ὁμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθήματός γε αἰεὶ ἐρῶσιν ὁ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς αἰετοῦσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς (Pl. R. 485a10-b3; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

O filósofo é quem possui uma tensão direcionada ao saber, é amigo do saber, da verdade, da sinceridade, e, contrariamente ao caso de Céfalo, o jovem filósofo tem que amar o mais possível todos os aspectos da verdade (cfr. Pl. R. 485c-d).¹⁵ Analisando a natureza filosófica, aparece, novamente, o termo *aneleutheria*, a individuar o âmbito semântico que se opõe ao constituído pela busca da verdade, pela sinceridade e pela magnanimidade (486a8):

¹⁴ A educação dos filósofos ocupa um lugar central na economia da *República*; vide TRABATTONI 2003 e VEGETTI 2003.

¹⁵ Uma análise dos prazeres compatíveis com a filosofia, que parte da *República* mas que trata também de outros diálogos, é a de DE LUISE 2005.

Por conseguinte, uma natureza covarde e mesquinha (*aneleuthero*) não poderia ter parte na verdadeira filosofia, segundo parece. [...]— Ora pois! Quem for ordenado, e não for amante da riqueza, nem illiberal, nem charlatão (*alazon*), nem covarde, será possível que seja de trato desagradável ou injusto?

Δειλῆ δὴ καὶ ἀνελευθέρῳ φύσει φιλοσοφίας ἀληθινῆς, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἂν μετεῖη. – [...] – Τί οὖν; ὁ κόσμιος καὶ μὴ φιλοχρήματος μὴδ' ἀνελεύθερος μὴδ' ἀλαζὼν μὴδὲ δειλὸς ἔσθ' ὅπῃ ἂν δυσσύμβολος ἢ ἄδικος γένοιτο; (Pl. R. 486b3-b8; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

A *eleutheria* é uma condição indispensável para a filosofia: e através do uso que Platão faz do termo *aneleutheria* podemos entender que a *eleutheria* está ligada ao conceito de magnanimidade, ou seja ao uso não avaro da própria riqueza. Todavia, como acenado antes, a *eleutheria* possui também um antônimo lexical, *douleia*, e em relação a este antônimo o quadro de referência muda, porque a *eleutheria* vai se configurar como *autopraxia* (capacidade de agir por própria vontade, capacidade de agir sem um constrangimento exterior ao sujeito agente).

Na *República*, em 498-9, Sócrates afirma que não há nenhuma maravilha que os ouvintes – como Trasímaco e os cidadãos da Atenas histórica – não tenham sido persuadidos pelos discursos acerca da *kallipolis*. A razão é que

Não escutaram suficientemente, meu caro amigo, discursos belos e livres, daqueles em que se procura esforçadamente a verdade, de todas as maneiras, pelo desejo de conhecer, saudando à distância as coisas refinadas e as disputas e tudo aquilo que não tende para mais nada, senão para a opinião e a discórdia, quer nos tribunais, quer nas reuniões particulares

Οὐδέ γε αὖ λόγων, ὃ μακάριε, καλῶν τε καὶ ἐλευθέρων ἱκανῶς ἐπήκοοι γεγονάσιν, οἷων ζητεῖν μὲν τὸ ἀληθὲς συντεταμένως ἐκ παντὸς τρόπου τοῦ γινῶναι χάριν, τὰ δὲ κομπᾶ τε καὶ ἐριστικά καὶ μηδαμόσε ἄλλοσε τείνοντα ἢ πρὸς δόξαν καὶ ἔριν καὶ ἐν δίκαις καὶ ἐν ἰδίαις συνουσίαις πόρρωθεν ἀσπαζομένων (Pl. R. 499a4-9; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

Liberdade aqui é atributo dos discursos que constroem a cidade justa, bem distantes daqueles dos oradores que levam os ouvintes à opinião – e não à verdade – e às disputas, como no caso dos sofistas e dos eristas. Estes discursos lembram muito de perto os dos oradores, chamados de escravos no *Teeteto* (172c-177b) por contraste ao filósofo e à dialética, “ciência dos homens livres” como se diz no *Sofista* (253c).

E que a liberdade tome aqui um sentido diferente é efeito da polaridade com o termo *douleia*. Falando sobre a educação dos jovens à filosofia, Sócrates afirma:

O homem livre não deve aprender conhecimento algum através da escravatura. Os esforços físicos, praticados à força, não causam mal algum ao corpo, ao passo que na alma não permanece nada que tenha entrado pela violência.

οὐδὲν μάθημα μετὰ δουλείας τὸν ἐλεύθερον χρῆ μανθάνειν. οἱ μὲν γὰρ τοῦ σώματος πόνοι βία πονοῦμενοι χεῖρον οὐδὲν τὸ σῶμα ἀπεργάζονται, ψυχῆ δὲ βίαιον οὐδὲν ἔμμονον μάθημα (Pl. R. 536e1-4; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

Que os filósofos desprezem a escravidão produzida por ocupações não conformes à própria natureza é causa também do desprezo que eles têm para as honras dadas pela cidade histórica (cfr. 540d).

Pode-se dizer que os sentidos de *eleutheria* acompanham o movimento da *República*, e isso vê-se com a discussão sobre as formas políticas. Depois de ter descrito o filósofo-governante, através do sentido de liberdade resemantizado e configurado a partir da concepção platônica de filosofia, a oposição liberdade-escravidão reaparece no livro VIII, em que se apresentam as sucessões das formas políticas e suas causas. E é aqui que reaparece um sentido de liberdade e de escravidão mais próximo ao da *Constituição dos Atenienses* de Pseudo-Xenofonte.

Já desde a mudança da aristocracia para a timocracia põe-se em causa a escravidão, e portanto a liberdade. O livro VIII é a descrição da degeneração da aristocracia (no sentido platônico, ou seja a *kallipolis*), uma descrição que traça uma história de decadência, que tem como próprio antecedente as cinco épocas descritas no segundo mito de *Os trabalhos e os dias*. A partir de uma cidade que contém o mínimo de *pleonexia*, Sócrates descreve as passagens da degeneração da cidade justa. O primeiro passo para a degeneração é a privatização das terras e das casas (Pl. R. 547b):¹⁶

Depois de exercerem violências e lutarem umas com as outras, chegam a um acordo, de dividirem e se apropriarem da terra e das casas, e aqueles por quem antes velavam como pessoas livres, amigas e que os mantinham, a esses escravizam-nos então, tomando-os periecos e servos, e cuidando eles mesmos de lutar e de os vigiar

¹⁶ A privatização do *oikos* é o principal problema das cidades históricas: é a propriedade privada o que gera injustiça através do desejo de “ter mais”, de “prevalecer” injustamente sobre os outros cidadãos. Dito de outra forma, o aparecimento da propriedade privada é ao mesmo tempo o aparecimento da *pleonexia*. Em relação à privatização das terras e dos *oikoi*, vide CAMPESE 2005.

βιαζομένων δὲ καὶ ἀντιτεινόντων ἀλλήλοις, εἰς μέσον ὠμολόγησαν γῆν μὲν καὶ οἰκίας κατανειμαμένους ἰδιώσασθαι, τοὺς δὲ πρὶν φυλαττομένους ὑπ’ αὐτῶν ὡς ἐλευθέρους φίλους τε καὶ τροφέας, δουλωσάμενοι τότε περιοίκους τε καὶ οἰκέτας ἔχοντες, αὐτοὶ πολέμου τε καὶ φυλακῆς αὐτῶν ἐπιμελεῖσθαι (Pl. R. 547b6-c4; tr. Maria Helena da Rocha Pereira).

A questão da escravidão não está fora de contexto no quadro que estamos esboçando, porque envolve também a atitude do homem verdadeiramente livre – ou seja do homem educado pela e para a filosofia. Com a timocracia volta de novo, como nas cidades históricas, a divisão entre livres e escravos, o que remete à divisão entre ricos e pobres, mesmo como na *Constituição dos Atenenses*.¹⁷

Todavia, é na descrição da democracia que os dois textos se podem comparar. À diferença de Pseudo-Xenofonte, na fenomenologia da passagem do homem oligárquico ao homem democrático, aparecem os desejos, e a liberdade que se encontra é de signo totalmente oposto àquela que encontramos na discussão acerca do filósofo, porque se trata da liberação de desejos sem medida:

Algumas vezes, parece-me, o elemento democrático cede ao oligárquico, e alguns desejos, uns extinguiram-se, outros foram derrubados, por haver na alma do jovem um pouco de pudor, até que se restabelecesse a ordem.

Καὶ ποτὲ μὲν οἶμαι τὸ δημοκρατικὸν ὑπεχώρησε τῷ ὀλιγαρχικῷ, καὶ τινες τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν διεφθάρησαν, αἱ δὲ καὶ ἐξέπεσον, αἰδοῦς τινος ἐγγενομένης ἐν τῇ τοῦ νέου ψυχῇ, καὶ κατεκοσμήθη πάλιν (*resp.* 560a4-7; tr. Maria Helena da Rocha Pereira).

Estes desejos pertencem ao *epithymetikon*, para o qual não vale nem o princípio de não-contradição. Como em Pseudo-Xenofonte, a democracia é a forma institucional que inaugura um mundo ao contrário, e esta estranheza chega até o ponto em que o sentido das palavras muda conforme a direção dos impulsos:

E eles [*scil.* οἱ ἀλαζόνες λόγοι, os discursos impostores] tomam o poder combatendo, e, chamando imbecilidade ao pudor, o empurram ignominiosamente para o exílio, chamando covardia à temperança com palavras injuriosas a expulsam, e expulsam o sentido da medida e a medida nos gastos de dinheiro persuadindo que são rusticidade e illiberalidade, com a ajuda de muitos e nocivos desejos.

¹⁷ Uma análise atenta ao contexto histórico-político da Atenas democrática é BERTELLI 2005, que trata do conflito entre ricos e pobres nas páginas 376-379.

αὐτοὶ τε κρατοῦσι μαχόμενοι, καὶ τὴν μὲν αἰδῶ ἡλιθιότητα ὀνομάζοντες ὠθοῦσιν ἔξω ἀτίμως φυγάδα, σωφροσύνην δὲ ἀνανδρίαν καλοῦντές τε καὶ προπηλακίζοντες ἐκβάλλουσι, μετριότητα δὲ καὶ κοσμίαν δαπάνην ὡς ἀγροικίαν καὶ ἀνελευθερίαν οὔσαν πείθοντες ὑπερορίζουσι μετὰ πολλῶν καὶ ἀνωφελῶν ἐπιθυμιῶν. (Pl. R. 560d1-6; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada)

O discurso platônico destas páginas está cheio de referências à situação política das cidades durante a guerra do Peloponeso, com as *staseis* entre grupos democráticos e grupos oligárquicos, e desta *stasis ton onomaton* – desta “sedição dos nomes” – podemos encontrar um paralelo em Tucídides (III 82-83), quando narra as sedições em Córceira.

Aqui, todavia, temos uma chave de leitura para a conexão entre desejos e liberdade; ou seja, entre desejo e escravidão determinada pelos desejos. E Sócrates continua a descrição deste mundo ao contrário que é a democracia:

[*scil.* os discursos impostores, οἱ ἀλαζόνες λόγοι] Fazendo o seu elogio e chamando-lhes com eufemismos, designam a insolência por boa educação, a anarquia por liberdade, a prodigalidade por generosidade, a impudência por coragem. Acaso não é mais ou menos assim, eu disse, que um jovem muda do ser educado nos desejos necessários passa à libertação e à indulgência com os prazeres não necessários e inúteis?

ἐγκωμιάζοντες καὶ ὑποκοριζόμενοι, ὕβριν μὲν εὐπαιδευσίαν καλοῦντες, ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν, ἀσωτίαν δὲ μεγαλοπρέπειαν, ἀναίδειαν δὲ ἀνδρείαν. ἄρ' οὐχ οὕτω πως, ἦν δ' ἐγώ, νέος ὢν μεταβάλλει ἐκ τοῦ ἐν ἀναγκαίοις ἐπιθυμίαις τρεφομένου τὴν τῶν μὴ ἀναγκαίων καὶ ἀνωφελῶν ἡδονῶν ἐλευθέρωσίν τε καὶ ἄνεσιν; (Pl. R. 560e4-561a4; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

Como antes destacado, todas as mudanças de *polieiai* que partem da *kallipolis* são alterações patológicas da cidade. Todavia, as alterações envolvem não somente as instituições, mas também as várias expressões da vida associada. E é nesta perspectiva que aqui Sócrates apresenta a alteração patológica da linguagem, alteração própria da democracia. Como na *Constituição dos Atenienses*, a cidade democrática é um mundo ao contrário, e por isso todos os vícios (ὑβρις, ἀναρχία, ἀσωτία, ἀναίδεια) se tornam valores positivos (εὐπαιδευσία, ἐλευθερία, μεγαλοπρέπεια, ἀνδρεία). Neste elenco, encontramos também um *hapax* platônico, que é ἐλευθέρωσις, a ação de libertar os desejos mais descontrolados e fora de medida: o vocabulário da “liberdade” se

acrescenta de mais um termo, mais uma vez negativo em relação ao que é a verdadeira liberdade.

Nessa dialética entre liberdade “verdadeira” e liberdade “falsa”, Platão leva até às extremas consequências a “vontade de liberdade”. Na descrição da passagem da democracia à tirania, encontramos o êxito mais grave desta vontade de liberdade. A dissolução da democracia dá-se pela mesma razão que age nas outras mudanças de *politeia*: a riqueza acompanhada pela insaciabilidade, a *aplestia*. Desde os desejos não terem mais limites e as partes da alma não respeitarem mais a própria função, libera-se um sentimento de insaciabilidade para o objeto de desejo fundador das várias *politeiai*.¹⁸ Se na timocracia este desejo era direcionado às honrarias, às *timai*, e na oligarquia à riqueza, honrarias e riqueza sendo respetivamente as instâncias fundadoras destas duas *politeiai*, na democracia o objeto do desejo, considerado como o bem, é a liberdade. E é mesmo este desejo de liberdade que leva ao fim da democracia e ao surgimento do oposto da liberdade, a tirania:

Quando, ao que me parece, a uma cidade democrática, com sede de liberdade, se deparam maus escanções no governo e quando se embriaga com esse vinho sem mistura para além do que convém, então põe-se a castigar os chefes, a não ser que sejam extremamente dóceis e lhe proporcionem grande liberdade, acusando-os de miseráveis e oligarcas. [...] Aqueles que são submissos aos magistrados, insultam-nos como homens servis que de nada valem; ao passo que louvam e honram em particular e em público os governantes que parecem governados, e os governados que parecem governantes. Pois acaso não é forçoso que, numa cidade destas, o espírito de liberdade se estende a tudo?

Όταν οἶμαι δημοκρατουμένη πόλις ἐλευθερίας διψήσασα κακῶν οἰνοχόων προστατούντων τύχη, καὶ πορρωτέρω τοῦ δέοντος ἀκράτου αὐτῆς μεθυσθῆ, τοὺς ἄρχοντας δὴ, ἂν μὴ πάνυ πρᾶοι ὧσι καὶ πολλὴν παρέχῃσι τὴν ἐλευθερίαν, κολάζει αἰτιωμένη ὡς μιαρούς τε καὶ ὀλιγαρχικούς. [...]. Τοὺς δέ γε, εἶπον, τῶν ἀρχόντων κατηκούς προπηλακίζει ὡς ἐθελοδούλους τε καὶ οὐδὲν ὄντας, τοὺς δὲ ἄρχοντας μὲν ἀρχομένοις, ἀρχομένους δὲ ἄρχουσιν ὁμοίους ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ ἐπαινεῖ τε καὶ τιμᾷ. ἅρ' οὐκ ἀνάγκη ἐν τοιαύτῃ πόλει ἐπὶ πᾶν τὸ τῆς ἐλευθερίας ἰέναι; (*resp.* 562c8-e1; tr. Maria Helena da Rocha Pereira modificada).

A prova de que nesta cidade a liberdade seja a coisa mais difundida é testemunhada pelo fato de que ela é possuída e usada tanto pelos homens livres quanto

¹⁸ Veja as considerações de SOLINAS 2005, que liga o desejo as degenerações e destaca as estratégias de controle sobre os desejos.

pelos escravos (cfr. Pl. R. 563b), tal como se diz na *Constituição dos Atenienses* (I 10-11): a liberdade chega até a ser atributo dos animais (cfr. Pl. R. 563c). A partir desta licença, *exousia*, o grau mais alto da liberdade torna-se o ponto mais alto da escravidão e gera-se a tirania, em que todos são escravos. Volta, assim, a oposição entre liberdade e escravidão própria de Pseudo-Xenofonte.

Como conclusão pelo menos provisória desta pesquisa, primeiramente terminológica e semântica, podemos traçar um balanço da relação entre desejo e liberdade pelo que concerne esses dois textos. Como já foi destacado acima, a *Constituição dos Atenienses* de Pseudo-Xenofonte apresenta uma análise muito focada na dinâmica entre poder econômico e poder político, em que o nível da psicologia “política”, para assim dizer, não está em causa. Todavia, o que o autor desta *Constituição* apresenta é um quadro da liberdade como instância rebaixada ao nível da escravidão, com a assimiliação de livres e escravos. Este autor trata da democracia como historicamente deu-se em Atenas, e não tenta, como Platão, oferecer um panorama das várias constituições para discutir de Idealtypus.¹⁹ Todavia, a análise da democracia feita na *República* retoma pontos importantes da fenomenologia da *Constituição*, mas obviamente no interior de uma estrutura conceitual bem mais complexa. Esta complexidade da *República*, no que concerne agora, é dada pelo enquadramento da democracia no interior de uma discussão bem mais ampla sobre as *politeiai* e pelos meios eurísticos envolvidos.

Na *República*, como vimos, liberdade e desejo dizem-se de muitas formas. Os tipos de desejo dependem do centro pulsional ao qual eles estão ligados: *logistikón*, *thymoeidés* ou *epithymetikón*. E assim, também a liberdade depende de qual centro pulsional deriva. E a dialética entre desejo e liberdade, na maior parte dos casos, indica que o desejo, a *epithymia*, é o fator que leva a escravidão, uma escravidão da alma, pela qual o sujeito é dividido, e uma escravidão política, na qual o objeto de desejo – a liberdade – é ao mesmo tempo o *telos* e a causa do próprio contrário.

REFERÊNCIAS

ARONADIO, F. Psicologia e politica nella «Repubblica» di Platone: il ruolo dell'«ethos
In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. 6 (3/2010), p. 491-516.

¹⁹ Entendemos o conceito de “Idealtypus” conforme Max Weber 1904.

- BERTELLI, L. Platone contro la democrazia. In Platone, *Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Libro VIII-IX, vol. VI, Napoli: Bibliopolis, 2005, p. 295-396.
- BRANCACCI, A. Musica, *mimesis* e *paideia* nella *Repubblica* di Platone. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. 6 (3/2010), p. 48-71.
- CAMPESE, S. Cefalo. In Platone, *Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Libro I, vol. I. Napoli: Bibliopolis, 1998, p. 133-157.
- CAMPESE, S. L'*oikos* e la decadenza della città. In Platone, *Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Libro VIII-IX, vol. VI. Napoli: Bibliopolis, 2005, p. 189-261.
- CANFORA, L. Diamo un nome ad un “vecchio” che forse tale non era”. In Serra, G. *Pseudo-Senofonte, Costituzione degli Ateniesi, a cura di Giuseppe Serra, con un saggio di Luciano Canfora*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondarori 2018, p. 199-224.
- DE LUISE, F. I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo. In Platone, *Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Libro VIII-IX, vol. VI. Napoli: Bibliopolis, 2005, p. 539-591.
- FONTANA, M.J. *L'Athenaion Politeia del V secolo a.C.*, Palermo 1968.
- KAHN, C.H. Plato's Theory of Desire. In: *Review of Metaphysics*, vol. XLI, p. 77-103, 1987.
- LAPINI, W., *Commento all'Athenaion politeia dello Pseudo-Senofonte*. Firenze: Pubblicazioni dell'Istituto Giorgio Pasquali dell'Università di Firenze (serie “Studi e Testi” 13), 1997.
- SERRA, G. *Pseudo-Senofonte, Costituzione degli Ateniesi*, a cura di Giuseppe Serra, con un saggio di Luciano Canfora. Fondazione Lorenzo Valla-Mondarori, Milano, 2018.
- SPINA, L. *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*. Napoli: Liguori, 1986.
- JOUANNA, J. Hippocrate. *Œuvres complètes, tome II 2^{ème} partie. Airs – eaux – lieux*, texte établi et traduit par J. Jouanna. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- SOLINAS, M. Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo. In Platone, *Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Libro VIII-IX, vol. VI. Napoli: Bibliopolis, 2005, p. 471-498.
- TRABATTONI, F. Il sapere del filosofo. In Platone, *Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Libro VI-VII, vol. V. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 151-186.
- TULLI, M. La poesia nuova del *Carmide*. In: *Studi Classici e Orientali*, vol. 46/1, p. 377-83, (1998).

VEGETTI, M. I filosofi a scuola e la scuola dei filosofi. In Platone, *Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Libro VI-VII, vol. V. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 603-624.

VEGETTI, M. *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*. Roma: Carocci, 2017.

WEBER, M. Die “Objectivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XX, p. 22-87, (1904).