

Marcelo Perine (1)

A cidade e a política conforme a natureza

Abstract. *The paper intends to settle a relationship of reciprocal elucidation between two surprising platonic utterances. The first one, in Republic (428 E), is “a city established on principles of nature” (kata physin oikistheisa polis); the second one, in the Statesman (308 D), speaks about a “the true natural art of statecraft” (kata physin alethos ousa politike). The comprehension of the two platonic formulas, in their contexts, allows to verify the coherence of the political thought of Plato in his late works.*

Key words: *Plato, Republic, Statesman, polis, paideia, physis.*

Resumo. *A comunicação pretende estabelecer uma relação de recíproca iluminação entre duas expressões surpreendentes de Platão. A primeira, extraída de República (428 E), fala de uma “cidade criada segundo a natureza” (kata physin oikistheisa polis); a segunda, tirada do Político (308 D), fala de uma “política verdadeiramente segundo a natureza” (kata physin alethos ousa politike). A compreensão dessas expressões, nos seus respectivos contextos, permite verificar a coerência do pensamento político maduro de Platão.*

Palavras-chave: *Platão, República, Político, polis, paideia, natureza.*

1. A “política segundo a natureza” (2)

Em extenso estudo intitulado “Uma política verdadeiramente conforme a natureza”, Monique

Dixsaut chama a atenção para o caráter surpreendente dessa expressão com a qual, no diálogo *Político*, o Estrangeiro se refere à política como ciência régia. De fato, observa Dixsaut, a expressão surpreende porque para Platão a política deveria ser, senão contra a natureza, pelo menos desprovida de qualquer fundamento natural, uma vez que a aquisição de um modo político de existência exige que os indivíduos sejam submetidos a uma *Paidéia* (3).

Do mesmo modo que a virtude contempla no seu interior realidades que se opõem, também a natureza, como um todo ordenado (*kosmos*), padece de contradições internas. No mito cosmológico do *Político*, essa realidade é representada pelas direções contrárias do movimento do universo. Assim, voltando à surpresa manifestada pela Dixsaut, “para ser conforme a natureza, a política deve levar em conta essas duas espécies de contradição, naturais no sentido de que ambas são irracionais e no sentido de que se pode apenas constatar-las e não lhes dar um *logos*”(4). Dessa compreensão da fórmula usada pelo Estrangeiro decorre a seguinte pergunta: se essas contradições devem ser superadas pela prática política, em que sentido pode haver uma política conforme a natureza?

Segundo Dixsaut, a expressão do Estrangeiro, que deve ser tomada como fio condutor de todo o diálogo, permite distinguir claramente três questões: 1) a da natureza do político, ligada ao que ele deve saber e fazer e saber para fazer; 2) a da natureza da ciência política, na sua tríplice operação de governar, cuidar e tecer e, finalmente, 3) a da natureza da ação política, cujo paradigma é a tecedura. A primeira questão

é respondida pela resposta da segunda, que, por sua vez, conduz à resposta da terceira. Com efeito, sendo a função política definida pela posse da ciência política, segue-se que é político aquele que sabe o que um político deve fazer, ou seja, governar, cuidar e tecer. Entretanto, as funções de governar e de cuidar, correspondentes ao caráter teórico-crítico e autodiretivo da ciência real, definidas na primeira diérese do diálogo (259 D-260 C), foram atribuídas ao deus no grande mito cosmológico (268 D-276 E). Assim, o político humano será definido pelo saber prático que caracteriza a terceira função, descrita pelo recurso ao paradigma da tecedura (305 E-311 B).

A tese de Dixsaut é que o Estrangeiro chama de “política verdadeiramente conforme a natureza” aquela que recorre à educação, como sua indispensável auxiliar, para domesticar essas forças verdadeiramente naturais que são as paixões, e conduzir os homens da existência natural à existência política. Mas a educação das paixões, amplamente desenvolvida na *República*, não basta para superar o conflito natural existente no nível das virtudes e no interior das próprias virtudes. A *paideia* da *República* é apenas a primeira mistura das tendências naturais. Se, por um lado, ela produz seres humanos capazes de se tornar cidadãos, por outro, deixa intocado o conflito entre duas partes da virtude.

A ação propriamente política exige um entrelaçamento que transforme as virtudes em partes, compatíveis e amigas entre si, da única virtude. Diferentemente da ação do sofista, a ação do homem político implanta nos cidadãos a *homodoxia*, isto é, as avaliações sociais comuns, que produzem a concórdia e a amizade entre os habitantes da cidade: “Um segundo entrelaçamento se impõe porque a unidade da virtude não significa sua identidade; o homem, mesmo virtuoso, não tem destinação política, ele não é naturalmente feito para viver numa cidade, porque nessa cidade vivem também seus contrários e seus inimigos. A *sunngeneia* deve ser produzida por meio de um laço divino, ela não é um fato natural” (5). A necessidade de impor a crença numa *sunngeneia* divina decorre do fato de que a concórdia não reina necessariamente entre os cidadãos, mesmo depois que a *paideia* fez o seu trabalho.

A natureza humana e a virtude, segundo a Dixsaut, são princípios de enfrentamento e não de unidade, o que significa que não existe fundamento natural ou moral da unidade política, e o seu fundamento legal, embora necessário, é insuficiente (6). O único fundamento sólido para a unidade política é a unidade de opinião, a ser tecida pela ação do político. “A opinião verdadeira – afirma Dixsaut – e partilhada sobre os valores é o laço mais divino que pode unir uma comunidade humana. Ela substitui a uma afinidade natural exclusiva a crença num parentesco literalmente sobrenatural” (7).

Apesar dessa ausência de fundamento natural, a arte política deve se conformar à natureza porque os princípios que governam todas as artes, ou seja, a inteligência, o discernimento e a previsão são os mesmos que governam a natureza. Afirma a Dixsaut: “A Natureza é providência, ela tem uma finalidade, e é em função dessa finalidade que se determinam o bom e o mau. Segundo Platão, a política só pode ser conforme a natureza se a Natureza é pensada como objeto do cuidado divino”. Entretanto, essa convicção é objeto de crença, não de pensamento. “A natureza orienta toda atividade para seu fim próprio, a boa constituição daquilo que ela realiza. Conformar-se com uma natureza assim entendida é respeitar a justa medida e excluir toda forma de desmedida” (8).

Mas, definitivamente, a política deve se conformar à natureza porque só o filósofo, ao se fazer político, conhece a contradição interna da política, mas acredita que ela não foi abandonada pela divindade. A unidade política é apenas uma imagem da unidade da virtude que se encontra realizada na natureza do filósofo. Portanto, conclui a Dixsaut, “ao se fazer político, ou ao inspirar a ação política, o filósofo realiza uma cidade à sua imagem, à imagem de sua própria natureza” (9). É só nesse sentido que a expressão “política segundo a natureza” se torna plenamente consistente, porque só o filósofo pode imitar o poder racional da natureza, conferindo justa medida e legalidade a todas as atividades da cidade e, portanto, faz a ciência política realizar os fins de uma natureza inteligente, entrelaçando-a com “a parte irredutível de ininteligibilidade compreendida na natureza” (10).

2. A “cidade criada segundo a natureza”

A surpresa da qual partiu a reflexão de Monique Dixsaut acabou por se diluir no final de um laborioso percurso que reduziu a política segundo a natureza à natureza do filósofo, no qual as contradições da natureza da virtude estão superadas e que age de acordo com o caráter inteligente e previdente da Natureza. Mas o filósofo só realiza uma política segundo a (sua) natureza na medida em que consegue imprimir nos espíritos formados pela boa educação, em meio a uma raça demoníaca, uma *homodoxia* capaz de manter unida a parte animal com a parte divina da alma.

No final desse percurso, entretanto, a surpresa da Dixsaut passou para o lado do leitor, surpreendido, por exemplo, com a afirmação que “o homem, mesmo virtuoso, não tem destinação política, ele não é naturalmente feito para viver numa cidade, porque nessa cidade vivem também seus contrários e seus inimigos”, ou que “não existe fundamento natural ou moral da unidade política”. Sendo a surpresa aquilo que, segundo Aristóteles, “agora como na origem” (11), move os homens a filosofar, pretendo voltar sobre essas afirmações da Dixsaut, depois de refletir brevemente sobre o sentido de uma não menos surpreendente fórmula extraída da *República*, a saber, a “cidade criada segundo a natureza” (428 E).

Tendo evocado acima “o discípulo mais autêntico de Platão” (12), é por ele que começo a refletir sobre a fórmula platônica da *República*. Para Aristóteles não há nada de surpreendente no processo de *paideusis* que arranca a criança do mundo da “geração das coisas que crescem” (13), para transplantá-la no âmbito da vida em comum dos seres que comungam os sentimentos do bem e do mal, do justo e do injusto, que é, justamente, o que produz a família e a cidade (14). Aqui nada é surpreendente porque a educação é o que leva a natureza ao seu fim. De fato, se é verdade, como diz Aristóteles, que “toda cidade existe por natureza”; se é verdade que “a natureza de uma coisa é o seu fim” e, mais ainda, se “o fim de uma coisa é o seu melhor bem” (15), então educar uma criança é introduzi-la na comunidade em que

o seu fim se encontra realizado, segundo a sua melhor forma, na qual ela pode atualizar a obra que lhe é própria (16).

Entretanto, ingressar na comunidade das palavras, na qual a natureza alcança o seu fim, é introduzir a criança numa realidade que, malgrado a sua unidade, não exclui, mas supõe a existência de contradição em suas partes. Introduzir a criança no mundo da virtude é conduzi-la ao seu fim pela realização da sua melhor forma, mas a vida sob a forma da virtude exige a superação de contradições que podem pôr em risco a atuação da sua melhor forma. Com efeito, afirma Aristóteles,

a virtude moral diz respeito a prazeres e dores – por causa do prazer cometemos atos vis, por causa da dor nos abstermos de ações belas. É por isso que, como diz Platão, deve-se ser educado de certo modo já desde cedo, para que se alegre e se aflija com o que se deve: esta é a educação correta (17).

Como se vê, Aristóteles não está longe de Platão na concepção da virtude e da educação. Ademais, a sua doutrina da mediania certamente concorda com a afirmação de Platão, no *Político*, de que a contradição entre a coragem e a sobriedade, que são realidades positivas, porém contrárias, no interior da virtude total, pode pôr em risco a realização da melhor forma da vida em comum, embora não seja tão evidente que Aristóteles concorde com Platão sobre a afirmação de que aquelas virtudes contrárias devem ser misturadas por aquele que possui a ciência régia (18). Mas isso não está em questão no momento. O que está em questão é compreender a curiosa expressão usada por Sócrates no livro IV da *República*.

O primeiro ponto a observar é que a expressão não ocorre no contexto da exposição da gênese da *polis*, em que a expressão *kata physin* aparece diversas vezes. Com efeito, no livro II da *República*, o exercício discursivo proposto por Sócrates afirma que “uma cidade nasce porque cada um de nós não é autosuficiente, mas carente de muitas coisas” (369 B). E, posto que “cada um de nós não é semelhante a cada um dos outros, mas, *por natureza*, é diferente, sendo um feito

para realizar um trabalho e outro, para outro” (370 A-B); e posto que “tudo cresce e se torna mais belo e fácil, quando cada um, de *acordo com sua natureza* e no momento certo, deixando de lado os outros, faz um único trabalho” (370 C), então o desenvolvimento das habilidades para responder satisfatoriamente às necessidades é um processo cujo fundamento natural põe em exato paralelismo o homem e a cidade: as mesmas letras podem ser lidas nos dois lugares, mas com tamanhos diferentes! (cf. 368 C-D).

Entretanto, diante de uma realidade tão estritamente natural a reclamação de Glauco é que “uma cidade de porcos” (372 D) não permite realizar muitas coisas que também se tornaram naturais, pelo menos para um tipo de vida como a dele, que possibilita e até exige o exercício de outras habilidades humanas, surgidas justamente da satisfação daquelas necessidades que produziram a autarquia da vida em comum com os outros. Sócrates reconhece, aparentemente a contragosto, essa ampliação da ordem natural e se dispõe a examiná-la, mesmo que esse exame se torne muito longo (376 D). É o exame dessa nova ordem tornada natural, que o levará a formular o paradigma da *kalipolis* como ampliação da alma humana.

A segunda observação que ajuda a compreender o sentido da expressão é tirada do seu contexto imediato no livro IV de *República*. Curiosamente, o tratamento da educação dos guardiões começa com a observação de Adimanto sobre a possível infelicidade deles, que, como Sócrates reconhece, cumprem a sua função em troca de comida (420 A). Eles estariam em situação semelhante à dos cidadãos da “cidade de porcos”. Sócrates, entretanto, afirma que o que interessa é que “cada uma das classes da população participe da felicidade que a *natureza* lhe atribui” (421 C); em seguida, insiste sobre as diferenças econômicas como causas do enfraquecimento da cidade e discorre sobre a necessidade de preservar a sua unidade, por uma adequada divisão do trabalho, por uma *paideia* estável e por uma legislação divinamente fundada. É no final desse desenvolvimento que, novamente instado por Glauco, Sócrates retoma o exame da *polis*, que tinha dado por fundada (427 D).

O contexto imediato da expressão parte da observação de Sócrates sobre quando e como a cidade será sábia. Eis o texto:

SC – Ah! É graças à classe, à porção que nela é menos numerosa, a que se mantém à frente e a governa, e à ciência que aí existe, que uma cidade criada segundo a natureza, é integralmente sábia; e, ao que parece, por natureza é muito pequeno o número ao qual cabe participar dessa ciência, a única entre as outras ciências que deve ser chamada de sabedoria. (428 E-429 A)

Note-se que o termo *physis* aparece duas vezes no texto, para afirmar que a cidade será criada segundo a natureza quando for governada pelo grupo que, por natureza, é minoritário na cidade, justamente o pequeno grupo dos que possuem a ciência pela qual a cidade se torna sábia. O que realmente surpreende no texto é que Platão, como observa Eric Voegelin, “faz a existência de uma ordem por natureza depender da existência histórica do filósofo” (19). E a surpresa se amplia ainda mais quando nos damos conta de que, na *República*, a existência histórica do filósofo é a única prova que Platão pode oferecer do paradigma da *kalipolis*, porque só na alma do filósofo encontra-se realizada a natureza da cidade bela e boa.

Com efeito, a ordem natural dos estratos que compõem a cidade está perfeitamente realizada no seu espelho, ou seja, na alma do filósofo, pela perfeita ordem que ele estabeleceu nas relações entre o *epithymetikon*, o *thymoeides* e o *logistikon*. Mais ainda, é só na alma do filósofo que se encontram perfeitamente realizadas, segundo a ordem da natureza, aquelas habilidades ou poderes ordenadores, ou seja, aquelas virtudes pelas quais uma cidade é sábia, corajosa, temperante e justa. Isso ocorre porque os modos de ser e os costumes que há na cidade são os mesmos que existem dentro de cada um de nós. É o que sustenta Sócrates, depois de advertir a Glauco sobre a impossibilidade de produzir um resultado rigoroso com o método usado na discussão, porque o caminho que leva a isso é mais longo e complexo (435 D). Eis o texto:

Não seremos forçados a concordar que, dentro de cada um de nós, existem os mesmos modos de ser e costumes que há na cidade? É que, se aí estão, não vieram de outra parte. Ridículo seria alguém acreditar que a impetuosidade nas cidades não tenha nascido de indivíduos a quem se faz essa acusação, como os povos da Trácia e da Cítia e quase todos os povos do Norte, ou o amor pelo saber que se atribui principalmente à nossa terra, ou o amor das riquezas que se afirma existir entre os fenícios e não menos entre os egípcios. (435 E-436 A)

Essa ordem da natureza, que é o princípio ordenador da vida humana, tem seu fundamento numa ordem divina, que só é apreendida e realizada pelo amante-da-sabedoria, o qual, “convivendo com o que é divino e ordenado, torna-se ordenado e divino na medida do possível a um homem” (500 C-D).

3. Antropologia e cosmologia

Em que sentido as duas fórmulas platônicas aqui consideradas se iluminam mutuamente e de que modo permitem verificar a coerência do pensamento político maduro de Platão?

Se a interpretação da Dixsaut da fórmula do *Político* está correta, a política deve se conformar com a natureza porque os princípios que governam as artes são os mesmos que governam a natureza, e porque só o filósofo pode imitar o poder racional da natureza, posto que só nele se realiza a unidade da virtude, da qual a unidade política é apenas uma imagem. Essa interpretação parece estar em harmonia com a que demos da fórmula da *República*, a saber, que a cidade só será criada segundo a natureza quando a sua realização histórica se espelhar nas virtudes, já realizadas na alma do filósofo, pelas quais uma cidade será sábia, corajosa, temperante e justa.

Entretanto, se as interpretações das fórmulas platônicas parecem ir na mesma direção, revelam-se altamente surpreendentes as afirmações da Dixsaut que “o homem, mesmo virtuoso, não tem destinação política”, ou que “ele não é naturalmente feito para viver numa cidade, porque nessa cidade vivem também seus contrários e

seus inimigos”, ou ainda que “não existe fundamento natural ou moral da unidade política” (20). Essas afirmações parecem incompatíveis com o princípio platônico de que “dentro de cada um de nós, existem os mesmos modos de ser e costumes que há na cidade” (435 E). Este princípio estabelece um paralelismo exato entre o modelo da alma, o modelo da *polis* e, até mesmo, o dos temperamentos étnicos, radicalizando a sugestão da qual partiu Sócrates de que a *polis* é o homem escrito em letras grandes (368 D-369 A).

Se for verdadeiro esse princípio, que Eric Voegelin chamou de “princípio antropológico” (21) da cidade, então não se pode negar uma natural destinação política do homem, muito mais se ele for virtuoso, como não se pode negar um fundamento natural para a vida na cidade e para a sua unidade política. Com efeito, o princípio antropológico estaria em contradição com o princípio pelo qual uma cidade é criada *segundo a natureza* graças à porção, *por natureza* menos numerosa, que a governa pela única entre as ciências que deve ser chamada de sabedoria. Ele também estaria em contradição com a afirmação que a cidade é corajosa quando uma parte sua absorveu da melhor forma as leis, “como se elas fossem uma tintura, para que a opinião sobre os perigos e sobre as outras coisas se mantivesse indelével *graças à natureza e à educação adequada*” (430 A).

Ademais, se a cidade é temperante quando, por justiça, cabe-lhe o nome de senhora de si mesma, o que ocorre quando a sua parte melhor, a saber, os mais bem dotados por natureza e os mais bem educados (431 C), comanda a pior, estabelecendo “uma consonância natural do pior e do melhor sobre qual dos dois deve governar na cidade e também no íntimo de cada um” (432 A-B), e se, finalmente, ela é justa quando “as três classes de naturezas que nela existem cumprem sua tarefa, e ela é também temperante, sábia e corajosa graças a certas condições e disposições dessas mesmas classes” (435 B), então parece evidente que o princípio antropológico, que estabelece uma homologia entre o que existe dentro de nós e os modos de ser e os costumes da cidade, aponta para um fundamento natural comum para a forma do ser humano e para a forma da cidade.

O fundamento natural, que explica o que Platão entende por *kata physin*, deve ser buscado na sua cosmologia. Ora, sem precisar recorrer à grande cosmologia do *Timeu*, já no esboço de cosmologia do *Político* encontram-se os elementos suficientes para sustentar que o princípio antropológico que está na base da “poligenia” (22) platônica tem seu fundamento na sua concepção do cosmo. Com efeito, no mito do *Político* o *drama cósmico* simboliza o *drama humano*, de modo que o universo é um modelo de ordem que os seres humanos *devem* imitar. Como afirma Gabriela Carone: “Uma das mais penetrantes noções ao longo de todo o mito é a de um estreito paralelismo entre macro e microcosmo” (23). Nesse sentido, a justificação cosmológica, portanto, natural, da afirmação do princípio da autonomia humana nos assuntos políticos com o qual se conclui o mito consiste, justamente, no fato de que, privados da vigilância divina, os homens tiveram de conduzir-se sozinhos e zelar por si mesmos, “tal como o universo, pois tudo o que fazemos é imitá-lo e segui-lo, alternando, na eternidade do tempo, estas duas maneiras opostas de viver e nascer” (274 D).

Portanto, não faz sentido afirmar que o homem não é naturalmente feito para viver numa cidade porque nessa cidade vivem também seus contrários e seus inimigos. A existência de contradição e de inimizade no interior da cidade, ao contrário, é mais um indício de que o paralelismo entre o macro e o microcosmo tem um caráter normativo, pois o cosmo é o que os seres humanos e a cidade devem ser. Com efeito, a ação do verdadeiro político, descrita no final do diálogo não mais em função do paradigma do pastor, mas do paradigma da tecedura, consiste em entrelaçar os opostos, de modo a produzir uma mistura segundo a medida. Portanto, para Platão a contradição no interior da cidade e no interior da virtude não constitui problema, porque a própria virtude consiste na mistura adequada de dois princípios opostos (24), que não podem ser suprimidos, mas devem ser entrelaçados para que o conflito dos temperamentos não se torne a enfermidade mais perigosa para as cidades (cf. 307 D) (25).

Política segundo a natureza e cidade criada segundo a natureza são, portanto, fórmulas que remetem a um princípio cosmológico que

fundamenta o princípio antropológico da política de Platão. Nesse sentido, entre a *República* e o *Político* não há solução de continuidade, mas mútua iluminação. A cidade criada segundo a natureza da *República* é a que deve se espelhar na cidadela bela e boa que o filósofo construiu em sua alma ao se tornar “ordenado e divino na medida do possível a um homem” (*Rep.*, 500 C-D) (26). A política segundo a natureza é a que só pode ser conduzida pelo filósofo, cuja ação propriamente política consiste em unificar (27), pela imitação da ação divina, que produz unidade na multiplicidade, segundo a justa medida, para realizar o mais precioso de todos os tecidos, “sem descuidar de absolutamente nada que deva contribuir para uma cidade feliz” (*Pol.*, 311 D). A cidade e a política são segundo a natureza quando estão submetidas ao princípio cosmológico que, em medida exatíssima, produz unidade na multiplicidade e sustenta todo o universo e tudo o que ele contém (28).

Diluídas as surpresas das quais partiram as reflexões sobre as duas fórmulas platônicas, restaria ainda refletir sobre aquilo que Eric Voegelin julgou realmente surpreende na passagem da *República* acima analisada, a saber, o fato de Platão fazer a existência de uma ordem por natureza depender da existência histórica do filósofo (29). Entretanto, suspeito que a diluição desta surpresa, agravada pela constatação de que a existência histórica do filósofo é a única prova empírica que Platão oferece do paradigma da *kalipolis*, exigirá um percurso ainda mais longo e tortuoso do que o que foi empreendido aqui. Isso ficará para outra ocasião. Como diz Sócrates no final do livro IV da *República*, “foi a custo que chegamos ao termo de nosso percurso, mas já estamos razoavelmente de acordo neste ponto, isto é, que na cidade há as mesmas partes que há na alma de cada um e são iguais a elas em número” (441 C).

Notas

1. Professor Associado da PUC/SP, Pesquisador bolsista do CNPq. Email: mperine@gmail.com
2. Retomo aqui, de modo ampliado, o desenvolvimento apresentado de maneira mais resumida em: Perine, M., *Medida e paixões no Político* de

- Platão, *Filosofia Unisinos*, 8(3):213-226, set/dez 2007, espec. 219-220.
3. Dixsaut, M., “Une politique vraiment conforme à la nature”, in Rowe, C. (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1995, p. 253-273.
 4. Cf. Dixsaut, p. 253.
 5. ID., p. 270.
 6. Dixsaut remete à passagem de *Leis* VII, 822 E-823 A, que mostra que a obediência às leis não basta para fazer o bom cidadão.
 7. Cf. Dixsaut, p. 271.
 8. ID., p. 272.
 9. ID., ibidem.
 10. ID., ibidem.
 11. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I 2, 982 b 11-13.
 12. Cf. Diógenes Laércio, V, 1.
 13. Sobre o sentido filosófico do conceito de “natureza” (*physis*), cf. Aristóteles, *Metafísica*, V 4. Sobre a história pré-filosófica do conceito, cf. Murachco, H. G., O conceito de *physis* em Homero, Heródoto e nos pré-socráticos, *Hypnos* I, n° 2, 1996, p. 11-22.
 14. Cf. Aristóteles, *Política*, 1253 a 10-19.
 15. Cf. Aristóteles, *Política*, 1252 b 30 – 1253 a 1.
 16. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1106 a 14-25.
 17. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1104 b 9-12.
 18. Cf. Platão, *Político*, 306 A-308 B.
 19. Cf. Voegelin, E., *Ordem e história*, vol. III: Platão e Aristóteles, trad. C. C. Bartalotti, revisão técnica M. Perine, São Paulo, Loyola, 2009, p. 156.
 20. Essas teses são retomadas no capítulo VII (La cité et le monde) de: Dixsaut, M., *Platon*, Paris, Vrin, 2003, espec. p. 215-218, onde ela afirma, contudo, que “De l’existence naturelle à l’existence politique il n’y a donc pas continuité, mais entre l’une et l’autre il n’y a pas non plus opposition: il faut une médiation éthique, oeuvre de la première éducation”. (p. 218)
 21. Cf. Voegelin, p. 171.
 22. O termo foi cunhado por Eric Voegelin. Cf. Voegelin, p. 156.
 23. Cf. Carone, G. R., *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*, trad. E. Bini, São Paulo, Loyola, 2008, p. 227.
 24. Em última análise, a política deve se conformar com a natureza porque a contradição no campo da virtude e no interior da cidade reflete a irreduzível dualidade original dos Princípios, que regem todo o universo. Sobre isso cf. , Gaiser, K., *La metafísica della storia in Platone*. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia. Seconda edizione. Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano: Vita e Pensiero, 1991. Cf. também Perine, M., L’ermeneutica della storia nel mito del *Político* di Platone, in: Fabbrichesi, R. (Org.), *Ermeneutica e greccità*, Pisa, Edizioni ETS, 2009, p. 91-110.
 25. Maurizio Migliori, no seu brilhante comentário ao *Político*, chama a atenção para o fato de que sobre a questão do *métrion* aplicada às virtudes, Platão não propõe um esquema simples e linear, redutível ao mais e ao menos. Ele parte de duas virtudes opostas, cada uma delas já marcadas pela medida e, portanto, já situadas no meio ou no *kairós*, às quais se opõem dois extremos: um pelo excesso e outro pela deficiência. Cf. Migliori, M., *Arte política e metretica assiologia*. Commentario storico-filosofico al “Politico” di Platone, Prefazione di Hans Krämer, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 306.
 26. Uma das mais completas abordagens da questão da *homoiosis theo* na obra de Platão pode ser vista na obra magistral de Salvatore Lavecchia, *Una via che conduce al divino*. La “homoiosis theo” nella filosofia di Platone, Prefazione di Thomas Alexander Szlezák, Milano, Vita e Pensiero, 2006.
 27. Nesse sentido, a Dixsaut acerta o alvo quando afirma: “Le royal tisserand, à la différence de l’artisan, ne fait pas le tissu, il permet à la cité de se présenter *comme* un tissu, et comme un tissu souple et solide. En un mot, il unifie: en cela reside l’action politique”. Cf. Dixsaut, Une politique vraiment conforme à la nature, p. 259.
 28. Não parece fora de propósito recordar aqui o fragmento do *Político* de Aristóteles, no qual afirma que “o bem é a medida exatíssima de todas as coisas” (Fr. 2 Ross). Para uma compreensão desse fragmento em relação com a teoria da justa medida no *Político* e as suas relações com o Princípio supremo entendido como medida exatíssima, cf. Reale, G., *Para uma nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”, trad. M. Perine, 2ª ed., São Paulo, Loyola, 2004, p. 310-315. (29) Cf. acima, nota 19.