



SEÇÃO: ARTIGOS E ENSAIOS

Reconhecimento e política no interior da tradição dialética: Sócrates, o Ateniense, Marx e Lênin

Recognition and politics within the dialectical tradition: Socrates, the Athenian, Marx and Lenin

Fernando Frota

Dillenburg¹

orcid.org/0000-0002-3006-8490
ffrotadillenburg@gmail.com

André Koutchin de

Almeida²

orcid.org/0000-0002-5712-3488
andre.almeida@ufms.br

Recebido em: 2 maio 2023.

Aprovado em: 18 set. 2023.

Publicado em: 07 nov. 2023..

Resumo: O objetivo deste artigo é o de chamar atenção para uma série de questionamentos que podem e, a nosso ver, ainda devem ser feitos, acerca de uma suposta, exclusiva e definitiva doutrina política de Platão. Para tanto, inicialmente, é levantada a seguinte pergunta: *A República*, um dos mais célebres e comentados diálogos escritos por Platão, seria, de fato, o único momento de "sua" obra em que este autor expressaria a "sua" teoria política (comunista)? Amparados na leitura e interpretação imanentista de Hector Benoit a respeito dos diálogos platônicos, partimos da hipótese de que Platão, não sendo Sócrates, expôs – através de um personagem denominado Ateniense – em seu último diálogo na temporalidade da *léxis*, *As Leis*, um projeto de cidade radicalmente distinto daquele de *A República*. Tal projeto se baseia na unidade dos contraditórios para a formação educacional dos habitantes de uma cidade composta por amigos que tivessem todas as coisas realmente em comum; cidade que deveria ser realizada na prática, e não apenas na metafísica alma do filósofo, como Sócrates haveria proposto idealisticamente n'*A República*. Assim, longe de ter abandonado os seus posicionamentos comunistas da juventude, como defendem alguns intérpretes, Platão, ao final da vida, teria, na realidade, os encontrados de modo mais rigorosamente determinado. No final do artigo, Marx e Lênin assumem o protagonismo, o que sugere ser a teoria política um dos fios condutores da milenar tradição dialética.

Palavras-chave: Platão; Sócrates; Marx; Lênin; dialética.

Abstract: This article aims at drawing attention to a series of inquiries that may and, in our view, still should be asked about a supposed, unique and definitive political doctrine of Plato. Then, initially, the following question is raised: *The Republic*, one of the most famous and commented dialogues written by Plato, would be in fact the only moment of "his" work in which this author would express "his" political theory (communist)? Supported by Hector Benoit's immanentist reading and interpretation of the Platonic dialogues, we hypothesize that Plato, not being Socrates, exposed – through a character called *Athenian* – in his last dialogue, *The Laws*, in the temporality of the *lexis*, a project of city radically different from that on *The Republic*. Such a project is based on the unity of contradictories for the educational formation of the inhabitants of a city composed of friends who really had all things in common; city that should be put into practice, and not just in the metaphysical soul of the philosopher, as Socrates idealistically proposed in *The Republic*. Thus, far from having abandoned, as some interpreters argue, his youthful communist positions, Plato would have in fact found them, at the end of his life, in a more rigorously determined way. At the end of our article, Marx and Lenin take on the leading role, which suggests that political theory is one of the guiding threads of the millennial dialectical tradition.

Keywords: Plato; Socrates; Marx; Lenin; dialectics.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil.

² Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, MS, Brasil.

Introdução

Dentre aqueles que se dedicam a estudar a milenar obra de Platão, parece haver certo consenso acerca de que há, no interior dos *Diálogos*, uma teoria política. É quase certo, também, que este consenso se estende ao momento da obra em que se expressaria esta teoria política platônica: o célebre diálogo *A República*. Podemos dizer que é "quase" certo tratar-se de um consenso, porque este momento da teoria política de Platão no diálogo *A República* pode não ser o único e, menos ainda, o definitivo. Detendo-nos neste ponto é que expressamos aqui as principais questões levantadas por este artigo: se não "apenas" n'*A República*, em que "outro" momento dos *Diálogos* estaria a teoria política de Platão? Se de fato há uma teoria política no interior do diálogo *A República*, como milenarmente se aponta, como pensá-la diante de "outra", também exposta dialogicamente por Platão? Se o personagem Sócrates exerce um papel de protagonismo neste célebre diálogo, seria isto suficiente para dar a ele o papel de representante exclusivo das concepções políticas de Platão? Ou, dito de outro modo, seria, de fato, através de Sócrates que Platão expressaria a sua teoria política definitiva, e isto no diálogo *A República*? Nessa direção, amparamo-nos na leitura e na interpretação feitas por Benoit (2015, 2017) a respeito dos *Diálogos*, com o objetivo de abordar esses questionamentos específicos e destacar as repostas conferidas por esse autor em sua extensa obra sobre Platão.

De início, o primeiro grande questionamento feito por Benoit se dá em relação à identificação de Platão a Sócrates. Ainda que de maneira muito fugaz e secundária, Platão *está ali*, no interior dos *Diálogos*, aparecendo uma vez no *Fédon* (59b) e duas vezes na *Apologia* (34a e 38b). E em nenhuma situação seu nome é lembrado pelo desenvolvimento de alguma posição teórica

relevante (Benoit, 2015, p. 86). Isto nos leva a crer, de acordo com Benoit, que se Platão quisesse atribuir a si próprio uma doutrina filosófica, *apropriar-se* de um ou outro discurso, ele o teria feito nomeadamente e não por intermédio de outros personagens que, como ele próprio, Platão, estão ali registrados nas cenas dialógicas. E isso, evidentemente, pode ser estendido ao mais célebre destes personagens: Sócrates.

Nesse sentido, inúmeras vezes, o próprio Sócrates entra em contradição, vacila, é criticado, ironizado e até condenado por seus incontáveis interlocutores (Sócrates, como adiantamos, está longe de ser o "único" personagem dialogicamente retratado por Platão, apesar de que, de fato, muitas vezes, assume o protagonismo narrativo). Outra desventura socrática, e talvez a mais curiosa de todas elas, ocorre quando ele próprio, Sócrates em pessoa, se autocondena. Nesse ponto, Benoit (2015) sugere que por trás dessas críticas, ironias e (auto) condenações a Sócrates poderia estar uma indicação de Platão a respeito da necessidade de superar os limites de seu "velho amigo".³ Partindo, assim, desta hipótese levantada por Benoit, abordaremos brevemente neste pequeno texto algumas diferenças no que se refere especificamente, por um lado, à teoria política ou ao projeto de cidade defendido por Sócrates em *A República* e, por outro lado, o projeto político defendido por um personagem curiosamente anônimo retratado por Platão no diálogo *As Leis*, personagem este oriundo de Atenas e chamado simplesmente de Ateniense.

Seguindo, portanto, a leitura imanentista⁴ da obra de Platão realizada por Benoit, iniciaremos nossa exposição pelo diálogo *A República*, por ser ele, conforme já adiantamos, aquele no qual a maioria dos estudiosos da obra de Platão encontra a sua "verdadeira" teoria política e, também, por este apresentar uma cena dramática retratada

³ Em suas *Cartas*, únicos registros em que escreve em primeira pessoa, Platão nunca se refere a Sócrates como "mestre", mas, sim, como "meu velho amigo" (Vide, por exemplo, *Carta VII*, 324e).

⁴ Essa denominação ao método desenvolvido por Benoit foi atribuída por Arley Moreno, para quem este método "consiste apenas em levar a sério a ordem material de exposição dos textos – a *ordem da lexis* – para nela colher as informações do autor a respeito de seu pensamento e de como situa a sua obra. Assim, o ponto importante para o método é salientar as ligações internas, de *sentido*, entre a *exposição linguística*, ou a ordem da *lexis*, a *construção* dessa ordem pelo autor, ou a ordem da *póiesis*, a organização e evolução dessas próprias *ideias*, ou a ordem da *nóesis* e, finalmente, quando for o caso, as circunstâncias em que os textos surgiram, ou a ordem da *gênesis* dos textos" (Moreno, 2015 *apud* Benoit, 2015, p. 10).

cerca de 60 anos antes do diálogo *As Leis*.

1 A censura na educação

No Livro V de *A República*, Sócrates projeta uma separação da sociedade entre aqueles que governarão e defenderão a cidade dos ataques externos e internos – o rei filósofo e os chamados guardiões – daqueles que são obrigados a trabalhar para sobreviver e sustentar seus governantes. Os primeiros, reis e seus guardiões, levam toda uma vida privilegiada, com sua subsistência garantida, sem precisar trabalhar para sobreviver, dedicando-se exclusivamente à educação e ao treinamento a fim de melhor se preparar para cumprir a sua missão. Os guardiões estabelecerão relações sociais superiores, isentas de toda a propriedade privada, todos os bens sendo a eles comuns, “nenhum deles devendo possuir qualquer propriedade pessoal salvo o totalmente indispensável” (416d6-d7).⁵ Se, por um lado, o sustento desses “guerreiros-atletas sóbrios e corajosos” (416e1) lhes garantirá “não haver escassez no período de um ano” (416e1-e2), por outro lado, não lhes será concedido o acesso a qualquer bem supérfluo (416e2), sendo eles obrigados a levarem juntos uma vida austera, como se fossem “soldados acampados” (416e4-e5). O restante do povo, por sua vez, viverá dividido pela propriedade privada fundamentada nas relações escravocratas, tendo que trabalhar para sobreviver e para sustentar seus senhores e seus governantes (416e3), cada qual cumprindo a sua função social sem se imiscuir nas dos demais.

No entanto, apesar dos privilégios concedidos aos guardiões, Sócrates teme o excesso de liberdade desse extrato superior da sociedade ali idealizada. Por isso, propõe Sócrates que os artistas e os artesãos escolhidos para ensinar os guardiões fossem censurados, “proibindo-os de representar – quer em pinturas, construções ou quaisquer outras obras – o caráter vicioso, desmedido, sórdido e deselegante” (401b4-b6, grifo do autor). Pergunta Sócrates a Glauco (irmão materno de Platão), seu interlocutor naquele

momento do diálogo *A República*:

Permitiremos que alguém que não siga essas instruções trabalhe entre nós, de modo que nossos guardiões sejam educados ante *imagens do mal, como se em um pasto de erva daninha, onde cultivassem e colhessem em muitos pontos distintos todos os dias, pouco a pouco acumulando sem o perceber uma imensa massa maléfica em suas próprias almas?*

E o próprio Sócrates responde:

Teremos, ao contrário, de buscar artesãos e artistas que sejam, por um dote da natureza, capazes de adotar o que é nobre e gracioso, de sorte que nossos jovens, como se vivendo num lugar saudável, serão beneficiados em todos os aspectos, onde a influência que emana das obras belas possa atingir seus olhos e ouvidos *como uma brisa que traz saúde de lugares bons, conduzindo-os imperceptivelmente desde a infância à semelhança, amizade e harmonia com a nobreza da razão* (401c5-d3, grifo do autor).

Comenta Benoit (2017, p. 127) que nessa proposta de Sócrates “os guardiões terão, como primeira educação, as imagens poéticas que não enganam, imagens cujo caráter de simulacro já foi dominado e submetido às regras do *logos*”. Desse modo, em seu processo educativo, os guardiões serão impedidos de se relacionar com o falso, pois o falso foi censurado, abolido de sua formação, permanecendo oculto a eles desde a sua infância. Como se vê, o projeto socrático de educação para aqueles que terão a nobre missão de defender a cidade é repleto de conteúdo autoritário, moralista e anti-hedonista, com a finalidade de manter os guardiões em um mundo distante das contradições do mundo sensível, sendo estes separados da vida cotidiana dos demais membros da cidade.

Seria este o projeto educativo de Platão? Ou esta seria a perspectiva pedagógica idealizada por Sócrates, com a qual Platão não necessariamente concordaria? Podemos encontrar uma boa pista a esse respeito no diálogo *As Leis*. Por esse motivo, abandonaremos momentaneamente o diálogo *A República* e passaremos a este diálogo dramaticamente ocorrido cerca de 60 anos depois deste, um diálogo em que Sócrates já

⁵ Utilizamos a numeração da edição referencial de 1578 de Henri Estienne (*Stephanus*).

não está mais presente.⁶ Passados mais de 50 anos dos acontecimentos de 399 a.C., Sócrates, portanto, já havia sido condenado pela democracia Ateniense a beber a sua cicuta. Passemos, portanto, ao diálogo *As Leis*.

2 A livre arte de educar

Conforme observa Benoit (2017, p. 437), o diálogo *As Leis* transcorre na ilha de Creta, cerca de 50 anos após a morte de Sócrates. Um anônimo de Atenas conversa com o cretense Clíneas e o espartano Megilo. "Os três homens, de idade já avançada, estão viajando a pé, da cidade de Cnossos a um templo de Zeus, localizado na própria ilha de Creta".

O velho Ateniense defende uma concepção de educação bastante diferente daquela proposta por Sócrates no diálogo *A República*. Para o Ateniense, se as pessoas não forem expostas ao contraditório, se não tiverem acesso tanto ao prazer quanto à dor, assim como ao amor e igualmente ao ódio, não conseguirão encontrar o equilíbrio entre ambos, não conseguirão "odiar o que deve ser odiado desde o início até o fim, e amar o que deve ser amado" (653b10-c1). É esta harmonização entre o prazer e o amor, de um lado, e a dor e o ódio, de outro, vista como um todo, o que constitui, segundo o Ateniense, "a virtude" (653b8), aquilo que deve ser buscado pela educação.

Seria possível alcançar esse objetivo da educação proposta pelo Ateniense através do projeto socrático? Seria possível harmonizar os dois polos contraditórios, o amor e o ódio ou o prazer e a dor, através do controle, da censura e da proibição impostos aos artistas e aos artesãos, impedindo-os de manifestar livremente a sua arte ao educarem os guardiões, ao limitar, como vimos, a escolha desses mestres artesãos e artistas àqueles que fossem, "por um dote da natureza, capazes de adotar somente o que é nobre e gracioso?" (401c6-c7). Seria possível atingir

tal objetivo utilizando-se do método educativo socrático baseado em uma exposição unilateral do bem, que, em sua pureza, nunca se relaciona com o mal? Ao impedir arbitrariamente, como vimos, por meio da censura, que os "guardiões fossem educados ante *imagens do mal*" (401c2), não estaria Sócrates bloqueando a indispensável unidade entre os dois polos contraditórios, o amor e o ódio, o prazer e a dor, não estaria ele impedindo a oportunidade de os guardiões estabelecerem o contato com o contraditório e, desse modo, poderem, através do longo processo educativo, buscar a superação dessa contradição? Não haveria aqui, então, um profundo antagonismo entre as concepções educativas desses dois personagens dos *Diálogos*, Sócrates e o Ateniense?

Edson Bini (2010, p. 118) justifica essa divergência entre Sócrates e o Ateniense argumentando que

Platão sabia, especialmente agora na idade avançada em que compunha *As Leis*, quão difícil era consolidar o Estado comunista que concebeu em *A República*, daí não hesitar em enunciar o princípio segundo o qual a ficção, a falsidade, a mentira pode servir à verdade (*alétheia*).

Segundo Bini, Platão, em sua juventude, teria falado através de Sócrates, mas, já na maturidade, ao escrever o diálogo *As Leis*, teria superado suas ilusões utópicas juvenis quanto à possibilidade de construir uma sociedade comunista projetada em *A República*. Teria Platão, já idoso, deixado de ser comunista, conforme afirma Bini? Partindo desta hipótese, como poderia se justificar a defesa feita pelo velho Ateniense de uma sociedade onde "os amigos tenham todas as coisas realmente em comum?" (739c2-c3). Platão não estaria, já em idade avançada, defendendo uma sociedade comunista ainda mais ampla ao utilizar esse personagem anônimo do diálogo *As Leis*? Não estaria Platão defendendo uma sociedade na qual a comunhão de todas as coisas não ficaria

⁶ Confusão perpetrada por Aristóteles e observada por Benoit (1996, p. 94): "[Aristóteles] comete erros objetivos a respeito dos próprios diálogos de Platão; por exemplo, no livro II, cap. 6, da *Política*, ao criticar *As Leis* de Platão, se refere a Sócrates, como se ele ainda fosse o personagem utilizado por Platão para conduzir o diálogo; na verdade, em *As Leis*, Sócrates nem sequer aparece e a cena dramática se desenvolve em um tempo bem posterior a sua morte".

restrita à casta privilegiada dos guardiões, mas acessível a toda a população da nova cidade projetada pelo igualmente idoso Ateniense? Ao contrário da negação da sociedade comunista, como pensa Bini, não estaria contida no diálogo *As Leis* uma determinação ainda maior, mais precisa, da sociedade comunista em relação àquela proposta por Sócrates em *A República*? Não estaria Platão corrigindo seu "velho amigo" ao superar a proposta de Sócrates baseada em uma sociedade dividida em castas e propondo uma sociedade comunista a todos, e não exclusivamente aos guardiões?

Esta hipótese levantada por Benoit, a de que Platão teria, no diálogo *As Leis*, superado a divisão socrática da sociedade em castas, ganha mais sustentação nas observações feitas por Critias no diálogo *Timeu*.⁷ Nesse diálogo, ocorrido dramaticamente no dia seguinte ao diálogo *A República*, Critias relembra o que o seu bisavô, Drópides, disse ter ouvido de Sólon, grande poeta e político de Atenas, parente e amigo seu. Drópides teria contado essa estória ao seu filho, o avô de Critias (20e1-e5) que, por sua vez, contou ao neto quando estava por completar 90 anos – com Critias tendo cerca de 10 anos na ocasião (21b1-b2). A estória é, de fato, intrigante. Conta Critias que quando Sólon visitou o Egito teria ouvido de um sacerdote egípcio que "vós gregos sois sempre crianças" (22b5-b6), pois "vossas almas não possuem uma só crença transmitida pela tradição antiga, bem como nenhum conhecimento tornado velho pelo tempo" (22b9-c2). Quando questionado por Sólon qual seria, então, a origem do povo grego, o sacerdote egípcio teria dito, segundo o relato de Critias, que a Grécia se originara a partir de uma civilização proto-histórica, existente cerca de nove mil anos antes, com características semelhantes a da sociedade egípcia, ou seja, a de uma sociedade dividida em castas.

A estória narrada por Critias, já frequentemente

esquecida pela tradição posterior (que, neste diálogo, costuma apenas se lembrar de outra civilização imemorable recordada pelo sacerdote egípcio, a de Atlântida), teria ainda menor significado nos *Diálogos* se não fosse o comentário feito por ele na sequência. Critias observou a enorme semelhança entre a Atenas proto-histórica e a sociedade que eles haviam projetado na véspera, durante o diálogo *A República*. Assim observa Critias, comentando com Sócrates:

quando discursavas ontem [no diálogo *A Republica*] discutindo a questão das formas políticas e descrevendo um certo tipo de homens, fiquei pasmo ao me recordar dos fatos que apresento agora ao considerar por qual acaso sobrenatural tua descrição correspondia, na maioria das partes, tão exatamente à narrativa de Sólon (25e).

Critias faz, então, uma longa descrição de uma Atenas ancestral, procurando dar uma existência histórica e real ao projeto elaborado no dia anterior por Sócrates, durante o diálogo *A República*. Isso ocorre justamente no diálogo *Critias*, transcorrido imediatamente após o diálogo *Timeu*. Apesar da intenção de apoiar e concretizar o projeto socrático, o resultado da analogia de Critias parece ter sido outro. É o que observa Benoit (2017, p. 179):

O projeto socrático (não) nos remeteria, assim, muito mais para o passado do que para um futuro, ainda que distante? Realizar a *pólis* sonhada por Sócrates seria retornar, de alguma forma, ao passado perdido, recordado somente pelos sacerdotes egípcios, e não encontrar uma forma a ser construída no futuro.

E prossegue ainda Benoit: "reviver ou reconstruir o passado, com uma reminiscência mediada pelos egípcios, como parece acreditar Critias, seria o caminho para realizar a cidade filosófica esboçada por Sócrates?". Concluindo: "Uma Atenas 'pré-ateniense', 'pré-*pólis*', pré-democrática, idealizada por olhos egípcios, dificilmente poderia, em algum sentido, efetivar a *pólis* onde o

⁷ Como observa Benoit (2015, p. 108-109), ocorre com frequência que um diálogo faça referência a outro que o antecede e, também, que, em certo sentido, retome problemáticas postas por diálogos anteriores (ainda que ocorridos até mesmo cerca de cinquenta anos depois). Apesar de hoje esquecidas, continua Benoit, tais evidências não poderiam ter passado despercebidas nas primeiras edições dos *Diálogos*. Assim é que, em uma das primeiras edições que se tem notícia, aquela atribuída a Aristófanes de Bizâncio (que viveu na segunda metade do século terceiro antes de Cristo), este gramático teria ordenado os *Diálogos* em trilogias, dentre as quais *República* – *Timeu* – *Critias*.

poder político e a filosofia coincidiriam".

Sem pretender criticar o projeto de seu "mestre", Critias acaba identificando-o a um projeto que, ao invés de engendrar uma sociedade do futuro, termina por propor "girar a roda da história para trás", para usar uma famosa expressão de Marx e Engels (2010, p. 49). O projeto socrático consegue a triste façanha de ser, ao mesmo tempo, utópico e reacionário, um projeto que, ao invés de apontar para uma sociedade do futuro, propõe um retorno ao passado, o longínquo passado originário grego, que nem mesmo os gregos conseguiam se lembrar. Ao invés de uma sociedade comunista, uma sociedade para *além das classes sociais*, como pensa Bini e muitos platonistas, Sócrates parece, na prática, propor uma sociedade *aquém das classes*, uma sociedade de tipo oriental, uma sociedade dividida rigidamente em castas.

Marx compreende com muita precisão esta característica retrógrada do projeto político contido em *A República*. Assim afirma Marx, no capítulo XII do Livro I de *O Capital*: "A República de Platão, na medida em que a divisão do trabalho é desenvolvida nela como princípio formador do Estado, não passa de idealização ateniense do sistema egípcio de castas [...]" (Marx, 1983, p. 287, grifo nosso). Isso coloca em dúvida a hipótese de Bini de que Platão teria, na idade madura, renunciado ao seu projeto comunista da juventude. Seguindo a *lexis* (ação de dizer) inscrita nos *Diálogos* pelo próprio Platão, portanto, o mais provável, como observa Benoit, é que Platão tenha, na realidade, negado o projeto político reacionário exposto por Sócrates em *A República*, através das constatações feitas por Critias nos diálogos seguintes, ao invés de ser este o "seu" juvenil projeto comunista abandonado na maturidade, tal como defendem Bini e grande parte dos platonistas.

Além destas diferenças entre os projetos de cidade d'*A República* e d'*As Leis*, há ainda outros momentos de tais diálogos onde podem ser encontradas profundas divergências entre as concepções de Sócrates e do Ateniense. Abordaremos brevemente algumas delas a seguir.

3 A unidade dos contraditórios na atividade educativa

Vejamos mais de perto a concepção do Ateniense em relação à educação. Conversando com o cretense Clíneas, o Ateniense diz que "notaremos que essas formas de treinamento infantil, que consistem na correta disciplina dos prazeres e das dores, se afrouxam e se debilitam numa grande medida ao longo da vida humana" (653c7-d1). O que fazer contra essa tendência à decadência dos homens, que acabam esquecendo, no decorrer de suas vidas, os princípios aprendidos durante o processo educativo ocorrido na infância? Felizmente, continua o Ateniense, "os deuses, compadecidos pela espécie humana deste modo nascida para a miséria, instituíram as festas que se celebram em sua honra como períodos de trégua em relação aos esforços humanos" (653d1-d5). As festas seriam formadas por coros acompanhados pelas "Musas, por Apolo, o mestre da música, e Dionísio" (653d6-d7). Assim, do ponto de vista do velho Ateniense, para que os homens não perdessem a virtude na idade madura, para manterem-se educados, deveriam participar ativamente dos coros e das festas em homenagem aos deuses. Nesses coros, inclusive, seria admitido afirmar o falso.

Admitir a ficção, o falso existindo no interior do verdadeiro, como vimos, é bastante antagônico em relação à perspectiva exposta por Sócrates em *A República*. Lembremos que Sócrates propôs impedir que aqueles poetas e artesãos que divulgassem algum "caráter vicioso, desmedido, sórdido e deselegante" viessem a educar os guardiões (401b6). O Ateniense, ao contrário, admite o contraditório no interior da atividade educativa, se afastando, assim, mais uma vez, de Sócrates e de sua extrema austeridade. Ao contrário da rigidez moral de Sócrates, os prazeres obtidos nas festas em homenagem aos deuses fariam parte do processo educativo defendido pelo Ateniense.

O Ateniense observa, com a concordância de Megilo e Clíneas, que nos coros todos participariam, independentemente da posição que ocupam na sociedade: "Constitui", diz ele, "a obrigação de todo indivíduo e toda criança – escravos e

livres, homens e mulheres – e a obrigação de todo o Estado encantar a si mesmos incessantemente com os cantos que descrevemos [...]” (665c1-c4). Manifesta-se, assim, mais uma diferença entre a proposta de educação apresentada por Sócrates e pelo Ateniense. Em *A República* somente os guardiões receberiam uma educação privilegiada, enquanto os escravos e demais trabalhadores não teriam essa oportunidade. N’As *Leis* o Ateniense propõe que todos – escravos e homens livres, homens e mulheres – sejam educados em igualdade de condições nos coros das festas em homenagem ao deus do vinho. N’A *República* haveria uma divisão intransponível entre a instância inteligível e a instância sensível, uma separação absoluta entre a instância superior, supostamente purificada de toda e qualquer contradição, somente alcançada pelo rei e por seus guardiões, e a instância inferior, aquela na qual todos os trabalhadores estão submetidos, instância repleta de contradições produzidas pela propriedade privada. No projeto socrático, ao mesmo tempo em que os guardiões são impedidos de experimentar as contradições do mundo sensível, não são criadas as condições para os trabalhadores alcançarem os saberes e as artes do mundo inteligível. Quem vive preso a uma das esferas sociais não pode passar pelas experiências que são, na sociedade defendida por Sócrates, restritas à outra. São estruturas rigidamente delimitadas, que não se misturam entre si, sem qualquer movimento.

No projeto proposto pelo Ateniense, ao contrário, os membros da cidade que participam dos coros das festas em homenagem a Dionísio se relacionam diretamente com seus superiores, os dirigentes de cada coro, chamados de “oficiais de Dionísio” (671e1). Como se vê, há aqui o entrecruzamento de gêneros diferentes, há o entrelaçamento de instâncias com gêneses distintas: por um lado, a instância inteligível, da qual pertencem os dirigentes dos coros e, por outro, a instância sensível, composta por aqueles que apenas se iniciam nesses festivais. As duas instâncias se relacionam, se entrecruzam, criando assim uma região negativa, contraditória, capaz

de possibilitar que aqueles que vivem na instância sensível se elevem à instância inteligível e, ao mesmo tempo, possibilitar àqueles que vivem na instância inteligível tenham experiências próprias do mundo sensível.

Neste enlaçamento entre as esferas sensível e inteligível, os integrantes do coro têm a oportunidade de colocar em prática o célebre preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (923a4-a7). Como será possível conhecer a si mesmo ao participar das festas dionisíacas? Segundo o Ateniense, somente conhecem a si mesmos aqueles que se relacionam com o seu *gênos* “passado e futuro” (923a8-b3) e, através desse relacionamento com o *gênos*, se relacionem com a cidade. Desse modo, os membros dos coros, ao conhecer a história de sua cidade através da participação nos festivais de Dionísio, teriam a oportunidade de conhecer a si mesmos. Mas por que as pessoas só conseguiriam conhecer a si mesmos ao conhecer a história da cidade? Por que, afinal, seria necessário participar de atividades públicas para conhecer a si mesmo? Não seria possível se autoconhecer por meio de relações privadas, realizáveis em círculos mais restritos? Por que seria indispensável conhecer a história de seu *gênos* para conhecer a si mesmo? Tudo isso é necessário, segundo o Ateniense, porque cada um sequer pertence a si mesmo. Cada um pertence, antes de tudo, ao seu *gênos* (923a8-b4), a comunidade que lhe concedeu as condições de vida, sem as quais cada indivíduo seria incapaz de sobreviver. O mesmo acontece com os bens dos membros de cada comunidade. Os bens também não lhe pertencem, já que tudo e todos pertencem ao *gênos*. Se cada pessoa não é proprietária nem de si mesma, nem de seus bens, mas todos e tudo pertencem ao *gênos*, o conhecimento de si depende do conhecimento de seu *gênos* ou de sua cidade. Por isso, os “oficiais de Dionísio”, aqueles que dirigem os coros durante os festivais, agiriam no sentido de contribuir para que cada coro retire do esquecimento (*Alétheia*) a história da *polis*. Desse modo, cada membro do coro, ao atuar na cena dramática, tornar-se-ia capaz de

reconhecer a si mesmo como participante de um longo processo histórico que constituiu e constitui a sua cidade. Para conhecer a nós mesmos é preciso conhecer a história da sociedade em que vivemos, tanto a sua origem quanto o seu devir. Ao participarem dos festivais, ao conhecerem a história de sua cidade, os membros dos coros passam a conhecer a si mesmos e, desse modo, transformam a si mesmos.

Assim, o elogio feito pelo Ateniense às festas dionisiacas faz da educação muito mais do que uma mera transferência de um saber, muito mais do que um monólogo entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem. Na perspectiva do Ateniense, a educação seria o resultado de um combate coletivo no qual a arte cumpriria um papel determinante, um confronto artístico realizado em plena praça pública entre coros que disputam a cena dramática durante os célebres festivais em homenagem ao deus do vinho, o deus Dionísio. É preciso reconhecer, contudo, que aqui há uma semelhança entre Sócrates e o Ateniense. No Livro VII d'*A República* Sócrates defende que educar não é inserir conhecimento na alma que dele carece, como inserir visão em olhos cegos (518b7-9). Assim como o Ateniense, Sócrates não concebe a educação como uma mera transferência de conhecimento (como "do cheio para o vazio").

No entanto, mesmo aqui ainda há uma diferença entre esses dois personagens dos *Diálogos*. Vimos que para o Ateniense o ato de conhecer a si mesmo se dá durante uma atividade coletiva, a participação no coro das festas dionisiacas. Já para Sócrates, contudo, o processo de autocohecimento ocorre no interior de uma relação amorosa entre duas pessoas, quando as pupilas dos dois amantes refletem as imagens mútuas, à semelhança de um espelho. No diálogo *Alcibíades* (133a), onde transcorre esta cena dramática, Sócrates adverte que o conhecimento da imagem externa é ainda insuficiente para alcançar um profundo saber de si. Ele defende que para ultrapassar esse conhecimento ainda superficial, aparente e ilusório, é preciso relacionar-se com a alma da outra pessoa, conhecendo, assim,

através do reflexo da alma alheia, a sua própria alma. Como se vê, na perspectiva socrática, para que se alcance o autoconhecimento de si não é necessário participar de uma atividade pública e coletiva, conforme defende o Ateniense; basta uma relação íntima, privada, uma relação restrita apenas a duas pessoas, como dois amantes.

4 As diferenças entre os projetos: do despotismo ao governo dos conselhos

Retomando as diferenças entre o projeto de cidade socrático e o do Ateniense, outra distinção entre eles é a possibilidade ou não de se colocar tal projeto em prática. Vejamos mais de perto essa diferença.

Ao se aproximar do final do diálogo *A República*, no penúltimo Livro de um total de dez, após reiteradas cobranças de Glauco para que provassem a eles mesmos que a cidade projetada seria possível, e como seria possível (471e4), após várias vacilações de Sócrates, que desviava recorrentemente do assunto e procurava encerrar o diálogo de maneira prematura, este acaba admitindo o caráter irrealizável do projeto de cidade ali elaborado: "talvez haja dela um modelo no céu para quem queira contemplá-la e com essa visão fazer de si mesmo o seu fundador" (592b2-b4). Esse caráter metafísico, contudo, não parece preocupar a Sócrates, que observa: "não faz diferença se [essa cidade] existe ou algum dia existirá" (592b).

Já o Ateniense e seus interlocutores assumem uma postura radicalmente distinta. No início do diálogo *As Leis*, o cretense Clíneas faz a seguinte observação: "A maior parte de Creta pretende fundar uma colônia, tendo confiado aos cnossenses esse projeto, que a cidade de Cnossos, por sua vez, transferiu para mim e para mais nove companheiros" (702c2-c5). Esse comentário, que soa quase como uma advertência a seus dois interlocutores, coloca, desde os momentos iniciais da elaboração do projeto, a responsabilidade de planejar uma cidade que seja realizável na prática. Esse comentário de Clíneas coloca a necessidade de recusar todo e qualquer projeto com características idealistas.

A necessidade de se colocar em prática o projeto que está sendo elaborado pelos três personagens exige que eles pensem, além do projeto, o modo pelo qual ele será levado a cabo. O Ateniense lança, então, a ideia de um processo transitório, no qual a cidade a ser alcançada, a cidade comunista, não será apresentada imediatamente aos habitantes da nova cidade, já que, como ele diz, "tal regime ultrapassa, notoriamente, cidadãos nascidos, formados e educados como os nossos" (740a1-a2). Se na cidade projetada todos os bens serão verdadeiramente comuns aos amigos (739b8-c3), se, nessa cidade, "por todos os meios isto que chamamos privado for extirpado da vida" (739c3-d6), na forma transitória de cidade os colonos partilharão a terra e as casas da cidade, porém, "não trabalharão a terra em comum" (739e8-740a1). Eles terão, assim, somente a posse da terra e das casas, sendo elas de propriedade da cidade: "o beneficiário de um lote determinado deve considerá-lo como a propriedade comum de toda a cidade" (740a2-a4).

O velho Ateniense, então, aprofunda o grau de detalhamento de seu projeto político, demonstrando sua preocupação em viabilizar a realização da nova cidade. Recomenda o Ateniense que se deve punir severamente àqueles que pretendem comprar ou vender terras e casas (741c4-c6). Além disso, toda a atividade voltada para o enriquecimento não será considerada digna de um cidadão dessa nova cidade (741e1-e6).

Como se vê, as posturas de Sócrates e do Ateniense são bastante distintas no que diz respeito à possibilidade ou não de realizar o projeto de cidade. Enquanto Sócrates diz, sem se importar, que "talvez haja dela um modelo no céu" (592b2), o Ateniense se esforça em estabelecer um processo capaz de realizar as mediações necessárias à transição entre a consciência atual dos habitantes da futura cidade e o projeto final de uma cidade comunista. Enquanto o projeto de Sócrates fora já enterrado no passado (sem que mesmo Sócrates o soubesse), o projeto do Ateniense se mostra totalmente necessário no presente, vislumbrando o futuro. O caráter transitório do projeto do Ateniense é imprescindível,

pois, como vimos, Clínicas assumiu junto com outros companheiros a responsabilidade de dirigir na prática (e não em ideia) uma nova cidade.

Finalmente, resta ainda uma diferença entre o projeto político socrático e aquele do velho Ateniense. Esta é, senão a mais importante, talvez a mais radical distinção entre estes célebres personagens dos *Diálogos*. Se no projeto d'*A República* o rei filósofo governava sozinho, soberano, totalitário, do alto de seu poder, protegido pelos fiéis, austeros e bem treinados guardiões, todos desfrutando condições de vida bastante diferenciadas se comparadas àquelas condições acessíveis à grande massa de trabalhadores que os sustentavam, a sociedade projetada pelo Ateniense, por sua vez, não seria governada por um rei, mas dirigida de maneira oposta. Seus magistrados não gozariam de qualquer privilégio, sendo considerados meros servidores das leis (715c8-9). Seus cargos não seriam vitalícios como o rei filósofo do diálogo *A República*, mas eletivos, sendo escolhidos pelos cidadãos (753d2) do novo Estado cuja fundação estava sendo planejada (754a10-11) pelos três personagens, o anônimo Ateniense, o cretense Clínicas e o espartano Megilo.

Preocupado com a necessária realização do projeto, o Ateniense descreve de maneira detalhada a forma da eleição. Ela seria realizada em um local sagrado, onde, inicialmente, os cidadãos indicariam 300 candidatos, cujos nomes seriam escritos por cada eleitor em uma tábua levada ao altar do deus. Dos 300 candidatos mais votados, 100 seriam escolhidos em um segundo pleito, para, finalmente, em um terceiro e último escrutínio, eleger, dentre os 100, os 37 novos magistrados. Antes da posse, a conduta de cada candidato eleito, desde a sua infância até o presente momento, seria rigorosamente avaliada (753c7-d10). Como se vê, no projeto do Ateniense, a sociedade pode controlar seus governantes através do voto, muito diferente dos mandatos vitalícios do rei e de seus guardiões previstos no projeto socrático.

O Ateniense continua expondo os detalhes do projeto, preocupado em torná-lo aplicável

na prática. Haveria na nova sociedade um órgão chamado conselho noturno, que se reuniria

entre a alvorada e o nascer do sol, formado, em primeiro lugar, pelos sacerdotes que conquistaram as maiores condecorações por mérito, e em segundo lugar, pelos dez mais velhos guardiões das leis, incluindo ainda o último diretor geral da educação nomeado, bem como seus predecessores em tal cargo (951d9-e3).

O Ateniense propõe em seguida que "nenhum desses membros se apresentasse sozinho, mas sim acompanhado de um jovem, escolhido por ele mesmo, de idade variável entre trinta e quarenta anos" (951e3-6), procurando, com isso, aproveitar as qualidades próprias da juventude.

Esta profunda determinação do projeto do Ateniense contrasta, como vimos, com o caráter vago e indeterminado do projeto socrático, quando Sócrates enfrenta certo ceticismo de Glauco sobre a possibilidade de colocar em prática "o Estado que estavam ali fundando e descrevendo", uma vez que este Estado, segundo Glauco, "existe somente em teoria", pois não creio, conclui ele, "que [este Estado] exista de fato em qualquer parte da Terra" (592a10-b1). Como se vê, no final de longo debate cuja finalidade era construir o projeto político de uma nova cidade, Glauco, irmão materno de Platão e um dos principais interlocutores de Sócrates, mostra-se frustrado por nada resultar de prático desse diálogo, sendo surpreendido, conforme já comentamos, com a resposta dada por Sócrates de que o modelo de cidade ali projetada talvez existisse no céu e que não faria diferença alguma se ele já existisse ou se existiria algum dia. (192b2-b4).

Afastando-se do caráter idealista do projeto socrático, o Ateniense, por sua vez, procura, como vimos, determinar a forma de eleição para o governo, mas vai além da organização do Estado, preocupando-se em estabelecer uma forma transitória da propriedade da terra na nova sociedade que estava por ser ali construída. Ele defende que em um primeiro momento os colonos ainda "não cultivassem a terra em comum [uma vez que] a capacidade de pessoas do nascimento, formação e treinamento que supomos" estava muito aquém desta prática (740a1-a4). As intenções do Ateniense

se com este processo transitório é que o projeto fosse realizável na prática e, ao mesmo tempo, evitar todo e qualquer caráter totalitário da nova sociedade, impedindo que o Estado pudesse vir a impor a propriedade comum da terra para pessoas que ainda não estivessem preparadas para isso. Desse modo, defende o Ateniense que se a primeira constituição não for possível imediatamente, aquela da sociedade baseada na comunhão absoluta dos bens, deveria ser elaborada uma segunda forma de constituição e até uma terceira, se necessário (739e7-e10).

Como se vê, as concepções de Sócrates e aquelas do Ateniense se afastam em diversos aspectos. Cabe, então, perguntar: com quais delas Platão concordaria? Platão acompanharia seu velho amigo no projeto "pré-filosófico" de um retorno a uma sociedade de castas, conforme defendeu Sócrates em *A República*? Ao escrever *As Leis*, o já idoso Platão teria abandonado definitivamente esse projeto político, o chamado projeto "comunista da juventude", conforme defendido por Bini e por grande parte dos plantonistas? Ou teria Platão, já em idade avançada, quase cinquenta anos após a morte de Sócrates e em posse de várias experiências políticas acumuladas na região itálica da Grécia Antiga, chegado finalmente ao verdadeiro projeto comunista, inicialmente transitório, mas sem qualquer divisão de castas e para além das classes sociais, aquele projeto exposto no diálogo *As Leis*?

5 Reconhecimento e política no interior da tradição dialética

Passados mais de 2 mil anos, Hegel retomou um antigo debate a respeito do autoconhecimento. Enquanto para Sócrates, como vimos anteriormente, o espelhamento se dava em uma relação idílica entre amante e amado, para o filósofo alemão o reconhecimento mútuo seria forjado na luta entre representantes de classes sociais antagônicas. De um lado o senhor, de outro o escravo, ambos estabelecendo uma "luta de vida ou morte pelo reconhecimento" (Hegel, 1988, p. 128). Como se vê, em Hegel já aparece o que Marx, anos mais tarde, chamou de luta de

classes, uma luta entre representantes de classes com interesses antagônicos. No entanto, ainda permanece em Hegel a perspectiva de uma luta entre dois indivíduos, uma relação privada que, embora nada amorosa, guarda certa proximidade com aquela exposta por Sócrates, o que será, anos mais tarde, superado mais concretamente por Marx.

Este outro célebre filósofo alemão também trata da noção de autoconhecimento ou de reconhecimento, noção que vai se mostrando muito cara a toda a milenar tradição dialética. Em *O Capital*, principal obra de Marx, a relação de espelhamento aparece de diversas formas. Já no capítulo I, o espelhamento ocorre na relação entre duas mercadorias, onde "o corpo da mercadoria *B* serve de espelho do valor da mercadoria *A*" (Marx, 1983a, p. 170). A partir daí, são vários os personagens que se reconhecem a si mesmos através da relação com outros: os produtores privados, no capítulo II (Marx, 1983a, p. 79), o dinheiro e as mercadorias, no capítulo III (Marx, 1983a, p. 96), o capitalista e o proletário individuais, no capítulo IV (Marx, 1983a, p. 145). Se até aqui as relações entre os personagens são ainda privadas, seguindo, de certa maneira, a perspectiva socrática, no capítulo VIII, supera-se esta perspectiva individual. Neste capítulo, pela primeira vez em *O Capital* a noção de reconhecimento passa a ser retratada através de uma atividade coletiva. Ao invés de um coro em praça pública, como no diálogo *As Leis*, o grupo aqui é um comitê de operários da construção civil de Londres. Ao invés de um festival em homenagem a Dionísio, o que temos aqui é um movimento grevista. Assim como os membros do coro se transformam a si mesmos, "nosso trabalhador", diz Marx, ao participar da greve, "sai do processo de trabalho diferente do que nele entrou" (Marx, 1983a, p. 237). Afinal, ao "reunir suas cabeças e como classe conquistar uma lei estatal" (Marx, 1983a, p. 238), "o trabalhador descobre que não é 'nenhum agente livre [...], que na verdade, seu explorador não o deixa 'enquanto houver ainda um músculo, um tendão, uma gota de sangue para explorar'" (Marx, 1983a, p. 237). Em *O Capital*

é na própria luta de classes que o trabalhador se transforma, "uma luta entre o capitalista coletivo, isto é, a classe dos capitalistas, e o trabalhador coletivo, ou a classe trabalhadora" (Marx, 1983a, p. 190). O ponto culminante desse processo de reconhecimento de si ocorre no final do Livro I, no capítulo XXIV, quando a classe trabalhadora, "unida e organizada pelo próprio processo de produção" (Marx, 1983b, p. 294), se reconhece enquanto classe revolucionária, e se prepara para a tarefa do seu "gênos", "expropriar os expropriadores" (Marx, 1983b, p. 294).

Já no século XX, a tradição dialética ganha novos adeptos, agora não mais alemães, mas russos. Lênin, revolucionário dirigente do Partido Bolchevique no início do novo século, demonstrou as mesmas preocupações a respeito do processo de reconhecimento. Em uma obra chamada *Que fazer?*, escrita em 1902, Lênin defende que os jornais operários deveriam abrir espaço para denúncias dos trabalhadores que, segundo o autor, "desenvolveram uma verdadeira paixão por 'aparecer em letras de forma'" (Lênin, 1976a, p. 406). Lênin demonstra, assim, um espelhamento do operário no material impresso pelo partido. Segundo o dirigente russo, as denúncias provocavam um verdadeiro alvoroço no interior das fábricas, "exerciam uma ação terrivelmente excitante, mobilizando todos os operários a reivindicar que se pusesse fim aos escândalos mais flagrantes" (Lênin, 1976a, p. 406). Como ignorar a semelhança desta excitação provocada pelos volantes do partido bolchevique com a excitação das festas dionisiacas? Como ignorar a semelhança entre o reconhecimento dos operários nas fábricas com o reconhecimento dos membros do coro do diálogo *As Leis*? Mas as semelhanças não param aí. Dezoito anos mais tarde, em 1920, já tendo passado pelas experiências das revoluções de 1905, de fevereiro e de outubro de 1917, Lênin defende que, apesar da conquista ideológica da vanguarda ser o primeiro e mais importante passo de toda a revolução (Lênin, 1976b, p. 200), ela "é impossível sem uma mudança nas opiniões da maioria da classe operária, uma mudança produzida pela experiência política das massas,

nunca apenas pela propaganda" (Lênin, 1976b, p. 190). Assim como a experiência dos membros dos coros das festas dionisiacas ganhava destaque entre as preocupações do Ateniense, a experiência das massas operárias também não era desprezada pelo líder bolchevique, mais de 2 mil anos depois.

Há ainda outras semelhanças entre as concepções de Lênin e do Ateniense. Vimos que o Ateniense defendia a formação de um governo dos conselhos, os conselhos noturnos, com a finalidade de superar não apenas as formas despóticas de governo, mas também aquelas cujas decisões, apesar de parecerem democráticas, se restringiam apenas aos membros das classes dominantes. Buscava-se, assim, a participação ativa de todos os membros da comunidade. Nesse mesmo sentido, Lênin (1976c, p. 438) propôs, em abril de 1917, superar a república parlamentar pela "república dos Sovietes de deputados operários, assalariados agrícolas e camponeses em todo o país, desde baixo até em cima".⁸ Lênin estava, desse modo, dando continuidade a uma perspectiva comum à longa história da lógica dialética, seguindo não apenas o Ateniense, mas, sobretudo, Marx e Engels ([19--?], p. 88), que, em 1850, recomendaram à Liga dos Comunistas a constituição de "governos operários revolucionários, seja na forma de comitês ou conselhos municipais, seja na forma de clubes operários ou de comitês operários [...]".

Como se vê, há alguns fios condutores no interior da tradição dialética. Enquanto Hegel se aproxima da perspectiva mais privada, composta por personagens individuais, semelhante àquela de Sócrates (não por acaso, ambos pensadores idealistas), Marx inicia *O Capital* com esta mesma perspectiva, mas apenas para em seguida negá-la, superá-la e assumir uma perspectiva mais próxima do Ateniense, aquela baseada em uma ação coletiva e pública, isto é, política. Sob tal perspectiva, em sua faceta mais prática, Lênin segue o mesmo caminho de Marx e do Ateniense. Deste modo, apesar das diferenças,

a busca pelo reconhecimento parece ser um destes fios condutores que unem esta milenar tradição, desde as aventuras e desventuras sócráticas, até que a forma mais desenvolvida das sociedades de classes, o capitalismo, criasse as condições para que autores como Marx e Lênin encontrassem na luta de classes o fundamento desse reconhecimento, um reconhecimento que se realiza através das classes em luta.

Significativamente, o Ateniense parece ter antecipado esse fundamento ao propor uma cidade onde todos os bens seriam comuns a todos; isto é, uma sociedade onde os bens da cidade seriam comuns – algo somente realizável em uma sociedade que superasse o regime de propriedade privada e, conseqüentemente, a divisão de classes. E isto, no momento mesmo em que a própria divisão de classes aparecia para a história universal: com a democracia escravagista grega, que fez dezenas de milhares livres, mas centenas de milhares escravos (vendidos e comprados enquanto mercadorias). Sócrates, por sua vez, ao propor um regime comunista exclusivo aos guardiões da "cidade filosófica", na realidade, o fez visando assegurar justamente a propriedade privada. Os guardiões deveriam ser educados austeramente, entre outras coisas, para se desapegarem dos bens, com a finalidade de defendê-los para a cidade. Uma cidade tão rigidamente estratificada, que fazia lembrar as sociedades de tipo oriental, que os aristocratas gregos tanto se vangloriavam de haver superado com a sua democracia excludente.

Assim, o projeto político comunista dos *Diálogos* parece ligar-se mais rigorosa e diretamente às *Leis*. Se a cidade comunista ali projetada parecia ainda distante no futuro, discutia-se no presente a forma transitória de aplicá-la (missão que na prática, aliás, havia sido incumbida a Clínicas). Por sua vez, na *República*, Glauco insiste justamente na impossibilidade de aplicar a cidade projetada por Sócrates – no presente e no futuro – e Critias, nos diálogos seguintes (*Timeu* e *Critias*), defende que tal cidade já havia existido e sucumbido no

⁸ Lembrando que *soviet*, na língua russa, significa conselho.

passado. Dois mil anos depois, outro dialético, Marx, foi considerado o fundador da teoria comunista moderna. Coube a Lênin e aos bolcheviques de sua geração a tarefa de aplicá-la na prática da revolução socialista, momento transitório governado pelos conselhos de deputados operários e soldados. Portanto, aqui, simbólica e historicamente, as noções de transição e de governo dos conselhos são retomadas. Como procuramos demonstrar, transição por conselhos já proposta por aquele velho e anônimo Ateniense no diálogo *As Leis*. Resta, então e por fim, uma curiosa questão: quem seria esse enigmático personagem? Após sessenta anos da morte de Sócrates, ao escrever *As Leis*, último diálogo na temporalidade da *léxis*,⁹ Platão parecia também vislumbrar o futuro. Um futuro onde nenhuma figura em particular, nem mesmo ele, Platão, seria proprietário individual de algo comum; um futuro onde mesmo as ideias seriam resultado de ações públicas e coletivas, produto histórico de uma sociedade não mais dividida em classes.

Referências

- BENOIT, H. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996.
- BENOIT, H. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.
- BENOIT, H. *A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017.
- BINI, E. In: PLATÃO. *As leis e Epinomis*. Bauru, SP: Edipro, 2010. p. 118.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1988.
- LÊNIN, V. I. ¿Que hacer? In: *Obras completas*. Madrid: Akal, 1976a. t. V, p. 351-556.
- LÊNIN, V. I. 'El izquierdismo', enfermedad infantil del comunismo. In: *Obras completas*. Madrid: Akal, 1976b. t. XXXIII, p. 121-226.
- LÊNIN, V. I. Las tareas del proletariado en la la actual revolución. In: *Obras completas*. Madrid: Akal, 1976c. t. XXIV, p. 471-509.

MARX, K.; ENGELS, F. Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, [19--?].

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. v. I, t. 1.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983b. v. I, t. 2.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

PLATÃO. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Edipro, 2019.

PLATÃO. *Diálogos V: O banquete; Mênon; Timeu: Critias*. Bauru/SP: Edipro, 2010.

PLATÃO. *As leis e Epinomis*. Bauru, SP: Edipro, 2010.

Fernando Frota Dillenburg

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em Campinas, SP, Brasil. Professor do Departamento de Economia e Relações Internacionais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em Porto Alegre, RS, Brasil.

André Koutchin de Almeida

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em Campinas, SP, Brasil. Professor adjunto na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), em Campo Grande, MS, Brasil.

Endereço para correspondência

Fernando Frota Dillenburg
 Universidade Federal do Rio Grande do Sul
 Av. João Pessoa, 52, sala 28-D
 Centro Histórico, 90046-901
 Porto Alegre, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela SK Revisões Acadêmicas e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação.

⁹ Mais do que isso, e emblematicamente, *As Leis* seriam "o único diálogo onde as temporalidades da *léxis* e da *nóesis* praticamente coincidem com aquelas da *gênesis* e da *poiesis*. Somente nas *Leis*, o tempo histórico, o vivido pelo autor, e o tempo de produção da obra coincidem com as temporalidades da *léxis* e da *nóesis*. *As Leis* seriam, em todas as temporalidades (*léxis*, *nóesis*, *gênesis* e *poiesis*) o último e definitivo momento, o unificador por do sol dos Diálogos. [...] *As Leis* seriam o único diálogo em que coincidiriam o pensamento último de Platão e a sua vida e morte históricas" (Benoit, 2017, p. 557).